

ISSN 0100-8587

E  
Religião  
Sociedade

VOLUME 22 • NÚMERO 1 • ANO 2002

Corpos, Símbolos e Poder

Tratamento e Cura

Pele e Alma

Marcas, Inscrições e Cosmologias

**E**  
Religião  
**Sociedade**

# **Religião & Sociedade**

volume 22- número 1- junho 2002

## **Conselho Científico**

(fundadores)

Duglas Teixeira (in memorian)

Alba Zaluar, Jaime Pinski, Rubem Alves,  
Rubem César Fernandes.

## **Comitê Editorial**

Josíldeth Consorte, Lísias Nogueira Negrão,  
Otávio Velho, Patricia Birman, Pierre Sanchis,  
Regina Novaes (coordenadora)

## **Assistência 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, Eduard  
o 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.

**Copidesque:** Elisabeth Lissovsky

Maria Francisca Bonet

**Diagramação:** Rosania Rolins

**Capa:** Heloisa Fortes

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: (21) 2556-5004

Fax: (21) 2558-3764

e-mail: religiaoesciencia@iser.org.br

site: www.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

## **Apoio**



PRONEX/CNPq - Projeto Movimentos  
Religiosos no Mundo Contemporâneo

Auxílio Editoração

---

# S

---

## UMÁRIO

### Editorial

<i>Clara Mafra e Regina Novaes .....</i>	7
--	---

### Artigos

#### O que é um corpo?

<i>Tânia Stolze Lima .....</i>	09
--------------------------------	----

#### Inscripta en la piel y en el alma: cuerpo e identidad en profesionales, pentecostales y jóvenes delincuentes

<i>Daniel Miguez .....</i>	21
----------------------------	----

#### O espírito da simplicidade: a cosmologia da Batalha Espiritual e as concepções de corpo e pessoa entre policiais pentecostais cariocas

<i>Clara Mafra e Robson de Paula .....</i>	57
--	----

#### Creencias: lo que no es cuerpo para las ciencias sociales de la religión

<i>Maria Julia Carozzi .....</i>	77
----------------------------------	----

Comparando experiências de aflição e tratamento no candomblé, pentecostalismo e espiritismo <i>Miriam C. M. Rabelo, Sueli Ribeiro Motta e Juliana Rocha Nunes</i>	93
Los cuerpos del poder: un análisis de las performances religiosas toba <i>Silvia Citro</i>	123
A islamização do corpo <i>Silvia Montenegro</i>	143
 <b>Ensaio Bibliográfico</b>	
Punto de maduración <i>Pablo Séman</i>	165
 <b>Resenha</b>	
Abu Lughod, Lila. <i>Veiled Sentiments - Honor and Poetry in a Bedouin Society.</i> <i>Ana Cecília Pacheco</i>	177
<b>Resumos</b>	183

---

# SUMMARY

---

Presentation <i>Clara Mafra and Regina Novaes</i> .....	7
 <b>Articles</b>	
What is a body? <i>Tania Stolze Lima</i> .....	09
Written in skin and soul: body and identity among professionals, the pentecostal and young delinquents <i>Daniel Miguel</i> .....	21
Spirit of simplicity: the cosmology of the Spiritual Battle and the person and body conception among pentecostal policemen in Rio de Janeiro <i>Clara Mafra and Robson De Paula</i> .....	57
Beliefs: what is not a part of the body for social sciences of religion <i>Maria Julia Carozzi</i> .....	77

Comparing experiences of grief and treatment in Candomblé, Pentecostalism and Spiritism <i>Miriam C. M. Rabelo, Sueli Ribeiro Motta and Juliana Rocha Nunes</i> .....	93
Bodies of power: an analysis of the Toba religious performances <i>Silvia Citro</i> .....	123
The body and islam <i>Silvia Montenegro</i> .....	143
<b>Bibliographical Essay</b>	
Ripening Point <i>Pablo Séman</i> .....	165
<b>Review</b>	
Abu Lighod, Lila. Veiled Sentiments - Honour and Poetry in a Bedouin Society <i>Ana Cecília Pacheco</i> .....	177
<b>Abstracts</b> .....	183

---

# E DITORIAL

A anedota de Leenhardt sobre os Canaca, recontada por Tânia Lima no primeiro artigo, é oportuna para introduzir o tema central deste número de Religião e Sociedade. Os Canaca informaram ao missionário do seu engano: para eles, no que lhes foi apresentado como cristianismo, o novo não era a alma, como supunha o visitante, mas o corpo. Singularmente ilustrativa, a narrativa explicita um recorrente mal entendido cultural. Imbuídos de uma missão civilizatória, nós os ocidentais, não percebemos que estamos divulgando “verdades” sobre o corpo porque temos um ponto de partida que parece inquestionável: os corpos são iguais, as almas/culturas diferentes. Mesmo ao centrar a análise apenas nos processos de (des) construção das representações do corpo, sub-repticiamente perpetuamos a mesma crença, pois pressupomos um ponto de apoio externo, a partir de onde observamos a diversidade das “soluções culturais”.

Não por acaso, o artigo que abre o presente volume composto a partir de uma chamada de artigos sobre o tema “corpo”, é sobre os Juruna, um grupo indígena. As cosmologias indígenas, de modo geral – justamente porque lhes é inerente a indagação sobre a qualidade do humano em relação ao que o cerca, seja animal, sobrenatural, sejam coisas – são fontes privilegiadas para desfazer pontos cegos ocidentalmente partilhados.

Os demais artigos desenvolvem o tema de formas variadas: pelos vieses de gênero, etnia, saúde, sexualidade, novas dinâmicas religiosas, via emoções, rituais e políticas, ou situações – limite, como a da violência urbana. Seus autores optaram por entrelaçar reflexões teóricas com pesquisas de campo situadas. Daniel Miguez, no segundo artigo, compara o impacto das dinâmicas ressocializadoras de instituições oficiais e pentecostais junto a jovens argentinos

marginalizados, levando em conta as rotinas de mutualidade. Já Clara Mafra e Robson de Paula propõem uma revisão da interpretação da cosmologia da Batinha Espiritual a partir de um estudo de caso com policiais pentecostais cariocas. No quarto artigo, Maria Julia Carozzi propõe uma metarreflexão sobre tendências nas análises dos pesquisadores da religião em função de seus próprios hábitos acadêmicos. Juntas Miriam Rabelo, Sueli Motta e Juliana Nunes, por sua vez, tecem uma análise comparativa sobre abordagens terapêuticas desenvolvidas no interior do pentecostalismo, espiritismo e candomblé em Salvador, Bahia. Em seguida, Silvia Citro, analisa as disputas de poder entre os Toba e os brancos argentinos, tomando a gestualidade, as danças e a apresentação corporal como centro da análise. No sétimo artigo, Silvia Montenegro analisa as continuidades e rupturas entre cosmologia e hábitos corporais muçulmanos a partir de um estudo na comunidade muçulmana carioca.

Em resumo, as contribuições que compõem este número da revista, embora se diferenciem em termos de recorte empírico e suporte teórico, aproximam-se no reconhecimento da importância de trazer o corpo – como um lócus perceptivo que situa a pessoa no mundo – para o centro do processo de produção de conhecimento.

Nesta perspectiva, podemos dizer que além de buscar divulgar novos trabalhos sobre as múltiplas interrelações entre corpo e religiões, este número de *Religião e Sociedade* explicita uma certa questão epistêmica que está na ordem do dia nas ciências humanas, a saber: após inúmeros e produtivos frutos ao longo das últimas décadas, estaria o paradigma interpretativista – ao reforçar a crença na unicidade/unidade do homem a partir do uso linguagem – restringindo seu alcance explicativo?

Como sempre, não há expectativas de produzir consensos. Antes, o objetivo é alimentar e ampliar o debate. A esta empreitada se soma o ensaio bibliográfico realizado por Pablo Semán a partir de dois livros recentes, originados de teses defendidas no Museu Nacional, no qual o autor enfatiza o que trazem de novo em termos teóricos e situando-os no campo acadêmico brasileiro. Por fim, Ana Venâncio resenha uma etnografia que pode ser considerada um marco na produção atual sobre corporalidade e emoções.

Clara Mafra e Regina Novaes

---

# O QUE É UM CORPO?<sup>1</sup>

Tânia Stolze Lima

*"Whatever the spirit of man may be, the blood is basic."*  
D. H. Lawrence

Minha intenção neste artigo é apresentar o resultado de uma questão – o que é um corpo – colocada à minha experiência etnográfica com os Juruna, um pequeno povo tupi do rio Xingu, que venho estudando desde 1984.

A literatura antropológica acerca dos povos indígenas da América do Sul tropical indica a presença de pelo menos três dispositivos de tratamento do corpo. Os de maior evidência são o dispositivo de tortura (Clastres 1973), que inscreve definitiva e cruelmente uma condição social no corpo, e o de arte, que o utiliza como superfície para a criação de uma obra fugaz, que enxerta arte no corpo, como afirmou Lévi-Strauss (1955). O terceiro é um dispositivo de fabricação (Viveiros de Castro 1979), no sentido forte da palavra, constituído pelos diversos tipos de tratamentos a que as pessoas são submetidas segundo o ciclo de vida, o gênero, a etnicidade e o calendário ritual. Por fim, cabe notar que todos podem articular-se com um assim chamado idioma da corporalidade cuja importância sociológica não se saberia superestimar (Seeger *et alii* 1979).

Mas meu objetivo é abordar o problema de um outro ângulo, um ângulo que possa nos revelar alguns aspectos de uma noção juruna de corpo no sentido genérico.

Para isso, eu gostaria de iniciar lembrando uma anedota de Maurice Leenhardt

(1947) a fim de poder situar rapidamente a linha de raciocínio que vou seguir. Presumo que seja uma das anedotas mais originais que se pode ler na literatura antropológica, pois Leenhardt tinha uma sensibilidade etnográfica extraordinária e, como se sabe, era primeiramente missionário. Um dia ele conversava com pessoas da Nova Caledônia que recebiam sua instrução religiosa desde vários anos e, com o propósito (segundo ele mesmo afirma) de avaliar o progresso que haviam feito, arriscou a seguinte sugestão: "Afinal, foi a noção de espírito que introduzimos no pensamento de vocês, não foi?" Mas eis que um homem chamado Boesou, que havia sido mestre do discurso ritual (e, de acordo com Clifford 1998, acabou se tornando pastor), declarou então o seguinte: "Espírito Que nada! Vocês não nos trouxeram o espírito. Já sabíamos da existência do espírito. Agíamos segundo o espírito. O que vocês trouxeram foi o corpo!"

Parece legítimo supor que a declaração tinha tudo para chocar o missionário, pois a força com que pode atingir-nos é evidente. Oferece-nos uma perspectiva um tanto desconcertante, pelo menos momentaneamente, sobre nós mesmos, ao pôr em xeque a grande divisória que nossa história desde alguns séculos procura realizar na direção de um acantonamento da religião em uma esfera da vida social supostamente específica e autônoma. Pois o que Boesou está sugerindo é, nada menos, que o cristianismo tem uma amplitude bem superior àquela que lhe conferiríamos de bom grado. De todo modo, mais tarde a declaração terá um valor bem grande para o etnógrafo, como é notável nesse trecho que gostaria de citar:

"Boesou definiu, com uma palavra, o contorno novo: um corpo.

O corpo [até então] tinha parte com todas as participações míticas. Seus impulsos psíquicos derivavam de influências supranaturais, totêmicas ou outras; [o corpo] não tinha existência própria, nem nome específico para designá-lo; era somente um suporte. Mas, de agora em diante, a circunscrição do ser físico está feita e torna possível sua objetivação. A idéia de corpo humano se precisa. É uma descoberta que provoca de uma vez a discriminação entre o corpo e o mundo mítico.

É portanto a discriminação individual e uma visão nova do mundo. Aquele que sabe que tem um corpo não admitirá mais sua identidade total com o tio materno (...)

A pessoa deixa de ser difusa.

Ela finalmente se liberta do domínio sociomítico onde estava aprisionada. O corpo deixa de ser a velha vestimenta social que asfixiava a pessoa. A personagem não tem mais papel e desvanece. A pessoa está

circunscrita no próprio homem. O eu psicológico que vimos errar, longe do corpo, por toda parte está finalmente fixado: eu tenho um corpo. O Canaca, de uma só vez, percebe a independência de sua existência corporal e enriquece sua língua traduzindo com uma palavra antiga, *karo*, o conteúdo do conceito novo: corpo" (Leenhardt 1947: 263-264).

Não cito este trecho apenas por sua beleza, mas para ressaltar a maneira como Leenhardt explorou a perspectiva canaca, explicitando os três aspectos cruciais da noção de corpo em nossa própria cosmologia:

- 1º) o corpo tem uma existência própria, é algo físico ou objetivo e, por isso, independente das relações que mantém com outros corpos;
- 2º) quem diz pessoa diz humanidade: só os humanos são pessoas;
- 3º) o corpo humano é tanto um princípio de individuação quanto um princípio de subjetivação;

Passemos, assim, à minha tentativa de apreender os aspectos cruciais de uma noção de corpo na cosmologia de um povo tupi, os Juruna, visto que o mundo que se acha atualmente em processo de constituição por esse povo<sup>2</sup> não é em hipótese alguma povoados por corpos separados uns dos outros e do mundo, separados justamente por esse princípio de isolamento, fixação, autonomia e individuação que nos é peculiar.

Na língua juruna, muitas palavras jamais ocorrem dissociadas de um pronome possessivo. A palavra para peixe, ou para pedra, apresenta-se no discurso como nome de uma entidade dotada de existência própria, mas a palavra para pé só ocorre como uma entidade relativa: trata-se sempre do pé de alguém. É claro que peixe e pedra também podem ser referenciados a alguém, mas nesse caso adiciona-se uma marca gramatical específica para significar que a posse não é uma relação interna, intrínseca ou constitutiva do sujeito.

Isso que se dá com as partes do corpo se dá também com os termos que designam relações de parentesco, com as palavras que designam os pertences das pessoas, particularmente aqueles por elas mesmas produzidos, e, por fim, com as palavras para corpo e alma. Isso me parece significativo: corpo, alma são realidades referenciadas a um sujeito.

Com esse ponto de partida – válido, aliás, somente na ordem do meu discurso, pois não se tratará aqui de abraçar a célebre hipótese Sapir-Whorf –, e ainda que só possa prometer o rápido esboço de uma hipótese que merece uma fundamentação etnográfica mais sólida, pretendo mostrar como a noção juruna tem o corpo como

uma realidade do mesmo tipo que as relações de parentesco. Corpo e alma não são substâncias, mas relações ou posições, ou ainda perspectivas.

As duas acepções principais de nosso vernáculo corpo são configuradas na língua juruna da seguinte forma. *Se-bida* designa o conjunto das partes do corpo *humano* (conforme assinala o pronome possessivo inclusivo, *se-*), a alma inclusive. Sendo assim, *se-bida* é dotado de vida, é pulsante por definição. Enquanto *se-ab* designa o conjunto formado por tronco, braços e pernas, por oposição à cabeça (*humana*). Traduzindo um conceito distinto de *i-bida*, *i-ab* aplica-se também (a) ao corpo de uma narrativa mítica ou canção, por oposição aos versos iniciais, (b) ao rio principal de uma rede hidrográfica, por oposição aos braços, enseadas, riachos e igarapés, (c) à parte maior de uma quantidade qualquer por oposição a uma porção dela destacada. Em resumo: *i-ab* significa corpo na acepção de parte principal de uma coisa.

É necessário enfatizar que *se-bida* não se define por oposição à alma (*se-aw*), mas por oposição a *i-bida* de outras espécies, como *ap biða*, corpo de onça, *ikiú biða*, corpo de gavião. Não representa a parte visível por oposição a uma invisível, nem o mortal por oposição ao imortal, visto que a morte é uma experiência que afeta a própria alma. A visibilidade ou invisibilidade de um corpo não dependem de uma característica própria a ele mas de uma capacidade visual do observador. Se não vejo um espírito é por incapacidade de meus olhos. Se um espírito me vê, só vê aquilo que de mim eu própria não posso ver: minha alma, a qual representa todo o meu corpo para ele, toda a minha pessoa. Além disso, um observador capacitado para ver espíritos, como o xamã, vê o que os espíritos vêem, situa-se, portanto, no seu campo visual. Ou seja, não se pode vê-los sem ao mesmo tempo fazer-se visível para eles. Da mesma forma, espíritos só são capazes de nos ver na medida em que, como postulam os Juruna, todas as almas dos mortos são dotadas de poder xamânico.

Não mantendo, pois, qualquer oposição conceitual com a alma, *se-bida* consiste mais apropriadamente em pessoa, e um cadáver ( $\div i \div u$ , termo que ao meu ouvido relativamente pouco capacitado não recebe marca gramatical de posse) é justamente outra coisa que *i-bida*.

A alma é, pois, uma parte do corpo ou um componente da pessoa. Dentre esses partes, porém, e juntamente com a pele, a alma destaca-se como tendo com o corpo uma relação adicional àquela entre parte e todo que a define somente em seu aspecto de princípio vital. Pois é também um duplo da pessoa. Não convém apreender isso como se de um lado estivesse a pessoa e de outro, o seu duplo: este está contido nela, ainda que por sua própria condição dali possa desgarrar-se provisoriamente ou mesmo ser capturado por outras almas, de cujo ponto de vista o duplo, como frisei antes, é a totalidade da pessoa.

Por sua vez, a pele (*se-sa*) é um invólucro que unifica as partes e confere ao corpo uma identidade específica. É ela que atua como um princípio de individuação

e que fundamenta a transformação interespécifica de que falam os mitos e os discursos xamânicos: é possível um homem transformar-se em onça ou arara na medida em que é possível vestir uma outra pele.<sup>3</sup>

Enquanto a pele corresponde a um princípio de individuação, a alma atua como um princípio de subjetivação, conferindo a todas as espécies de *i-bida* faculdades que são ao mesmo tempo psicológicas, sociológicas e intelectuais como: consciência de si e de outrem, linguagem, pensamento, socialidade. Todas as espécies de *ibida* – os corpos humanos e os corpos animais – são, nesta medida, pessoas.

Ser uma pessoa não é, com efeito, uma condição distintiva da humanidade. Embora não pretenda trazer com isso alguma novidade etnográfica, este é um primeiro ponto que devo ressaltar. O segundo – este sim, menos conhecido – é que o que um corpo é, depende intrinsecamente, fundamentalmente, de uma perspectiva.

Esses dois pontos conduzem-nos diretamente para o interior da cosmologia juruna, cujo dinamismo é produzido pela confrontação virtualmente perigosa (em um grau maior ou menor mas decisivamente inelutável) de perspectivas discordantes. Discordâncias entre o que as diferentes espécies de pessoas são para si mesmas e o que cada uma é para as outras, particularmente para a humanidade. O urubu (por exemplo, tal como ocorre com qualquer outra espécie animal) é humano *para si mesmo*, e é urubu *para os humanos*. A amplitude dessas perspectivas antagônicas é ainda bem maior, pois como toda perspectiva dá conta ao mesmo tempo de si, de outrem e do mundo, sua própria multiplicidade engendra discordâncias que afetam mesmo o que não é pessoa, ou seja, aquilo que é unicamente da ordem de *i-abY*, como a pedra, a água, o ar ou a fumaça, que pareceriam dotadas de uma existência própria, uma natureza irredutível e indiferente à relação. Os corpos que não são pessoas (sendo dotados de alma no aspecto de duplo mas não no de princípio de subjetivação) assim fazem parte integrante de um jogo de perspectivas que antagoniza o que esses corpos são para os humanos e o que são para pessoas de outras espécies: para os urubus, o fedor de carniça é uma coluna de fumaça, a própria carniça é um moqueado, os vermes são pó de pimenta.

Em resumo, pessoas, carniça, vermes, urubus, mas também rio, pedra e assim por diante, existem antes de tudo como perspectivas humanas e, enquanto tais, são corpos fundamentalmente distintos em outras perspectivas.<sup>4</sup> Para o *pa÷Y*, que é um tipo de humanidade peixe que vive em sociedade com indivíduos das distintas espécies de bagres, arraias e outros dois ou três peixes que não pude identificar, habitando malocas no fundo do rio, a água é atmosfera, a pedra é a resina perfumada da almecegueira, o trairão é uma variedade de mandioca, os peixinhos são muriçocas, a estação quente é a estação fria.

Seria difícil exagerar a importância desses antagonismos na experiência social dos Juruna. Constituindo uma de suas principais máquinas de produção do sentido, sua importância maior, segundo me parece, repousa no fato de que essa outra coisa

que um corpo é para um ponto de vista alheio pode vir a ser também para os humanos. Os Juruna sustentam que se alguém for perseguido por um *pa÷Y*, não apenas terá a canoa virada por ele, como de nada adiantará tentar fugir pelas pedras ou por um lajedo do rio: estes se tornam moles e grudentos, quer dizer, essa pessoa se descobrirá atolada na resina de almecegueira. Quem ficar sob a mira do *pa÷Y* estará condenado a assumir a perspectiva dele.

Pode-se objetar que, uma vez que o *pa÷Y* não existe, isso que ofereço como ilustração da máquina cosmológica, em sua estreita ligação com o antagonismo de perspectivas, pouco justifica a importância que estou pretendendo conferir-lhe no plano mesmo da experiência humana. O discurso mítico, com efeito, efetua uma abordagem do problema muito mais elaborada, evidenciando mais diretamente sua natureza que o relato de experiências pessoais concretas, como a de Taykap $\ddot{Y}$ , um homem que estava pescando em sua canoa quando um trairão fisgou o anzol. Taykap $\ddot{Y}$  desmaiou (quer dizer, sofreu uma forma atenuada de morte) e foi acordar a grande distância rio abaixo, sem anzol, linha, nem peixe. Ele me disse: "O trairão olhou para mim!" Durante semanas não consegui comer trairão: sentia-se embriagado ao olhar para a carne desse peixe. Algo estava acontecendo, algo levara-o a ver o trairão como o trairão se vê. Taykap $\ddot{Y}$  estava virando xamã! Ele não me relatou com detalhe a atuação do trairão em seus sonhos, mas segundo o acontecimento onírico habitual que os Juruna afirmam ser a regra, poder-se-ia afirmar que o trairão virou gente para ele!

Até aqui, penso ter mostrado que na acepção de *i-bida*, assim como na acepção de *i-abY*, o que um corpo é depende, intrinsecamente, de uma perspectiva. Sendo assim, todo corpo é disponível para vir a ser o que é para uma perspectiva alheia. Por outro lado, e como já mostrou Viveiros de Castro (1996), a perspectiva própria é dependente do corpo. Antes de prosseguir a análise, gostaria de enfatizar que o que estou propondo significa antes de tudo que a dicotomia entre corpo e alma não se aplica à cosmologia juruna. Nem poderia exprimir a dicotomia entre unidade e diversidade (como parecem afirmar Århem 1993 e Vilaça 2000 para as cosmologias Makuna e Uari<sup>15</sup>). Talvez, em algumas cosmologias indígenas da Amazônia, a diferença entre as muitas espécies de pessoas esteja inscrita no corpo. Talvez essa noção ofereça a única base da relação de diferença, enquanto a noção de alma seria responsável por uma suposta identidade de todas as espécies. De qualquer modo, isso não é verdadeiro para a cosmologia juruna, na qual, entre uma piranha e um guariba, a diferença de alma não é menor nem menos importante que a diferença corporal. Parece-me assim que seria preciso verificar atentamente se, conferindo a função do um à alma e a do múltiplo ao corpo, não estaríamos reintroduzindo nas cosmologias que estamos estudando o princípio do relativismo cultural, estreitamente solidário, como se sabe, da dicotomia entre Natureza e Cultura e que merece ser considerado

como uma tradução antropológica particular da célebre oposição filosófica do Um e do Múltiplo.<sup>6</sup>

Eu não poderia aqui examinar cuidadosamente a estrutura conceitual da noção de alma, que, com efeito, compreende um conjunto de aspectos particulares, como princípio de subjetivação, princípio vital, duplo, pessoa morta, fantasma (para só mencionar os de maior evidência no material juruna), cujas diferenças recíprocas não poderiam ser desconsideradas. Neste sentido, cabe ressaltar que, enquanto duplo, a noção de alma, naquele domínio particular da experiência humana em que consiste a vida onírica ou póstuma, é um princípio de individuação tão eficiente quanto a pele o é na vida desperta.

Gostaria de me deter um momento sobre a natureza das proposições acerca da realidade (tipo “a pedra é resina perfumada para o *pa÷Y*”) que têm na noção específica de corpo que examinamos não apenas seu princípio de verossimilhança como sua condição etnográfica mais profunda.

A obra de Lévi-Strauss, como se sabe, especialmente a partir de *O Totemismo Hoje*, representou um verdadeiro divisor de águas no estudo das cosmologias indígenas, ao substituir a lógica clássica à luz da qual elas foram inicialmente estudadas por uma lógica do sensível, que é uma lógica das relações. Enquanto a primeira focalizava as relações entre os termos (razão pela qual, aliás, as proposições indígenas foram acusadas de irracionalidade), a segunda focalizou as relações entre as relações. O procedimento de ambas perante o pensamento é bem diferente: uma pretende ensinar a pensar bem, pretende legislar o pensamento; a outra pretende ser imanente a este, o qual vem mesmo a ser encarado como a-subjetivo. Expressão dessa diferença entre os níveis do pensamento que são regidos por cada lógica, uma pode ser formalizada e seus princípios foram utilizados para se medir o grau de racionalidade das produções do pensamento; a outra não pode ser formalizada porque é indissociável de suas aplicações concretas. Em resumo, a lógica clássica constrói seus princípios como *a priori*, e a lógica das relações só se constrói *a posteriori* (Lévi-Strauss 1976).<sup>7</sup>

Tomarei agora a liberdade de fazer um breve exercício onde examinarei uma proposição que não é juruna mas cuja simplicidade显在的 facilita meu argumento. Advirto que não estarei levando em conta a sua verdadeira fonte etnográfica (Viveiros de Castro 1977). “Gente é macaco de onça”, afirmam os Yawalapiti (povo que, como os Juruna, habitam o Parque Indígena do Xingu, no Mato Grosso). Uma fenomenologia superficial do trabalho etnográfico (para a qual me inspiro única e sinceramente em mim mesma) nos mostraria inicialmente um etnógrafo reafirmando para si próprio que gente é gente, macaco é macaco, onça é onça. Três seres objetivamente diferentes, cada um dotado de características próprias, inerentes aos seus corpos, independentes, portanto, de suas relações mútuas. Gente sendo tão diferente de macaco e onça que está apta para criar significados diferentes para si mesma, as outras gentes e os animais. A questão – isso vale também para nós – é algo inquietante, mas nenhum etnógrafo, creio, estaria apto a responder negativamente. Toman-

do então a variabilidade dos significados como função da diversidade dos contextos sociais, o etnógrafo se interroga sobre o significado preciso de "gente é macaco de onça". Está seguro de três coisas: os Yawalapiti estão simplesmente pensando sobre si mesmos; o único mamífero que este povo caça é o macaco; por fim, onça come gente. A proposição resume-se então a uma metáfora: encarada como relação entre predador e presa, a diferença entre gente e macaco se mostra homóloga à diferença entre onça e gente. O etnógrafo reconhece que pensar sobre si mesmo sempre foi sair de si, procurar ver-se sob outros ângulos. O "eu sou para a onça o que o macaco é para mim" permite-lhe verificar como os Yawalapiti são pessoas que, por meio de distinções sutis, traçam relações de identidade entre relações de diferença.

Ora, a literatura etnográfica dedicou-se tão apaixonadamente ao entendimento da cópula, transferindo-a do plano da relação imediata entre os termos para aquele de uma relação não-imediata entre as relações, que não se deu a devida importância ao *para o Outro* que também é um ingrediente seu. Com efeito, penso que o método estrutural (que seria preciso não confundir com a perspectiva simbólica do seu autor) não dá conta senão em parte dessas proposições. Ou, mais precisamente, penso que sua redução a uma lógica do sensível apenas forneceria uma compreensão suplementar desta ou daquela proposição, mas nada ensinaria sobre os *a priori* etnográficos que sustentam os mundos produzidos pelas sociedades indígenas. Obviamente, não tenho com isso a pretensão de criticar Lévi-Strauss. Muito pelo contrário, o que presumo é que, justamente porque o método estrutural elucidou bastante a natureza do pensamento humano, Lévi-Strauss abriu-nos o acesso a dimensões novas da etnografia.

A questão que motivou essas observações a respeito das perspectivas a partir das quais as cosmologias indígenas foram estudadas dizia respeito, lembro, à natureza das proposições juruna a respeito da realidade, que é preciso finalmente articular com a noção de corpo.

Para um ponto de vista etnográfico, o fato de essas proposições descreverem literalmente a realidade, serem estritamente denotativas, distinguindo-se exatamente por esse aspecto de outras que nos parecem análogas mas às quais os Juruna conferem um valor conotativo,<sup>8</sup> não poderia ser desprovido de interesse nem importância.

Diante disso, minha hipótese é que são proposições da mesma natureza desta outra: "meu tio é avô de meu filho". Escolho esta equação de parentesco juruna por seu valor estratégico para mim: ela faz par com "meu tio é primo cruzado de meu filho", porém, ninguém consideraria a diferença entre ambas como sinal de indiferença aos princípios da lógica, nem as tomaria como metáfora. Ora, a cosmologia juruna tem efetivamente algo em comum com o parentesco: constitui um tipo de mundo muito diferente de um mundo físico formado por corpos dotados de características próprias e cujas relações mútuas são externas ou extrínsecas. É um tipo de

mundo em que o verdadeiro conhecimento é condicionado, não pela retirada do sujeito, mas por sua apropriação de uma posição dentre as muitas ali existentes, pois o conhecimento exato e pleno da realidade que se pode observar e viver supõe e mesmo obriga sua completa imersão. É, pois, um mundo em que não se poderia opor nem dissociar o pensado e o vivido sem no mesmo lance perder o mais fundamental.

Meu tucunaré é o cadáver dos meus mortos. Minha pedra é a resina de almecegueira do *pa÷Y*. Se sou vivo, o tucunaré é um peixe; se sou morto, o tucunaré é um cadáver. Se sou mulher, o irmão de minha mãe é avô de meus filhos; se sou homem, ele é primo de meus filhos.

Eu não pretenderia, evidentemente, fazer alguns volteios etnográficos para oferecer-lhes por fim um pouco de Durkheim. Cabe-me portanto esboçar melhor a hipótese. Não se trata de considerar as relações humanas com os numerosos corpos não-humanos como relações sociais (ou projeções destas), mas de considerá-las como tendo a mesma natureza da relação social. Tomar como sua propriedade comum o fato de que só existem para-, são imanentes ao corpo. Este assim se define primeiramente por suas relações com outros corpos, cada um dos quais dependentes também de suas outras relações imanentes. Acredito assim que o *a priori* etnográfico particular dessa máquina cosmológica é a atribuição ao corpo de um mundo *relativo*, ou uma posição de sujeito.<sup>9</sup>

Para concluir, voltarei a Leenhardt. Ele argumentou que o cosmos dos Canaca da Nova Caledônia não era dotado de três dimensões como o nosso, mas de duas somente: faltava-lhe a dimensão de profundidade – o que, para o autor, significou ausência de perspectiva no pensamento canaca. Já o meu argumento, construído em torno de uma outra acepção do termo perspectiva, me permitiria afirmar algo como a produção recíproca do corpo e do mundo. Por mais fecunda que a hipótese de Leenhardt seja para mim, minha impressão é que não se poderia libertá-la da hipótese primitivista (que ele também abraçava) sem que a configuração do mundo se revele totalmente distinta. Perspectivas não estão ausentes da cosmologia juruna, o que dali está ausente é um ponto de vista se impondo como o ponto de vista do todo, pretendendo “negar seu caráter perspectivo”, como disse Nietzsche do olhar filosófico de Platão. O que não parece haver ali é a função do absoluto. No cosmos juruna tudo é relação. Se quisermos imaginá-lo como uma grande teia de relações, não podemos nos esquecer que essa teia nem é dotada de um centro único, nem destituída de centro: disso, existe ali uma infinidade, tantos quantos são os tipos de corpos na acepção de *ibida*, isto é, capazes de um ponto de vista. E, como escreveu Lawrence muitas décadas atrás, após assistir a um ritual indígena no Novo México, tendo mesmo partilhado o abrigo com uma desgrenhada águia presa, “não existe identidade, identificação simpática de si com o resto. A lei do isolamento pesa sobre cada criatura”.

## Bibliografia

- ÂRHEM, Kaj. (1993), "Ecosofía Makuna". In: F. CORREA (org.), *La Selva Humanizada: Ecología Alternativa en el Trópico Húmedo Colombiano*. Bogotá: Inst. Colombiano de Antropología/Fondo FEN Colombia/Fondo Editorial CEREC. pp. 109-126.
- CLASTRES, Pierre. (1973), "De la Torture dans les sociétés primitives" In: *La Société contre l'État*. Paris: Minuit. 1974.
- \_\_\_\_\_. (1974), *Le Grand parler*. Paris: Seuil.
- CLIFFORD, James. (1998), "Trabalho de Campo, Reciprocidade e Elaboração de Textos Etnográficos: o caso de Maurice Leenhardt" In: *A Experiência Etnográfica. Antropologia e Literatura no Século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- EVANS-Pritchard, E. (1956), *Nuer Religion*. Oxford/Nova York: Oxford University Press.
- LEENHARDT, Maurice. (1947), *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris: Gallimard.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1950), "Introduction à l'Œuvre de Marcel Mauss" In: Mauss: *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF.
- \_\_\_\_\_. (1957), *Tristes Trópicos*. São Paulo: Anhembí.
- \_\_\_\_\_. (1976), *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- LIMA, Tânia Stolze. (1996), "O Dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma Cosmologia Tupi". *Maná* 2(2): 21-47.
- \_\_\_\_\_. (1999), "Para uma teoria etnográfica da distinção entre natureza e cultura na cosmologia juruna". *RBCS* vol. 14 nº 40:43-52.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1992), *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SEAGER, A., DAMATTA, R. e VIVEIROS DE CASTRO, E. (1979), "A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, 32:2-19.
- VILAÇA, Aparecida. (2000), "O que significa tornar-se outro Xamanismo e contato interétnico na Amazônia". *RBCS* Vol. 15 nº 44: 56-72.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (1977), *Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: os Yawalapiti*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Museu Nacional, UFRJ.
- \_\_\_\_\_. (1979), "A Fabricação do Corpo na Sociedade Xinguana". *Boletim do Museu Nacional*, 32: 2-19.
- \_\_\_\_\_. (1996), "Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio". *Maná*. 2(2): 115-144.

## Notas

- <sup>1</sup> Uma versão preliminar deste artigo foi apresentada na mesa redonda: "Redes sem centro, corpos múltiplos – considerações sobre a produção do corpo e da subjetividade em diferentes contextos etnográficos", coordenada por Clara Mafra, durante o Seminário "Sociedade Civil: O que há de novo" – ISER-30 anos. Rio de Janeiro, 27 de junho de 2000. Agradeço as sugestões de Clara Mafra, Regina Novaes, Sérgio Carrara e Elsie Lagrou. Este artigo inscreve-se também no quadro de um projeto de pesquisa que conta com a participação de uma bolsista de iniciação científica, Michele Pinheiro de Souza, a quem sou muito grata. Agradeço também à Propp-Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação, UFF, pela bolsa concedida a Michele através do Programa PIBIC.
- <sup>2</sup> A propósito, sobre os Juruna, há alguns registros de experiência missionária nos séculos XVIII e XIX que, contudo, parece ter sido superficial. Quero dizer com isso que o saber cosmológico juruna moderno apresenta relações diferenciais com o nosso saber bastante pronunciadas.
- <sup>3</sup> Tanto o saber relacionado ao xamanismo afirma a possibilidade de xamãs (e feiticeiros de outros grupos) vestirem peles de animais, transformando-se neles, como a mitologia cosmogônica afirma que a condição animal dos animais resulta de capas animais lançadas pelo criador a um certo

conjunto da humanidade, que, no entanto, já os prefigurava.

- <sup>4</sup> Entre nós, a noção de perspectiva evoca diretamente o problema da verdade. Como já o examinei em outros trabalhos (Lima 1996 e 1999), limito-me aqui a dizer que, na cosmologia juruna, as perspectivas alheias não são, em tese, menos verdadeiras que a perspectiva humana. Mas ainda mais importante é o fato de que tampouco são mais verdadeiras. Isso não significa, porém, que sejam equivalentes ou simétricas, como nos pareceriam se reduzíssemos essa cosmologia a um mundo concebido. Dado que é antes de tudo um mundo vivido, e dado que a existência humana ali apareça primeiramente como luta humana, a relação entre duas ou mais perspectivas é necessariamente assimétrica. Ou seja: efetivamente uma se impõe à outra como tendo um valor de verdade superior. Trata-se, porém, de uma hierarquia que só se define *a posteriori*.
- <sup>5</sup> Alguns povos indígenas, como os Makuna e os Uari', consideram que o próprio corpo humano não é corpo humano para outras perspectivas. Segundo os Makuna do Vaupés colombiano, os peixes, por exemplo, vêem os humanos como onça, vêem a si mesmos como humanos e vêem os insetos e os frutos de que se alimentam como peixes (Århem 1993).
- <sup>6</sup> Como argumentei alhures (Lima 1996), a cosmologia juruna é bem melhor compreendida através da figura do Dois, sugerida por Pierre Clastres (1974) em sua interpretação da filosofia guarani moderna.
- <sup>7</sup> É verdadeiro que não se poderia reduzir assim drasticamente os estudos antropológicos das cosmologias indígenas a essas duas únicas perspectivas. Existe também aquela que, buscando afastar-se da lógica clássica, apoiou-se em um conceito de sociedade para analisar certas proposições cosmológicas. Um exemplo tomado de Evans-Pritchard (1956) é aqui ilustrativo. Entre os Nuer, ele observou a presença de uma construção interessante da noção de perspectiva da qual não conheço exemplo na América do Sul tropical mas que evoca diretamente o material juruna: os Nuer afirmam que o crocodilo é Espírito para certas linhagens. O autor faz uma advertência importante, ao argumentar que não se poderia ver aí uma negação do princípio de não-contradição, visto que a operação lógica não consiste em uma relação de identidade: o crocodilo é Espírito, mas o Espírito não é crocodilo. Propõe então que se trata de uma relação de simbolização: o crocodilo simboliza a relação daquelas linhagens específicas com o Espírito. Ou seja, o autor supõe como dada uma relação entre o Espírito e as linhagens, e atribui ao pensamento a tarefa de representá-la por meio de um termo que, por isso, atuará com símbolo. Pensamento e símbolo aqui são tratados meramente como *representação* de algo que existe antes deles e poderia prosseguir existindo sem eles. (Como parece ser também o caso de uma certa concepção cristã de símbolo, na qual, por exemplo, a aliança é símbolo do vínculo de casamento contraído por um homem e uma mulher, mas o vínculo também é simbólico.) Ora, o uso que a lógica das relações vai dar à palavra símbolo é, como se sabe, bem diferente: como afirma Lévi-Strauss (1950), ele é mais real que a coisa simbolizada. Registre-se finalmente que, nesse mesmo golpe, o autor propõe uma abordagem nova da sociedade que não postula a antinomia entre social e mental e a ela confere uma natureza simbólica.
- <sup>8</sup> Dos arbustos da beira do rio, por exemplo, os Juruna dizem que são "o milharal dos peixes". A relação disso com a realidade é, porém, tida como metafórica e sem qualquer significado para a experiência humana.
- <sup>9</sup> Nem é preciso lembrar que em uma máquina condicionada por uma posição de sujeito, essa posição, além de não pertencer a ninguém fixamente, supõe a posição do outro e a do objeto. Tenho consciência da necessidade de efetuar uma reflexão etnográfica a respeito dos limites e das especificidades que a noção de sujeito apresenta na etnografia juruna.

**Tânia Stolze Lima**

Etnóloga e professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Ciência Política, Universidade Federal Fluminense. Seus principais artigos publicados versam sobre a noção de perspectiva na cosmologia do povo Juruna. E-mail: [tstolze@alternex.com.br](mailto:tstolze@alternex.com.br)

---

# **I**NSCRIPTA EN LA PIEL Y EN EL ALMA: CUERPO E IDENTIDAD EN PROFESIONALES, PENTECOSTALES Y JÓVENES DELINCUENTES

*Daniel Míguez<sup>1</sup>*

Durante mis primeras experiencias como antropólogo, cuando comencé a hacer trabajo de campo en un barrio de Buenos Aires, debía trasladarme en transporte público durante aproximadamente dos horas desde mi lugar de residencia hasta el lugar donde hacía las observaciones y entrevistas. Usualmente el trayecto era penoso, ya que viajaba a las horas de mayor demanda del servicio y el transporte iba atestado de personas, lo que muchas veces me obligó a permanecer de pie durante todo el trayecto. Poco a poco fui desarrollando una técnica para conseguir sentarme lo antes posible. La técnica consistía en observar las manos de las personas que viajaban sentadas. Los hombres con manos fuertes, encallecidas y en muchos casos lastimadas y las mujeres con uñas desarregladas y la piel percidida por los productos de limpieza eran, por supuesto, las de los trabajadores 'manuales' (obreros y empleadas domésticas) de menores ingresos y, por eso, habitantes del segundo cordón urbano de Buenos Aires. Ellos viajaban hasta las afueras de la ciudad y por lo tanto debían permanecer en el transporte el tiempo que duraba mi trayecto. Las personas con manos más débiles, delicadas, cuidadas, de uñas blancas y bien cortadas en el caso de los hombres, y pintadas de rojo carmesí en el caso de las mujeres, eran oficinistas o amas de casa, usualmente habitantes del primer cordón urbano, destinadas a bajarse antes del transporte. De forma tal que la mejor manera de conseguir asiento era permanecer cerca de personas de manos cuidadas, que debían bajar primero. Aunque en ese

momento no reflexioné en detalle sobre esta cuestión, me doy cuenta ahora de que mi 'técnica del colectivo' se basaba en una interesante asociación entre pertenencia social, ocupación del espacio y constitución del cuerpo. La asociación entre trabajo- manos- ingreso- espacio era tan regular que me permitía una predicción bastante precisa de los comportamientos de mis ocasionales compañeros de ruta.

En mi actual ámbito de investigación –los programas de rehabilitación de delincuentes juveniles–, he reencontrado esta asociación entre cuerpo y pertenencia social de maneras más complejas y sutiles, y con efectos ciertamente más trascendentales que los de mi anécdota anterior. En los programas de rehabilitación de jóvenes delincuentes se 'encuentran' cuerpos y concepciones del cuerpo totalmente diferentes. Por un lado, están los 'cuerpos profesionales' de los egresados universitarios –psicólogos, trabajadores sociales– y por otro, los cuerpos de los jóvenes que provienen generalmente de los estratos de menores ingresos. En algún sentido, los cuerpos distribuidos en los distintos ámbitos urbanos por aquel transporte que yo tomaba son reunidos en una misma institución, bajo un mismo techo y forzados a interactuar en los programas de rehabilitación. El campo que se genera en esta interacción es de una gran fertilidad para la observación antropológica, ya que la confrontación entre estas dos formas de usar y de concebir el cuerpo hace que los supuestos que en ellas subyacen sean explícitos en muchos sentidos. Las dos formas principales de concepción y uso del cuerpo que se confrontan no son, de todas maneras, completamente ajenas a la reflexión antropológica reciente, que ha analizado los contrastes entre las concepciones y usos modernos del cuerpo y otras formas más tradicionales.

Los cuerpos y las concepciones de los profesionales acerca del mismo tienen una fuerte influencia 'cartesiana'. El cuerpo es principalmente un *recipiente* del ser, pero este último es otra cosa que el cuerpo. Por eso, en este caso, la performance corporal es poco relevante para la constitución de la identidad. En cambio, para los jóvenes delincuentes, el cuerpo es uno de los componentes más importantes de su identidad: ellos no son *dentro* del cuerpo, más vale son *su* cuerpo. Por esta razón, sus performances corporales son fundamentales en la construcción de su identidad y de su autoestima. Esta manera corporal de ser en el mundo y de construir el ser en el mundo es reencontrada también en religiones carismáticas como el pentecostalismo.

Comparados con los dos casos anteriores, los pentecostales representan una alternativa intermedia. Por un lado, construyen su identidad usando su cuerpo en contextos rituales, pero ocurre también en ellos una cierta negación de las exigencias sensuales del cuerpo que se asemeja, aunque difieran, a las propuestas por la visión racionalista de los profesionales. Los cuerpos pentecostales son, en algún sentido, cuerpos tradicionales adaptados a la modernidad. Tal vez

por esto la eficacia de los pentecostales en lograr que los jóvenes delincuentes se rehabiliten sea mayor que la de los programas seculares. En el fondo, la concepción holista del ser en los pentecostales se asemeja más a la de los jóvenes delincuentes que la segmentada concepción del racionalismo cartesiano, presente en los profesionales de los programas de rehabilitación.

Hemos delimitado aquí un campo complejo, donde tienen lugar al menos dos –y posiblemente tres– formas de articulación entre pertenencia social, cuerpo e identidad. Obviamente, una verdadera comprensión de estas articulaciones, y de los posibles procesos de transición de una a otra requieren más exploración. Al menos, más debe ser dicho acerca de la manera ‘cartesiana’ de concepción del cuerpo y de las formas alternativas que se expresan en visiones holísticas de la relación entre cuerpo y ser. También deben agregarse elementos sobre las manifestaciones empíricas de estas nociones que hemos mencionado: profesionales, pentecostales y jóvenes delincuentes.

### Racionalismo y holismo: dos miradas sobre el cuerpo

Como es sabido, el pensamiento racionalista estableció una clara dicotomía del ser, separando el mundo sensorial asociado a los órganos corporales de la capacidad de raciocinio vinculada a la mente y, en su versión religiosa, al espíritu. Además de la mera separación cuerpo/mente, la formulación cartesiana de la dicotomía establecía una relación jerárquica entre los términos. Los sentidos corporales eran concebidos como engañosos y por eso no confiables, y la mente –vinculada a la razón– como la fuente del saber y el progreso humano, y además como la manifestación más evidente del ser (*cogito ergo sum*), razón por la cual no hay ser sin razón pero sí sin sensorialidad. Descartes no estuvo solo en el establecimiento de estas nociones sobre el ser: el tinte evolucionista del pensamiento Iluminista posterior también colaboró en instaurar la idea de que la razón era fuente del progreso y de la evolución, la fuerza que impulsaría a la superación del primitivismo original de la especie humana. Así, a la separación cuerpo/mente se le homologó la separación entre lo civilizado y lo primitivo, quedando asociada la mente y la racionalidad con las fuerzas benignas de la civilización, y el cuerpo y la sensorialidad con las fuerzas retardatarias del primitivismo (el retorno al estado de naturaleza).

Está claro que estas cavilaciones sobre el ser fueron más que meras especulaciones filosóficas; además, se instalaron como supuestos ideológicos en muchas de las instituciones prototípicas del mundo occidental. Tampoco este pasaje de su formulación filosófica a su constitución ideológica es casual: ya ha sido ampliamente demostrada la funcionalidad de esta concepción del ser para el desempeño o desarrollo del orden social industrial. Aunque no pueda

detenerme aquí en un pormenorizado análisis de cómo se produjo efectivamente esta asociación entre ideología, instituciones y orden social, sí vale la pena recuperar algunos de los análisis hechos sobre esta problemática que nos permitirán luego comprender con más detalle las concepciones del cuerpo bajo análisis en este artículo.

Una de las principales consecuencias de la asociación del cuerpo al estado primitivo fue la tendencia a un creciente control de las necesidades corporales, promovidas por las instituciones propias del mundo occidental. Uno de los primeros científicos sociales en percibir esto fue, por supuesto, Weber (1977), quien claramente percibió en el protestantismo –particularmente en el luteranismo y calvinismo– una fuerza que llevaba a la racionalización de las prácticas religiosas. Esta racionalización implicó la descarnalización de las creencias; es decir, la práctica religiosa pasó a ser más una cavilación especulativa sobre los textos bíblicos que una práctica que involucrara la acción corporal y los sentidos.

"Los cuerpos protestantes se orientaron más hacia las palabras y símbolos que a las más amplias posibilidades sensoriales del cuerpo. Ojos y oídos fueron valorados en la medida en que tenían la capacidad potencial de permitir el acceso a la palabra del Señor, pero el tacto y el olfato estaban centralmente implicados en el carácter pecaminoso del cuerpo". (Mellor y Shilling 1997:10).

No creo que haga falta insistir aquí en que Weber percibió claramente que el 'éxito' del protestantismo al establecer este tipo de percepciones racionalistas se debió a la funcionalidad que éstas tenían con las instituciones propias de la modernidad y la industrialización. La limitación de las manifestaciones incontrolables del cuerpo, y la supresión de los encuentros efervescentes con lo sagrado, permitían una regularidad y una predictibilidad de los cuerpos autocontrolados por la nueva religión racionalista claramente adecuadas a las exigencias de la producción industrial, basada en la planificación y el cálculo a mediano y a largo plazo.

Otra contribución significativa para nuestra comprensión del proceso de racionalización de los cuerpos en la sociedad occidental es claramente la de Elias (1978). La importancia del trabajo de Elias radica en que focaliza su mirada en la cotidianidad, mostrando cómo muchas de las instituciones que regulan esa misma cotidianidad no son casuales sino que justamente se vinculan a la ideología del creciente control de la mente sobre el cuerpo, particularmente el control de las excrecencias y requerimientos fisiológicos que éste impone. Como ha sido indicado, este control del cuerpo también es funcional a las exigencias de autocontrol y de salubridad propias de la vida urbana. Esta conexión

entre condiciones de habitabilidad y percepción corporal es ilustrada claramente en las observaciones de Elias sobre el control de las funciones fisiológicas.

"Podemos ver algunos de los cambios en las relaciones entre padres e hijos bastante bien en las modificaciones de las condiciones de la vivienda. Me refiero aquí a uno de los estudios en esta área hecho por Peter Gleichman sobre la domesticación de las funciones corporales. En tiempos más tempranos era posible, en una medida mucho mayor que hoy en día, ejercer libremente las necesidades naturales incluso en público. Las personas se avergonzaban menos si eran vistas en estas actividades por otras personas. Gleichman ilustra los avances en los umbrales de la vergüenza y el pudor en esta área vinculándolos con cambios en la vivienda. En una medida creciente, estas actividades fueron removidas de la vista de otras personas. Un paso en esta dirección fue su remoción de los parques y las calles hacia el interior del hogar. Cada vez más, retretes separados, muchas veces en conexión con una bañera también separada, fueron parte de los dispositivos normales de una casa, incluso en las casas de los más pobres". (Goudsblom y Mennel 1998:199).

No hace falta más para mostrar que la concepción de la dualidad cuerpo/mente condujo a una preeminencia de la segunda sobre la primera, que se expresó en el creciente desarrollo de las técnicas de restricción del cuerpo. Obviamente estas técnicas de restricción implican, de alguna manera, el reconocimiento de la existencia del cuerpo; sin embargo, se reconoce el cuerpo justamente para poder negarlo. Como ha sido dicho, la restricción coercitiva de las funciones corporales tiene como objeto adecuar al cuerpo a las necesidades de la industria y la vida urbana, pero también es funcional a la preeminencia de la actividad reflexiva. El acotamiento de las exigencias del cuerpo (alimentación, sexualidad, abrigo, etc) permite liberar a la mente de sus interferencias y habilitar así prolongados lapsos de tiempo en los que el cuerpo sólo actúa como *portador* de la mente, sin interferir en su actividad. Por eso, este acotamiento implica no solamente eliminar las expresiones 'grotescas' del cuerpo de la luz pública, sino también limitar y organizar temporal y espacialmente la manera en que las exigencias corporales se satisfacen — horarios y lugares para comer, dormir, ejercer la sexualidad, etc —. Claro que la posibilidad de realizar este control exige ciertas bases materiales mínimas, contextos de abundancia suficiente para que pueda disponerse de los recursos necesarios en los momentos y lugares establecidos. El no cumplimiento de esta condición implica, naturalmente, la imposibilidad de ejercer esa regulación del cuerpo; ya

que la imperiosidad de las necesidades impediría la anulación de las sensaciones que la acompañan, evitando por eso la neutralización del cuerpo.

Dicho lo anterior, es evidente que, si bien grandes sectores de la población occidental se encuentran en condiciones materiales que permiten la anterior regulación del cuerpo, otros sectores han estado y siguen estando lejos de alcanzar esta situación. Posiblemente por esto, entre otras cosas, es que los sectores de más bajo nivel socioeconómico hayan incorporado en menor medida la concepción dualista y autorreguladora del cuerpo promovida por la racionalidad moderna. Esta última observación señala ya como un problema lo soslayado hasta aquí: que si bien la modernidad ha instalado esta concepción racionalista del cuerpo como una de las formas preponderantes, no lo ha hecho en forma absoluta, homogénea, ni permanente. No ha sido homogénea porque, como se ha dicho, las condiciones materiales no han sido tales como para instalarlas en la misma medida en todos los sectores sociales. No ha sido absoluta porque siempre ha coexistido la visión racionalista con otras que lo eran menos, e incluso con reacciones contestatarias que afirmaban las expresiones corporales en lugar de negarlas. Dentro mismo del protestantismo, por ejemplo, siempre han existido expresiones carismáticas (entre otros los pentecostales) que, lejos de suspender la importancia del cuerpo y el rito mágico, la han promulgado. Ni tampoco han sido permanentes, porque es claro que nuevas concepciones están emergiendo con la post-modernidad. (Frank 1995)

Ahora bien, nos resta aún un problema. Por un lado contamos con que en la sociedad industrial y post-industrial coexisten diversas concepciones del ser y del involucramiento del cuerpo en su constitución. Hemos propuesto hasta aquí que esas diversas concepciones del ser pueden englobarse en la expresión 'concepciones holistas', lo que seguramente es problemático porque evidentemente existen concepciones alternativas a la racionalista que son, a su vez, diversas entre sí y difíciles de tratar en conjunto. Teniendo en cuenta esta cuestión proponemos la siguiente solución parcial. Por un lado, adelantar algunos de los rasgos de lo que consideramos 'concepción holista', en un plano de cierta generalidad que efectivamente permitirá englobar a una serie de concepciones en muchos sentidos heterogéneas; por otro lado, y en el nivel del análisis empírico, reconstruir las diversas concepciones holistas indicando sus contrastes y matices. Obviamente esto es una solución parcial, ya que sería deseable partir desde el comienzo con una tipología más precisa; pero dado el estado embrionario del estudio de la diversidad de las concepciones alternativas del cuerpo (Turner 1995), esta solución limitada parece inevitable.

Un punto de partida fundamental para comprender a qué nos referimos con 'concepciones holistas' es indicar que en este caso, a diferencia de la perspectiva racionalista, la separación jerárquica entre cuerpo- mente no tiene lugar y, por lo tanto, no se observa que la construcción de la identidad deba

realizarse evitando la interferencia del cuerpo en la mente sino como un proceso conjunto de articulación cuerpo/mente. Por este motivo, las prácticas vinculadas a las visiones holísticas no están dirigidas a la anulación y restricción del cuerpo, sino más bien a profundizar y captar en toda su dimensión las sensaciones de las que el cuerpo es capaz. La noción de 'flow' (fluir, fluidez) es muchas veces mencionada en los estudios realizados sobre esta concepción alternativa de la relación cuerpo/mente. Flow implica que ciertas prácticas o técnicas corporales (Mauss 1936) son incorporadas en tal grado que se realizan con un gran nivel de espontaneidad y soltura, y además se vuelven, en gran medida, preconscientes. El flow se adquiere mediante un prolongado período de práctica, en donde la técnica corporal es penosamente aprehendida. Durante este período se es sumamente consciente de las exigencias de realizar estos desempeños corporales. Una vez superado este período se adquiere la espontaneidad y naturalidad típica del flow.

La importancia de la noción de flow es que muestra que la manera de ser en el mundo no es siempre, ni necesariamente, resultado de procesos conscientes y mentales; la adquisición del flow muestra que existe una forma completamente corporal de existencia, momentos o situaciones en donde es el cuerpo –y no los procesos mentales y reflexivos– el que ejerce el control de la acción en las prácticas sociales. Obviamente, las prácticas deportivas y las activas performances físicas en general (vg. ejecución de instrumentos musicales, o ciertas prácticas laborales como escribir en un teclado o manejar una herramienta) son las actividades en las que el flow se hace evidente como toma de control del cuerpo sobre la mente. Pero esto todavía implica una concepción limitada de la relación cuerpo/mente, ya que se acota la preeminencia del cuerpo a cierto tipo de actividades específicas y circunstanciales que no tienen, en principio, un impacto profundo en la totalidad de la identidad de los sujetos. Sin embargo, en su análisis de las prácticas del rito Zen, Preston (1988) ha mostrado cómo ciertas prácticas rituales, justamente mediante el procedimiento de concentrarse en la experiencia sensorial (la respiración, la postura corporal) producen profundas alteraciones en la conciencia de sí mismo. Este mismo fenómeno puede ser reencontrado en el pentecostalismo: las experiencias sensoriales generadas por un atípico uso del cuerpo durante el rito pentecostal producen alteraciones en la percepción de la realidad que se extienden más allá del rito mismo. Es esto lo que explica, en una gran medida, que la participación en ritos carismáticos es muchas veces señalada como punto biográfico de inflexión en los procesos de conversión al pentecostalismo (Míguez 1999).

En síntesis, a la concepción racionalista de que cuerpo y mente son dos entidades escindidas, con relaciones jerarquizadas (según las cuales la mente es la fuente primordial del ser y el cuerpo sólo la entidad portadora cuyas interferencias hay que limitar), se le opone la noción alternativa de que cuerpo

y mente son una sola cosa en permanente proceso de realimentación, donde la identidad se constituye y no mediante la subordinación de una esfera la otra. Un problema adicional, que hemos indicado sin abordar por completo, es el de la existencia efectiva de la visión racionalista de la relación entre mente y cuerpo. Con esto me refiero a la cuestión siguiente: *¿hasta qué punto aun aquellos que conciben la preeminencia de la razón sobre la sensación, efectivamente constituyen su identidad en términos absolutamente reflexivos?* Preguntado de otra forma: *¿es posible restringir la manera sensorial de ser en el mundo al extremo de su virtual anulación?* Si bien la respuesta a estas preguntas es seguramente 'no' –es decir, aun los más racionalistas tienen formas corporales de ser en el mundo–, creo que deben considerarse diferencias de grado. Con esto me refiero a que, aunque probablemente no existan racionalistas puros exentos por completo de maneras sensoriales de ser en el mundo, ha habido sociedades y sectores sociales en la historia de la humanidad en los que la experiencia sensorial en la constitución de la identidad ha ocupado un lugar más preeminente que en otros. En algún sentido, para ciertos sectores, el cuerpo en la constitución identitaria juega un rol más metafórico que metonímico, y para otros es a la inversa. Para quienes participan de una cultura racionalista, el cuerpo puede cumplir la función de representar la identidad sin ser una parte constitutiva de la misma; para otros sectores, la relación cuerpo/identidad es más que la de la mera representación. Por ejemplo, y volviendo al caso de los pasajeros del transporte público, los oficinistas suelen tener uñas cortas y pulidas, pero de hecho se puede ser oficinista sin presentar esa condición. Las manos tienen en este caso una relación metafórica con la profesión, pero no constitutiva. Sin embargo es imposible ser un obrero de la construcción sin que las manos se encallezcan, la piel se lastime y los músculos se endurezcan; en este caso las manos tienen una relación metonímica con la profesión. Las manos duras y encallecidas son un resultado directo de la actividad realizada.

Claro que este juego entre el cuerpo como metáfora y como metonimia de ninguna manera agota el problema de los grados de intervención de la sensorialidad en la constitución de la identidad, aunque sí creo que indica lo suficiente para nuestro propósito. Esto es, si bien no hay formas puramente racionalistas u holistas de ser en el mundo, sí hay diferencias de grado entre diversos sectores sociales. Son justamente estas diferencias de grado y matices las que pueden encontrarse cuando uno analiza las concepciones diferentes pero interactuantes de la corporeidad que se encuentran en los programas de rehabilitación de jóvenes delincuentes. Justamente al estudio de estas dinámicas nos dedicaremos más adelante, aprovechando las posibilidades analíticas que nos brindan las nociones teóricas desplegadas –aunque más no sea parcialmente– hasta aquí.

## Jóvenes delincuentes: la construcción de los cuerpos guerreros

Para entender cómo es que se produce efectivamente la constitución identitaria de los jóvenes delincuentes y comprender, además, la participación de lo corporal y sensorial en este proceso constitutivo, es imprescindible volver por un momento a la noción de flow. Esto porque, justamente, la identidad de los jóvenes delincuentes no puede disociarse de la incorporación y naturalización de ciertas técnicas corporales que definen sus maneras de ser en el mundo. La adquisición de estas técnicas forma una parte fundamental del proceso de construcción de su identidad, y el uso de esas técnicas es la expresión (acting out) más común de esa identidad. Para terminar de entender esto último, tal vez sea necesario recordar por un momento la noción de habitus (Mellor y Saunders 1997:21). Como es sabido, Bourdieu definió al habitus como un conjunto de disposiciones preconscientes, quasi-físicas, que regulan la actividad de los sujetos. El habitus 'funciona en cada momento como una matriz de percepciones, apreciaciones y acciones, haciendo posible el desarrollo de una serie indefinida de tareas.'(Bourdieu 1977:72). Es decir, que el habitus como conjunto de predisposiciones regula la acción de los sujetos teniendo al mismo tiempo una dimensión posibilitadora y restrictiva. Por un lado, las disposiciones que componen el habitus posibilitan porque son recursos útiles en la realización de tareas. Por otro lado, el habitus restringe, porque tiende a hacer a las prácticas recursivas. Es decir, las disposiciones a percibir y actuar de determinada manera, si bien permiten resolver tareas, hacen que esta resolución sea reiterativa, adquiriendo así un tinte reproductivista de la situación del actor.

En un sentido similar, Connerton (1988:102) subraya, de una manera interesante para nosotros, este carácter a la vez posibilitador y restrictivo de las disposiciones corporales inconscientes cuando señala a las ceremonias conmemorativas y las prácticas corporales como mecanismos inconscientes de retención mnemónica. A diferencia de los mecanismos escritos de memorización, la incorporación de prácticas corporales permite repetir y recordar sin el costo de la reflexión activa, pero con menores posibilidades de revisión crítica. Por eso, si bien facilita la reiteración dificulta la innovación. Esta misma tendencia es la que se verifica en los mecanismos inconscientes del habitus. Ahora bien, una cosa fundamental es que el habitus (y con ello las disposiciones corporales) no se generan *ex nihilo*, sino que están fuertemente ligados al contexto social (posición en el 'campo') de prodecencia del actor (Bourdieu, 1990). Por esta razón el habitus, que está particularmente adaptado a ciertas condiciones sociales, lleva a los actores a reproducir sus prácticas (o al menos ciertas tendencias dentro de ellas) y con eso su posición dentro del campo, y a repetir su pertenencia social.

En síntesis, las destrezas corporales que pueden realizarse con naturalidad y soltura (flow) son adquiridas como disposiciones físicas, producto de un habitus

adquirido en relación a la posición social de origen y, si bien permiten resolver tareas prototípicas de esa situación, lo hacen de forma tal de propender al mantenimiento de esa condición. Justamente, una de las cosas que puede observarse cuando uno se aproxima al estudio de la constitución identitaria de los jóvenes delincuentes es que ésta está compuesta por un conjunto muy significativo de prácticas corporales que están claramente vinculadas a condición de origen de aquellos, son un recurso que les permite resolver tareas propias de su contexto, pero también llevan a la reproducción de sus trayectorias. Esta condición puede verse, por ejemplo, en el interior de los institutos de menores, donde ciertas habilidades físicas son recursos significativos para resistir el orden que se les intenta imponer, pero también donde el carácter preconsciente de las disposiciones hace difícil la posibilidad de su modificación, lo cual induce a la repetición de las trayectorias. Tal vez por eso mismo los mecanismos menos discursivos y más claramente sensoriales de los pentecostales sean más efectivos. Veamos sin más dilación estos procesos.

### Cuerpos Duros

Las condiciones sociales en las que se constituye la experiencia del cuerpo de los jóvenes delincuentes en muchos sentidos hacen imposible la anulación o postergación de la experiencia sensorial, necesaria para la constitución de la identidad racionalista. Como dijimos antes, la posibilidad de controlar el cuerpo y secundarizarlo en relación a los procesos mentales y reflexivos implica condiciones materiales mínimas que faciliten el control y eviten su interferencia en los procesos mentales y reflexivos. Por ejemplo, la situación de un niño en el aula escolar supone la anulación de las necesidades corporales como alimentación, abrigo, sueño para que el alumno/a pueda concentrarse en procesos reflexivos (Hanlon Johnson 2000). Si las condiciones apropiadas de control corporal fracasan, la 'concentración' del niño en el aula y su aprendizaje también fracasarán (Welsh, Greene y Jenkins 1999; Prothrow-Stith y Quaday, 1996). Cuando analizamos las condiciones sociales de origen de muchos de los jóvenes que entran en conflicto con la ley, observamos que estas condiciones mínimas no se producen, lo que genera una experiencia diferente del cuerpo. En lugar de poder anular y controlar las sensaciones de frío, hambre o sueño, los jóvenes delincuentes durante su infancia habitualmente conviven en forma permanente con estas sensaciones. A diferencia de lo que sucede en otros sectores sociales, ellos no pueden 'anular' estas sensaciones para luego proseguir con sus otras tareas, sino que deben, en todo caso, ir realizando diversas tareas con estas sensaciones físicas a cuestas. Esto implica que, desde la infancia, la experiencia del cuerpo es permanente, imposible de anular; el hambre, frío, etc. hacen del cuerpo una experiencia inevitable. Pero hay más.

Las condiciones sociales de escasez no limitan sólo la posibilidad de anular las urgencias del cuerpo, sino también la ordenación de las expresiones 'grotescas' del cuerpo en tiempo y espacio. Las condiciones precarias de vivienda y los niveles significativos de hacinamiento hacen imposible la privacidad que señalaba Elias en relación a las funciones corporales. En las casillas de chapa de un solo ambiente, típicas de las Villas de Emergencia (Favelas) en Argentina, no hay divisiones que garanticen un ejercicio privado de la sexualidad, ni de otras funciones corporales. Incluso, además de la sexualidad y las funciones escatológicas, otras manifestaciones 'grotescas' del cuerpo como la enfermedad y la muerte aparecen con mayor crudeza en la experiencia infantil de estos jóvenes. En los sectores medios o altos, así como se recluye la sexualidad a ámbitos acotados del hogar, también la enfermedad y la muerte son acotados a espacios determinados. Los enfermos van a los dormitorios o, en casos extremos, a clínicas y hospitales. Incluso allí, la coexistencia con los enfermos es limitada a horarios de visita y a parientes y amistades. La muerte, por su lado, es mediada por contextos rituales, y el cadáver es procesado para mantener un aspecto vivaz, evitando que 'parezca un muerto'. Todos estos mecanismos de ordenación evitan la experiencia del cuerpo y a su vez las sensaciones que ésta produce; pero, como dijimos, las condiciones sociales en las que crecen los jóvenes delincuentes limitan esta asepsia de los cuerpos y generan experiencias completamente diferentes de la corporeidad. Así lo expresaba Rubén (30), uno de los jóvenes a quienes tuve oportunidad de entrevistar.

"Yo, desde los ocho años me crié debajo de un puente, con otros locos así como yo. Y, viste, viviendo debajo de un puente pasás frío, hambre y eso es como que te va endureciendo [...] éramos varios los que vivíamos debajo de ese puente, y había un viejito linyera que yo lo quería, era malo el viejo pero nosotros nos llevábamos bien. Tomábamos vino para el frío y hablábamos mucho, y una mañana lo voy a tocar así... ieh, viejo! y estaba muerto. Estaba duro, muerto. Y todo eso te va endureciendo, te hace duro y cuando salís a afanar [robar] es como que no tenés miedo y aparte tampoco te preocupás mucho por (el tipo ) al que le estás afanando, con todo lo que pasaste vos, es como que estás acostumbrado a todo eso. Ya sos duro, no te importa nada".

La cita anterior muestra varias cosas y afirma lo dicho antes: por una parte, la presencia del cuerpo como un hecho insoslayable en el proceso de crecimiento de los jóvenes delincuentes; el frío, el hambre y el contacto directo y no mediado con los cuerpos enfermos y muertos son experiencias frecuentes. Pero además de esto, lo dicho por Rubén muestra una conexión importante

entre la *identidad* de los jóvenes en conflicto con la ley y estas experiencias. Esta conexión se expresa fundamentalmente en la idea de 'endurecimiento'. Ser duro es mencionado al mismo tiempo como resultado de ciertas experiencias corporales, como un elemento constitutivo del ser y como condición que le permite desarrollar mejor su tarea (robar). En la mirada de Rubén, ser duro implica no tener un tipo de sensibilidad típica de los cuerpos racionales. La familiaridad con el sufrimiento físico y la muerte las hacen una experiencia menos distante (y por eso menos temible) que para los cuerpos racionales. Esta falta de sensibilidad le permite arriesgar el cuerpo en los hechos delictivos sin temor, y le da una ventaja sobre las víctimas porque éstos tienen un miedo que él no tiene. Así, ser duro es a la vez parte de la identidad y un recurso profesional. Claro que la experiencia pura de vivir en la calle o en la pobreza no genera por sí misma el uso delictivo de esa experiencia. De hecho, sólo una minoría de los niños pobres se vuelven jóvenes delincuentes. Hay un elaborado procesamiento de la experiencia corporal que hace de la dureza un recurso profesional para los delincuentes. En este proceso se aprovecha el acostumbramiento al estado de necesidad, al sufrimiento corporal, y a partir de esto se desarrolla la capacidad de violencia presente en el cuerpo<sup>2</sup>. Este desarrollo implica la constitución de un *habitus* que incorpora a la violencia física como recurso, y con ello una serie de técnicas corporales mediante las cuales esta capacidad de violencia es ejercida. Ciertas prácticas recurrentes que tienen lugar en la vida de los jóvenes delincuentes permiten la adquisición de 'flow' en el manejo de esas técnicas corporales. Veamos algunos de estos elementos.

Lo primero que aparece como llamativo entre los jóvenes delincuentes es la ubicuidad de la pelea entre ellos mismos. Ahora bien, estas peleas no responden a un estado de anarquía o anomia en las relaciones sociales establecidas entre los jóvenes, sino, por el contrario, los motivos, maneras, situaciones y consecuencias de las peleas sin duda obedecen a un sistema de relaciones sociales claramente reglado. Coincidientemente con lo descubierto por Jankowski (1991) para bandas juveniles en ciudades como Boston, Nueva York y Los Ángeles, entre los jóvenes delincuentes de Buenos Aires pelear es una condición *sine qua non* de pertenencia social, y también una forma de establecer jerarquías. La primera norma que destaca esto es la *obligación de pelear*. Cualquier joven que ingresa a un instituto de menores o que se encuentra preso en una comisaría reconoce que ha debido pelear al menos dos o tres veces durante los primeros días. Esta primera regla de pelear es, en realidad, símbolo de pertenencia, ya que no es importante ganar la pelea sino tener coraje para pelear, no rehuir. Quién rehuye la pelea, en la jerga carcelaria, 'no tiene derecho a nada y lava'; es decir, está en el fondo de la escala jerárquica y debe ocuparse por eso de las tareas domésticas dentro de la cárcel, como lavar la ropa de los otros; o en casos más extremos someterse sexualmente. Por otro lado, si dos personas aceptan y

llevan adelante una pelea, esto no implica una enemistad sostenida: 'después que te peleás, tenés que sentarte y charlar con el otro como si no hubiera pasado nada, todo normal.'; decía Sol Negro (18), otro de los informantes.

El establecimiento de jerarquías mediante la pelea da lugar a conflictos más pronunciados que la mera pelea como símbolo de pertenencia. Es decir, las peleas que debe enfrentar un recién llegado sólo tienen el propósito de establecer si ese que llega conoce o no los códigos de la calle. En este sentido, la pelea pone en juego dos cosas: primero, desnuda el hecho de si el recién ingresado conoce o no el sentido de esa confrontación. Como el conflicto surge sin motivos significativos o reales, para quien no conoce los códigos esa pelea puede no tener sentido, por lo cual puede evadirla simplemente porque no ve los motivos para pelear. Esto implicará desconocimiento de los códigos callejeros, y un destino aciago para el novato. En segundo lugar, se pone en evidencia si el recién llegado 'se la aguanta', es decir, si está lo suficientemente curtido para no asustarse frente a la perspectiva de recibir unos cuantos golpes. Otra vez, esta situación pone a prueba el nivel de participación identitaria del recién llegado. Las peleas por jerarquías suelen tener otra temporalidad, no se producen entre un recién llegado y un interno viejo, sino más bien entre internos que hace tiempo están en el programa. Estas peleas sí pueden producir rencores o conflictos más permanentes.

Uno de estos conflictos, ilustrativo para nosotros ahora, se desarrolló de la siguiente manera. Dos jóvenes se encontraban jugando a las cartas y un tercero los molestaba tirándoles agua. Quien tiraba el agua (el Correntino) era el personaje de mayor jerarquía y en parte molestaba a los otros haciendo uso de esta supuesta superioridad. Sin embargo, uno de los que jugaba a las cartas no toleró esta situación y atacó al Correntino. Dado su mayor tamaño físico, el de menor jerarquía comenzó a golpear muy fuertemente al Correntino, hasta que éste se retiró de la pelea dolorido. El incidente no terminó allí. El Correntino, simulando estar tranquilo, pidió que lo dejaran entrar a su habitación. Se lo permitieron pero con el acompañamiento de un celador, que una vez en la habitación cerró la puerta y permaneció adentro. En el interior de la habitación el Correntino rompió un vidrio de la ventana con el codo y envolvió una astilla de vidrio en un pulóver, dejando un extremo filoso al descubierto. Con este puñal improvisado, primero amenazó al celador poniéndoselo en el cuello para que le abriera la puerta, y no bien se encontró en el exterior apuñaló al hermano de su agresor, que se hallaba cerca, hiriéndolo gravemente. Hecho esto, entregó el vidrio y se sometió sin más a las autoridades de la institución quienes, como todos incluso El Correntino preveían, decidieron su traslado a otro instituto. Por otro lado, este hecho lo perjudicó porque, según nos había manifestado antes, estaba intentando 'hacer conducta' (cumplir su sanción sin incidentes) para poder salir del instituto y dedicarse a cuidar a su hijo recién nacido. El episodio

del puñal seguramente daría lugar a un nuevo antecedente, a una nueva condena y a más tiempo de institucionalización en un programa de régimen más estricto.

El incidente del Correntino muestra varias cosas en relación a nuestros enunciados anteriores. En lo referente a la lucha por las jerarquías, muestra el nivel de violencia física al que pueden llegar, pero también muestra otra cosa. El episodio del puñal provocado por el Correntino, si bien tiene una dimensión de venganza, no se explica sólo por tal dimensión sino que es también el intento de mantener la jerarquía mayor pese a haber perdido la primera confrontación física. Lo que el Correntino intentó hacer frente al hecho de perder la primera pelea fue mostrar que, si bien era más débil que su contrincante, también era más audaz y más hábil. Su capacidad de actuar violentamente no se limitaba a la habilidad para pegar, sino también a hechos más complejos y arriesgados que implicaban planificación y sangre fría, como amenazar a un guardia y apuñalar a otro interno. De esta forma evitaba perder del todo el rango jerárquico que hubiera perdido con su derrota inicial, y además su acción favorecía un traslado a otra institución, con lo que evitaría confrontar a sus compañeros luego de la derrota. Pero además de mostrar la importancia del cuerpo en la constitución de identidades y jerarquías, la performance del Correntino muestra la incorporación de complejas técnicas corporales, que le permitieron, primero, transformar una ventana en navaja en cuestión de segundos, luego, reducir a un celador y finalmente, posiblemente lo más complejo, soltar al celador, escoger un blanco para su ataque y perpetrarlo con tal celeridad que no pudiera ser detenido. Reducir al celador implicó lograr el control de un cuerpo mayor y más fuerte que el suyo en fracciones de segundo, lo cual realizó tomando al celador por el cuello, girando a su alrededor hasta quedar a su espalda y apretando enseguida el vidrio contra su cuello. Luego, mientras salía de su habitación con el celador como rehén, caminando delante de él, el Correntino debió haber medido la distancia hasta sus potenciales víctimas, haber seleccionado la más apropiada (la que estaba a su alcance y constituía una forma de venganza más apropiada) y calcular acertadamente cuál estaba suficientemente cercana para poder cometer el hecho antes de ser detenido. Al mismo tiempo, debió haber soltado al celador/rehén de forma tal de no poder ser retenido, y alcanzar a la otra persona a dañar. Todo esto en segundos, lo que implica un estado de flow, es decir la capacidad y la decisión de actuar sin la mediación de procesos reflexivos.

Estas técnicas utilizadas por el Correntino y aprendidas por la repetición de peleas permanentes son sumamente útiles en la comisión de delitos, como los robos por ejemplo. La comisión de un robo requiere dos habilidades básicas. Primero, un control de la ubicación espacial de los cuerpos. Los delincuentes deben tener en cuenta que nadie peligroso quede ubicado a su espalda, que ninguno de sus movimientos sea sospechoso para observadores ocasionales, que

posibles guardias sean controlados rápidamente. Segundo, deben tener la capacidad de reducir físicamente a sus víctimas. Tener un arma no es condición suficiente para operar esa reducción, se requiere también cierta habilidad para empuñarla, exhibirla, etc. Por ejemplo, según los relatos que obtuvimos en entrevistas, en algunos casos la exhibición del arma sin desenfundarla es suficiente para reducir a algunas víctimas, pero otras se revelan o entran en estado de histeria. Esto implica el empleo de dos técnicas adicionales para lograr la reducción de las víctimas que son, o bien golpear con la culata del revólver, o bien apoyar el caño del revólver en la cabeza de la víctima. Estas instancias son vistas por los jóvenes delincuentes como mecanismos para evitar llegar a efectuar disparos, son técnicas de amedrentamiento y control de los niveles agresión.

Podríamos abundar aún en más en detalles y relatos sobre los usos y técnicas corporales propias de los jóvenes delincuentes, pero una exposición exhaustiva de éstas escaparía a los objetivos de este texto. Con lo expuesto hasta aquí basta para ilustrar el peso de las condiciones sociales en la constitución de un habitus de cuerpos resistentes, y de técnicas corporales profesionales de los jóvenes delincuentes. Tal vez sí valga la pena señalar dos o tres cuestiones complementarias, ya que ilustran otras dimensiones del uso del cuerpo. Hemos señalado hasta aquí que en una gran medida estos cuerpos son constituidos como resistentes al dolor, capaces de soportar más que otros privaciones, heridas, etc. Ahora, si bien la resistencia a ciertas formas de dolor físico son constitutivas de la identidad, ciertas formas de goce físico también lo son. Por un lado, como lo expresaron muchos informantes, la performance delictiva es en sí misma fuente de placer. De la misma manera que un jugador de fútbol o un pianista disfruta del arte de su despliegue físico, los jóvenes delincuentes parecen disfrutar del placer que les otorga un asalto bien realizado. La adrenalina y el desempeño corporal involucrados son fuentes importantes de placer y de maneras de superar el aburrimiento (Bloch y Niederhoffer 1958; Shaw 1968). La droga y el sexo son también fuentes importantes de placer corporal, y ocupan un lugar central en la identidad de los jóvenes delincuentes (Baron y Hartnagel 1997). Justamente es esta misma centralidad del cuerpo lo que posiblemente haga que sexo y drogas sean vividos en términos inmediatistas, y que haya menos preocupación por sus efectos de largo plazo. En identidades donde las sensaciones corporales ocupan un lugar central, la importancia de los efectos inmediatos sobre el cuerpo desplaza la preocupación por los efectos de largo plazo. La preocupación por los efectos largo-placistas implica una concepción de lo que uno desea que el cuerpo sea por encima de los efectos inmediatos de lo que se haga; esto no existe cuando lo principal es simplemente el efecto sensorial inmediato.

En síntesis, lo que he intentado indicar aquí es que la identidad de los jóvenes delincuentes tiene al cuerpo como un componente central; la experiencia del cuerpo en cuanto posible fuente de sufrimiento es, en principio, insoslayable,

dadas las condiciones sociales de crianza. Estas condiciones dan lugar a una suerte de apropiación del sufrimiento, que es transformado luego en recurso profesional mediante la naturalización del riesgo al dolor y de la capacidad de producir dolor en otros. Algo que, aunque no lo hayamos podido ilustrar aquí, sirve también para enfrentar otros 'gajes' de la profesión, como la tortura policial. Como contrapartida de la asociación del cuerpo al dolor, la identidad de los jóvenes delincuentes hace central al cuerpo en la búsqueda del placer, de allí que la performance física implicada en la comisión de hechos delictivos, como también la droga y el sexo, sean experiencias fundantes de la identidad.

Hasta aquí hemos visto la articulación entre condiciones de vida, habitus y técnicas corporales; ahora bien, esta centralidad del cuerpo en la experiencia de los jóvenes delincuentes tiene más ramificaciones. La precariedad de la vivienda y de la estabilidad afectiva y territorial transforma a la piel en una superficie de registro de la propia biografía. Además, la manera corporal del ser hace que los estados de ánimo y deseos sean menos verbalizados que tallados en el cuerpo. Hacia esta dimensión del uso del cuerpo en la construcción y manifestación de la identidad nos volcaremos ahora.

### La identidad en la piel

Uno de los elementos recurrentes encontrados entre aquellos que han realizado investigación entre delincuentes juveniles es la tendencia a tatuarse (Ferrel 1995). En el caso de nuestro trabajo sobre la condición de los delincuentes juveniles en la Argentina, además de los tatuajes se observa la tendencia a cortarse cruentamente el propio cuerpo, particularmente en los brazos y el abdomen. Los tatuajes tienen diversos motivos. Algunos son homenajes a familiares y amigos, otros son símbolos de identidad tumbera (de los que han estado presos 'en la tumba') y otros tienen connotaciones religiosas. Los cortes, a su vez, tienen dos motivaciones, por un lado una motivación instrumental, por otro una finalidad expresiva. Expondré con más detalle estos usos de la piel.

Algunos de los motivos más comunes que los jóvenes delincuentes se tatúan son los nombres de novias y en algunos casos amigos, y la muy repetida frase 'madre te amo'. Obviamente, la motivación detrás de estos tatuajes es la de homenajear vínculos afectivos importantes. La pregunta aquí es por qué se utiliza el tatuaje para tal fin. Una de las posibles razones de esta utilización reside en la relación antedicha entre estado de carencia y centralidad del cuerpo. En la trayectoria biográfica de los jóvenes delincuentes, el cambio permanente e impredecible de los lugares de residencia es una constante. Esto se da no solamente porque el frecuente apresamiento y encarcelamiento prolongado hace que residan largos períodos de tiempo fuera de sus hogares,

sino también porque éstos, en muchos casos, son sumamente inestables –porque no se tiene una vivienda estable donde constituirlo o porque el núcleo parental originario está disuelto y ambos cónyuges cambian frecuentemente de parejas, generando lazos afectivos inestables o incluso rechazo a los jóvenes por parte de nuevas parejas–. Entonces, frente a la falta de un hogar (espacio, pero también nodo de relaciones afectivas) que actúe como ámbito estable de reencuentro con los vínculos afectivamente significativos, la piel se transforma en una de las pocas superficies estables en las que retener –aunque más no sea simbólicamente– estas relaciones.

Además de frases como las mencionadas, hay otros motivos objeto frecuente de tatuaje. Tal vez el más elocuente entre estos sea el que muestra cinco puntos distribuidos de la misma manera que en un dado, originalmente tatuados en el dorso de la mano, pero actualmente localizados en distintas partes del cuerpo. Este tatuaje, que simboliza indistintamente a un ladrón dentro de su celda, o rodeado por cuatro policías (el punto central del cinco y los cuatro puntos en cada esquina del cuadrilátero), es además un juramento de muerte a la policía. Este tatuaje, que es un símbolo claro de pertenencia grupal, resalta otra vez la centralidad del cuerpo en la constitución identitaria de los jóvenes delincuentes. Esta acentuación se produce de varias maneras. La más elemental es, justamente, que el tatuaje muestra que la identidad de joven delincuente se lleva literalmente en la piel; pero además, llevar el tatuaje expone al cuerpo de otras formas, primero porque las técnicas de tatuado son rudimentarias, dolorosas y riesgosas. El tatuado tumbero se realiza con una aguja común, o también con cualquier otro elemento filoso, como un alambre o algo similar. Además, en el mejor de los casos se realiza con tinta china o, en el peor, con una solución compuesta por grafito (mina de lápiz pulverizada) y por la propia orina. Como es evidente, el procedimiento además de ser doloroso expone a tener infecciones e implica tolerancia al dolor. Además, la utilización de la propia orina para tatuarse señala una menor internalización de las categorías de lo puro y lo impuro (Douglas 1991) establecidas por las concepciones racionalistas del cuerpo que controlan y separan las funciones corporales. La segunda exposición del cuerpo se produce porque ser portador del tatuaje es motivo de identificación y castigo policial. Al ser símbolo de identidad, la policía sabe que quien porta el tatuaje es joven delincuente y que ha juramentado dar muerte a la policía. De manera que tatuarse no es solamente adquirir un símbolo identitario sin consecuencias sino que tiene además implicancias serias: puede ser motivo de apresamientos y torturas. Así, tatuarse los cinco puntos no es sólo consecuencia. También produce, en muchos sentidos, las experiencias corporales propias de la identidad de ser joven delincuente.

Una tercera motivación que da origen a los tatuajes es de orden religioso. Existen varios motivos frecuentemente tatuados (Pomba Yira, Santos) pero uno

de los más recurrentes es San La Muerte (la figura de una calavera con una hoz y una túnica negra). El origen del mito de San La Muerte vincula su figura a alguien encarcelado por una razón injusta. Según los delincuentes portadores de la imagen del santo, quien la lleva es protegido de la muerte y más aún, después de la muerte física, el fallecido 'no podrá descansar en paz' hasta que el tatuaje sea removido de la piel del difunto. En una versión más extrema, en lugar del tatuaje, una imagen de San La Muerte tallada por un condenado a cadena perpetua en hueso de un ser humano es incorporada de manera subcutánea al cuerpo del fiel. Otra vez, el portador de esta imagen es protegido de la muerte y aún después de ésta no podrá descansar en paz hasta que dicha imagen sea removida de debajo de su piel. De la misma manera que en los casos anteriores, estas prácticas revelan claramente la centralidad del cuerpo en la constitución identitaria.

Antes de terminar, quiero exponer aquí una forma más en que esto sucede: me refiero a los cortes autoinflingidos.

Como dije antes, es común que los jóvenes delincuentes se corten los antebrazos o el abdomen. Son profundos cortes en la piel que dejan cicatrices de por vida, en algunos casos muy notorias. Las razones de estos cortes son en parte instrumentales y en parte expresivas. El presidio es uno de los ámbitos donde los jóvenes más frecuentemente se cortan. Cuando se está encarcelado, los cortes tienen que ver frecuentemente con una estrategia para fugarse o salir de una situación de mayor riesgo o presión. Esto es así porque quienes se cortan son llevados a la enfermería o a un hospital, ámbitos con menores medidas de seguridad y por esta razón más propicios para las fugas. Por otro lado, los pabellones carcelarios en ciertos momentos pueden ser lugares de gran riesgo para los presos, porque se producen profundas enemistades con los guardiacárceles o con otros presos. Una de las maneras de escapar de esa situación es cortarse y ser llevado a la enfermería logrando así salir del pabellón. Esto muestra el costado instrumental de los cortes; es decir, los cortes obedecen en parte a estrategias de fuga o supervivencia en contextos de extrema presión. Aquí también se pone en evidencia el carácter de 'recurso' del endurecimiento del cuerpo. La tolerancia al dolor y al daño físico cultivada desde la niñez se transforma en un recurso para resistir frente a la situación adversa.

Pero los cortes no son siempre realizados con fines instrumentales, también tienen finalidades expresivas. Además de los momentos de presión en los pabellones, los cortes se producen también en momentos depresivos, usualmente vinculados a conflictos emocionales. Conflictos de pareja, con los padres, hijos u otros familiares, particularmente cuando se dificultan los encuentros personales, terminan muchas veces en cortes autoinflingidos. Si bien, en parte, estos cortes tienen una dimensión autodestructiva inducida por el estado de depresión, también parecen tener una dimensión catártica. En realidad, la idea de que las

prácticas de violencia física pueden ser canalizadoras del dolor psíquico no es completamente novedosa. Rosaldo (1993:7 y ss) relató cómo los Illognot encontraban en la caza de cabezas una manera de aliviar el dolor causado por la muerte de un familiar cercano. En esa misma línea, y como si fuera un paralelo de la experiencia catártica en la psicología, en donde la narración oral de la causa del dolor permite la liberación de la angustia misma, los cortes son una manera de expresar y liberar físicamente –en lugar de verbalmente– ese estado de angustia y ansiedad. El propio dolor físico, y la serie de rituales posteriores de ser llevado a la enfermería y atendido allí, de alguna manera parecen actuar como mecanismos de catarsis de la tensión y la ansiedad acumulada.

La evidencia expuesta hasta aquí apunta a la centralidad del cuerpo en la constitución identitaria de los jóvenes delincuentes. Retomando una distinción previa, creemos que esta centralidad puede resumirse en la idea de que en los jóvenes delincuentes existe una tendencia a establecer una relación metonímica entre identidad y cuerpo. Creo que uno de los casos en que esto puede verse más claramente es en el de San La Muerte. Leach (1985) afirmó que la magia procede, muchas veces, de confundir metáfora con metonimia. Es decir, que aquello que es tan sólo un símbolo, al mantener una relación arbitraria con los poderes sobrenaturales, es confundido con un signo de esos poderes, teniendo una relación de contigüidad real y por eso participando de ellos. En el caso de San La Muerte esta ‘confusión’ es generada con la participación central del cuerpo, ya que el esfuerzo de extremar el contacto con lo sobrenatural se hace grabando o incrustando al santo en la piel. Aquí el tatuaje o la figura tallada en hueso e incrustada en la piel –que es en realidad un símbolo de San La Muerte– es tomada como signo, es decir, manteniendo una relación de contigüidad con el santo. La incrustación del santo en la piel parece transferir la relación metonímica de la figura tallada o tatuada al fiel mismo, de manera tal que el influjo de San La Muerte no cesa hasta que el tatuaje o figura es removida del cuerpo. Lo anterior muestra entonces dos cosas. Por un lado, se verifica lo afirmado por Leach de que la magia muchas veces implica la confusión de metáfora con metonimia. Por otro lado, indica también el afán de expresar corporalmente la pertenencia identitaria. Para los jóvenes delincuentes no alcanza con expresar la fe religiosa verbalmente o mediante la participación esporádica en un rito sino que, como dijimos, la inscripción del santo en la piel evidencia un intento de establecer una relación metonímica entre cuerpo e identidad.

En el caso de San La Muerte, la relación metonímica entre cuerpo e identidad se basa en una confusión. No obstante, en algunos de los otros casos hay una verdadera superación de la condición de metáfora de varios de los símbolos utilizados para transformarse en metonimias. El caso más claro es el tatuaje de los cinco puntos. Si bien en principio este tatuaje sólo es símbolo de

la identidad representada, las consecuencias que produce tenerlo (apresamientos, torturas policiales, estigmatización) establecen una relación de contigüidad directa con las experiencias y por ello con la identidad del joven delincuente. En la misma vena, por sus características y especificidad, los otros tatuajes y marcas tumberas suelen tener el mismo efecto. De manera tal que estos tatuajes y marcas, que en principio son representaciones simbólicas de la identidad, terminan teniendo una relación sínica, o sea directa, con las experiencias corporales (y con eso en la constitución identitaria) de los jóvenes.

En síntesis, lo expuesto hasta aquí muestra que en el caso de los jóvenes delincuentes el cuerpo ocupa un lugar central en la constitución y en la expresión de la identidad. Esta centralidad da lugar a una relación más metonímica que metafórica entre identidad y cuerpo. Otras identidades, más influidas por la percepción racionalista, tienden a establecer otro tipo de articulación identidad/cuerpo, en donde el segundo actúa más como metáfora que como metonimia. Claro que es importante comprender que esta diferenciación de las formas de articulación entre identidad y cuerpo implican más diferencias de grado y de matices que contrastes absolutos. Sin embargo, las diferenciaciones son significativas y tienen consecuencias importantes. Cuando estos modelos indentitarios diferenciados interactúan, las concepciones diversas del cuerpo se ponen en evidencia y surgen así problemas de comunicación y procesos de estigmatización. Justamente, los programas de rehabilitación de jóvenes en conflicto con la ley son uno de estos ámbitos y los exploraremos a continuación.

### El cuerpo en los programas de rehabilitación

La manipulación del cuerpo en instituciones totales ha sido objeto recurrente de análisis en la literatura sociológica. Tanto Goffman desde una óptica constructivista, como Foucault desde una perspectiva más cercana al marxismo, han hecho importantes observaciones de cómo estas instituciones implementan aceitados mecanismos de control corporal. No hay espacio aquí para abundar en detalles sobre las ya muy conocidas posiciones de los dos clásicos mencionados, por lo que sólo me detengo brevemente en sus grandes lineamientos. Llamativamente, aunque con recorridos teóricos ampliamente diferenciados, Goffman y Foucault arriban a conclusiones similares acerca de la condición de los cuerpos en instituciones totales. En el caso de Goffman (1972), éste observa una compleja serie de mecanismos que producen una degradación del yo de los internos para lograr la subordinación del sujeto a las normas institucionales. La uniformación de los internos, el establecimiento de rutinas temporales y espaciales controladas por el personal institucional son mecanismos que justamente quitan a los cuerpos individuales el control de su propio destino, y los transfieren a las manos institucionales. En el caso de Foucault (1976), sus

observaciones acerca de las dinámicas de las instituciones totales también se centralizan en los mecanismos de disciplinamiento, y es la disposición de 'panóptico' el que ha señalado como central. El panóptico, al permitir el potencial control permanente de los internos por parte de los supervisores lo que produce es la instalación de la mirada del guardia en la conciencia misma del interno, lo que da lugar a la necesidad de la vigilancia potencial, pero exime del control real y permanente. Tal vez la diferencia crucial entre Goffman y Foucault radique en el nivel de atención prestada a las causas extramuros de los dispositivos institucionales. Es decir, Foucault muestra claramente que estos dispositivos institucionales tienen una historicidad vinculada a los requisitos y saberes propios del orden social imperante. En este sentido, el autor demuestra la continuidad entre las percepciones típicas de la sociedad industrial/capitalista y los procesos de estigmatización y de institucionalización de diversas categorías de sujetos; algo que está menos presente en Goffman.

El punto en que los resultados de mis observaciones sobre el funcionamiento de los programas de rehabilitación entran en conflicto con las observaciones de Goffman y Foucault se halla en el nivel de docilidad de los cuerpos y de eficiencia de los mecanismos disciplinadores. Aunque no es posible exponer del todo las causas aquí, es probable que, en parte, las diferencias se deban a los distintos niveles de eficiencia entre las instituciones norteamericanas o francesas y las argentinas. Como sea, la idea de aceitados mecanismos disciplinadores y dóciles cuerpos manipulables, difícilmente refleje la imagen de lo que acontece en los programas de rehabilitación argentinos. En este sentido, cuando uno compara a los programas estatales con otros de origen confesional –pentecostales– encuentra que, justamente, donde el disciplinamiento es más laxo y los dispositivos de panóptico y de uniformación relativamente inexistentes, la cooptación es más efectiva. Es esta suerte de contraste paradójico el que intentaremos mostrar de ahora en más.

### Programas estatales de rehabilitación

Todo programa de rehabilitación contiene de una manera u otra el anhelo de operar en los internos una alteración total o parcial de su identidad (Míguez, 2000). Por esta razón, a todo programa de rehabilitación le subyace una teoría folk acerca de cómo se desarrollan los procesos de constitución identitaria. Los programas estatales de rehabilitación no son, obviamente, la excepción a esta norma. Una cuestión importante es entender también que estas teorías subyacentes sobre la conformación de la identidad no son completamente homogéneas en el interior de la institución. La heterogeneidad está originada, fundamentalmente, en el hecho de que el conjunto de los agentes institucionales está conformado por profesionales de un lado, y celadores no profesionalizados

(de hecho no tienen formación específica) del otro. Los profesionales tienen la mayor parte de las veces un claro origen de clase media, pero los no profesionales reconocen un origen social próximo (aunque no igual) al de los propios internos. En muchos casos son ex-obreros manuales, como mecánicos, pintores, porteros y obreros de la curtiembre. Esta heterogeneidad implica formas diferenciadas de utilización del cuerpo en la relación con los internos y en ello de conducir el proceso de rehabilitación (alteración de la identidad).

La percepción profesional de la participación de la identidad en el cuerpo se observa fundamentalmente en los dispositivos formales de tratamiento establecidos en la institución y en el propio tratamiento de los profesionales con los internos. A su vez, hay matices entre los dispositivos formales y el comportamiento de los profesionales, y algunas de las prácticas informales y formas de vinculación del personal no profesionalizado. Comencemos explorando la dinámica establecida desde la óptica profesional.

Si partimos de observar la constitución físico-espacial de los 'mecanismos' institucionales de rehabilitación, podrá verse cómo éstos contienen implícitamente la idea de que la constitución y transformación identitaria es principalmente un proceso mental/reflexivo. Los ámbitos primordiales de interacción para el cambio son, por un lado, aulas y talleres (utilizados para dictar clases y enseñar oficios); y por otro, gabinetes para entrevistas. Las aulas tienen una distribución física que claramente supone la suspensión del cuerpo y la preponderancia de la mente. La existencia de sillas ordenadas en hileras, orientadas en un mismo sentido, inducen a la inactividad del cuerpo y a la utilización privilegiada de la vista y el oído como mecanismo de recepción de la información que será mentalmente procesada. Es decir, es una constitución espacial que privilegia la actividad mental con suspensión de la actividad corporal. Los gabinetes donde se llevan a cabo las entrevistas con psicólogas y trabajadoras sociales están normalmente compuestos por una mesa y dos sillas, una a cada lado. Esta disposición induce otra vez a la suspensión de la actividad corporal y privilegia la acción discursiva y reflexiva. Está claro que estos dispositivos tienen como referente básico el supuesto racionalista de que la identidad es algo que se construye o se modifica fundamentalmente mediante un proceso reflexivo que excluye la participación corporal. En relación a esto, los talleres en donde los internos aprenden oficios introducen una suerte de matiz, ya que usualmente son oficios manuales (carpintería, peluquería u horticultura) que por lo tanto involucran la participación corporal. Sin embargo, el aprendizaje de estos 'oficios' obliga tan sólo a la incorporación de algunas técnicas corporales, pero no supone una participación del cuerpo que genere una alteración significativa de la identidad.

Además de estar presente en los dispositivos o en los mecanismos institucionales de transformación de la identidad, la concepción de la corporeidad

de los sectores profesionales emerge muchas veces en su confrontación con aquella de los propios internos. Un ejemplo interesante ocurrió en un caso cuando, durante el horario de visita, un interno fue encontrado dentro de un ropero mientras tenía sexo con su novia. Descubierto el interno, y lejos de avergonzarse o inhibirse, reclamó a quien lo había interrumpido diciendo que era un 'cortamambo' (entrometido e inoportuno). La reacción del personal profesional y también la del no profesional frente a la anécdota fue a la vez de estupor y condena. Esto muestra claramente cómo los 'umbrales de vergüenza' (para usar la expresión de Elias) fueron distintos entre los diversos sectores sociales involucrados en este caso. De aquí se desprende que, mientras los sectores profesionales y en general el personal institucional tiene 'umbrales de vergüenza' similares a los que menciona Elias para la sociedad moderna, los jóvenes tienen otros que inhiben menos en relación a la exposición pública de las funciones del organismo.

Esta menor inhibición de los jóvenes delincuentes en relación a sus funciones corporales, que da por resultado una tendencia a exhibir sin mayor pudor las características 'grotescas' del cuerpo, genera en el personal institucional una cierta tendencia al rechazo de algunas formas de contacto físico. Estas formas de rechazo se yuxtaponen a mecanismos de disciplinamiento de los cuerpos, que intentan reprimir en los jóvenes justamente esta tendencia a la exhibición desinhibida. Por ejemplo, los jóvenes en principio no tienen reparos en exhibir sus cicatrices y tatuajes, a la menor consulta rápidamente están dispuestos a mostrar su torso para exponer esas marcas. Tampoco les resulta incómodo presentarse en el despacho del director, o a una entrevista con los psicólogos o los trabajadores sociales, recién después de desarrollar alguna actividad física (jugar al fútbol, por ejemplo) que los haya hecho transpirar o ensuciarse. Sin embargo, es común que previamente a cualquier ingreso a la zona en donde se encuentra el personal profesional o administrativo se los obligue a lavarse o cambiarse para estar 'presentables' frente a ellos. Como en el ejemplo del joven que tuvo sexo en el ropero, en este caso también aparecen en contraposición dos visiones diferenciadas de la corporeidad, que implican la represión de la exhibición de las expresiones grotescas del cuerpo que en los jóvenes no están, en realidad, desnaturalizadas.

Como decía, esta contraposición de visiones también emerge en ciertas formas de prejuicio y de estigmatización. Por ejemplo, el personal profesional y en general el personal institucional, se niega a compartir algunos elementos con los jóvenes internos que sin embargo están dispuestos a compartir entre sí. Entre otras cosas, no toman mate con el mismo mate, no comen facturas de la misma fuente, son reticentes a compartir el jabón o una toalla. A veces, traen ropas en desuso a la institución para no contaminar su ropa 'más decente', y así. Todos estos elementos muestran cómo en los programas de rehabilitación dos

concepciones diferenciadas del cuerpo entran en juego y en conflicto. De un lado, el personal profesional, y en cierta medida también el no profesional, rechaza la naturalización (o no desnaturalización) de las funciones corporales propia de la percepción corporal de los jóvenes, y vuelca esto en un conjunto de prácticas disciplinadoras y discriminatorias de esos cuerpos desinhibidos. A su vez, y dada su concepción del cuerpo, los jóvenes internos tienden a percibir estas imposiciones y restricciones como arbitrarias y sin sentido, lo que genera una cierta resistencia a someterse a esta desnaturalización de las funciones corporales. Vemos así que la articulación entre estas dos concepciones diferenciadas del cuerpo produce tensiones que aliena a los jóvenes del personal institucional. Pero hay todavía más factores que explican esto. Además de las prácticas disciplinadoras y discriminatorias, existen las rehabilitadoras (clases, talleres y entrevistas de gabinete) que intentan actuar sin involucrar el cuerpo. Esta pasividad del cuerpo muchas veces es rechazada por los jóvenes, lo que expresan definiendo a estas actividades como aburridas o sin sentido. Una de las maneras en que esta resistencia se expresa es catalogando despectivamente como 'psicologiar' a las actividades que realizan dentro del gabinete con psicólogas y trabajadoras sociales. En más de una ocasión hemos escuchado la pregunta: *¿qué, me va a psicologiar? o ¿me quiere psicologiar?* Esta forma despectiva de referirse a las entrevistas muestra a la vez dos cosas, el carácter aburrido y sin sentido que le otorgan a la actividad, como también la percepción de que esas entrevistas son intentos de manipulación que se ejerce sobre ellos.

Además de estos dispositivos de rehabilitación y de disciplinamiento, hay otros que remedan claramente a los mecanismos de uniformación y de panóptico mencionados por Goffman y Foucault, respectivamente. Uno de esos mecanismos es justamente que al ingreso los internos son obligados a dejar su ropa de calle y a utilizar un uniforme provisto por el instituto. También, los horarios para dormir, comer, estudiar, descansar están uniformados y decididos por la institución. Junto a estos dispositivos de uniformación, existen los que controlan el desplazamiento de los cuerpos en el espacio. Los institutos suelen tener divididas las áreas en zonas para el personal y zonas para los internos. Las áreas del personal están, por supuesto, vedadas a los internos a menos que tengan una autorización especial. Las áreas donde residen los internos (pabellones) no tienen restricciones al acceso del personal que puede, digamos, acceder al espacio de los internos en cualquier momento. Esto, obviamente, produce un efecto de panóptico por la ubicuidad del control que hace toda actividad de los internos potencialmente observable.

Esta división espacial introduce diferencias en la frecuencia de interacción con los jóvenes de los diversos tipos de personal. Los sectores profesionales suelen tener un muy escaso contacto con los internos, ya que sus obligaciones les permiten permanecer en el área del personal sin desplazarse hasta los pabellones

donde están los jóvenes. Por su parte, el personal no profesionalizado (en su mayoría celadores) no puede eludir la permanencia constante en los pabellones ya que sus tareas se efectúan en ese ámbito. Esto genera una diferencia en la frecuencia de la co-presencia corporal, y, justamente por eso, de la participación del cuerpo en la actividad entre el personal profesional y el no profesional. Además de la distribución espacial, otros elementos explican las diferencias del uso del cuerpo entre el personal mismo de la institución. Pero deben agregarse más elementos para poder explicar debidamente lo anteriormente dicho.

Una de las cosas que he sugerido, sin explicitar totalmente, es que los jóvenes internos ejercen una cierta capacidad de resistencia frente a los mecanismos institucionales de disciplinamiento. Por ejemplo, es muy frecuente la resistencia a ponerse el uniforme al momento de ingresar a la institución. También, las formas de protesta implican muchas veces no levantarse en el momento establecido, o negarse a comer en el horario predispuesto. Las fugas, expresión máxima de la capacidad de evasión de los mecanismos disciplinadores, también son muy comunes (en realidad las 'fugas' representan más de un 50% de los egresos institucionales). El destrozo del mobiliario de la institución y la agresión al personal (como en el caso del Correntino) son otras formas de resistencia ejercidas por los internos. Si bien no son las únicas capacidades utilizadas para resistir, la tolerancia y la habilidad en el ejercicio de la violencia física son uno de los capitales más comúnmente utilizados por los jóvenes para ejercer esa resistencia. Por ejemplo, han existido fugas cuyos protagonistas han saltado a través de los vidrios de una ventana, rompiéndolos con el propio impulso corporal. En otro caso, un joven recientemente herido de bala trepó unos tres metros hasta un techo y luego saltó a la calle desde allí para fugarse. Es frecuente también que, frente a decisiones adversas, algunos jóvenes produzcan destrozos, rompiendo los vidrios del edificio, e incluso en algunos casos directamente ataquen al personal institucional.

Esta capacidad de resistir mediante el uso de la violencia produce efectos diferenciados en la reacción y la adaptación del personal. El personal profesional que ha recibido todo su entrenamiento en aulas universitarias, donde el cuerpo no juega ningún papel significativo, tiene temor a la agresión física –lo que ha sido explícitamente manifestado por varios psicólogos y trabajadores sociales-. Por eso, suelen evadir el contacto directo con los internos (lo cual implica en realidad eludir tareas), y cuando establecen esos contactos tratan de hacerlo en el espacio físico destinado a los profesionales, donde el control sobre la capacidad de violencia de los jóvenes es más factible –en los pabellones el nivel de control es menor y la exposición a la violencia mayor-. El personal no profesional, por su lado, no puede evitar el contacto físico. Es más, como no tienen adiestramiento especializado, toda su experiencia laboral es construida directamente por su permanencia en los pabellones en contacto con los internos.

Esto tiene el efecto de generar mayor familiaridad con los internos, y una mayor adaptación a la capacidad de los mismos de ejercer violencia.

Esta capacidad de adaptación se manifiesta de dos maneras principales. Una de ellas, es que el personal no profesional es más proclive al uso de la violencia física también. Es decir, han existido casos en los que celadores o el propio director de la institución han agredido a algún interno. Sin embargo, esta capacidad es limitada. Primero, porque los propios dispositivos institucionales formales sancionan este uso de la violencia, con lo cual usarla genera un gran nivel de exposición a sanciones institucionales (sumarios). Segundo, porque en el plano del ejercicio físico de la violencia, el personal institucional está en franca desventaja con respecto a los jóvenes. Estos tienen mucha más familiaridad con ella y difícilmente van a sentirse amedrentados por la capacidad de violencia del personal. Puesto de manera transparente: *¿cuánto temor puede infundir un golpe a alguien que ha recibido balazos, se ha peleado con facas (puñales improvisados) y ha sido expuesto a la tortura policial?* En general, ser golpeado por el personal infunde más rabia que temor en los internos y además es utilizado luego como elemento extorsivo. El silencio de los jóvenes golpeados (no denunciar los golpes para que no se produzcan sumarios) se compra al precio de privilegios otorgados a los mismos, incluso es común que quienes han sido golpeados egresen rápidamente de la institución como una forma del personal de evitar la permanente 'amenaza de denuncia' latente en un interno golpeado.

El segundo modo de adaptación son las relaciones de reciprocidad entre personal e internos. Una de las formas más extendidas en que aquel intenta evitar que la resistencia de los jóvenes llegue al nivel de la violencia física, son los mecanismos de reciprocidad. Estos se expresan en, fundamentalmente, admitir la vulneración de las normas institucionales a cambio de la no resistencia física/violenta de los internos. Por ejemplo, es común que los celadores admitan que los jóvenes fumen (e incluso les proveen cigarrillos) en ámbitos y horarios en los que esto no está admitido. Existe, además del intercambio cigarrillo/obediencia, un sinnúmero de tipos de transacción; pero la forma más extrema de la reciprocidad es la tolerancia a las fugas. Cuando un interno está disconforme y decidido a fugarse, en muchos casos lo manifiesta explícitamente a los celadores: 'me quiero ir', o más abiertamente 'déjame ir o te rompo todo el instituto'. Ya sea en su forma velada o en la más explícita ambas frases indican que el precio de no permitir la fuga es la amenaza constante de una erupción violenta. Frente a esto los celadores permiten o incluso facilitan la fuga.

En síntesis, las concepciones diferenciadas del cuerpo producen dificultades en los programas estatales de rehabilitación, ya que los mecanismos discursivos/reflexivos establecidos por la institución no contemplan la corporeidad de la identidad de los jóvenes. Otra dimensión en que el cuerpo participa en los programas de rehabilitación es que la capacidad de violencia física de los jóvenes

es un recurso que les permite vulnerar los mecanismos disciplinarios de la institución. La conjunción de ambos factores produce dificultades en la operación del programa, que como mencionamos antes son menores en los programas confesionales. Justamente, las concepciones diferenciadas del cuerpo juegan un papel en esto. En la sección siguiente intentaré mostrar por qué.

### Programas confesionales de rehabilitación

La constitución espacial y la dinámica corporal que se observa en los programas confesionales de raíz pentecostal es completamente distinta a la de los programas estatales. El primer elemento contrastante es que en los programas pentecostales no aparece una separación entre un ámbito para el personal y un ámbito para los internos. Dentro de la vivienda en la que residen los internos todos los ámbitos son comunes, no hay espacios vedados a los internos. Esto produce una suerte de panóptico recíproco por el cual, si bien los internos pueden ser permanentemente observados, también el personal se halla constantemente bajo la observación de los internos. La manera en que esto ocurre es interesante de describir. Uno de los programas que pudimos observar consistía en una humilde casa de campo donde residían los jóvenes, que debían sostenerse cultivando algunos de los terrenos linderos y comercializando en la ciudad los productos obtenidos del cultivo. La casa era precaria y pequeña, tenía dos dormitorios, una sala, una cocina y un baño. No tenía calefacción y el agua caliente se obtenía de una caldera a leña. Durante el período en que hicimos observación vivían allí unos 7 u 8 internos. Además, el director del instituto pernoctaba habitualmente junto con los internos, aunque a veces lo hacía también en su casa particular. Además de residir durante muy prolongados períodos de tiempo, el director solía traer a su familia (esposa y 3 hijos) a la casa de campo y también invitar durante los días de permiso a los jóvenes a comer a su casa particular. Los fines de semana, muchas veces, fieles de la congregación a la que el programa estaba vinculado acudían a la casa a visitar a los internos. En este contexto de familiaridad entre internos y personal (que en realidad no asumía estrictamente este rol, sino más bien el de un 'liderazgo espiritual')<sup>3</sup> no se observaban los mecanismos de disciplinamiento y discriminación que sí eran verificables en los programas estatales. Por ejemplo, compartir el mismo mate era común, pero, aún más, no existía la predisposición a regular la exposición de las supuestas 'expresiones grotescas del cuerpo'. Por ejemplo, hemos presenciado momentos en los que, mientras la esposa del director amamantaba a su hijo más pequeño, los internos cruzaban frente a ella con el torso desnudo y una toalla envuelta en la cadera para bañarse.

Esta mayor naturalidad en el uso de espacio y exposición del cuerpo favorecía los procesos comunicativos entre el personal y los internos; algo que

para nada pasaba desapercibido para los segundos. Así lo exponía uno de ellos: 'acá te podés sentar a charlar con el director en cualquier momento, tomando mate; no es como en los institutos que tenés que ir a la oficina del Sr. Director, que eso ya te pone una distancia y una desconfianza.' Ahora bien, la existencia de esta fluidez en el contacto físico entre personal o líderes espirituales e internos no debe dar la idea de una completa anarquía o falta de disciplinamiento corporal. Estas formas de disciplinamiento funcionaban mediante dos mecanismos básicos. Uno era efectivamente la regimentación, fundamentalmente en el uso del tiempo; otro era una suerte de autocontrol de las funciones corporales, pero no tanto de su exhibición sino de su satisfacción, que se expresaban sobre todo en la abstinencia sexual y el ayuno.

En lo referente al uso del tiempo, existía una rutina que regulaba las funciones corporales como el sueño y la alimentación. En general estaba establecido que los internos debían levantarse temprano (entre las 6 y 7 am.), e inmediatamente, antes de desayunar, debían mantener un servicio religioso de aproximadamente media hora en la que oraban y cantaban. Luego desayunaban y salían a trabajar. Las horas del almuerzo y de la cena no estaban fijadas de antemano, sino que se realizaban una vez que todos regresaran de cumplir con sus tareas laborales, las que podían demandar plazos diferenciados. Ahora bien, en continuidad con lo descripto antes, esta rutina no era impuesta por el director sobre los internos desde el exterior, sino que el propio director participaba de esta rutina que en una gran medida se autoregulaba por la dinámica laboral.

Además de la regulación del tiempo, la preocupación por el control del cuerpo se expresaba en la atención prestada a ciertas funciones corporales. Una de las cosas que me llamó la atención cuando comencé a realizar observaciones en el programa fue que se hacían comentarios recurrentes acerca del propio peso. Tales comentarios resaltaban el hecho de que los internos habían ganado peso y homologaban esto a la salud: 'mirá qué bien que estoy, desde que entré al programa aumenté 5 kilos' y otras observaciones por el estilo. Esta preocupación estaba claramente dirigida a mostrar el contraste entre la condición de adicto, que muchas veces lleva a la pérdida de peso, y la nueva condición de rehabilitado en la que se gana peso. En aparente contradicción con las observaciones anteriores acerca de la importancia de ganar peso, los internos muchas veces practicaban el ayuno durante varios días.

Otro énfasis importante en cuanto al control corporal era la abstinencia sexual. Las formas en que este ayuno y abstinencia sexual fueron explicadas por los internos son muy significativas para la discusión que aquí venimos llevando adelante. Como quedó claro de secciones precedentes, la identidad de los jóvenes delincuentes se constituye de tal manera que la sensorialidad corporal inmediata ocupa un lugar preeminente, por lo que la droga y el sexo son fuentes principales de placer. Obviamente, la abstinencia sexual y el ayuno implican el

ejercicio de un control sobre la sensorialidad, que significa en algún sentido una reforma de la preeminencia del cuerpo en la constitución de la identidad. Ahora bien, una cosa interesante de notar es que los jóvenes internos perciben claramente que el ejercicio de la abstinencia sexual y el ayuno no son fines en sí mismos, sino que son un medio para desarrollar la capacidad de controlar el cuerpo. Así lo exponía uno de los internos del programa: ‘cuando estás en la droga es como que tu cuerpo es el que domina, tenés que hacer lo que el cuerpo te pide. En cambio nosotros ayunamos para que el espíritu sea el que domine sobre el cuerpo, tenemos que tratar de ser seres espirituales para no caer en los pecados de la carne.’ Esta frase muestra claramente, entonces, cómo los propios internos perciben que el cambio de identidad implica, en parte, pasar de tener al cuerpo *en control* a tener el cuerpo *bajo control*.

Lo anterior muestra una cierta tendencia de los pentecostales a ejercer un control sobre las funciones corporales análogo al propuesto por la tradición racionalista. Esto es en parte así, pero lo interesante es que este control de algunas funciones corporales está sostenido por una serie de prácticas rituales que producen un profundo involucramiento del cuerpo. En algún sentido, es la asépsis racionalista del cuerpo, pero sin la suspensión de la sensorialidad corporal. Esta combinación de asepsia y participación corporal se debe a la mezcla de tradiciones radicadas en los orígenes del pentecostalismo. Éste se nutre, por un lado, de la herencia del protestantismo europeo que, tal como señaló Weber, colaboró en la instalación de la percepción racionalista del cuerpo; y en ese sentido se insertan los principios de ayuno y abstinencia. Ahora, por otro lado, el pentecostalismo es estrictamente producto del tercer movimiento de reavivamiento espiritual en Norteamérica, lo que implica la incorporación de elementos carismáticos en el rito, no comunes al protestantismo tradicional (Madsen 1980). La fusión de las dos tradiciones hace que las ideas acerca de la necesidad de controlar ciertas funciones corporales no esté sostenida, solamente, en un pasivo escudriñamiento de los textos bíblicos (aunque ésta sea también una de las actividades realizadas), sino, además, en un tipo de celebración religiosa de orden carismático que produce una profunda participación corporal. En este sentido, el pentecostalismo incorpora la tradición ascética del protestantismo clásico, pero no produce la descarnalización racionalista del rito que mencionaba Weber.

Justamente la no descarnalización de los ritos se manifiesta –como en el caso de San La Muerte, aunque de manera distinta– en que se intenta establecer una relación metonímica entre el propio cuerpo y el ser trascendente. Esto suele manifestarse en dos formas rituales parcialmente diferenciadas. En una de ellas hay una integración comunitaria mediante la cual se intenta representar la idea de la iglesia como cuerpo en comunión con el Señor; en la otra hay una relación más personalizada, en donde cada individuo busca incorporar al Espíritu Santo

a su cuerpo. El primer tipo de práctica ritual pude observarlo la primera vez que concurrí a uno de los cultos celebrados en la iglesia que sostenía el programa. Allí, en un templo de aproximadamente diez metros de ancho por unos cuarenta de largo, presencie durante los primeros cuarenta y cinco minutos posteriores a mi llegada un 'baile en honor al Señor'. Durante este período, un conjunto musical tocaba sobre el escenario y unos 400 o 500 fieles bailaban en el templo. La participación física en el rito no era totalmente homogénea, había un gradiente que se extendía desde quienes aplaudían al ritmo de la música oscilando levemente el cuerpo, hasta otros que corrían, saltaban y danzaban alrededor del templo descalzos y frenéticos al son de la música. Los jóvenes del programa eran entusiastas participantes de estas actividades, al punto de que, si bien por un largo período los perdimos de vista porque estaban inmersos en la multitud, al reencontrarnos al final de la celebración estaban completamente transpirados y exhaustos. En este contexto, otra vez, la distancia y la discriminación entre internos y profesionales o líderes espirituales desaparece; todos los participantes en el rito se abrazan, bailan juntos, y se saludan efusivamente. Al final del culto se produce otra ronda de profundos contactos físicos, ya que hay profusos saludos entre los feligreses. Los jóvenes del programa, a quienes todos conocen, no son excluidos de estos contactos. Todo lo contrario, es muy evidente que la mayor parte de los feligreses trata de dejar en claro que su condición de ex-adictos y delincuentes no es óbice para ser incorporados como parte de la comunidad. Incluso las mujeres jóvenes de la congregación se acercan a abrazar y saludar con un beso a los internos; un contacto que está muy lejos de no contener una carga erótica, que de todas formas es controlada hasta cierto punto por el mandato de abstinencia –algunas veces vulnerado, lo que ha generado ocasionales tensiones en la congregación.

Estas actividades rituales, como vemos, generan una experiencia de unión congregacional, una suerte de communitas (Turner 1977), que sostiene el proceso de redefinición identitaria. Otras experiencias corporales que concurren en el mismo sentido son las generadas por instancias rituales menos masivas, que producen una experiencia personal, directa y corporal de lo sagrado. La importancia de este tipo de experiencia corporal para los internos se hizo evidente el mismo día en que nos invitaron a participar de una de estas celebraciones religiosas en la casa de campo. Javier, uno de los informantes, nos invitó diciendo: 'no se quieren quedar esta noche a la reunión?'; acto seguido miró a la esposa del director y le dijo: 'hoy tenemos la reunión y vamos a quedar todos para atrás.' Aunque me imaginé a qué se refería, el sentido exacto de lo que indicaba se me hizo todavía más claro durante la reunión misma. La escena que observamos allí puede discernirse claramente en la siguiente transcripción del cuaderno de campo.

"La reunión comenzó con una breve oración de Patricia, que no escuché bien porque estaba terminando cuando llegué con Javier. Después comenzamos a cantar. Pokemón tocaba la guitarra para las canciones, estuvo tocando casi toda la reunión que duró desde las 20:30 hasta casi las 22:15 más o menos. La canción que empezamos cantando fue sin sucesión de continuidad transformándose en otra y en otra durante aproximadamente 45 minutos. Durante ese período fueron cambiando los estados emocionales y las acciones de las distintas personas. Empezamos cantando sentados, pero casi inmediatamente se pusieron de pie casi todos, salvo Javier, el hijo de Rubén, y yo. Los demás permanecieron parados, casi todos asumieron la posición clásica: el rostro levemente inclinado hacia arriba y los brazos semiabiertos (los codos pegados al costado del cuerpo hasta el final del tórax, y después los antebrazos abiertos, con las palmas de la mano levemente inclinadas hacia arriba.) La mayoría cantaba suavemente, las voces eran apenas audibles, se escuchaba más vale un murmullo, sólo la voz de Pokemón iba, más o menos, pronunciando con alguna claridad la letra. Después de un rato en esta situación, Favio se arrodilló en el piso y poco a poco se fue inclinando cada vez más hasta quedar en una posición casi fetal, pero en lugar de estar de costado tenía la cara casi contra el piso (las manos se interponían entre éste y su cara) y la espalda encorvada hacia arriba. Estaba hecho un ovillo. Entre quienes estaban parados algunos parecían 'novatos', sin encontrar una posición física que les resultara cómoda. A la esposa de Sandro en particular se la notaba en una posición forzada. Yo pensaba si íntimamente creería o si se forzaba a estar ahí e intentar creer ya que veía en eso la única posibilidad de sacar a Sandro de la droga y reconstruir su familia. Juan también parecía incómodo. En un momento empezó a bailar un poco con el pie, de una manera poco natural (en general el desenvolvimiento corporal de los pentecostales es muy espontáneo, no se nota que fuercen sus movimientos.). Después de un tiempo, otros empezaron también a asumir la posición de Favio. Los vi a Sandro y a Martín arrodillarse y hacerse un ovillo en el piso. Pensé en ese momento que hay también algo de competencia en el rito, de ver quién asume la posición de mayor compromiso físico, como una medida del nivel de conexión y sumisión al poder divino. Después de casi 15 minutos de estar cantando, Javier se levantó y empezó a cantar con voz cada vez más fuerte. En realidad en ese momento ya no estábamos cantando ninguna canción específica, el canturreo se había transformado casi por completo en oraciones y

rezos que cada uno efectuaba siguiendo su inspiración personal. Algunos llegaban a la glosolalia, intercalando expresiones que generalmente contenían varias vocales, entre las palabras que iban diciendo. Pokemón seguía tocando la guitarra suavemente, una melodía de fondo que creaba un clima de calma pero que alentaba a su vez la experiencia extática en la que estaban entrando todos. Javier empezó a transformar su canto en una oración que pronunciaba en voz alta. Yo no alcanzaba a entender exactamente qué es lo que decía, sólo sus referencias a Jesucristo: 'Padre Hermoso' y 'Papito' eran las más comunes. La inspiración de Javier incentivó también a otros a un mayor nivel de exaltación. Casi todos empezaron a orar en voz alta y a experimentar la glosolalia. Este clima, con algunas fluctuaciones en los niveles de emoción duró casi media hora. A diferencia de lo que he visto en otros lugares, no parecía haber un 'maestro de ceremonias' que regulara el clima, de manera que las etapas del ritual que en otras iglesias tienen momentos claramente marcados, aquí fluían de una manera semianárquica. En otros lugares es el músico el que regula los climas y el final de la música que se anuncia por su propia cadencia corta el clima de éxtasis, pero Pokemón no tenía la autoridad suficiente para tomar esa decisión y quienes sí tenían esa autoridad tampoco se animaban a hacer ninguna señal explícita, por lo que las cosas se sucedían con cierto nivel de anarquía.

De todas formas, cuando ya las voces se habían más o menos acallado, Pokemón alteró la cadencia musical y finalmente las oraciones y glosolalia cedieron. Una de las mujeres pasó al frente a dar el mensaje."

Podríamos seguir casi indefinidamente ilustrando las maneras de participación corporal que tienen lugar en el programa pentecostal de rehabilitación, sin embargo, lo expuesto basta para sostener nuestro análisis. Lo que queremos mostrar es que, comparando el programa pentecostal con la vinculación identidad/cuerpo típica de los jóvenes delincuentes, encontramos formas de continuidad y ruptura, relación que también se verifica en el contraste entre el programa confesional y el estatal. En el caso de los pentecostales y los jóvenes delincuentes, las formas de continuidad y ruptura pueden ilustrarse comparando el ritual de San La Muerte con los ritos pentecostales. Lo que muestra continuidad es que en ambos casos el cuerpo juega un rol central en el establecimiento de la relación metonímica entre el ser trascendente y el fiel. En ambos casos se intenta incorporar el poder trascendente al cuerpo mismo, pero las formas en que esto se hace son significativamente distintas. En el caso

de San La Muerte, la incorporación del Santo implica lesionar el propio cuerpo en dos instancias, primero se daña la piel para tatuarse o incrustarse al Santo y después de la muerte también se daña la piel para extraer al Santo y así lograr que el fiel 'descanse en paz'. En el caso de los pentecostales, la articulación metonímica entre cuerpo y fiel no implica el acto cruento de incrustar la imagen del ser trascendente en la piel, sino la representación gestual de entrar en contacto con él. Estas formas diferenciadas de vinculación cuerpo/poder sagrado están claramente en continuidad con algunos de los contenidos de las identidades en pugna. Mientras en el caso de los jóvenes delincuentes, el cuerpo es entrenado para producir y soportar dolor, en el caso de los pentecostales el cuerpo es utilizado para generar comunión con otros y con lo trascendente. En síntesis, existe una forma de continuidad ya que en ambos casos se puede encontrar una relación metonímica entre cuerpo e identidad, pero hay ruptura en el contenido de la identidad; por eso, lo que el cuerpo expresa y lo que practica también es diferente.

Ahora bien, si comparamos el programa confesional con el secular también vemos que hay puntos de contacto y de diferenciación. Al igual que en los programas seculares, en los pentecostales se intenta producir una capacidad de control sobre algunas funciones corporales y una suerte de 'predominio del alma' sobre el cuerpo. Sin embargo, los mecanismos de disciplinamiento del cuerpo son distintos. En el caso de los programas seculares, este disciplinamiento implica un control casi absoluto del cuerpo, y además un profundo distanciamiento entre los cuerpos. En cambio, en el caso de los pentecostales, el control de algunas funciones corporales no implica la suspensión de la totalidad de los usos sensoriales del cuerpo; y tampoco se produce la discriminación de cuerpos de distintas clases (profesionales e internos). Estas formas de continuidad y discontinuidad entre cuerpo e identidad explican algunos de los contrastes en la eficacia alcanzada por los programas. Intentaremos avanzar algo más sobre estas problemáticas en la sección final de este trabajo.

### Cuerpos e identidades, reflexiones finales

Hemos explorado hasta aquí diversas formas de articulación entre cuerpo e identidad, que se ubican en una suerte de gradiente entre modelos racionalistas y holistas de la misma. Uno de los elementos que se han destacado es que en los jóvenes delincuentes existe una muy fuerte articulación entre identidad y cuerpo. Esta vinculación tiene su origen en las condiciones sociales (posición en el campo) en las que se desarrollan los jóvenes, y en cómo estos construyen una serie de técnicas corporales que son recursos que les permiten subsistir y resistir en situaciones adversas. Dijimos aún más. Siguiendo a Bourdieu y a Connerton, afirmamos que estas técnicas corporales son parte de un habitus y de dispositivos

mнемónicos que tienen la doble condición de recurso y de limitante. En ese sentido, además de permitir resolver problemas, el uso de la capacidad de violencia del cuerpo tiende a generar la reproducción de las trayectorias delictivas de los menores. Esto puede observarse claramente en el relato hecho sobre la acción del Correntino. Como dijimos, él tenía el propósito de 'cumplir' con su internación –lo cual iba a ocurrir en poco tiempo de no haber mediado el incidente– para poder salir y hacer una 'vida normal'. Sin embargo, su recurso a la violencia al apuñalar a un compañero probablemente implicó la extensión de su internación por varios años más, obstaculizando su propósito original y dando lugar a la reproducción típica de la trayectoria de los jóvenes delincuentes– caracterizada justamente por internaciones seguidas de reincidencias delictivas y nuevas internaciones y así sucesivamente. De esta forma puede percibirse que, si bien la capacidad de violencia física es un recurso que les permite a los internos resistir el orden que se les impone en el instituto, el recurso del uso irreflexivo de ella produce la reiteración de la trayectoria de los jóvenes delincuentes.

El contraste entre los programas estatales y confesionales de rehabilitación de jóvenes delincuentes permitió observar algunas cosas más. La primera es que los programas estatales suelen tener mayores niveles de conflictividad que los confesionales –hay más violencia entre internos, más fugas, más conflictos con el personal. Aunque no es el único factor explicativo, las percepciones diferenciadas de la relación identidad/cuerpo de los diversos programas, permite entender parte de estos contrastes entre ellos. Los programas estatales están claramente influenciados por una percepción racionalista del cuerpo, por esto establecen una serie de restricciones sobre el uso y exposición del cuerpo, y unas formas de discriminación que intentan imponer sobre los internos. Estos últimos, acostumbrados a otras percepciones corporales, viven estas imposiciones como arbitrarias y estigmatizantes, y por eso tienden a oponerse y rechazarlas generándose profundos problemas de comunicación. En los programas confesionales la percepción de la relación identidad/cuerpo es más congruente con la de los jóvenes delincuentes, ya que en ambos casos se acepta una relación metonímica entre los dos términos. Ahora bien, lo interesante es que esta forma de continuidad en el código corporal sobre el que la identidad se construye, permite reconstruir un sentido diferenciado de la identidad. Es decir, si bien en ambos casos la práctica corporal juega un papel fundamental en la constitución identitaria, los valores, normas y representaciones que las identidades poseen son ampliamente diferenciados, casi opuestos. En este sentido, lo que parece ocurrir, en contra de lo que muchas veces ha señalado el propio Bourdieu, es que se produce una suerte de modificación de parte del habitus que no se opera por una alteración de la situación social, o por una suerte de autosocioanálisis, sino más bien por un mecanismo de 'reflexividad sensorial' (Lash 1997) Esto nos habla de una

limitación en las teorías exploradas hasta aquí, que tal vez deba superarse. En general, estas teorías tienden a plantear a las prácticas corporales como instancias casi exclusivamente recursivas; sin embargo, los contextos rituales del pentecostalismo muestran instancias en donde la práctica corporal es disparadora de transformaciones y no de perpetuación de las prácticas. Este último elemento parece indicar un rumbo de investigación que, si bien este trabajo ha logrado ilustrar, está lejos de agotar en su análisis.

## Bibliografía

- BARON, Stephen; HARTNAGEL, Timothy. (1997), 'Attributions, Affect and Crime: Street Youths' Reactions to Unemployment.' *Criminology* Vol. 35, No. 3.
- BLOCH, H.; NIEDERHOFFER, A. (1958), *The Gang, a Study in Adolescent Behavior*. New York: Philosophical Library.
- BOURDIEU, Pierre. (1977), *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. (1990), *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press.
- CONNERTON, Paul. (1989), *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DOUGLAS, Mary. (1991), *Pureza y Peligro. Un Análisis de los Conceptos de Contaminación y Tabú*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ELIAS, Norbert. (1978), *The Civilizing Process. The History of Manners*. Oxford: Blackwell Publishers.
- FELDMAN, Allen. (1991), *Formations of Violence. The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*. Chicago y Londres: University of Chicago Press.
- FERREL, Jeff. (1995), 'Style Matters: Criminal Identity and Social Control.' En: *Cultural Criminology*. Ferrel, Jeff; Sanders, Clinton, eds. pp. 170-189. Boston: Northeastern University Press.
- FOUCAULT, Michel. (1976), *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la Prisión*. Madrid, etc.: Siglo XXI.
- FRANK, Arthur. (1995), 'For a Sociology of the Body: An Analytical Review.' En: Featherstone, M.; Hepworth, M.; Bryan, T. (eds.), *The Body. Social Process and Cultural Theory*. Londres: Sage.
- GOFFMAN, Erving. (1972), *Internados. Ensayos Sobre la Situación Social de los Enfermos Mentales*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- GOUDSBLOM, Johan.; y MENNEL, Stephen. (1998), *The Norbert Elias Reader*. Oxford: Blackwell Publishers.
- HANLON JOHNSON, Don. (2000), 'Body Practices and Consciousness: A Neglected Link.' *Anthropology of Consciousness*. Vol. 11 No. 3-4.
- JANKOWSKI, Martín. (1991), *Islands in the Street. Gangs in American Urban Society*. Berkeley, Londres: University of California Press.
- MARDSEN, George. (1980), *Fundamentalism and American Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- MAUSS, Marcel. (1936), 'El Concepto de Técnica Corporal.' En: *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Técnicos.
- MELLOR, Philip; SHILLING, Chris. (1997), *Re-forming the Body. Religion, Community and Modernity*. Londres: Sage Publications.
- MÍGUEZ, Daniel. (1999), 'Exploring the Argentinian Case: Religious Motives in the Growth of Latin American Pentecostalism.' En: Smith, C.; Prokopy, J. (eds.), *Latin American Religion in Motion*. New York y Londres: Routledge.
- \_\_\_\_\_. (2000), 'Conversiones Religiosas, Conversiones Seculares. Comparando las Estrategias de Transformación de Identidad en Programas de Minoridad e Iglesias Pentecostales.' *Ciencias Sociales y Religión*. No. 2.

- LASH, Scott. (1997), 'La Reflexividad y sus Dobles. Estructura, Estética, Comunidad.' En: GIDDENS, A; Lash, S. (eds.), *Modernización Reflexiva. Política, Tradición y Estética en el Orden Social Moderno*. Madrid: Alianza.
- LEACH, Edmund. (1985), *Cultura y Comunicación. La Lógica de la Conexión de los Símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- PRESTON, David. (1988), *The Social Organization of Zen Practice*. New York: Cambridge University Press.
- PROTHROW-STITH, Deborah; QUADAY, Sher. (1996), 'Communities, Schools and Violence' En: Hoffman, A. (ed.), *Schools, Violence and Society*. Londres: Praeger.
- ROSALDO, Renato. (1993), *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.
- SHAW, Clifford. (1968), 'Juvenile Delinquency: A Group Tradition.' En: Short, J. (ed.), *Gang Delinquency and Delinquent Subcultures*. New York: Harper and Row.
- TURNER, Bryan. (1995), 'Recent Developments in the Theory of the Body'. En: Featherstone, M.; Hepworth, M.; Bryan, T. (eds.), *The Body. Social Process and Cultural Theory*. Londres: Sage.
- TURNER, Victor. (1977), *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*. New York, Ithaca: Cornell University Press.
- WEBER, Max. (1977), *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- WELSH, W.; GREENE, J.; JENKINS, P. (1999), 'School Disorder: The Influence of Individual, Institutional, and Community Factors.' *Criminology*. Vol. 37, No. 1.

## Notas

- <sup>1</sup> Quiero agradecer a María Julia Carozzi por su generosa provisión bibliográfica, sin la cual este texto no hubiera sido posible. Agradezco también a Ángeles Gonzales su crucial colaboración y esfuerzo en la recopilación del material etnográfico utilizado aquí.
- <sup>2</sup> Varios autores destacan que el mecanismo por el que se desarrolla la tolerancia al dolor tiene que ver con una suerte de abandono mental del cuerpo. Por ejemplo, Feldman (1991) al describir cómo los miembros del IRA en Irlanda resisten la tortura policial, indica que éstos en algún sentido abandonan su cuerpo, y se retraen mentalmente dentro de él. Frank, cuando define a los 'cuerpos disciplinados' también habla del abandono del cuerpo como una manera de soportar el sufrimiento (1995:55). Sin embargo, en el caso de los jóvenes delincuentes argentinos no parece existir este abandono del cuerpo, sino más bien una apropiación del dolor. No hay un intento de eludir el dolor abandonando el cuerpo, sino un intento de sentir el dolor físico en toda su profundidad y soportarlo como una manera de hacerse resistentes en el futuro a él.
- <sup>3</sup> Por otro lado, tampoco existe una separación entre personal profesional y no profesional, sino que sólo existe la figura de uno o varios líderes espirituales, que si bien tienen relaciones jerárquicas entre sí, éstas no están determinadas por su 'profesionalidad' sino por su nivel de compromiso religioso.

Recebido em novembro de 2001.

## Daniel Míguez

Professor da Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (Argentina) e investigador do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Têm escrito sobre religiosidades e o movimento pentecostal com artigos recentes publicados na *European Review of Latin American and Caribbean Studies* e *Imaginaires Politiques et Pentecôtistes. Afrique / Amerique Latin*. E-mail: dsmiguez@artnet.com.ar

---

# O ESPÍRITO DA SIMPLICIDADE: A COSMOLOGIA DA BATALHA ESPIRITUAL E AS CONCEPÇÕES DE CORPO E PESSOA ENTRE POLICIAIS PENTECOSTAIS CARIOCAS

*Clara Mafra  
Robson de Paula*

## I. Introdução

Felipe certamente estava orgulhoso. O pastor de sua congregação tinha ministrado o culto no seu local de trabalho nesta manhã. Para completar, na hora do “apelo”, do convite à conversão, um colega mais novo, que fora pego em flagrante delito na corporação e que procurava se acertar seguindo os seus conselhos, aceitou Jesus. Os dois convidados abrilhantaram a manhã, confirmando para si e para os outros que Felipe foi mais uma vez “usado pelo Senhor”. Foi então, num tom moderado, confiante e sereno que o sargento Felipe<sup>1</sup> (37 anos, casado, 1 filho, membro da Assembléia de Deus) deu sua entrevista. Segue uma passagem:

“[Uma vez]...tive uma visão com um colega meu. A visão foi no domingo, na segunda ele faleceu. Na visão o Senhor me falou: ‘Vou levar uma pessoa muito querida sua, muito ligada a você’. Eu pensei na minha mãe, meu irmão, alguém da família, na esposa – que na época era namorada. Saindo do culto eu comentei com minha esposa: ‘Aconteceu um negócio estranho hoje comigo na igreja: eu tive uma visão onde o Senhor me falou que iria levar uma pessoa íntima minha’. Ela falou: ‘Você deveria falar com o irmão Jamil’.

Pensei: 'Falo depois.' No outro dia, quando cheguei no trabalho chegou a notícia: 'Mataram o irmãozinho'. Eu pensei comigo: 'Que é isso!' Na mesma hora peguei no telefone, liguei para a minha esposa e contei que a visão já tinha acontecido. Depois eu conversei com o irmão Jamil e ele explicou: 'Você deveria ter me falado na hora, porque a gente iria orar e quebrar esse problema daí'. Mas muitas vezes Deus sabe o que quer, Deus leva o marginal e o evangélico, a pessoa honesta e a desonesta. É a vontade dele. Mas dali por diante eu aprendi que se alguma coisa me tocar, vou falar com o pastor a respeito." (Felipe, 16/03/2001)

Felipe acionou, neste fragmento, uma linguagem própria de quem adere à noção de Batalha Espiritual, muito difundida no meio pentecostal contemporâneo. Estão presentes aí elementos que indicam uma visão "encantada de mundo", de revelação, de uma presença muito próxima e ativa de Deus no cotidiano, de uma rede de crentes que trocam os mesmos supostos, que se apóiam e se educam coletivamente.

O curioso na entrevista, contudo, não são os termos encantados da visão de mundo de um pentecostal, mas o fato de que esta linguagem mística, eloquente e algo romântica saia da boca de um profissional de segurança da área metropolitana do Rio de Janeiro: Felipe é 1º Sargento do 24º Batalhão da Polícia Militar de Queimados.

Este segmento profissional, dos policiais militares, está no foco da mídia nacional especialmente em função de denúncias de corrupção, terror e violência. Fala-se de uma crise do setor de segurança no país. De fato, os índices de mortalidade no interior da corporação militar são alarmantes: no monitoramento realizado por Muniz (1997), no ano de 1997, houve 1 PM morto a cada 5 dias, 1 PM vitimado a cada 20 horas, 1 PM vitimado em serviço a cada 42 horas. Para este alto índice de mortalidade, deve-se levar em conta a existência de uma guerra particular entre comandos do narcotráfico e uma rede de feudos policiais, relacionada ao comércio de dimensões internacionais de narcotráfico e armas, tanto quanto o mercado de "bicos", especialmente a rede, em grande parte ilegal, que controla o mercado da segurança privada na metrópole carioca (Soares 2000). Ainda assim, os tomadores de decisão no Estado e Federação, divergindo e oscilando entre modelos de segurança repressiva ou inteligente, pouco têm realizado em favor de uma reversão das condições de trabalho.

É sob este pano de fundo de vulnerabilidade e risco de vida crônicos que Felipe articula a cosmologia da Batalha Espiritual. No fragmento citado, Felipe rememora um aviso do Espírito Santo que deixou escapar. Considera que, talvez, se tivesse prestado atenção, teria alertado e socorrido espiritualmente o colega do perigo que corria. Esta visão de Felipe não é extemporânea. Segundo depo-

imentos de outros policiais crentes,<sup>2</sup> muitas situações críticas têm sido positivamente enfrentadas à medida que eles aderem à senda de santificação. Vários entrevistados narraram como na hora do risco, do perigo eminentes, do enfrentamento da morte, foi o Espírito Santo quem guiou a ação, salvando o policial.

Neste artigo queremos rever o que nos parece um recorrente desvio de foco entre o fenômeno da adesão à cosmologia pentecostal e os paradigmas que têm servido para interpretá-la. As interpretações disponíveis sobre a cosmologia da Batalha Espiritual tendem a valorizar na análise aquilo que é considerado menor por parte dos próprios evangélicos, ou meramente realizam uma sua desqualificação pela falta, pela alienação, pelo magicismo. Até mesmo interpretações mais consistentes, como a da Batalha Espiritual como um sistema ético (Mariz 1999) falha ao considerar esta cosmologia como a adesão a um sistema ético. Isto fundamentalmente porque tal intepretação supõe um certo nível de distanciamento do agente para com o julgamento da ação, como se a cosmologia pentecostal fosse um conhecimento disponível “fora da vida”. O caso dos policiais crentes ajuda a demonstrar a fragilidade deste marco interpretativo: os nossos entrevistados consideram que escaparam da morte não porque são bons, mas justamente porque têm desenvolvido uma disciplina de “busca do Espírito Santo”, ou seja, porque estão imersos em uma busca espiritual que disponibiliza seu corpo de um modo especial.

Portanto, o ponto-chave de nossa análise é que o crente recoloca a questão da qualidade do ser humano em pauta: sua capacidade de cumprir a promessa divina de domínio sobre as outras espécies não está dada ou não é um *a priori* como postula uma concepção ética forte. Não basta procurar em si o fundamento do bem, um sistema de pensamento que representa a ordem do mundo externa. Só entra na “senda de santificação” quem aprender que o mundo é um lugar de interação sempre em aberto. Neste aprendizado a pessoa crente deve disponibilizar-se para uma comunicação com animais, coisas, lugares, forças da natureza, ou seja, desenvolver uma intercomunicação ampliada com o mundo. A disponibilidade para esta intercomunicação ampliada abre para a possibilidade da realização do santo no homem, ou seja, a possibilidade de realização do que há de mais positivo em sua própria cultura, de tal forma que se confirme, para si e para os outros, a conquista de seu próprio corpo e de seu potencial.

Antes, porém, de desenvolvemos esta compreensão alternativa, temos que rever o caminho já cumprido. Cabe, portanto, a pergunta: que veios de investigação foram abertos pelos pesquisadores que se detiveram sobre o tema da Batalha Espiritual?

## II. A literatura sobre a Batalha Espiritual

Em um levantamento bibliográfico bem-sucedido, Cecília Mariz (1999) fez um balanço dos estudos acadêmicos sobre a teologia da guerra ou batalha espiritual classificando, nomeando e distinguindo com apuro e clareza os termos com que este debate tem se desenvolvido no Brasil. Em especial, a autora foi perspicaz em detectar algumas das recorrências e dos impasses presentes na análise sociológica e/ou antropológica de um fenômeno que seria eminentemente religioso, como este da Batalha Espiritual que prega que "lutar contra o demônio, em qualquer mal que se sofre e, ainda, na prática de religiões não-cristãs" (1999:34), mas que tem sido pensado em continuidade com fenômenos sociais mais globais e mesmo junto à questão da identidade nacional.

Segundo a autora, a literatura se distribui em dois grandes vetores que apontam para sentidos diversos, não necessariamente opostos. De um lado, estão os autores que identificam a Batalha Espiritual como um fenômeno global contemporâneo, incorporando, na mesma medida, a crítica ao caráter opressor, discriminador, violento e obscurantista de processos históricos desenvolvidos sob a égide de teologias que dão ênfase à figura do Diabo. De certa forma, esses autores vão beber na revisão crítica contemporânea da história do Ocidente, muitas vezes escrita com cores fortes, na medida em que as vítimas e os obscurantismos não foram escassos no longo curso da tradição judaico-cristã. O fato de que hoje são os membros das classes populares que aderem a esta visão "encantada de mundo", e não como ocorreu na Idade Média e na modernidade européia, as classes mais abastadas, não inibe a verve de crítica social. Postula-se que a exclusão é prévia, e que os pobres e menos instruídos, por meio da adesão aos parâmetros da Batalha Espiritual, continuarão iludidos quanto à verdadeira face de seu inimigo e afastados de seus verdadeiros interesses. Outras versões desta linha interpretativa tendem a identificar esta luta contra o demônio como uma busca das classes populares de um refúgio, cujo resultado mais negativo é a retração do político e do público, uma vez que onde se vê a atuação do demônio, não se credita fé ao poder transformador da troca de opiniões, interesses e perspectivas.

A vertente, entretanto, que reúne mais autores, interlocutores e uma ampla produção de teses acadêmicas, é outra. Na segunda linha de interpretação, a Batalha Espiritual é motivo da retomada de um tema caro da reflexão acadêmica brasileira: o debate sobre a identidade nacional. Vale lembrar então que em *Raízes do Brasil*, Buarque de Hollanda estabeleceu uma identificação que a história só tendeu a ratificar: do brasileiro com a idéia da "cordialidade". No contraste com a tradição segmentadora e purista americana, Buarque de Hollanda descreve o homem brasileiro como aquele mais dado ao acordo de interesses, ao acomodamento de contradições, à docura no trato. Nos anos 70,

Da Matta atualizou esta tradição: nem guiado pelas noções de cidadania moderna, nem restrito aos parâmetros hierárquicos da sociedade tradicional, o povo brasileiro teria a estranha capacidade de misturar o que é oposto, de juntar o que se entende separado, de desconstruir fronteiras nítidas. O termo que descreve este jeito peculiar de ser é “cultura relacional”. No mesmo roldão, retoma-se a idéia do malandro como símbolo nacional, do país como terra do carnaval, da sexualidade exuberante e da moral flexível.

Aparentemente, nada mais oposto a esta identificação do nacional que o pentecostalismo. Repondo o dualismo do bem e do mal por onde quer que vá, o pentecostalismo parece dividir o mundo em dois, sem meio-termo. Mais que isto, popularizando doutrinas que exigem castidade e contenção, o pentecostalismo parece fazer ressoar uma versão moderna do puritanismo norte-americano.

No entanto, inusitadamente, boa parte da literatura que retoma o tema do nacional tende a conduzir as análises sobre o pentecostalismo para o moinho do sincretismo. Em um dos primeiros trabalhos a delinejar o argumento que vai vigorar nas décadas seguintes, Luiz E. Soares (1992) argumenta que na guerra entre afro-brasileiros e pentecostais a oposição é antes de conteúdo que de forma. Subacente ao contraponto sociológico, o autor pontua que se articula um acordo cognitivo, uma vez que há o reconhecimento da eficácia do deus do outro como demônio. Pierre Sanchis (1998), na mesma linha, perguntando-se sobre a continuidade da expansão da Igreja Universal do Reino de Deus, sugere que “entre a pentecostalização da cultura brasileira e o abrasileiramento do pentecostalismo”, a Universal é a prova cabal de que foi o segundo movimento que foi bem-sucedido. Inúmeros outros estudos somaram-se ao diagnóstico: estabeleceu-se então que a ruptura do pentecostalismo com os parâmetros do nacional era apenas parcial.

O ponto morto do argumento, como Mariz chama atenção, é que ao concentrar a análise nas similaridades da teologia da guerra espiritual e as religiões afro-brasileiras, especialmente na atribuição de um certo magicismo entre fiéis dos cultos afro-brasileiros e dos cultos neopentecostais, pois que ambas religiosidades não estariam ancoradas na noção da responsabilidade do indivíduo, ignora-se que o enorme apelo popular do pentecostalismo deve estar naquilo que o distingue dos cultos afro-brasileiros, e não nos seus traços sincréticos e semelhantes. É neste sentido que a autora se inscreve no debate, defendendo uma terceira linha interpretativa, sugerindo que, assim como a Reforma protestante, quando houve o apogeu da figura do Diabo (Thomas 1991), também com o pentecostalismo o Diabo tem sido um agente de desencantamento. Isto não apenas porque com a demonização se reduz o universo sobrenatural a praticamente dois personagens; Deus e o Diabo, mas especialmente porque, na guerra espiritual, na necessidade de rejeição do Diabo, não se descrê no seu poder, apenas se reforça a necessidade de se fazer uma escolha

moral e ética. Neste sentido, a autora sublinha que o pentecostalismo é um caminho “encantado” de modernização e ocidentalização de nossa cultura religiosa, não o contrário.

Ainda que este caminho ético-encantado de interpretação da Batalha Espiritual tenha o mérito de situar o movimento religioso em uma perspectiva otimista da história, engana-se, a nosso ver, em postular que o crente articule sua ação baseado em um sistema dual articulado agonisticamente. O argumento deste artigo é que sua ação é modelada muito mais em rede, do interior de um campo de visão onde ele não consegue situar o conjunto, que por um veio de escolhas racionais sistemáticas.

Para situar nossa posição, vale lembrar que, nas últimas décadas, os cientistas sociais têm aderido muito freqüentemente aos apelos de análises matemáticas e verbais da linguagem. No entanto, há muitos outros tipos de linguagem – kinestética, visual, espacial, sonora etc. (Merleau-Ponty 1996). Se nos firmos no estudo de caso dos policiais pentecostais cariocas, a cosmologia da batalha espiritual faz sentido porque se refere a uma transformação do corpo, do espaço do entorno, do deslocamento de canais. Em síntese, o estudo de caso dos policiais crentes indica que compreendemos pouco da cosmologia da Batalha Espiritual porque erramos de foco: ela é antes uma linguagem referida à transformação do corpo e da pessoa que uma linguagem que aciona parâmetros de julgamento ou de bússola das ações diante de conflitos. Examinemos o argumento a partir do estudo de caso.

### III. Entre a lei de Deus e a lei dos homens

Alguns dados para situar nossos entrevistados: os 11 policiais pentecostais militares que acompanhamos ao longo de um ano e meio na sua rotina de trabalho estavam sediados no 24º Batalhão Militar de Queimados, baixada fluminense. O mais novo tinha 26 anos, o mais velho 56. Todos eram casados e tinham 1, 2 ou 3 filhos. A maioria, 6 policiais, freqüentava a Assembléia de Deus, os demais a Igreja Evangélica Casa de Oração, a Igreja Evangélica de Ti Javé, e 1 só participava do culto das sextas no Batalhão. Na época da entrevista, a maioria era sargento exercendo alguma atividade de chefia ou burocrática. Apenas 1 era cabo e outros 2 soldados.<sup>3</sup>

Ainda que vários desses militares sustentassem que preferiam conviver no seu dia-a-dia com colegas evangélicos, uma vez que, como diziam, “com um colega de fé a conversa seria mais edificante”, nenhum deles teve a oportunidade de implementar esta expectativa. Exercendo atividades em setores diferentes, em horários variados, o encontro ocasional dos policiais crentes na cantina talvez fosse tão raro como o encontro semanal nos cultos do Batalhão, às sextas,

organizado pela União dos Policiais Militares Evangélicos do Rio de Janeiro (UPMERJ) (De Paula 2001). Neste caso, não devemos supor que o pertencimento religioso crie vínculos corporativos sobrepostos aos da corporação militar. Os policiais militares evangélicos distribuem-se nas redes de sociabilidade e profissionais mais amplas, de policiais não evangélicos, e tendem a não se estabelecer como coletivo orgânico, como um “nós”, em nenhum momento no cotidiano do trabalho. No entanto, os entrevistados comungam posturas pessoais e profissionais muito similares.

Como outros crentes, os policiais evangélicos abusam de uma formulação dualista, entre antes e depois da aceitação de Jesus, na descrição de sua conversão e/ou caminho de santificação. Não vou me ater aqui à noção de processo que se atrela a esta transformação nos dias de hoje no meio pentecostal, de forma que seja adequado antes entendermos a aceitação de Jesus como uma conversão mínima que conversão forte, assunto desenvolvido em outro artigo (Mafra 2000). Os policiais pentecostais tendem a descrever sua nova vida a partir do afastamento de quatro hábitos, supostamente recorrentes entre policiais não crentes: 1. Postura ambígua ou rebelde diante da autoridade e das normas da corporação; 2. Retorno de um círculo de amizade masculino em torno do copo e do bar; 3. Afirmação de uma postura viril e sexualizada na relação com as mulheres; 4. Incapacidade de diálogo com o público externo.

Os crentes reconhecem hoje que, no passado, assumiam uma postura ambígua, irresponsável, irônica, algumas vezes até cruel, na relação com os interlocutores supostos em cada um dos termos da revisão: 1. Com a autoridade hierárquica e as normas ligadas à farda; 2. Com as várias pequenas tribos de amigos que se criam no interior da corporação; 3. Com as mulheres, seja aquela com que se fica, a namorada, a esposa, a amante; 4. Com o público externo e que deveria ser assistido. Vejamos o que isto quer dizer, tomando a questão da autoridade como centro:

“Antes de conhecer a Jesus, dentro do meu trabalho, eu não tinha definição do que era um homem responsável, porque eu não vivia na obediência da palavra, com relação ao que Deus fala que estamos sujeitos às autoridades constituídas por ele. E hoje, dentro da obediência que eu presto ao Altíssimo, eu vejo que ele transformou minha vida no campo familiar, no trabalho. Enfim, em todas as áreas da vida houve uma transformação.” (Pedro, 01/11/2000)

“O que muda é o comportamento e a responsabilidade. Porque nós temos que nos sujeitar às autoridades locais, porque assim nós estamos nos sujeitando a Deus. Então a gente tem uma preocupação, não com o homem, porque o homem não tá vendo e a gente

engana. Mas Deus, Ele está olhando a todo instante. A palavra de Deus diz: 'os olhos dele estão sobre os justos'. Cada passo nosso, ele está observando. Então é a nossa consciência com Deus. E nós não podemos viver na hipocrisia. Então se nos é dada uma ordem, na nossa função, ela tem que ser desempenhada, independente de quem nos cerca. Então, antes não era o que acontecia, porque não havia compromisso. Então, o que acontece? Tem alguém observando, tem um superior que tá dando em cima ali, você fica quieto ali. Mas quando dá um refresco, se você não tem a lei de Deus, você escapole. Mas quando o homem serve a Deus de todo o seu coração, ele se submete a Deus. Ele faz tudo aquilo que tem que fazer. Então ele cumpre a sua função, porque acima de tudo ele tá fazendo a vontade de Deus. E nós não podemos viver no engano." (Francisco, 16/02/2001)

A crítica de fundo dos crentes com os não crentes é quanto à forma de solucionar questões de conflito. Se o impulso do colega não crente for no sentido contrário ao que manda a lei ou ao que estabelece o superior, o suposto policial tenderia a bloquear a implementação do estímulo mas como mera tática. Ele se submeteria a um bloqueio momentâneo ou provisório. Pois quando "dá um refresco" o colega não crente realiza o interesse individual sob a cortina da lei. É o que Francisco chama o "engano": o indivíduo realiza o seu impulso original sob o custo de não nomeá-lo abertamente, mas mascarando-o, velando-o ou camuflando-o.

A crítica de Pedro e Francisco aos colegas não crentes é que, do seu ponto de vista, eles tendem a não assumir a lei, não dar crédito ao que está inscrito nela e, como consequência, não se disponibilizarem a uma transformação como pessoas para dar livre curso ao potencial que está inscrito na lei ou, no sentido oposto, de enfrentamento da lei dando livre curso à fantasia individual. Na interação, os crentes sugerem que os colegas não crentes tendem a interpretar o evento como um conflito desigual: entre o impulso individual menor e a força maior da lei e uma certa impermeabilidade entre os dois. Ao inscrever o evento no registro do conflito, o indivíduo não crente, como parte interessada em uma situação minoritária, tenderá a reconhecer como legítimo o uso de estratégias de ocultamento, de simulacro, de manutenção da ambigüidade.

Essa crítica crente ao *hábitus* dos policiais não crentes pode ser estendida aos quatro planos de interação que citamos anteriormente: da relação do policial com o seu superior, com seus próprios amigos, com as mulheres, com a população civil. Diz-se que a tendência é a mesma: diante de uma situação tensa, o reconhecimento do ego em posição minoritária, daí o investimento em uma resposta que não supõe a mudança de qualquer uma das partes. O resul-

tado final desta tática não crente seria o aumento da duplicitade nas relações: o reforço de um código implícito que corre lado a lado com o código explícito.

Uma das consequências deste *hábitus* corporativo é a demanda de um constante azeitamento das relações, sendo que a rede de solidariedade entre os pares tende a ser hipervalorizada. São várias as razões para isto: é na interação com os colegas na roda do chope que se obtém informações sobre os humores e quereres dos superiores, sobre as disposições nas redes de dependência e vingança entre policiais e bandidos, se ganha prestígio na trajetória de conquistas amorosas, se obtém informações sobre o mercado de bicos no vasto mercado informal (muitas vezes ilegal) das empresas de segurança etc. Por mais tensa e competitiva que seja a relação entre os pares, essa rede de sociabilidade dá oportunidade à negociação.

O mesmo não se dá com os superiores. Segundo pesquisadores do sistema de segurança carioca, como Soares (2001), muitos superiores hierárquicos exercem o seu poder como se fora um feudo: utiliza-se a autoridade de forma arbitrária, melhorando ou piorando as condições de vida do policial, rebaixando ou elevando sua posição, transferindo-o ou encaixando-o no grupamento que oferece "mais facilidades". Em poucas palavras, não é raro que, no interior da corporação, o exercício da autoridade se dê de forma absoluta e arbitrária. Percebem-se aqui algumas das heranças dos tempos de exceção, quando a tortura era a norma e o silêncio, a condição de sobrevivência. Isto implica que muitas vezes as relações entre superiores e subordinados sejam regidas pelo signo do medo, da barganha, da desconfiança. Por isto mesmo, é também corriqueiro este jogo onde os superiores são fonte de deferência na relação face a face, e alvo de descrédito, de críticas e de chacotas assim que se vira as costas, especialmente nas rodas de companheiros.

Mas como sublinha Francisco, mesmo com todas estas recorrências sociológicas de corrupção, abuso de poder, cinismo e ironia no *hábitus* coletivo, o policial crente é pressionado a agir com "responsabilidade". Ainda que o policial crente, tal como todas as outras pessoas, esteja dividido entre múltiplos estímulos, ele será orientado a situar a tensão entre seu estímulo e a lei do grupo com outra lei maior e inclusiva, que acolhe não apenas os colegas da sua corporação, mas os outros que estão fora, no plano das outras interações – os superiores, as mulheres, a população civil – a lei de Deus. A tendência da dinâmica crente é de reconhecer o bloqueio do estímulo individual não como um fato absurdo e aleatório, mas decorrente de uma contraforça legítima. Afinal, como dizem, "a aceitação de Jesus" significa a morte do ego. A orientação crente é que o indivíduo recolha o impulso original e percorra uma via de renúncia, de transformação para a santificação.

Em síntese, os crentes são orientados a acolher as situações dramáticas não no registro do conflito entre estímulo individual e pressão coletiva da lei,

circulando entre a opção pela rebeldia ou ocultamento da duplicidade, mas no registro da transformação dos estímulos que habitam a pessoa. Daí a ênfase dos pentecostais no trabalho sobre o corpo, no reconhecimento do espaço que o circunda, no desenvolvimento de novos canais de realização dos impulsos. Este modo de encaminhamento dos conflitos é especialmente candente em uma instituição hierárquica como a polícia militar.

Será, então, que a conclusão que devemos tirar é que os crentes são, por excelência, agentes resguardadores do *status quo*? Será que acabamos retornando ao início do artigo, concordando com o argumento negado de que os crentes atualizam um processo de modernização uma vez que administraram sua ação a partir de uma ética altruísta?

Para responder esta questão temos que adensar o estudo de caso, compreendendo melhor os termos da interação dos policiais evangélicos com os demais – os colegas não crentes, os superiores, as mulheres e o público civil.

#### IV. A simplicidade nas relações

Se nos guiarmos pelas situações vividas pelos entrevistados, somos conduzidos à resposta negativa para a questão proposta. Os policiais crentes assumem a responsabilidade de estarem atentos às diferenças entre lei dos homens e lei de Deus, mas esta atenção não garante que saibam exatamente onde está a diferença a cada situação ou a cada evento. O caso de um atendimento do sargento Rodrigo (38 anos, casado, 1 filho, criado em igreja evangélica e hoje circulando entre várias) é esclarecedor.

"Eu trabalhava na condução da alienação mental [em um hospital] e foi solicitada a remoção de um indivíduo – um mendigo que morava em um terreno vazio. Ele estava em um estado horroroso – era decomposição da cabeça aos pés. Estava podre. Mas os bombeiros, a defesa civil, eles tinham ido lá e voltado sem resolver nada. Eu tinha ido lá, na base de umas duas horas antes e deixei na mão dos bombeiros. O bombeiro levou para o Hospital da Posse, mas lá não quiseram aceitar. Deram uma desculpa. Aí retornou tudo ao que estava, o bombeiro e o mendigo 'podrificado'. Os pés e as mãos caindo de podre. O corpo pingava pus. Ele fedia muito. Os vizinhos horrorizados com aquilo. A rua toda querendo que a gente tomasse uma providência. O mendigo gemendo. Um montão de gente ali: 'Vocês não vão tomar nenhuma providência?' Reclamando mas ninguém querendo tomar nenhuma providência. Queriam socorrer o mendigo, mas ninguém queria botar a mão nele para carregar. O carro do Alienado Mental não tinha condições de transportar o

homem. Aí eu perguntei aos vizinhos: ‘Pode levar assim mesmo?’ Eu perguntei ao major que estava na frente da operação, se podia emprestar a viatura. Ele disse que podia levar. Chamei a imprensa, chamei o caramba e fomos para o Hospital da Posse. Aí pegamos o mendigo de um lado, de outro. Só não pegamos na perna. Eu com pena do mendigo, todos nós com pena dele. Botamos na viatura e o mendigo fedia. Um fedor insuportável. Chegando no hospital, colocamos o sujeito na maca. Eles olharam: ‘Mas ele já esteve aqui e não podemos atender’. Eu disse: ‘Atende o mendigo, tá vindo um montão de repórteres, tá vindo a imprensa toda pra cá’. Rapidamente apareceram os médicos. Bota pra cá, bota pra lá. Dois meses depois o mendigo tava bom.” (Rodrigo, 08/11/2000)

A disciplina profissional exigiria que Rodrigo respondesse ao pedido da população civil levando uma pessoa em risco de vida para um atendimento adequado. Uma primeira tentativa já tinha sido feita por um profissional do corpo de bombeiros, mas não teve uma solução satisfatória. Isto porque os profissionais do hospital deslocaram o problema. Provavelmente deram uma justificativa técnica para dar uma resposta neutra – “não podemos atender esta situação, neste momento, por X, Y ou Z”. Mas ainda que tecnicamente neutra, a resposta produzia uma consequência: uma pessoa continuava em estado grave e os colegas profissionais e o público civil continuavam a assistir a tragédia, impotentes e incomodados. Neste momento, Rodrigo resolveu lançar mão de um estratagema social: chamou a imprensa para ameaçar os profissionais de saúde de descompromisso frente ao caso. A espetacularização do não atendimento serviria, no caso, para demonstrar o gritante descompasso entre decisão técnica e questão humanitária; neste sentido, serviria para eliminar a ambigüidade da atuação dos profissionais da saúde.

De certa forma, por ser crente, por ter como parâmetro de ação no seu cotidiano uma atuação guiada pela busca da eliminação de ambigüidades, Rodrigo estava mais preparado que os demais colegas de profissão para se engajar na resolução do caso do mendigo. De que forma? Ele soube localizar o problema de fundo: os profissionais de saúde estavam agindo, assim como seus colegas não crentes, segundo a lei dos homens e não a lei de Deus, ou seja, estavam abusando do vazio entre as normas técnicas e questões efetivas, salvaguardando interesses particulares no intervalo. Por isso, ele soube acionar a sua imaginação sociológica para criar um alternativa adequada ao caso, ou seja, atrair a atenção de um outro setor profissional – os jornalistas – e o poder da opinião pública para reorientar o evento local. Traduzir esta postura como uma atuação baseada na moral e na ética altruísta é reduzir a efetividade da ação de Rodrigo. Afinal, de uma certa maneira, todos os envolvidos no caso – os bombeiros, os policiais,

os vizinhos do mendigo e podemos, numa postura extremamente generosa, sugerir que até mesmo os profissionais de saúde, pois é até possível que não tivessem efetivamente as condições adequadas de tratamento – estavam atuando dentro de um padrão ético. O destaque da ação de Rodrigo está em sua capacidade performática, ou seja, sua capacidade de mediar uma interação difícil através da criação de uma segunda realidade, num encaminhamento da situação algo mais efetivo que a simples ação direta.

Para se perceber melhor a enorme distância entre a defesa de um sistema moral e ético universal e os termos da atuação crente, temos que ter presente que as noções de pessoa e corpo crente são desenvolvidas para um enfrentamento adequado de situações especialmente tensas, adversas e urgentes. Em outras palavras, os crentes apostam que na hora do risco, da tomada de decisão em um golpe só, será o corpo quem responderá, apresentando a pessoa como "mocinho ou bandido", "filho da verdade ou da mentira", "gente ou bicho".

Daí um cuidado e cultivo de si no meio crente em dois sentidos: 1. a formação da pessoa a partir de uma intercomunicação alargada com o mundo e 2. a capacitação universal para a intervenção ritual na seqüência de eventos cotidianos.

### **1. A formação da pessoa a partir de uma intercomunicação alargada com o mundo**

Vamos recorrer a um outro caso para entender este aspecto diferencial da concepção de pessoa pentecostal. Ocorreu com o cabo Cristóvão, um policial com cerca de 40 anos, casado e pai de 1 filho, convertido há 7 anos. Logo depois da conversão, em 1995, Cristóvão passou a freqüentar a congregação onde sua família se reunia, a Assembléia de Deus de Nilópolis. Mas "não estava se adaptando naquele lugar": "lutava, não entendia e se revoltava". Um dia ele se dirigiu ao transcendente: "Fala comigo hoje Senhor: onde eu devo congregar?" Após uma oração em tom interrogativo, Cristóvão se dirigiu à antiga igreja. Chegando lá, soube que o culto tinha sido transferido. Aproveitando a ocasião, outro pastor, que dava aulas no programa de seminário, o convidou para assistir sua palestra. O encontro foi feliz pois Cristóvão teve a sensação de que seria aquele o seu novo pastor. Mas a dúvida não o abandonou e durante toda a noite orou diversas vezes: ao longo da aula, saindo do culto, indo para casa. Nas orações, o tom interrogativo se confundia com o tom maravilhado, pois parecia que havia sinais de que como as coisas iam era a resposta divina. À noite teve um sonho onde cantava um hino e, de repente, a língua começava a embolar. Acordou maravilhado para contar o sonho "tremendo" para a esposa. Tinha recebido o Espírito Santo e falado em línguas! Depois disto, ficou ainda alguns dias sem freqüentar a antiga igreja até que se decidiu por visitar a igreja do

pastor recém-descoberto. Chegando no local, reconheceu alguns elementos do sonho. Indagou então, mais uma vez, em oração silenciosa, se aquele era o lugar que o Senhor tinha indicado. Cristóvão percebeu que a resposta era positiva e está lá até hoje.

No universo espiritualizado em que Cristóvão vive, o conjunto de interlocutores relevantes é vasto: não são apenas as pessoas, os pastores, a esposa, os parentes, mas também os sonhos, as premonições, as salas, os objetos, os lugares, as igrejas etc. Vale a pena sublinhar que a comunicação com o espaço em que se está é qualitativa e poucas vezes claramente nomeada: Cristóvão não chega a expressar sua crítica com relação à primeira igreja, no entanto, um incômodo o guiava para fora dela, colocando-o em uma busca um tanto errante, sem um objetivo muito definido, sem normas claras de como se comportar durante a trajetória. Foi assim que, atento às disposições de si como corpo, intenção e intuição, se encontrou certo dia diante da nova igreja. Um espaço nunca antes visto, mas que se revelou, num golpe só, a casa espiritual familiar. Um *interagenciamento alargado* permitiu isto.

Além disso, no trajeto que Cristóvão realizou, ele não tinha um mapa com um plano de ação e objetivos definidos desde o princípio. Não tinha uma visão panóptica, que o situava onde estava e para onde ele deveria se dirigir. Pelo contrário, foi no próprio ato da passagem, no reconhecimento de ponto a ponto, de acaso a acaso, de evento em evento, que ele foi se situando diante de novos horizontes, se relacionando com eles, e assim criando o seu próprio caminho no interior deles.

O estranho é que neste caminho espiritual, onde o sentido se mostra a cada passo, onde o conjunto de interlocutores é ampliado, Cristóvão não se senta tragado por um universo complexo e confuso. A sensação de confiança que Cristóvão tem com seu universo espiritualizado indica que a sua concepção de mundo não deve ser traduzida nem em termos positivistas, nem essencialistas. A diferença fundamental é que Cristóvão confia que pertencer a um universo não pressupõe que a pessoa o *domine* (material, cognitiva ou emocionalmente) mas que se engaje na *interação* com ele. Sua concepção pressupõe um esforço contínuo de engajamento, a partir de onde o universo vai se revelando, ainda que partes substantivas da seqüência dos eventos permaneça com significados obscuros.

## 2. A capacitação universal para a intervenção ritual na seqüência de eventos cotidianos

Quanto ao segundo ponto, da linguagem ritual que os crentes açãoam no seu dia-a-dia, o estudo de caso dos policiais evangélicos ajuda a demonstrar que, comparativamente, em relação aos outros sistemas religiosos disponíveis na cena carioca (católicos e cultos afro-brasileiros), os pentecostais parecem estar se

favorecendo por uma maior acessibilidade do seu sistema ritual em termos da transformação do que era indicativo em incorporado, via comportamento renovado.

Lembro, então, que a análise anterior, dos crentes desenvolvendo uma comunicação alargada com o mundo, pode parecer estranha para quem tem um mínimo de contato com eles, pois afinal, não são estes mesmos religiosos que exercitam uma linguagem um tanto espetacularizada, carregada de expressões e palavras feitas? Não são eles que, a cada três frases, usam citar três vezes o nome de Jesus?

Esta questão da repetição de nomes, seqüências, termos, atos, expressões é característica da linguagem ritual (Turner 1974, Tambiah 1984, Bloch 1989). Este tipo de recurso, que parece estar presente não apenas em atos religiosos, mas em representações teatrais, performances tradicionais, danças tribais, ou seja, atos religiosos e lúdicos, ganhou um nome e uma explicação densa a partir do trabalho de Schechener (1985: 35-116). Segundo este autor, a sensação de repetição do rito ou da performance está ligada ao “comportamento restaurado” que, na sua definição, é “o ato ou a seqüência de atos que podem ser rearranjados e restaurados, mas o mais importante, que se apresentam como que independentes do sistema causal (social, psicológico, tecnológico)” (*idem* 1985:36). Porque este tipo de comportamento é formado como que separado do evento vivido, cria-se um vazio entre quem o realiza e o ato realizado, de tal forma que o agente performático pode atuar sobre o referido comportamento, transformando-o, transmitindo-o, manipulando-o. O recurso é similar ao da máscara: sua forma pode ser vista de fora e, nesta mesma medida, o comportamento requerido ganha plausibilidade de expressão para então mudar o humor e assumir o que era apenas pretendido. Este recurso é fundamental em ações centradas na transformação, pois através dele o humor indicado torna-se o humor vivido.

Na arena religiosa brasileira, tendemos a associar este tipo de “comportamento renovado”, próximo ao transe, às religiosidades afro-brasileiras. Mas isto significa um uso restrito da noção, uma vez que as visões e aparições de Maria, que tanto se têm multiplicado nos últimos anos (Mariz 2001, Steil 2001), tanto quanto a linguagem pentecostal podem ser melhor compreendidas a partir da análise da capacidade performática que singulariza o culto. Para o caso da presente reflexão, queremos saber o que significa a capacidade performática do culto pentecostal identificar-se com uma repetição excessiva de nomes, expressões, passagens bíblicas, seqüências narrativas bíblicas, fala glossolálica. Em que medida este tipo de construção-desconstrução-reconstrução do ato original é diferente do transe afro-brasileiro ou das aparições dos santos?

Para responder à pergunta, vamos voltar ao estudo de caso dos policiais evangélicos e “escutar” a resposta do sargento Jorge, (36 anos, casado, dois filhos, assembleiano), quando indagado se tinha enfrentado alguma força demônica:

"Bom, em Cristo eu sempre vou vencer. Eu lembro que uma vez vinha caminhando pela rua, ao longo da linha Austin, ali perto da estação de trem. Vi um jovem, com seus 25 ou 26 anos, e um grupo de irmãos. Este jovem vinha passando um processo no seu lar e ele queria se suicidar, queria porque queria, de qualquer forma. Estava agarrado à linha de trem. Ele não queria sair e não havia ninguém que o tirasse dali. Ele era um jovem forte. Os irmãos tentando tirá-lo dali, tentando convencê-lo e ele não saía dali por nada. As pessoas observando aquilo tudo, no que iria dar aquilo. Neste momento, eu passando, observei aquilo tudo. Resolvi chamar um dos jovens e falei: 'Vamos orar, vamos repreender, porque tem um demônio que faz isso tudo.' Ali, enquanto eles oravam, eu comecei a repreender, usando o nome do Senhor Jesus, a autoridade do Senhor Jesus, dizendo que saísse dali. Graças a Deus ele saiu. O jovem levantou chorando, sem saber o que estava fazendo." (Jorge, 16/02/2001)

Jorge inicia a resposta com uma expressão cristalizada: "Em Cristo eu sempre vou vencer." A expressão pára o tempo: não haverá acaso negativo, fracasso no embate enquanto Jesus estiver por perto. Depois da expressão segue uma descrição detalhada do local do evento, do drama do rapaz, da audiência que se forma em torno do grupo de crentes e dele. A descrição dá a sensação de uma seqüência dramática, seu chamamento ("vamos orar, vamos repreender"), inclusive, está no presente do indicativo intercalando uma narrativa no passado, um recurso narrativo que amplifica o sentido de urgência, de necessidade de ação. Seguem-se novas expressões no momento do embate entre as forças espirituais, quando Jorge orienta as pessoas, toma a palavra, dirige o ritual.

Por que aquela cena na linha do trem se torna um rito? O vivido não é uma seqüência usual básica, do tipo evento passado – intervenção do eu – evento conseqüente. Através das expressões-chaves um mito foi acionado, e um evento passado A, referido a um passado glorioso, foi agregado ao contexto. Podemos dizer que a partir de um determinado momento, o evento torna-se passivo e Jorge começa a agir sobre ele: manipulando a audiência, seus ajudantes, jogando com a crença-descrença do propenso suicida. Sua intervenção quer redirecionar o evento passado para um estado renovado, ou seja, para uma possibilidade futura que confirme o poder transformador do mito.

A referência implícita ou explícita de Jorge às pequenas seqüências do mito – Cristo que venceu o mundo, Cristo que deu autoridade sobre os demônios aos seus seguidores – é fundamental para transformar o evento final. É na brecha entre o evento passado e o mito que se realiza a investidura de autoridade de Jorge, permitindo que ele venha a intervir sobre a cena "com auto-

ridade”, manipulando-a, narrando-a em novos termos, transformando-a em um outro estado de disponibilidade.

Portanto, a atitude de Jorge não é a do simples metacomentário, uma atitude distanciada de julgamento, a formulação de um comentário irônico ou sarcástico. A intervenção no sentido de um comportamento renovado envolve um não-descolamento da cena, ainda que também requeira a formação de um outro tipo de distanciamento, da sustentação de uma brecha entre mito e evento passado.

Também não estamos aqui diante de uma simples passagem invertida do transe dos cultos afro-brasileiros (Aubrée 1985). Jorge não reconta a cena como se fosse Jesus, como se tivesse, digamos, sido o “cavalo” deste deus-homem. Ele está perfeitamente consciente da diferença entre seu eu e o Cristo do mito. Mas há um jogo ambíguo, pois se ele pode narrar a ação na primeira pessoa porque estava consciente, ao mesmo tempo reconhece que não é dele o produto da ação. Foi baseando-se na autoridade de Cristo que Jorge pôde controlar, manipular, dominar, transformar a situação. Na linguagem crente, o mérito de Jorge está em ter condições de, naquela situação dramática, receber a *investidura de Cristo*. Nos nossos termos, enquanto o recurso às seqüências organizadas de eventos originais é longa no transe umbandista, ela é extremamente curta no rito pentecostal. Tão breve e momentânea que não exige nenhum deslocamento do eu consciente.

Esta intervenção do mito no evento também é diferente dos eventos das aparições de Maria, experimentadas pelos crentes católicos contemporâneos (Steil 2001). Ali, a presença do sobrenatural é plena e por isto mesmo rara, pois o sujeito mítico se faz visível, sentido, tocado, como presença diferenciada na santidade diante de homens de carne e osso. Nestas aparições, a seqüência do fato futuro se transforma porque o próprio santo agiu, substituindo o agente da cena, agregando novo mito ao mundo ordinário dos homens.

Com isto somos conduzidos a afirmar que a cosmologia pentecostal parece ter encontrado um formato que oferece maior facilidade de intervenção nos pequenos dramas do cotidiano. Também é uma religiosidade que faz proliferar os mediadores entre mundos (entre seres humanos, seres vivos, seres inanimados e sobrenaturais), uma vez que todos os crentes têm o potencial de agir como “homens e mulheres ungidos”, quer dizer, todos são pessoas que têm o potencial de, investidos pelo poder do mito, “curar, salvar e transformar”.

## V. Considerações Finais

Vimos, ao longo do artigo, alguns aspectos da cosmologia pentecostal que fazem do policial evangélico um policial diferenciado. De certa forma, eles se vêem e são vistos pelos outros como agentes civilizadores. Pertencem a uma corporação em crise e se apóiam em uma referência externa – a cosmologia pentecostal – para implementar os ideais desgastados daquela instituição. Trata-

se de uma relação simbiótica entre duas instâncias sociais, onde a rede religiosa, minoritária e externa fornece elementos preciosos para a renovação do comportamento dos evangélicos e dos policiais não evangélicos. De certa forma, a posição diferencial dos evangélicos ajuda a sinalizar onde os próprios militares sentem que está o foco da crise, o princípio do processo de desgaste das redes de sociabilidade das pessoas que fazem aquela instituição.

Sublinhamos ao longo do artigo como os policiais evangélicos criam um modelo de masculinidade que é avesso ao modelo mais agressivo do policial militar em três aspectos principais: na relação com a autoridade e a lei da corporação, na relação de cumplicidade com os colegas, na relação com as mulheres e o público mais amplo. Nos três níveis, trata-se de uma negação da naturalização dos jogos de duplicitade, manipulação e simulacro. Eles procuram, na sua ação, diminuir a margem de ambigüidade entre código, lei e evento. Para tanto, por mais que as situações variem, os fatos mudem, as políticas institucionais oscilem, orientam-se por uma noção pacificada de pessoa. Isso implica colocar em ação, especialmente nas situações de crise – ao invés dos caminhos mais centrados na reposição dos laços entre pares, da transferência bloqueio / humor, bloqueio / rebeldão –, um modelo de renúncia: bloqueio / renúncia pessoal / implementação da lei.

Além disso, mais do que agentes civilizadores, os policiais evangélicos são chamados diante de situações de perigo, atuações de risco, momentos de crise para realizar pequenos ritos – orar antes de uma ação perigosa, realizar cultos em datas especiais, dar conselhos e abençoar outros companheiros em crise. É desta forma que os policiais crentes entrevistados gostariam de ser vistos, como “policiais ungidos”, e não como “evangélicos fingidos”.<sup>4</sup> A diferença está neste trabalho de construção-reconstrução-desconstrução da pessoa dentro dos parâmetros da Batalha Espiritual, pois o Espírito Santo só visita o templo que estiver puro e vazio, ou seja, a pessoa disciplinada pela estética da renúncia.<sup>5</sup>

A nosso ver, é por este reconhecimento de santidade na opinião pública que os evangélicos, especialmente os pentecostais, têm garantido um crescimento numérico constante e consistente no Brasil.<sup>6</sup> Neste sentido, ainda que minoritários, eles se ancoram em uma sensibilidade religiosa intensa, vital e de longo curso que tem uma de suas pontas no nosso barroco setecentista.

## Bibliografia

- AUBRÉE, Marion. (1985), “O transe: a resposta do xangô e do pentecostalismo”. In *Ciência e Cultura* v.37 n.7 (p.1.070-1.075).
- BLOCH, Maurice. (1989), *From Blessing to Violence. History and ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BOYER, Veronique. (2001), “Le mouvement évangélique au Nord du Brésil: Terres de mission et front

- religieux". In Corten et Mary. *Imaginaires politiques et pentecôtisme: Afrique/Amérique Latine*. Paris: Karthala.
- CSORDAS, Thomas. (1994a), *The Sacred Self – a Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. (1994b), "Words from the Holy People: a case study in cultural phenomenology" In: Csordas (org.) *Embodiment and Experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DECOL, René. (1999), "Mudança religiosa no Brasil: uma visão demográfica". In: *Revista Brasileira de Estudos de População* v.16,n.1/2 jan./dez (p. 121-138).
- DE PAULA, Robson Rodrigues. (2002), "A formação do policial ungido". *Monografia apresentada no Departamento de Ciências Sociais /IFCH /UERJ*. (mimeo)
- DESJARLAIS, Robert. (1992), *Body and Emotion. The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press.
- ELIAS, Norbert. (1995), *O Processo Civilizador* vol. 1 e 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- \_\_\_\_\_. 2001. *A Sociedade de Corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- GEERTZ, Clifford. (1985), *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- INGOLD, Tim. (2000), *The Perception of the Environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. Londres/Nova York. Routledge.
- LARAIA, Roque. (1999), *Cultura, um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- MAFRA, Clara. (2000), "Relatos Compartilhados – experiências de conversão entre brasileiros e portugueses". *Mana* 6/1, abril de 2000, p 57-87.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Na posse da palavra. Religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais/ICS.
- MARIZ, Cecília. (1994), *Coping with poverty. Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*. Filadélfia: Philadelphia Temple University Press.
- \_\_\_\_\_. 1999. "A teologia da Batalha Espiritual: uma revisão da bibliografia". In *BIB*, Rio de Janeiro n.47, 1º semestre, pp.33-48.
- \_\_\_\_\_. 2001. "Aparições de Maria". Paper apresentado nas XI Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Chile, entre 3 e 5 de outubro (mimeo).
- MARIZ, Cecília e MACHADO, Maria das Dores Campos. (1994), "Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais". In *Comunicações do Iser* nº 45 (13).
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1999), *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes.
- MUNIZ, Jaqueline. (1997), "Mapeamento da vitimização dos policiais do Rio de Janeiro". *Iser/ Unesco/ Ministério da Justiça*. (mimeo)
- \_\_\_\_\_. 1999. "Ser policial é, sobretudo, uma razão de ser". Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: IUPERJ. (mimeo)
- NOVAES, Regina. (1985), *Os Escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania*. Rio de Janeiro: ISER/Marco Zero.
- OTS, Thomas. (1994), "The silenced body – the expressive Leib: on the dialectic of mind and life in Chinese cathartic healing". In Csordas (org.). *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ROLIM, Francisco. (1985), *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis, Vozes.
- SANCHIS, Pierre. (1995), "O repto pentecostal". In Antoniazzi et al. *Nem anjos, nem demônios*. Petrópolis, Vozes.
- SCHECHENER, Richard. (1985), *Between theater & anthropology*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press.
- SOARES, Luiz Eduardo. (1992), "A guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro: dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil". In *Cadernos do ISER*, n.44, ano12.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Meu casaco de general: 500 dias no fronte da segurança do Rio de Janeiro*. São Paulo: Cia. das Letras.

- STEIL, Carlos. (2001), "Aparições marianas contemporâneas e carismatismo católico". Paper apresentado nas XI Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Chile, entre 3 e 5 de outubro (mimeo).
- TAMBIAH, Stanley. (1984), *Culture, Thought and Social Action*. Cambridge, Harvard University Press.
- TURNER, V. (1974), *O processo ritual – estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis, Vozes.
- VELHO, Otávio. (1997), "Globalização: Antropologia e Religião". In *Mana* 3 (1)
- . 2001. "De Bateson a Ingold. Passos na constituição de um paradigma ecológico". In *Mana* 7(2): 133-140.

## Notas

- <sup>1</sup> Os entrevistados ganharam nomes fictícios para preservar seu anonimato.
- <sup>2</sup> O campo foi realizado por Robson de Paula, bolsista Pibic/CNPq, entre agosto de 2000/julho de 2001, e envolveu a observação participante no 24º Batalhão Militar, em Queimados, com a realização de 11 entrevistas em profundidade com policiais militares evangélicos.
- <sup>3</sup> Algumas informações tópicas dos 11 policiais militares evangélicos entrevistados:
  1. Daniel: 56 anos (estimados), branco, casado, sargento, batista, convertido desde os 17 anos.
  2. Jorge: 36 anos, branco, casado, 2 filhos, sargento, membro de Assembléia de Deus.
  3. Amilton: 37 anos, branco, casado, 1 filho, sargento, membro da Igreja Congregacional Cristã, convertido há 10 anos.
  4. Pedro: 42 anos (estimados), pardo, casado, 3 filhos, sargento, membro da Assembléia de Deus.
  5. Rodrigo: 38 anos (estimados), branco, casado, 1 filho, sargento, não é membro de nenhuma igreja específica, criado no evangelho.
  6. Cristóvão: 41 anos (estimados), branco, casado, 1 filho, cabo, membro da Assembléia de Deus, convertido há 7 anos.
  7. Romildo: 33 anos, negro, casado, sargento, membro da Assembléia de Deus, criado no evangelho.
  8. Lauro: 40 anos, branco, casado, 2 filhos, sargento, membro da Igreja Evangélica Casa da Oração, convertido há 23 anos.
  9. Francisco: 36 anos, negro, casado, 3 filhos, sargento, membro da Igreja Evangélica de Ti Javé, convertido há 4 anos.
  10. Nelson: 26 anos, negro, casado, 1 filho, soldado, membro da Assembléia de Deus, convertido há 3 anos.
  11. Felipe: 37 anos, negro, casado, 1 filho, sargento, membro da Assembléia de Deus, convertido há 3 anos.
- <sup>4</sup> Como já vêm indicando autores como Mariz (1994), Mariz e Machado (1994), Meyer (1999) e Boyer (2001) entre outros, a busca de santificação envolve a recusa da duplidade, da manipulação dos papéis, tão típicas de universos sociais fortemente centrados na relação dos homens entre si e dos homens com as suas habilidades, exemplarmente descrita por Elias na *Sociedade da Corte* e no *Processo Civilizatório*. Mas como lembra Boyer, esta busca declarada de um eixo ordenador da existência, e a consequente associação de valores como a simplicidade, a modéstia, a honestidade e o devotamento com os evangélicos, não elimina a pergunta de fundo: mas será que se trata de um "verdadeiro" evangélico?
- <sup>5</sup> Transcrevo abaixo uma letra de música de Elizeu Gomes, assembleiano, que é um exemplo primoroso da estética da renúncia que estamos analisando.

### Doando riquezas

Vai ser um alvoroço no inferno.  
 Vai ser um corre-corre neste mundo,  
 As mães vão procurar algum dos filhos,

Mas eles estarão no novo mundo,  
 Os desviados vão se desesperar,  
 Vão pôr as mãos na cabeça,  
 Vão procurar onde congregar,  
 Mas não vão encontrar sua igreja.

Vai acabar o problema dos sem-terra,  
 Vai ter casa de crente pra morar.  
 Vai acabar também o desemprego,  
 As vagas dos crentes vão ficar.  
 Todos irão ter seu automóvel,  
 Os carros dos crentes vão ficar aqui.  
 A igreja vai deixar tudo na terra,  
 Quem quiser pode pegar,  
 Ela vai subir.

O banco vai cobrir o devedor,  
 Com o dinheiro que o crente aqui deixou.  
 Aqueles que eram amigos do evangelho,  
 Vão chorar querendo ouvir um pregador.  
 A rádio que tocava os meus hinos  
 Num instante vai sair do ar,  
 Ninguém irá ouvir o seu programa,  
 A igreja vai subir,  
 A rádio vai chiar.

<sup>6</sup> Segundo dados do Censo/IBGE, entre 1940 e 1991, os evangélicos cresceram a uma taxa geométrica anual média de cerca de 5%. Na última década (Censo 2000), este índice subiu para 7,2%. Sendo que este crescimento é principalmente entre pentecostais. É interessante lembrar ainda que, na última década, as igrejas mais ligadas à estética da renúncia e da disciplina do corpo, como a Assembléia de Deus (com cerca de 8 milhões) e a Congregacional Cristã do Brasil (com cerca de 2,3 milhões), são as de maior número e mais bem distribuídas em território nacional.

Recebido em outubro de 2001.

### Clara Mafra

Antropóloga, realizou seu mestrado na UNICAMP e doutorado no PPGAS / Museu Nacional. Professora do PPCIS/UERJ e autora dos livros *Os Evangélicos e Na Posse da Palavra, Religião, Conversão e Liberdade Pessoal em Dois Contextos Nacionais*. E-mail: claramafra@alternex.com.br

### Robson de Paula

Mestrando do PPCIS/UERJ, defendeu em fevereiro de 2002 a monografia “A Formação do Policial Ungido”.

---

# C REENCIAS: LO QUE NO ES CUERPO PARA LAS CIENCIAS SOCIALES DE LA RELIGIÓN

*María Julia Carozzi*

Los científicos sociales de la religión hemos generalmente aceptado sin críticas la distinción entre "creencias" y "prácticas" religiosas. La separación entre ambas "dimensiones" del fenómeno religioso en ausencia de una adecuada definición de las mismas es tan frecuente, que sustentar bibliográficamente esta afirmación supondría citar a casi la totalidad de los antropólogos y sociólogos abocados al tema, desde los teóricos de la religión primitiva hasta los estudiosos de los nuevos movimientos religiosos. La misma distinción, por otra parte, ha generado un extenso debate entre los científicos sociales de la religión acerca de qué es más importante, y qué tiene carácter causal para los fieles, si "sus creencias" o "sus prácticas" religiosas (Reeves 1998). Una versión reciente de este debate se ha producido en el campo de los estudios de conversión, los que repetidamente se han preguntado si la gente primero cree y después participa en las actividades del nuevo grupo religioso o viceversa (Carozzi y Frigerio 1994).

El hecho de que la distinción entre creencias y prácticas religiosas forme parte del "sentido común" disciplinario, ha sido recientemente atribuido al mantenimiento de premisas filosóficas occidentales que mantienen separados al pensamiento y a la acción (Reeves 1998). Es mi intención aquí explorar críticamente la distinción entre creencias y prácticas religiosas mostrando a la vez sus condiciones de posibilidad. Argumentaré, en primer lugar, que lo que

llamamos creencias y prácticas religiosas constituye la reificación y atribución a los informantes de unas prácticas de investigación que separan la producción y el registro del discurso, por un lado, del registro del resto de la acción humana, por otro. Las creencias aparecerán desde esta perspectiva como palabras producidas y/o registradas en condiciones de aislamiento. En segundo lugar, mostraré que la separación del discurso de la acción y su jerarquización es producto del entrenamiento escolar, universitario y profesional del cuerpo de los académicos, y forma parte de lo que Bourdieu ha llamado el "punto de vista escolástico" (Bourdieu 1999). Finalmente, sugeriré que existe una continuidad entre los rituales que jerarquizan el discurso separado de la práctica volviéndolo extra-corporal para el sentido común del escolarizado y para algunos rituales cristianos que crean el espíritu como distinto y superior al cuerpo.

### La construcción disciplinaria del discurso separado de la acción como "creencia"

Analizando su origen en nuestras prácticas disciplinarias, lo que aparece en los estudios de las ciencias sociales de la religión como "creencias" no es generalmente otra cosa que lo que las personas *dicen en el contexto de entrevistas* -es decir, cuando están sentadas frente al investigador, en lo posible aisladas de otras personas de su entorno y sin hacer otra cosa al mismo tiempo- o lo que las personas *escriben en circunstancias similares pero en ausencia del estudiado*. En tanto, los "comportamientos religiosos" son todo aquello que el investigador observa que las personas hacen fuera de estos contextos específicos.

Adoptando una perspectiva construcionista, es decir, considerando que las distinciones en el léxico disciplinario corresponden a unas prácticas que, al mantenerse separadas, las permiten, podemos observar que la distinción teórica entre creencias y comportamientos religiosos refleja prácticas de investigación distintas y habituales en el campo de los estudios sociales de la religión. Desde esta perspectiva, los "comportamientos religiosos" aparecen como el producto de las *actividades de observación* del investigador, en tanto "las creencias religiosas", aparecen como el producto de las respuestas orales a lo que el investigador *pregunta en el curso de entrevistas*, o como el producto de lo que el investigador *lee de aquello que los especialistas de la denominación religiosa bajo estudio han escrito*. Ambas prácticas del investigador en ciencias sociales de la religión, observar por un lado y preguntar y leer por otro, resultarán no sólo reificadas en el discurso descriptivo o teórico como "creencias" y "prácticas" sino también atribuidas a los sujetos bajo estudio como "sus creencias" y "sus prácticas".

Técnicas de investigación que conllevan el separar la acción discursiva del resto de las acciones y el dotarla de una condición de verdad, se hallan también en la base de la producción antropológica del "mito" como texto. La separación del texto del mito es a veces el resultado de una situación similar

a la de la entrevista, en que el "informante" es sentado solo frente al investigador e inducido a relatar historias. En otros casos, el discurso es separado del entorno como resultado del trabajo del investigador que graba lo que se dice y lo desgraba construyéndolo como texto, es decir dejando fuera del análisis los gestos, el tono, las acciones, las interrupciones y comentarios de otras personas presentes, el lugar, el tiempo, etc.

Llamar "creencias" a las palabras separadas de la acción y producidas en situaciones de aislamiento en relación al entorno, supone revestir al discurso separado de unos atributos de adhesión interna, compromiso y verdad, de los que carecerían tanto la acción no discursiva como las palabras mezcladas con la acción. Sin embargo, este hecho ha permanecido hasta épocas recientes oculto a los ojos de los investigadores y teóricos de las disciplinas sociales de la religión. Tal es la "naturalidad" con que tomamos la ecuación entre discurso y creencia que, ante la producción de unas palabras separadas de la acción, solemos percibir no un discurso sino una "creencia".

En lo que resta de este trabajo, me abocaré entonces a analizar bajo qué condiciones se vuelven naturales para nosotros, en cuanto académicos, tanto la distinción de la acción discursiva como un fenómeno separado y distinto del resto de las acciones humanas, como la jerarquización de la primera al rango de expresión de una verdad. El supuesto que guía mi análisis es que los esquemas corporales —con las conciencias, inconciencias y los agentes sobrenaturales que estos esquemas corporales incluyen— son el producto de la participación repetida en unas situaciones sociales que tienen ciertas características comunes y cuya organización antecede a los individuos que participan de ellas (Goffman 1974). Describiré entonces algunas de las prácticas comunes a nuestras trayectorias que posibilitan nuestra percepción tanto de la producción y recepción de discursos orales, escritos o silenciosos, como actos no-corporales, como de que parte de lo que hacemos no es el producto del cuerpo sino de la "mente", la "inteligencia" o la "voluntad": agentes que se nos presentan al mismo tiempo humanos pero no corporales, y por lo tanto cargados de una cierta sobrenaturalidad.

### La construcción escolástica del discurso separado del cuerpo

Bourdieu ha llamado la atención a la relación entre la formación escolar y académica y los supuestos que los investigadores tomamos acríticamente afirmando que

*"los pensadores dejan en estado impensado (doxa) los presupuestos de su pensamiento, es decir las condiciones sociales de posibilidad del punto de vista escolástico, y las disposiciones inconscientes, generadoras de tesis"*

inconscientes, que se adquieren a través de una experiencia escolar, o escolástica, a menudo inscrita en la prolongación de una experiencia originaria (burguesa) de distanciamiento respecto al mundo y las urgencias de la necesidad" (Bourdieu 1999:205).

La visión escolástica ha sido ejemplificada por Austin de un modo particularmente adecuado a nuestros fines: una utilización particular del lenguaje que, en vez de actualizar el sentido de una palabra que es inmediatamente compatible con la situación, produce un inventario y examina todos los sentidos posibles de ese término, al margen de toda referencia a la situación. Se trataría de un uso absolutamente particular del lenguaje divorciado de la práctica, que se vuelve posible gracias a la situación de *skholé*, de ocio, de la cual la escuela -palabra derivada de *skholé*- constituye una forma particular, en tanto situación institucionalizada de ocio estudiioso (Bourdieu 1999:203).

Desde esta perspectiva podemos hipotetizar que, si la ecuación entre discurso y creencia y la tajante diferenciación de ambos en relación a la acción no discursiva ha resultado intuitivamente cierta para los científicos sociales de la religión, ello deviene de la activa y continuada participación en rituales escolásticos (escolares, universitarios y académicos) que su formación supone -rituales que, no por pronunciarse seculares tienen menor poder de construcción sobre los cuerpos de las personas que en ellos participan que los rituales que se pronuncian religiosos-. Tales rituales, conllevan en su conjunto la prolífica separación de la acción discursiva del resto de la acción humana, y contribuyen a la construcción de unos cuerpos escolásticos -nuestros cuerpos académicamente formados- en que el discurso se percibe y se concibe no sólo como independiente del cuerpo que lo produce, sino también como más genuinamente propio que todo aquello que se hace y que no es discurso separado del resto de la acción. Es desde éstos, nuestros cuerpos escolásticamente formados, que percibimos intuitivamente, porque nuestro *habitus* (Bourdieu 1991) así lo condiciona, a las palabras como naturalmente separables del resto de la acción y del entorno, y a la producción de discursos separados como una actividad de una naturaleza distinta y superior al resto de la acción humana.

Los rituales universitarios, los rituales escolares, los rituales académicos tienen un cierto número de rasgos comunes que, podemos suponer, producen unos cuerpos similares: cuerpos quietos, cuerpos sentados, cuerpos separados entre sí, concentrados en la producción y la audición de discursos y desatentos a todas las demás sensaciones y acciones del cuerpo propio y ajeno. Estos rasgos comunes incluyen, consistentemente, la permanencia por largas horas en posición sentada en sillas o bancos -con el cuerpo sometido a una inmovilidad bastante semejante en su duración a la de un meditador zen- a la vez que escuchamos, leemos o escribimos. La disposición espacial de las sillas obliga a la vista a

dirigirse a la persona que habla, al papel o al libro frente a nosotros, con exclusión de cualquier otra cosa del entorno. La distancia entre las sillas y los asientos individuales desalientan el contacto físico con otros presentes (Mehan 1985). La ropa, el uniforme o el traje de color oscuro o neutro, parece diseñada para no llamar la atención sobre ella (Traversa 1997:206-207). Los ámbitos cerrados, mantienen una temperatura constante que elimina las sensaciones de calor y frío que provienen de su variación. Las ventanas, cuando las hay, se abren sobre paisajes inmóviles, evitando los estímulos visuales que provocaría, por ejemplo, el que a través de ellas se vieran seres vivos en movimiento. Las aulas y los recintos están generalmente lejos tanto de lugares en que se cocina como de los baños –de forma tal de evitar los olores. También idealmente, se encuentran alejados de aquellos lugares en que se habla en voz alta, se canta o se ejecuta música, evitando así los sonidos de otras voces. La inmovilidad, la ausencia de contacto físico con los otros presentes, la uniformidad de la ropa, la exclusión de comidas y bebidas que puedan generar olores o sabores, la reducción al mínimo de objetos visibles que no estén dirigidos a la producción y reproducción de discursos, todo parece tender a dirigir la atención a la palabra, a crear cuerpos selectivamente conscientes, sólo atentos al discurso, que se ve entonces separado del resto de las sensaciones en la práctica.

La incorporación de esta forma de producir y escuchar discursos se hace evidente cuando algo interfiere en estas prácticas, cuando, por ejemplo, en el curso de una conferencia alguien abre una ventana por la que entra una brisa, se escuchan voces o música provenientes de un recinto cercano o se percibe olor a comida. Todo ello es experimentado inmediatamente por los participantes entrenados en el ritual como una molestia, una interferencia en lo esperado que se torna urgente suprimir. En tales circunstancias, los participantes inmediatamente chisan, piden silencio o se levantan para cerrar puertas y ventanas.

Adicionalmente, la educación escolar contribuye a la separación del discurso del cuerpo, mediante el entrenamiento de la atención. En los rituales escolares, las órdenes y las preguntas del maestro dirigen la atención hacia lo que él dice –o escribe en el pizarrón. Los alumnos demuestran su “correcta” dirección de la atención respondiendo a sus preguntas con un discurso que debe ser distinto en la forma pero idéntico en su significado al que él previamente emitió (Tusón y Unamuno 1999). “Explíqueme con sus propias palabras lo que acabo de decir” pedirá el maestro al alumno aparentemente desatento. Y, en la “lección”, se esperará que el alumno reproduzca un discurso equivalente al que leyó previamente en un libro. En las escuelas post-sesentistas y en la universidad reformada se podrán producir discursos no necesariamente equivalentes al escuchado o leído, sino relacionados u opuestos, pero la práctica de construir un discurso sobre otro discurso, sin “interferencias del entorno” seguirá

reproducíéndose. Básicamente, aprender en la escuela parece tratarse de aprender a producir discursos a partir de otros discursos y separados del contexto inmediato.

La escuela entrena al cuerpo tanto a no atender a la calidad del sonido de la voz cuando se produce o escucha un discurso oral, como a no atender al movimiento corporal que implican el escribir y el hablar, dirigiendo la atención, en cambio, al entender y permitir entender, es decir, producir o permitir producir discursos equivalentes. La experiencia resultante del entrenamiento en esta (des)atención selectiva es la de un discurso silencioso que guía directamente la lapicera o el teclado al escribir una oración, sin que medie movimiento corporal consciente alguno. El movimiento corporal propio o ajeno que implica mover la lapicera es lanzado fuera de la conciencia, al igual que el movimiento de la boca y las cuerdas vocales que permite pronunciar palabras, mediante la dirección de la atención hacia el "significado" del discurso. Esta desatención tanto al movimiento corporal que implican el hablar y el escribir – que se torna evidente cuando la comparamos con la atención que prestan a sus propios movimientos los cultores de algunas técnicas de la New Age como la "gimnasia consciente" o la pintura sumi-e-, como a la calidad del sonido que se emite y el diseño de la letra que se dibuja –que se torna evidente cuando la comparamos con la atención que prestan a los mismos el locutor profesional y el diseñador gráfico–, se ha ido profundizando con el tiempo. Hace medio siglo, en las escuelas porteñas, por ejemplo, todavía se aprendían versos "de memoria" para ser reproducidos con las mismas palabras con que eran leídos. También se enseñaba "declamación", es decir la forma correcta de modular el sonido de la voz al pronunciar discursos, y se practicaba caligrafía, es decir, la forma correcta de dibujar palabras. Todas ellas son prácticas que dirigen la atención a la forma en que se dice o se escribe y que han sido progresivamente desterradas en pos de la atención al "contenido" del discurso, a su traducción en otros discursos.

El principal efecto de esta práctica de exposición selectiva y sostenida al discurso, parece ser la adquisición de la "habilidad" de producir discursos sobre casi cualquier cosa o acción. Así, en un estudio comparativo transcultural sobre los efectos de la educación escolar Sylvia Scribner y Michael Cole (1981) concluían que la mayor diferencia entre los escolarizados en el sistema occidental y los no escolarizados -conocieran estos últimos o no algún método no occidental de escritura- radicaba justamente en la habilidad de los primeros para "hablar sobre", "hablar acerca de" o "exponer verbalmente". Señalaban:

*"Una forma conveniente de comprender el rol de la escuela es considerar primero aquellas tareas en las cuales fue la variable más importante en la determinación del desempeño. Estas fueron: explicación de agrupaciones de elementos, explicación lógica, explicación de reglas gramáticas,*

*comunicación de instrucciones de juego, y respuestas a preguntas hipotéticas sobre cambios de nombres. Todas estas son tareas que involucran el “hablar acerca de”. Los tópicos acerca de los que se hablaba eran bastante diversos –desde reglas del lenguaje a las operaciones cognitivas de la propia persona– pero es razonable suponer que todas requieren un conjunto de habilidades de exposición verbal en común”* (Scribner y Cole 1981:242-243)

Es interesante señalar que este estudio comparativo permitía concluir que es la escuela occidental -y no la lectura y la escritura incorporadas en otros contextos- la que genera eso que los autores conceptualizan como una “habilidad de exposición verbal” y que más abajo caracterizaré como una disposición corporal a producir discursos y a atender selectivamente a ellos.

Con el entrenamiento primero en los rituales escolares y luego en otros rituales similares, tales como la conferencia, el seminario, la lectura y la escritura solitarias y aisladas –a los que deberían agregarse el debate parlamentario y el discurso político en recintos cerrados– la producción y la escucha de discursos quedan cuidadosamente separados de todas las demás sensaciones y percepciones, del movimiento corporal, de los olores y sabores, de los colores y las formas, del calor y del frío. Quedan, en suma, sólo ligados a la producción de otros discursos, equivalentes, relacionados u opuestos, en que las palabras sólo se concatenan con otras palabras divorciándose de cualquier elemento del contexto inmediato en que son producidas.

Las formas modernas de la escritura, la lectura y la producción silenciosa de discursos, parecen, entonces, modeladas en el cuerpo por la repetida participación en unas situaciones rituales básicamente semejantes, que, como tales, generan ciertas conciencias y ciertas inconciencias, esquemas corporales subjetivos distintos de los que producen otros rituales. El efecto de estos rituales aparenta ser la separación del discurso del “resto” del cuerpo, la focalización de la atención en él y la supresión de la conciencia de todas las otras sensaciones corporales. Es, probablemente, esa separación del resto del cuerpo, una de las condiciones que permitirá tanto la postulación del discurso como producto de unos agentes superiores, que habitan en el cuerpo pero no son del cuerpo: “la mente”, “la inteligencia” o “la voluntad”, como la posterior naturalización de prácticas de investigación que aíslan al discurso de la acción no verbal.

### La identificación con el discurso como producto del hábito

La “habilidad” adquirida en la escuela y en los rituales modernos de producir discursos sobre discursos y discursos sobre acciones, raramente es concebida como un hábito corporal, con las características de impulso, disposición

afectiva, identificación y poder sobre nosotros que los hábitos "del cuerpo" suponen. Veamos cómo Connerton, en el siguiente pasaje, distingue la fuerza del hábito del acto de "decirnos a nosotros mismos" cuál es el curso de acción más adecuado:

*"Lo que podemos observar claramente en el caso de los malos hábitos es cómo nos poseen, la forma en que nos atrapan hacia ciertos cursos de acción. Estos hábitos implican una tendencia inherente a actuar en una cierta forma, un impulso lo suficientemente fuerte que nos lleva habitualmente a hacer cosas que nos decimos a nosotros mismos que preferiríamos no hacer, y a actuar en formas que traicionan nuestras decisiones conscientes y resoluciones formales. El punto de Dewey es que esta característica no es específica a una particular clase de malos hábitos; estas cualidades de los malos hábitos son precisamente las más instructivas acerca de todos los hábitos. Ellas nos recuerdan, como también nos llevan a ver las reflexiones de Marcel Proust y David Sudnow sobre las habilidades cotidianas, que todos los hábitos son disposiciones afectivas: que una predisposición formada a través de la frecuente repetición de un número de actos específicos es parte íntima y fundamental de nosotros, que tales hábitos tienen poder porque son tan íntimamente parte de nosotros."* (Connerton 1999:93-94)

Si podemos apreciar la fuerza del hábito tanto en los malos hábitos como en habilidades como el tejer, el bailar, o el jugar fútbol, es justamente porque no tienen para nosotros, como académicos, la misma fuerza y el mismo poder de identificación que los actos de "decirnos a nosotros mismos" y de "tomar decisiones conscientes". Percibimos que el cuerpo nos lleva a repetir ciertos actos no discursivos, pero no percibimos el hábito, en el que estamos mucho más inmersos y con el que estamos mucho más identificados, de producir discursos acerca de lo que hicimos o faremos. Discursos con los que parecemos identificarnos a tal punto que están representados por el término "nos" en afirmaciones tales como "los hábitos nos poseen" y "nos atrapan". Probablemente, al "decirnos a nosotros mismos qué preferiríamos", "nuestras decisiones conscientes" y "resoluciones formales", esa reproducción silenciosa de discursos escuchados queda distinguida de la fuerza del hábito –tan parecido en su urgencia a la cristiana carne– justamente por su condición de ser el hábito central en el que estamos inmersos a partir de nuestra común formación escolástica.

Si, como sugiere Bourdieu (1991), al menos parte de la efectividad de los rituales consiste en la instalación de unos montajes verbo-motores que permiten generar ciertos estados con sólo poner al cuerpo en cierta posición, podemos concluir que los rituales modernos, en los que todos quienes producimos discur-

sos hemos participado innumerables veces, tendrán probablemente el efecto de que cada vez que nos sentemos quietamente, nos veamos compelidos a producir un discurso, ya sea que lo pronunciemos y lo escribamos o simplemente lo imaginemos. Así parece ejemplificarlo el siguiente texto de un filósofo español, producido frente a la gran cantidad de discursos publicados a partir de la televisada destrucción de las Twin Towers y el Pentágono, en que la fuerza de este hábito escolarizado es extendido a "los humanos":

*"Ante el horror de lo que escapa a todo control, ante la irrupción de lo que apenas comprendemos y no podemos reparar, los humanos parloteamos análisis y dicterios como los niños silban en la oscuridad para espantar su miedo"* (Fernando Savater. Armagedon. Diario Página 12. 14/09/01)

La producción de discursos separados de la acción y el escuchar, escribir y leer esos discursos, parecen devenir, para quienes hemos sido suficientemente escolarizados, de hábitos. El producir y escuchar discursos provendría entonces de impulsos, de predisposiciones formadas a través de la frecuente repetición de un número de actos específicos, que nos llevarían hacia ese –discursivo– curso de acción. No sólo eso, como en el resto de los hábitos, la producción de discursos pasaría a formar parte íntima y fundamental del sentido de sí, llevando a identificarnos con ellos. Así, por ejemplo, afirma Silvia Citro refiriéndose a Crapanzano:

*"En Crapanzano, por ejemplo, encontramos la conceptualización del trabajo de campo como una 'confrontación' que implica para el etnógrafo la 'disolución o disrupción del sentido de sí' [...] Es importante notar cómo para el autor este particular movimiento de reconstitución del sentido de sí del etnógrafo, se logaría fundamentalmente a través del 'acto de escritura', el cual sería la resolución de aquella particular confrontación que implica el trabajo de campo".* (Citro 1998/9:94)

La producción de discursos escritos aparece en el caso del antropólogo, ese escolarizado, como un hábito que pasa a formar parte central del sentido de continuidad de sí y permite recuperarlo cuando se ha perdido. Tal identificación con los discursos que producimos, y que deviene de su carácter de hábito incorporado con la escolarización, es probablemente una de las condiciones que nos permite suponer que lo que la gente dice cuando produce un discurso tiene un valor agregado de expresión de su interior. Valor de expresión del que la acción carece porque no hemos sido entrenados tan intensamente en ella como para con ella identificarnos. Y es esta diferencial identificación y el

valor de expresión que de ella deviene una de las condiciones que nos permite elevar los discursos separados de nuestros informantes al status de "creencias".

### La jerarquización del discurso separado

En la identificación del yo con el propio discurso, parecen también fundarse las técnicas psicoanalíticas que se proponen que el paciente recupere el sentido de sí mediante la producción de discursos separados. Foucault (1996) ha señalado la continuidad entre la práctica psicoanalítica de solicitar del paciente la producción de un discurso en condiciones de aislamiento y la tradición de la confesión católica. En ambos casos, señala el autor, se trata de rituales de discurso en los cuales el sujeto que habla coincide con el sujeto del enunciado y que se despliega en una relación de poder, ya que se produce en la presencia de otro, que no es simplemente el interlocutor sino la instancia que requiere la confesión e interviene para juzgarla. Este mecanismo produciría un "discurso verídico" (Foucault 1996 :82). A la luz de sus observaciones no resulta difícil percibir similitudes entre la práctica, del científico social y de la religión, de solicitar "creencias" aislando a las personas de otras y sentándolas frente al investigador; el ritual del examen oral en que todos los académicos hemos sido entrenados y el ritual de la confesión católica. En todos esos casos se supone que una "verdad" será develada mediante el aislamiento del diálogo entre dos cuerpos inmóviles, uno que interroga y el otro que responde.

Las similitudes entre la entrevista y la confesión sugieren, por otra parte, que podría existir una continuidad entre la construcción de la experiencia cristiana de un espíritu distinto del cuerpo y la construcción de la experiencia escolarizada de una mente o "yo discursivo" también distinta del cuerpo. Apuntando hacia esta continuidad, en un artículo reciente acerca de la relación entre conciencia y prácticas corporales, Don Hanlon Johnson (2000) llama la atención hacia la prolongación de las prácticas para el cultivo del espíritu en los monasterios cristianos en las prácticas consideradas propias de las instituciones educativas occidentales. El autor señala que las nociones occidentales de la conciencia tienen su origen en las prácticas de dos instituciones principales: los monasterios, donde varias tradiciones espirituales fueron cultivadas, y las universidades, que nacieron de los monasterios. Las órdenes monásticas tenían nociones de técnicas corporales muy articuladas, dirigidas a canalizar las tendencias pasionales de la carne-inclinada-al-demonio al conocimiento superior del espíritu incorporado en autoridades religiosas absolutas: el abad, el obispo y el Papa. De acuerdo con Johnson, las prácticas académicas a las que la mayoría de nosotros hemos estado sujetos –estilos de sentarse, escuchar, mirar, hablar y gesticular– tienen su origen en las universidades europeas medievales, que a su vez son producto de las nociones cristianas de la conciencia

y el cuerpo. Una interesante bifurcación habría aparecido cuando las universidades originales –Bologna, Padua, París y Cambridge– se volvieron más secularizadas con la multiplicación de disciplinas. Los miembros científicos de las facultades pusieron progresivamente en duda el rol del contenido dogmático en sus programas de estudio, tratando de reducir el impacto de la religión en las disciplinas emergentes de la física, la química, la biología y las humanidades. Pero –inmersos como estaban en el habitus escolástico que prioriza el discurso sobre la acción y que lo separa de ella– no habrían percibido las prácticas corporales universitarias que substanciaban las viejas nociones religiosas de la conciencia. El autor concluye que, incluso con la secularización de las principales universidades en los siglos 19 y 20, los trazos de las prácticas corporales monásticas ocultas bajo las capas de impacto de la cultura industrial y electrónica no son cuestionadas, excepto por unos pocos teóricos marginales de la pedagogía (Johnson 2000 : 43-44).

La continuidad entre los rituales monásticos y los rituales escolares y universitarios en cuanto a los usos del cuerpo que suponen, sugieren que la mente y la razón, en su calidad de agentes productores de discursos y distintos del cuerpo, serían el producto de prácticas similares a las que construyen cristianamente al espíritu como agente distinto de la carne.

Al mismo tiempo, la participación repetida en rituales en los que quien tiene la palabra –ya se trate del abad, el obispo, el maestro, el profesor o el político– es quien ejerce la autoridad, parecen investir al discurso de autoridad también en el interior de la persona, autoridad que se ejerce sobre el resto de la actividad corporal. Dichos rituales permitirían incorporar un esquema jerarquizado en que el propio discurso no sólo se separa del propio cuerpo –como el maestro se separa físicamente de la masa de alumnos y el conferenciante del auditorio– y se objetiva como agente –adquiriendo nombres variables como “la mente”, “la razón”, “la voluntad”, “el yo”– sino que adquiere un lugar de autoridad y poder sobre el resto del cuerpo.

### Conclusiones: el cuerpo discursivo en los estudios de religión

La participación en los rituales escolares y académicos, entonces, parece construir unos cuerpos urbanos educados, nuestros cuerpos lecto-escritores-audidores, en que la atención se centra en la percepción y producción de palabras y las palabras se distinguen y se separan de la acción, de la participación, de la experiencia, de la sensación. Cuerpos cartesianos en que basta producir discursos para saber que se existe, mientras todo lo propio que no es discurso es cáscara exterior, instrumento o vehículo de expresión del verdadero ser discursivamente definido (Grosz 1994 :8-10). Es desde esta separación del discurso e identificación con su producción inscripta en nuestros cuerpos, hecha

habitus, que algunas de las técnicas y los conceptos que empleamos en el estudio de las religiones parecen haber sido elaborados.

En primer lugar, nuestros cuerpos académicamente formados, cuerpos que separan las palabras del resto de la experiencia y se identifican con ellas como su verdadero ser, han creado la entrevista, la historia de vida y la encuesta como métodos de acceder a las "creencias", los "sentimientos" y las "experiencias" religiosas de las personas. Como en la confesión católica, identificamos el poner a las personas en situación de producir discursos separados del resto de sus experiencias, sentados inmóviles frente a nosotros, preferentemente aislados de cualquier otro estímulo que no sea el propio discurso, con el acceso a un mundo "interno" y "verdadero" que su palabra revelaría. Si el entrevistado a su vez ha participado suficientemente en rituales modernos y ha incorporado el hábito, en estas circunstancias, producirá un discurso. De lo contrario, nos veremos compelidos a producir nosotros un discurso para explicar su silencio.

El cuerpo escolástico –lecto-escritor-auditor– del cientista social, produce al mismo tiempo una distinción conceptual relacionada con esta práctica metodológica que separa el discurso de la acción: la distinción entre creencias religiosas y comportamientos religiosos. Tendemos a llamar "creencia" a esos discursos que emiten los cuerpos de nuestros informantes inmóviles y aislados, en el curso de nuestras entrevistas. Las clásicas sociología y antropología de la religión igualan discurso separado y creencia: lo que la gente dice en el curso de una entrevista es lo que la gente cree. Así, por ejemplo, en muchos estudios de conversión a nuevos movimientos religiosos, a la correlación entre lo que la gente dice (acerca de Dios, los Orixas, los rituales, el sacrificio, etc), y la medida e intensidad con que la gente participa en rituales, se le ha llamado consistentemente correlación entre "creencia" y "participación".

El concepto de "creencia" reviste al discurso separado de otras prácticas, elicitado en entrevistas, de una interioridad que se supone previa y determinante de la acción. Conceptualizándolo como creencia, a un tiempo reificamos el discurso y lo tornamos representante de un "interior" con el que suponemos que el entrevistado –como nosotros– también se identifica. A este respecto es interesante señalar que, siguiendo los dictados del sentido común académico en relación al discurso, en los primeros estudios de conversión a nuevos movimientos religiosos, se esperaba que la gente primero creyera y después participara en el grupo. Como la percepción de la naturaleza discursiva de lo que llamamos creencia hace evidente, los estudios empíricos encontraron, en cambio, que la gente primero participa y después "cree". Es decir, sólo puede reproducir discursos religiosos después y no antes de escucharlos repetidamente (Carozzi y Frigerio 1994).

Otra de las prácticas que parecen emerger de cuerpos escolásticos selectivamente atentos al discurso y relativamente ciegos a lo no discursivo, es

la búsqueda de “significados” y “tramas de significados” en los rituales y en los objetos en ellos empleados, que muchas veces realizamos en detrimento de la descripción de la forma y el lugar en que las acciones se ejecutan. La extendida tendencia antropológica a asumir que el ritual es una forma de representación simbólica y a intentar descifrar aquello oculto que está antes de la acción y la posibilita, podría no ser más que la transposición del hábito escolástico de atender al “contenido” del discurso, es decir a su traducción en otras palabras, sin atender a las acciones, ni a la forma, ni al lugar físico en que se produce sino como medios de acceso al significado. Parecemos buscar las palabras que puedan traducir las acciones y objetos rituales a un discurso, del mismo modo que producimos discursos equivalentes para responder al discurso escuchado del maestro o al leído en un libro. El “significado” resultaría entonces el equivalente de nuestro propio discurso silencioso, interno: la mente del ritual.

A partir de mediados de la década del 60, la etnografía de la comunicación, la sociolingüística interaccional y las antropologías y sociologías de la performance y el cuerpo han cooperado en la crítica y superación de estas prácticas disciplinarias de separación del discurso de las acciones que lo posibilitan, producen y rodean (Carlson 1996). Analizando las condiciones que hacen factible la diferenciación entre creencias y prácticas religiosas, espero haber contribuido a extender algunos de los aportes de estos campos disciplinarios a las ciencias sociales de la religión. Sin embargo, la coherencia metodológica torna necesario explicitar también las condiciones que hacen posible esta crítica, tanto a la separación del discurso del cuerpo como a su jerarquización en relación al mismo.

Como otros autores, sospecho que el renovado interés de las ciencias sociales por re-incorporar y desjerarquizar nuestros discursos está relacionada de algún modo con transformaciones producidas en la segunda mitad del siglo XX, en las condiciones de vida de los miembros de las clases medias urbanas educadas, a las que la mayoría de los científicos sociales pertenecemos. Estas transformaciones nos han permitido experimentar otros cuerpos, distintos del cuerpo del lector-escritor-auditor, que ha sido el esquema corporal dominante para las mismas clases en la primera mitad del siglo. En palabras de Melucci:

*“El cuerpo invade nuestra experiencia cotidiana. Ha triunfado en las arenas privadas y públicas, como es evidente en la profusión de imágenes y objetos que lo muestran, y en la recepción de los mensajes y llamados de la que es sujeto. Los servicios que proporcionan cuidados para el cuerpo proliferan, y se encuentran expertos para satisfacer todas nuestras necesidades corporales. El interés en la salud física ha aumentado, la gimnasia ha asumido formas expresivas e hiper-tecnológicas, las disciplinas orientales y el yoga gozan de una popularidad sin precedentes. Á*

*pesar de que esta búsqueda aparenta concernir sólo a individuos singulares, en realidad expresa una transformación de las necesidades que nos ha llevado a inspeccionar, tocar, nombrar el cuerpo". (Melucci 1996:71)*

En primer lugar, el desarrollo de tecnologías específicas –aparatos de gimnasia, cirugías estéticas, camas solares, tratamientos con un sinnúmero de substancias rejuvenecedoras, implantes odontológicos, etc.– convertidas en productos y servicios en venta, han posibilitado que la apariencia del cuerpo se vuelva, como nunca antes, una marca de clase. Las sociedades occidentales urbanas experimentan una relación sin precedentes entre poder adquisitivo y estética corporal, que extienden a otras áreas del cuerpo marcas visibles de clase que hasta la primera mitad del siglo XX sólo eran representables por el color natural de la piel, el vestido, las joyas y los accesorios. Al mismo tiempo, como Verón (2001) ha señalado, la reproducción gráfica de fotografías y la televisación de la política han convertido a las imágenes de la superficie del cuerpo reproducidas de cerca, y a sus gestos, en un instrumento más de poder sobre un público numeroso, que en la era previa sólo era alcanzable mediante el discurso oral, reproducido en altavoces en las grandes concentraciones, o mediante el discurso escrito impreso en folletos, libros y periódicos. Como última de las condiciones de este regreso de la consideración del cuerpo no discursivo para los educados de clase media, la publicidad gráfica y televisiva reproduce imágenes de cuerpos jóvenes y bellos para tornar deseable cualquier mercancía, no sólo aquellas que dicen proporcionar belleza y juventud (Cortese 1999). Como señala Featherstone, la superficie visible del propio cuerpo adquiere frente a estas imágenes un lugar central en la conciencia, que nace de la comparación con las imágenes idealizadas del cuerpo humano que proliferan en la publicidad y los medios visuales (Featherstone 1995:179).

Los cuerpos que estas prácticas sociales de clase media posibilitan vienen al mismo tiempo a sumarse y a poner en cuestión a la hegemonía del cuerpo centrado en la producción y recepción de discursos, que parece ser el principal resultado no sólo del ritual escolar y del ritual académico, sino también de los rituales políticos democráticos previos a la era televisiva. Es, desde estas nuevas condiciones de construcción de nuestros cuerpos de clase media, que se nos torna ahora posible criticar los presupuestos impensados de nuestra práctica profesional a los que el cuerpo escolástico diera origen.

## Bibliografía

- BOURDIEU, Pierre. (1991), *El Sentido Práctico*. Madrid : Taurus.  
\_\_\_\_\_. (1999), *Razones Prácticas. Sobre la Teoría de la Acción*. Barcelona : Anagrama.

- CARLSON, Marvin. (1996), *Performance. A Critical Introduction*. Londres y New York : Routledge.
- CAROZZI, María y Alejandro FRIGERIO. (1994), "Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos". In A. Frigerio y M. Carozzi (eds.) *El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo XX*. Pags. 17-53. Buenos Aires : Centro Editor de América Latina.
- CITRO, Silvia. (1998/9), "La multiplicidad de la práctica etnográfica : reflexiones en torno a una experiencia de campo en comunidades tobas". *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 18 :91-108.
- CONNERTON, Paul. (1999), *How Societies Remember*. Cambridge, U.K. : Cambridge University Press.
- CORTESE, Anthony. (1999), *Provocateur. Images of Women and Minorities in Advertising*. Lanham, Maryland : Rowman and Littlefield Publishers.
- FEATHERSTONE, Mike. (1995), "The body in consumer culture". In M. Featherstone, M. Hepworth and B. Turner (eds.) *The Body : Social Process and Cultural Theory*. Pp. 170-196. Londres : Sage.
- FOUCAULT, Michel. (1996), *Historia de la Sexualidad I : La Voluntad de Saber*. Buenos Aires :Siglo XXI.
- GOFFMAN, Ervin. (1974), *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*. Boston: Northeastern University Press.
- GROSZ, Elizabeth. (1994), *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press.
- JOHNSON, Don Hanlon. (2000), "Body practices and consciousness : a neglected link". *Anthropology of Consciousness*. 11 (3-4) :40-54
- MEHAN, Herbert. (1985), "The structure of classroom discourse". In A. Van Dijk (ed.) *Handbook of Discourse Analysis*. Volume 3. Orlando, Florida :Academic Press.
- MELUCCI, Alberto. (1996), *The Playing Self : Person and Meaning in the Planetary Society*. Cambridge :Cambridge University Press.
- REEVES, Edward. (1998), "Practice". In W. Swatos, Jr. (ed.). *Encyclopedia of Religion and Society*. Pp373-374. Altamira Press : Walnut Creek, Londres y Nueva Delhi
- SCRIBNER, Sylvia y Michael COLE. (1981), *The Psychology of Literacy*. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press.
- TRAVERSA, Oscar. (1997), *Cuerpos de Papel. Figuraciones del Cuerpo en la Prensa 1918-1940*. Barcelona :Gedisa.
- TUSÓN, Amparo y Virginia UNAMUNO. (1999), "De qué estamos hablando? El malentendido en el discurso escolar." *Revista Iberoamericana de Discurso y Sociedad*. 1(1) :19-34.
- VERÓN, Eliseo. (2001), *El Cuerpo de las Imágenes*. Buenos Aires: Norma.

Recebido em outubro de 2001.

### **Maria Julia Carozzi**

Membro do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas e professora da Universidad Católica Argentina. Publicou vários artigos sobre os novos movimentos religiosos. E-mail: mcarozzi@mail.retina.ar



---

# C OMPARANDO EXPERIÊNCIAS DE AFLIÇÃO E TRATAMENTO NO CANDOMBLÉ, PENTECOSTALISMO E ESPIRITISMO<sup>1</sup>

---

Miriam C. M. Rabelo  
Sueli Ribeiro Motta  
Juliana Rocha Nunes

## Introdução

O presente trabalho propõe uma análise das abordagens terapêuticas desenvolvidas no quadro do pentecostalismo, espiritismo e candomblé<sup>2</sup>. Para tal, discute casos de pessoas com problemas relativos ao campo da saúde mental que foram ou estão em tratamento em cada um desses universos religiosos, procurando comparar as diferentes possibilidades de reorientação do cotidiano abertas pela participação religiosa. Convém ressaltar que, dada a própria complexidade do tema, não se tem a pretensão de produzir conclusões definitivas mas apenas de levantar algumas questões para a reflexão.

O artigo inicia com uma discussão mais geral que visa esclarecer a abordagem adotada e precisar alguns conceitos. Em seguida são apresentados dados relativos aos grupos religiosos estudados bem como os casos de pessoas que foram tratadas em seu interior. A conclusão busca delinejar um quadro comparativo mais geral e levantar algumas questões para estudos posteriores.

## O tratamento religioso e a reconstrução do cotidiano: algumas questões iniciais

No estudo dos processos de tratamento no interior de grupos religiosos, sobressaem-se duas questões básicas: os modos pelos quais a experiência da

doença é reconstruída no interior do domínio religioso e as formas pelas quais a experiência religiosa de cura é absorvida e repercute no cotidiano.

Vejamos a primeira questão. Em geral, as análises convergem no reconhecimento de que os sistemas religiosos oferecem uma interpretação à doença que a insere em um contexto mais amplo de relações entre o humano e o sagrado. A terapêutica religiosa é vista como uma tentativa de produzir uma reorientação mais geral do comportamento, conduzindo o doente a situar-se segundo novas formas frente aos outros e a si mesmo.

Estudos sobre os processos terapêuticos desenvolvidos no interior de grupos religiosos tendem a ressaltar o papel dos rituais na transformação da experiência da aflição (Geertz 1978; Turner 1967, 1969, 1974, 1975; Tambiah 1979; Kapferer 1979a, 1979b, 1991). Os rituais encerram um domínio especial de ação, que rompe com os parâmetros da vida cotidiana e demanda de seus participantes uma mudança de atitude e atenção. Ao mesmo tempo estabelecem um diálogo especial com o mundo dos dramas e aflições cotidianos, representando-o segundo ângulos e versões novas, por vezes surpreendentes e profundamente desconcertantes.

A partir do conceito de enquadramento (*frame*) trabalhado por Goffman (1986), podemos dizer que, nos rituais, enquadres são construídos mediante o uso combinado de diferentes meios: música, dança, discurso falado, luz, modos de ocupação e delineamento do espaço. Mudanças nos modos de apresentação desses meios por vezes são utilizadas para indicar mudança no enquadre proposto. Funcionam como metamensagens que sinalizam ao ator que a situação deve ser interpretada segundo novos parâmetros. A sucessão de enquadres em um ritual por vezes delineia uma trama narrativa complexa. O recurso à narrativa parece ser particularmente importante para a realização do trabalho terapêutico por duas razões básicas. Primeiro porque o desenrolar de uma história traz em si e anuncia logo de início a possibilidade de uma solução ou desfecho típico. Segundo, porque no seu desenrolar a trama faz emergir o personagem (ou personagens), revelando identidades no fluxo dos eventos que se sucedem. Assim, narrar a doença em um contexto de terapia religiosa é muito mais que explicá-la: implica abrir um caminho para sua resolução no curso do qual doença e doente podem ser profundamente redefinidos.

Aqui somos conduzidos a desenvolver melhor a idéia de transformação da experiência, já implícita nas considerações acima. Desenvolver um estudo das terapias religiosas a partir de um enfoque centrado na experiência conduz a atenção para os modos de engajamento corporal que são cultivados na religião e ao longo da terapia (Csordas 1993; 1994). Embora a experiência terapêutica repouse em um campo de significados compartilhados, não pode ser adequadamente entendida como aquisição de novas idéias, representações ou esquemas interpretativos que, uma vez internalizados, reorientam a ação. O tratamento

desenvolvido em contextos religiosos envolve uma seqüência por vezes bastante elaborada de medidas sobre o corpo: a repetição e, em muitos casos, o detalhamento dessas operações dificilmente passa despercebido por seus observadores. Na experiência que se desenrola nos rituais parece ter importância central um envolvimento gradativo em contextos de som, movimento, cores e cheiros (Stoller 1997). Entretanto, se a performance solicita e engaja o corpo, doentes, participantes e/ou espectadores não estão apenas reagindo aos vários estímulos a que são submetidos no seu decorrer. Na experiência esses elementos são articulados em uma situação, cada um se destaca sob um certo horizonte de sentido e, se podemos reverter a atenção de um para outro, da música para a dança, por exemplo, é porque são solidários e compõem um contexto total. Ser tocado pelo canto, por uma conjunção de muitas vozes em oração ou pelas batidas de um tambor não é simplesmente reagir a estímulos sonoros mas enredar-se em uma situação que o som pode sintetizar, expressando uma certa atmosfera ou tom afetivo, em que outros elementos componentes do ritual estão, também eles, implicados.

A partir de uma discussão sistematizada por Csordas (1993: 1994) propomos dar conta dos modos pelos quais os participantes se envolvem e assumem como seus os enquadres engendrados nos rituais através da noção de processos imaginativos. Dois pontos importantes devem ser levados em conta se queremos compreender o papel da imaginação nos processos terapêuticos. Em primeiro lugar a imaginação se desenvolve em contextos que pressupõem processos de orientação mútua: repousa em um campo de significados compartilhados, abrindo nele e comunicando através dele certas possibilidades de ser. Isso só é possível – e esse é nosso segundo ponto – porque o sujeito da imaginação não é uma mente, consciência ou subjetividade soberana mas o sujeito/corpo da ação, engajado com outros em uma atividade – ritual – que é fundamentalmente pública. A imaginação é um modo de engajamento corporal. É uma compreensão lograda com os sentidos; de fato, com o campo unificado dos vários sentidos que é o corpo (Merleau-Ponty 1994). A experiência daqueles que se submetem a tratamentos religiosos pode envolver imagens que não aquelas puramente visuais, em que domina qualquer um dos outros sentidos, ou mesmo combinações deles quando, por exemplo, à imagem tátil ou sensação da presença física de um personagem sagrado estão associadas, de forma solidária, imagens olfativas e auditivas (uma certa qualidade de odor e som relativos ao personagem).

Na imaginação produz-se um senso de sintonia entre corpo/sujeito e situação em que, por um lado, as sensações, estados de ânimo e intenções esboçadas pelo primeiro parecem emanar diretamente de uma situação preexistente, enquanto uma dada configuração de sentido, e, por outro, a própria situação parece refletir diretamente a perspectiva do sujeito. Estendendo esse argumento podemos dizer que a imaginação está bastante próxima do que Merleau Ponty

(1994) descreveu como modo de compreensão em que a significação termina por devorar os signos, rompendo as fronteiras, características do pensamento intelectual, entre esses dois domínios. É na possessão enquanto modalidade singular de imaginação que a fusão entre sujeito e situação, significação e signo, tende a se realizar mais plenamente.

Assim formulado o conceito de imaginação nos permite encontrar uma mediação entre os contextos coletivos de ação delimitados pelo ritual e a constituição da experiência dos participantes nesses contextos. Na tentativa de integrar a análise dos enquadres à discussão sobre imaginação podemos levantar dois pontos importantes: 1) identificar os processos de transformação dos enquadres ao longo das performances aponta para os modos pelos quais o ritual pode reorientar o comportamento dos indivíduos, guiando-os através de marcos que possuem um sentido compartilhado; 2) recuperar a noção fenomenológica de imaginação conduz a idéia de que o engajamento dos indivíduos nos enquadres propostos em um ritual não é orientado por uma atitude de conhecimento (conforme pode indicar a noção de esquema interpretativo) mas por envolvimento ou imersão na situação que é, em grande medida, logrado com os sentidos. Assim, a eficácia da história que é tecida no ritual depende de que seu público possa a um só tempo encarnar o personagem e dar continuidade no cotidiano, também como narrador, à trama que foi apenas iniciada no mundo da prática religiosa.

Neste ponto já nos encontramos frente à questão das relações entre o contexto religioso do tratamento e o mundo da vida cotidiana. De certo modo todo tratamento religioso, assim como toda forma de conversão religiosa, visa inculcar um novo conjunto de hábitos no paciente/membro futuro, de tal forma que o projeto religioso (de homem são e/ou convertido) se torne um guia permanente para a vida cotidiana, sem precisar ser colocado intelectualmente. Aqui preferimos explorar apenas um ângulo do problema: aquele que diz respeito às passagens ou saltos que os membros de uma religião devem continuamente realizar entre o mundo da vida cotidiana e o mundo da participação religiosa, enquanto distintas províncias de sentido.

A partir de uma idéia inicial de W. James, Schutz (1973) argumenta que nossas experiências se desenrolam segundo diferentes e finitos âmbitos de sentido, cada qual com um acento de realidade próprio: o mundo dos sonhos, da arte, da fantasia, da ciência, da religião, da vida cotidiana. De todas estas províncias de sentido o mundo da vida cotidiana constitui para nós a realidade última ou paramétrica. Segundo Schutz e Luckmann (1973), uma vez que cada uma dessas províncias de sentido encerra um senso próprio de realidade, a passagem de uma para outra não se dá sem a sensação de um salto. Ora, acontece então que o que era um problema enfrentado em uma dada província de sentido desaparece como problema quando ingresso em outra província.

Entretanto, embora o problema seja assim neutralizado ainda pode ser retomado a luz das estruturas de sentido próprias da província em que se ingressa.

As experiências de virar no orixá, ser habitado pelo Espírito Santo ou de entrar em sintonia com a energia de outros espíritos têm seu sentido definido em um âmbito de realidade bastante próprio: o âmbito da religião. Quando seus protagonistas (re)ingressam no mundo da vida cotidiana sentem que tais experiências perdem a força e a profundidade da qual se revestiram quando vividas no ritual, não há como sustentá-las integralmente fora do âmbito de realidade do qual fazem parte; para muitos resta a sensação de que se trata de experiências incomunicáveis nos termos da linguagem ordinária. Apesar disso, a referência a estas experiências reaparece continuamente no cotidiano: elas são aludidas, descritas, comentadas, avaliadas; objeto de boas risadas ou matéria de discussão e disputa séria em torno do seu significado; base legitimadora para certas demandas e papéis ou fonte para a criação de novos laços. Em larga medida, todas essas ações são logradas através de narrativas – sejam histórias formais para a instrução de uma platéia silenciosa, sejam relatos elaborados coletivamente no contexto de conversas ordinárias.

Através dessas narrativas, a abertura que a experiência religiosa cava no cotidiano é preenchida por questões próprias desse domínio de realidade, interconectada com ações, projetos e interesses que compazem a vida cotidiana. O efeito disso não é apenas remodelar a experiência religiosa segundo as estruturas de sentido do mundo do senso comum, mas permitir que a experiência religiosa venha a servir de guia para a ação cotidiana. Afinal, as histórias contadas sobre experiências vividas no universo religioso conectam narrativas exemplares tecidas nos mitos e encenadas nos rituais da esfera dos dramas e preocupações diários, fornecendo assim pistas para um exploração ativa do contexto da vida cotidiana.

Vejamos agora como esses pontos podem ajudar-nos a entender experiências de doença e tratamento no candomblé, pentecostalismo e espiritismo.

## O candomblé

O candomblé é uma religião fundamentada na busca do encontro com o sagrado via o fenômeno da possessão. Religião fortemente marcada por rituais, é na prática ritual que o fiel se familiariza com a cosmologia e aprende seu lugar em uma rede complexa de relações entre o divino e o profano. O ritual busca restabelecer a unidade perdida entre o *aiê*, o mundo físico, a terra e o *orun*, o mundo sobrenatural das entidades divinas ou orixás.

Operando um movimento contrário ao do ritual – que busca reconstruir a antiga ligação entre o *aiê* e o *orun* – a doença aparece, na maioria das vezes, como sinal de uma “falta” de ligação, de uma desordem nas relações do indi-

víduo com o sagrado. Embora estas relações não representem necessariamente a causa direta da aflição, constituem o pano de fundo a partir do qual tanto pode se delinear um quadro de vulnerabilidade quanto pode ser (re)construído um estado de proteção, segurança ou equilíbrio.

Na perspectiva de muitos membros do candomblé as causas das doenças podem ser físicas/materiais ou espirituais – das quais se ocupam preferencialmente os terapeutas religiosos. Na prática os dois tipos de causa tendem a combinar-se. Conforme observa Teixeira, no candomblé, a doença nunca é vista como mera manifestação física mas “comporta sempre uma dimensão mágico-religiosa” (1996: 11). Assim, embora também tratem de sintomas físicos com o uso de um amplo receituário de ervas medicinais, pais e mães-de-santo nunca agem apenas sobre a dimensão física da doença.

Uma série de situações típicas é apontada como causa da doença. Esta pode expressar os desígnios ou vontade do orixá. É possível que seja um pedido da divindade para ser propriamente assentada; a loucura é uma das formas características em que se dá o chamado do santo. Por outro lado, a doença pode estar ligada ao não cumprimento das obrigações rituais que ligam o fiel a seu santo e ao terreiro. Alguns membros acreditam que, quando relegado, o orixá castiga trazendo infortúnio; outros dizem apenas que se afasta, deixando seu filho só e sem proteção. Menos referidas como causas são as situações que remetem à feitura do “santo errado”, quando na iniciação o noviço é raspado para outro orixá que não aquele de fato dono da sua cabeça. Além dos orixás, também os eguns, espíritos dos mortos, e mesmo outros humanos (vivos) podem atuar na produção da doença. O “encosto” descreve a situação de interferência dos eguns, cuja influência pesa sobre o corpo, provocando doença e sofrimento. O feitiço aponta para a possibilidade e capacidade que tem certas pessoas de interferir no bem-estar dos outros.

Na origem de toda doença – não importa qual seja sua causa mais imediata – estão situações de vulnerabilidade. Estas indicam que o corpo está aberto, podendo perder *axé*, energia vital, e receber energias negativas. Conforme já observado o estado de corpo aberto remonta a um desequilíbrio ou ruptura nas relações entre o indivíduo e as entidades ou forças sagradas. A revelação das causas se dá através da divinação, no encontro privado da mãe-de-santo com o cliente para o jogo de búzios. O tratamento pode comportar desde a utilização de remédios a base de plantas, ritos e sacrifícios de limpeza e purificação, até a iniciação mesma na religião. Dos pratos com alimentos, grãos de várias cores, derramados sobre a cabeça, banho de folhas que seca no corpo, fumaça e perfume de incenso e descanso na esteira – procedimentos de limpeza e descarrego também acessíveis aos de fora, clientes – à reclusão na camarinha e submissão radical do corpo a novas rotinas – parte da iniciação – os rituais apelam aos vários sentidos para reconstruir a saúde.

Compreender o contexto que conduz a doença e a saúde requer compreender as relações entre o humano e o divino estabelecidas na religião, no cotidiano do terreiro e nos contextos rituais. No candomblé relações entre o indivíduo e os orixás são desvendadas, seladas e cultivadas ao longo da trajetória do fiel no terreiro.

O fiel iniciado é, na verdade, tido como multiplicidade construída com a ajuda dos orixás (Augras 1983; Goldman 1987). É no contexto de uma série de rituais que tal construção se opera. A iniciação é momento crítico desse processo: retirado do mundo das ações e certezas do cotidiano, recolhido na camarinha, o corpo é moldado passo a passo para que o noviço possa renascer como filho de um determinado orixá. Alguns autores têm apontado para a importância central do som no processo de identificação com o orixá, que ocorre na iniciação (Segato 1995; Barbara 1998). Podemos dizer que para o fiel o toque do orixá passa a delinear uma situação que é gradativamente aderida ou anexada ao seu corpo: é a esse toque que irá responder nas cerimônias sagradas, através de um engajamento imaginativo que ultrapassa os limites de uma experiência sensorial auto-contida. É assim que irá vivenciar a possessão.

A possessão envolve uma mudança radical no corpo, que passa a ser ocupado pelo orixá. É principalmente através da dança que o orixá se manifesta, que a possessão o modela no corpo. Na experiência do(a) filho(a)-de-santo a música e a dança estão intimamente ligadas. A dança expressa as características do orixá, conta elementos de sua história (Bastide 1973; Augras, 1983; Segato 1995). A experiência da possessão, expressa na dança, é assim modulada segundo as características do orixá. Estes, entretanto, não são as únicas entidades que descendem sobre os corpos dos fiéis: em boa parte dos terreiros, espíritos nativos, os caboclos, também tomam os corpos dos fiéis para dançar, aconselhar e curar ou simplesmente brincar.

Ao adentrar o mundo do candomblé o fiel passa a experimentar nos rituais possibilidades novas e diferentes de ser que pode descobrir e explorar a cada nova performance. Diz Prandi: “Ao integrar-se no grupo, seu eu social passa, por conseguinte, a contar com uma enriquecedora expansão, através do processo ritual de multiplicação e justaposição dos eus sagrados” (1991: 182). Para os fiéis, as performances não apenas recriam ou reativam o tempo mítico mas passam a fazer parte, elas mesmas, de uma história. Esta é a história em que gradativamente se revelam particularidades do orixá ou do caboclo de cada um – um modo próprio e singular de dançar e, no caso dos caboclos, também de comunicar-se, de expressar e desenvolver preferências frente à platéia – e em que se mostram diferentes momentos ou fases na relação das entidades com seus carnais. Trata-se de uma história que, construída nas performances, muitas vezes se expande para além do ritual, povoando a vida do terreiro. Assim, caboclos, erês e mesmo orixás vez ou outra se misturam ao cotidiano da família

de santo, trazendo revelações, operando façanhas ou simplesmente dando o ar de sua graça.

Em seguida passamos a uma rápida apresentação de uma história de doença e tratamento no interior do candomblé.

### A história de Ritinha

Moradora de um bairro pobre de Salvador, Ritinha é uma mulher negra de 28 anos, mãe de dois filhos pequenos. Quando adolescente esteve internada em um hospital psiquiátrico, tida como maluca. Hoje em dia, pertence ao terreiro de José Lins e está ingressando, ela mesma, na carreira de mãe-de-santo. Seu caboclo, Boiadeiro, dá consulta e faz trabalhos e Ritinha já promoveu duas sessões de caboclo em sua casa.

Ritinha cresceu no meio do candomblé: sua mãe era filha-de-santo e freqüentadora ativa de um terreiro no bairro. Com a sua morte, Ritinha, ainda menina, vai morar com uma tia pentecostal. Logo começa a ter ataques, que as pessoas dizem ser epilepsia. As crises tornaram-se frequentes, com estertores e enrijecimento físico, sem que ninguém identificasse sua origem – os exames médicos não confirmam o diagnóstico de epilepsia. Para sua tia trata-se de “coisa do diabo”, manifestação que ela combate espancando a sobrinha para expulsar o demônio. As crises aos poucos impedem Ritinha de trabalhar: não consegue manter-se em nenhum emprego. Nessa trajetória, cada vez mais pessoas concordam com a hipótese de loucura. Para pôr fim ao problema a tia decide interná-la. Ritinha tem, então, apenas 15 anos.

É devido à interferência de seu pai que Ritinha termina por receber alta do hospital, após uma semana de internamento. Ritinha é levada pelo pai a várias casas de candomblé mas é no terreiro de José Lins, relativamente pequeno e sem grande fama, que ela vem a manifestar. No seu relato, conta que bolou<sup>3</sup> em uma festa e só acordou três meses depois, já iniciada. O candomblé produz um reenquadramento da sua experiência de aflição, agora interpretada como chamado de santo. Ritinha é filha de Obaluáê, o orixá que retém o poder da doença e da cura. Mais comumente relacionado a doenças de pele ele é também identificado com ataques epilépticos, que alguns pais e mães-de-santo consideram como uma doença típica de Omolu/Obaluáê (Caprara 1998). Characterizada por movimentos espasmódicos, a dança desse orixá parece elaborar a analogia com o ataque epiléptico. Entretanto, mais que estabelecer uma associação entre a realidade sagrada e a realidade médica, opera enquanto metáfora encarnada, transformando os termos da analogia e modificando radicalmente a experiência da aflição. Em outras palavras, a metáfora aqui não faz simplesmente propor uma analogia entre termos que permanecem distintos – de um lado a aflição de Ritinha (seus ataques constantes) e, de outro, o modelo mítico de

Obaluaê – age no sentido de apagar ou dissolver, o melhor possível, as fronteiras que os separam.

Os ataques de Ritinha traem sua ligação com Obaluaê: no contexto ritual são transformados quando calçados no modo de expressão típico desse orixá. Além de Obaluaê, Ritinha tem uma forte ligação com seu caboclo Boiadeiro e com seu erê, Soldadinho. A dimensão vivida da possessão guarda uma “qualidade” própria que Ritinha descreve à luz de uma metáfora retirada do domínio das relações amorosas:

*“Vô dizê: você gosta de um rapaz... [Certo.] Aí cê com aquele rapaz, transa com aquele rapaz, aí quando você tá ali com ele, você... tá se sentindo forte, né? Quando ele sai você se sente assim... só, se sente assim abandonada, se sente assim vazia... É assim que eu me sinto, quando esse caboclo vai embora, é assim que eu me sinto.”*

Os problemas na vida de Ritinha não acabam com a iniciação. Ela mantém durante muito tempo uma postura ambivalente frente à religião; ora aproximando-se, ora buscando marcar uma distância. Quando procura afastar-se do candomblé é castigada pelo santo. Um dos seus conflitos com o candomblé – e foram muitos – lhe traz consequências desastrosas. Ritinha conta que não queria mais “ficar metida na seita” mas não conseguia se desvincilar. Ia ao candomblé, mesmo quando não queria. Certa vez, tinha uma festa na rua e tinha também uma festa no terreiro de José Lins. Ela decidiu ir à primeira, mas no caminho foi tomada por Boiadeiro. Segundo conta, o caboclo a levou para o mato, faz com que rasgasse sua roupa e se cobrisse de folha de cansanção. Foi assim que chegou ao terreiro para experimentar ainda mais sofrimento. Boiadeiro lhe deu uma *chimba* (surra), lançando-a violentamente contra o chão e fazendo-a bater a cabeça contra a parede<sup>4</sup>. No final da festa, conclui, seu estado era tão lastimável que José Lins decidiu mantê-la virada no erê, para que pudesse se recuperar sem muita dor<sup>5</sup>. E assim ela terminou por desistir de lutar contra seu destino no candomblé.

Ritinha relaciona os acontecimentos de sua vida com o santo. Não consegue se manter num emprego por mais de um ano pois sempre acontece algo que a tira do trabalho. Diz que essa é a vontade do santo, que não admite que ela trabalhe para os outros e lhe cobra total dedicação. Conversando conosco no início do ano (1998), Ritinha explica que precisa assumir o cargo que tem de mãe-de-santo. Com o tempo passa a investir seriamente nesse projeto no candomblé. Começa a dar consulta, jogar os búzios para clientes eventuais e fazer trabalhos de limpeza. Em geral trabalha com Boiadeiro. É assistida nesse empreendimento por uma amiga, Marina, que mora no bairro e que se diz madrinha do caboclo. É Marina quem agencia tudo quando Ritinha está virada

no caboclo. Ritinha reclama que Boiaideiro ainda não lhe permite cobrar dos clientes: é parte de sua missão passar um tempo atendendo de graça. Entretanto, sempre entra um agrado dos clientes satisfeitos, o que lhe permite comprar material para a sessão (charutos, perfume etc.) e também reservar algo para sua casa e filhos. Boiaideiro não cobra mas pede cerveja: ele e Marina são capazes de tomar todo um engradado após a realização de um serviço. Ritinha reclama que o caboclo e sua amiga se divertem bebendo e não sobra nada para ela.

Os modos de Boiaideiro são, em grande medida, discrepantes com relação ao comportamento esperado de uma mãe de família. Além de apreciador de farra e bebida, o caboclo não demonstra afetividade para com as crianças de Ritinha; ao contrário, as suas traquinagens tiram-lhe do sério. Certa vez, irritado com a presença de um dos garotos que atrapalhava a consulta que estava botando para uma cliente, Boiaideiro deu-lhe um tapa tão forte que o lançou para o outro lado da sala.

Em abril de 1998 Ritinha dá a primeira sessão em sua própria casa, bastante pequena e ainda em construção. A segunda sessão ocorre em maio, já mais organizada em termos de infra-estrutura material. A pequena sala enche de gente, em sua maioria mulheres. O evento é considerado bem-sucedido. A realização de uma próxima sessão depende de Ritinha angariar contribuições suficientes para comprar os tambores.

O Boaideiro de Ritinha não é apenas um personagem mítico de uma história individual, privada. Faz parte do cotidiano e da história de muita gente em cuja vida participa como conselheiro, paquerador e mesmo companheiro de farra. Muitas das mulheres têm casos a contar sobre Boiaideiro, e já estabeleceram com ele uma relação que aparentemente não necessita da mediação ou intervenção de Ritinha. Também é assim com Soldadinho, o erê que Ritinha incorpora. A relação de Ritinha com essas entidades parece proporcionar-lhe acesso a um conjunto variado de experiências e relações sociais, a partir dos quais sua vida se compõe e recompõe enquanto teia de múltiplos caminhos e possibilidades.

### O pentecostalismo da Igreja Deus é Amor

O pentecostalismo é um movimento próprio do protestantismo que ressalta a experiência única e transformadora do Espírito Santo na vida dos fiéis. O pentecostalismo da Igreja Deus é Amor – fundada por David Miranda, em 1960, em São Paulo – representa a segunda fase do movimento pentecostal no Brasil e é marcado por uma doutrina pautada na observação de princípios morais bastante rígidos.

Para os pentecostais muitas doenças têm causas espirituais, resultam da influência do mal, e podem ser tomadas como ameaça e mesmo invasão do corpo

por entidades demoníacas. É possível que tais influências maléficas sejam desengatadas pela ação de outros – via feitiçaria ou mesmo pelo olho grosso. Entretanto, a produção da doença sinaliza para duas situações básicas. No primeiro caso remete a um estado de vulnerabilidade: um certo modo de vida que contraria ou se afasta dos princípios divinos. A enfermidade é, neste sentido, apenas mais um elemento que compõe um quadro geral de pecado. No segundo caso representa uma prova imposta por Deus para testar seus fiéis; não implicando necessariamente um estado prévio de fraqueza moral.

Aqui é preciso compreender melhor a visão de mundo pentecostal. Em primeiro lugar esta se assenta sobre uma oposição rígida entre bem e mal; trata-se, em última instância, de planos descontínuos e irreconciliáveis. O indivíduo só compartilha do poder sagrado ao se aliar definitivamente ao plano do bem (Brandão 1980; Fernandes 1982). A igreja oferece um espaço alternativo que deve substituir os “prazeres do mundo” pelo prazer das práticas e celebrações religiosas, em que são cultivados os dons do Espírito Santo. Visa constituir-se, assim, em um subuniverso de ordem contraposto ao meio circundante.

No contexto da religião, a passagem da aflição à cura é movimento através de um espaço ético: libertar-se da doença é deixar o plano do mal e transportar-se para o universo ordenado dos fiéis. Essa é a dinâmica da conversão que se ergue enquanto momento de mudança profunda na vida. Curar, assim, não é parte de um projeto de mais amplo de libertação que envolve uma reorientação da vida segundo os princípios da fé. A cura da enfermidade é uma graça concedida por Deus, um sinal de que é preciso e possível mudar, um aviso de que a mudança requer uma vigília contínua sobre o comportamento e, portanto, sobre o corpo. Este deve ser fortalecido para cumprir seu papel de templo do espírito.

Entre os pentecostais o crente é entendido enquanto vetor para a ação do Espírito Santo, tornando-se uma espécie de “locus” e agente do divino. Ser habitado pela divindade significa poder ser usado por Deus a qualquer momento para a manifestação do seu poder. Significa também que uma das mais importantes ocupações do crente é zelar pelo corpo para fazer dele um templo em que o Espírito Santo possa habitar. É preciso cuidar da habitação. O cuidado do corpo, entretanto, não é definido em termos do que ordinariamente chamamos de práticas em saúde: é antes um empreendimento moral. Deste empreendimento advém um estado de força e proteção que se faz sentir por todas as dimensões da vida e que é fonte de saúde, prosperidade, harmonia nas relações familiares, sucesso e bem-estar no trabalho etc. Para os pentecostais o Espírito Santo possui uma dimensão real, concreta; age em seus corpos.

A presença ativa do Espírito Santo é fortemente cultivada em igrejas como a Deus É Amor. Construída ritualmente, desdobra-se através de um conjunto de enquadres que infundem com poder divino os corpos dos fiéis e os

modelam segundo a dinâmica deste poder. Convém analisar melhor alguns dos enquadres centrais do culto. Entre estes se destaca a oração.

A oração é o momento em que o culto cresce em dinâmica e que envolve com maior intensidade os fiéis. É constituído basicamente de orações individualizadas mas que seguem frases repetidas e prontas que pedem a "vitória" e as "bençãos de Deus". As orações iniciam-se em um tom mais baixo que vai crescendo e tomando conta do ambiente. O pastor ou o obreiro/a que está no púlpito, profere sua própria oração: suas palavras, a princípio claras, vão aos poucos se confundindo, até que se distingue apenas um ritmo acelerado que atinge seu ápice, quando novamente se destacam palavras como Glória a Deus, Obrigado Jesus. Estas logo voltam a evanescer sob o fundo de muitas vozes. O efeito dessa sobreposição de vozes e orações é, em primeiro lugar, criar um espaço totalmente preenchido pelo poder divino; uma onda de poder que se alastrá e não deixa nada nem ninguém intocado. Mas é também de apresentar esse poder como se multiplicando e singularizando-se em cada um, fazendo de cada corpo uma morada.

Quando a profusão de vozes se confunde e entrelaça em um ritmo acelerado, chegamos ao auge da oração. Choros, gritos, pulos, pessoas tremendo dos pés à cabeça. Alguns fiéis são tomados de tremores como em um acesso de riso. Outros rodam sobre o eixo do corpo, dando a impressão de que acabarão caindo. Por vezes pendem de um lado para o outro, choramingando ou soltando uivos finos, prolongados. Estão manifestando o Espírito Santo. Para os fiéis essa é uma experiência de alegria profunda. É como ser tomado por um sentimento que não se pode conter, mas que é, no fundo, um sentimento positivo:

*"Quando se está com o coração aberto para o senhor, o espírito santo toca e faz com que a pessoa sinta uma alegria tão grande que ela não consegue se controlar. É como se tivesse um choque. A gente fica como se estivesse bêbado. A pessoa quando fica bêbada não fica tonta? Só que quando se está bêbado do espírito santo; a pessoa está consciente. Ela sabe que está rodando."*

Há especificamente dois dons do Espírito que se manifestam durante o culto, usualmente entre pastores e obreiros: a glossolalia e a revelação. O primeiro, dom de falar em línguas estranhas, tende a se dar no contexto da própria oração, subitamente transformando as palavras do pastor em sinal direto do espírito santo. Quando isso acontece produz-se uma intensificação da própria oração. O segundo guarda características opostas à glossolalia: enquanto nesta o espírito se revela como pura espontaneidade e o sentido das palavras é remetido diretamente para o campo de poder que instauraram, na revelação tem-se um discurso claro e estruturado que requer uma interpretação literal. Aquele que

tem este dom se faz emissário da vontade de Deus de conceder uma graça a um dos fiéis. Esta graça recai sobre um aspecto da vida do fiel que é subitamente descortinado ou revelado ao pastor/obreiro(a) durante o culto. Pode ser um problema que está afligindo a pessoa, como também pode ser uma falta que foi cometida, e são muitas as possibilidades de falta ou desvio da moral da igreja. Ao receber uma revelação o pastor usualmente começa dizendo "Tem alguém aqui que..." e descreve um certo comportamento ou estado, pedindo em seguida que a pessoa se apresente para receber a graça (que, no caso de ações faltosas, é o perdão divino). Usualmente alguém se ergue e vai até o púlpito, acompanhado pelos louvores dos demais, ajoelhando-se para ser abençoado. Como a glossolalia e a manifestação do Espírito nos fiéis, a revelação atesta o poder de Deus; entretanto aponta para uma outra faceta desse poder. Nas duas primeiras é um poder que "solta", ou desconstrói o corpo, rompendo com os controles cotidianos que operam sobre ele. A espontaneidade e relativa liberdade são marcas desse poder. Na revelação, por outro lado, trata-se do poder que vigia e disciplina, que reconstrói o corpo segundo a ordem divina. Em ambos os casos tem-se um poder uno que se singulariza e se desdobra nos corpos para reconstituí-los enquanto sua habitação.

A força do espírito não é apenas vivenciada diretamente no culto mas continuamente testificada. Fiéis vão à frente para dar testemunho: contar aos irmãos como Deus tem agido em suas vidas. Os testemunhos têm uma forma bastante semelhante. Em geral começam por falar de privações, dificuldades para conseguir dinheiro e pagar dívidas, conflitos na família ou problemas de saúde. Em seguida, ressaltam a impossibilidade de resolução imediata ou satisfatória do problema e o drama vivido por todos aqueles envolvidos. Daí descrevem o agravamento deste quadro ou proximidade sentida de um desfecho negativo, frente a que seus protagonistas decidem entregar o caso nas mãos de Deus. Assim – concluem – quando tudo parece estar perdido, a resolução do problema vem quase sempre inesperada e inexplicavelmente, comprovando a ação milagrosa do Senhor.

### A história de Dona Lourdes

Dona Lourdes é uma senhora de aproximadamente 70 anos. Viúva, mãe de dez filhos, mora no Nordeste de Amaralina com as duas filhas mais novas. O nervoso de que sofre há muitos anos e que já configurou um quadro bastante grave no passado está intimamente relacionado com a doença de sua filha caçula, Nara, hoje com 34 anos.

A história de nervoso de Dona Lourdes começa quando nasce essa filha. Uma forte bomba de São João explode em frente a sua janela, assustando a ela e ao bebê, causando-lhe uma dor de cabeça insuportável.

Este acontecimento divide a vida de Dona Lourdes em dois períodos bastante distintos. No primeiro era a mãe dedicada; amamentava seus filhos com prazer, zelava com afinco pelo seu bem-estar e sempre lograva costurar-lhes roupas novas para as principais festas do ano. No segundo perde o ânimo de viver e mostra uma total indiferença para com a casa e a filha pequena. O estado de nervoso de que se vê tomada coloca, assim, em cheque elementos centrais de sua própria identidade. Este é um momento tão difícil em sua vida que Dona Lourdes chega a pensar em suicídio.

A doença da filha, também atribuída ao estouro da bomba de São João, embora só venha a se manifestar seis anos depois, torna bastante difícil para Dona Lourdes superar seu nervoso. À preocupação com Nara vem juntar-se, mais tarde a morte do marido, que a deixa bastante abalada. Dona Lourdes começa a sentir o alívio para o nervoso quando ingressa no pentecostalismo. Nesta época sofria também de tonturas muito fortes e, por esse motivo, é levada por uma vizinha a Igreja Quadrangular. Lá se converte à lei de crente e vivencia uma melhora do nervoso e das tonturas. Após sofrer duas paradas cardíacas e uma cirurgia de emergência, Dona Lourdes é convidada a conhecer a Igreja Pentecostal Deus é Amor. Na igreja ela “é revelada”: o pastor diz que ela tem um problema grave no coração e que Deus escolheu aquele dia para dar-lhe um coração novo. A partir de então Dona Lourdes deixa de usar os remédios que o médico lhe prescrevera; diz ter ficado completamente boa. Também experimenta uma melhora em seu estado de nervoso com a freqüência à Igreja Deus É Amor. Conforme explica, ainda se sente acometida de nervoso, mas já não se trata do estado paralisante que vivenciou no passado.

Dona Lourdes considera que a Igreja Deus É Amor tem uma doutrina mais pura e verdadeira que as outras, pois seus membros levam uma vida totalmente voltada para agradar o Senhor. Como forte sinal da transformação operada em sua vida, ela junta todas as roupas e objetos sagrados do candomblé que foram usados por Nara à época de seu tratamento com uma mãe-de-santo e os queima em plena rua, à vista de todos. Trata-se também de um primeiro passo para uma verdadeira purificação da sua casa. Mas essa purificação demanda a conversão da família, feito que Lourdes ainda não logrou produzir. Na sua fala ressalta a idéia de que a purificação do corpo e a purificação da casa – i.e. a transformação de ambos em receptáculos do Senhor – são parte de um só processo que estará sempre incompleto enquanto uma dessas dimensões não se realizar.

Na busca de purificação da casa (e da família), Dona Lourdes já não tem mais em casa as três televisões que possuía e o rádio agora só fica sintonizado nos programas da Igreja Deus é Amor. Já conseguiu converter duas filhas e os outros membros da família, embora não freqüentem a igreja, costumam escutar suas preâmbulos com certa reverência. A freqüência à igreja só é impedida pela

fraqueza de que é tomada de vez em quando. A fraqueza do corpo, que Dona Lourdes experimenta, é sentida como um certo impedimento para que venha realizar plenamente o seu ideal de converter-se em vaso para a manifestação do poder de Deus. Por isso ainda não foi batizada no Espírito Santo que é “uma coisa puríssima, finíssima”, não acessível a todos. Conta que certa vez esteve muito próxima de receber o Espírito:

*“Senti aquela coisa forte, eu tava no culto, e aquela oração tão poderosa, (eu tava mais fortíssima naquela época) então aquela oração tão poderosa e aquilo foi me enchendo e eu fui ficando assim, meu corpo tremendo todo, e aquela alegria... Aí ainda eu sinto alegre, mas eu não sei se é por que eu tô assim fraca, tô ficando velha, minha médica disse até que eu tô com anemia.”*

Embora ainda sinta nervoso e não tenha alcançado o dom de ser preenchida pelo Espírito Santo, Dona Lourdes considera que sua vida tem agora um novo rumo:

*“Eu não faço parte deste mundo, não olho a mundanidade, não vejo televisão, praticamente vivo a santidade, procuro viver como meu Senhor manda. Hoje eu sou uma cristã. E graças a Deus tô feliz na Igreja Deus é Amor.”*

## O espiritismo

O espiritismo é uma religião baseada na doutrina do médium francês Alain Kardec. Estabelecido no Brasil em finais do século passado (Hess, 1989), congrega uma clientela preponderantemente de classe média. A doutrina espírita elabora a oposição entre bem e mal segundo um viés evolucionista – no quadro de uma linha contínua de evolução, o mal corresponde aos níveis inferiores de existência.

Na abordagem espírita, a doença aponta, em primeiro lugar, para o estado de desenvolvimento espiritual do doente; é sinal de fraqueza moral ainda a corrigir. Este estado refere-se não apenas às ações do indivíduo nesta vida; pode também remeter a uma situação advinda de encarnações passadas. Em alguns casos a enfermidade resulta diretamente da interferência de espíritos menos desenvolvidos, obsessores, que encontram pouso fácil no corpo dos que estão mais vulneráveis (Greenfield 1992; Droogers 1989).

Aqui é preciso entender melhor alguns elementos da doutrina espírita. O mundo se revela ao espírita por meio de dois planos, o espiritual e o material (Cavalcanti 1983). O plano espiritual é o mundo invisível dos espíritos, em

processo de contínua evolução, ao longo do qual podem vir ter existências encarnadas, no âmbito do mundo material. A chave desta evolução, conforme dizem os espíritas, está em uma vida devotada ao bem, ao amor ao próximo, ideal que é resumido pelo princípio da caridade. O espírita deve remodelar e regular sua vida de acordo com este ideal. Mais do que um simples acúmulo de boas ações, isso implica um controle reflexivo sobre si mesmo e sobre o corpo para que o espírito possa evoluir.

Evoluir é imprimir conscientemente, no exercício do livre-arbítrio, uma nova direção à existência segundo os princípios morais codificados na doutrina. A formação espírita é, de fato, marcada por uma série de práticas de reflexividade e monitoração do corpo que visam conduzir a uma postura equilibrada frente à vida, uma aura de tranqüilidade nas relações interpessoais.

Uma postura equilibrada é também fundamental na própria mediunidade. Esta é pensada em termos de uma comunicação de energia: o médium não é possuído mas canaliza energia. Esse processo de comunicação requer duas realizações básicas de sua parte. Em primeiro lugar o médium deve estar aberto para captar ou canalizar a energia do espírito, estabelecer uma sintonia com a qualidade energética que este emana. Entretanto, não pode deixar-se tomar por essa energia, principalmente quando se trata de um espírito inferior. Deve estar sempre vigilante para não perder o autocontrole, pois caso isto ocorra estará pondo em cheque a atividade terapêutica que envolve a doutrinação dos espíritos obsessores. É no jogo entre abertura para o outro e controle de si que reside o exercício correto da mediunidade.

Conforme já observado, a prática da mediunidade é parte integrante da atividade terapêutica desenvolvida em qualquer centro espírita. Esta se desenvolve em um contexto organizado segundo moldes assistenciais: o centro é uma instituição que presta serviços terapêuticos a freqüentadores e clientes ocasionais. Neste sentido é nítida a divisão entre aqueles que aí trabalham e aqueles que vêm em busca de tratamento. Alguns centros têm uma estrutura fortemente burocrática: os espaços têm uma função clara e não ambígua e é mantido um controle metódico sobre o processo de tratamento. O cliente que dá entrada no centro preenche uma ficha, descrevendo seus sintomas. Esta ficha é expandida com o registro dos vários terapeutas e tratamentos específicos pelo qual irá passar e é utilizada a cada novo ingresso no centro. Logo após a triagem inicial, o paciente é encaminhado para uma entrevistadora, com quem estabelecerá uma relação de caráter mais privado, nos moldes de uma consulta. É a entrevistadora que lhe indicará os tratamentos a que deverá ser submetido e é a ela que o paciente irá voltar após o término de cada um deles. Muitos destes tratamentos são construídos com base em um conjunto de imagens tiradas do domínio da prática biomédica, o que reforça a definição do centro como instituição assistencial.

O tratamento envolve tanto medidas sobre o doente quanto, nos casos de obsessão, uma ação direcionada ao espírito causador da aflição. Consiste fundamentalmente em um empreendimento de cunho pedagógico: é preciso conduzir a pessoa em aflição – e, nos casos de obsessão, também os espíritos inferiores – a aprender e gradativamente adotar uma postura correta frente à vida, uma atitude serena, equilibrada, responsável. Trata-se de abrir caminho para um processo de evolução moral. O mais importante para conservar a saúde é manter uma conduta pautada na doutrina espírita, como forma de não se predispor à aproximação de espíritos considerados inferiores. Manter a vigilância contra comportamentos e pensamentos tidos como inferiores permite que não se entre em sintonia com espíritos ainda muito pouco evoluídos.

O doente precisa ser fortalecido espiritualmente. Deve ser instruído – através das palestras proferidas nas sessões doutrinárias, das conversas com o seu entrevistador, dos grupos de reflexão e estudo que são organizados no espaço do centro – a progredir moralmente, o que inclui, além das virtudes cristãs da caridade e amor ao próximo, o autocontrole, a disciplina e o estudo (aperfeiçoamento na doutrina). O progresso moral é acompanhado pelo fortalecimento de energias trazido pelo passe, ritual em que, através do movimento de mãos do passista/terapeuta, se opera uma transferência de energias positivas para o cliente<sup>6</sup>.

A organização do passe expressa bem o ideal espírita. A começar tem-se geralmente um ambiente de penumbra em que se ouve uma música suave de fundo, acompanhada pela fala pausada e lenta de um dos médiuns, instruindo os presentes a manter silêncio e relaxar, fechar os olhos e descruzar braços e pernas. Este ambiente não é exclusivo ao passe, a luz azul e a música suave podem estar presentes em várias outras situações, como no início da sessão doutrinária e da sessão mediúnica. Na sala do passe para onde as pessoas são encaminhadas individualmente ou em grupos pequenos, todos devem manter-se concentrados, com os olhos fechados, enquanto os passistas aproximam-se, colocando e movimentando lentamente as mãos sobre a cabeça e ao redor do corpo de cada um.

Quanto à ação sobre os espíritos obsessores – desenrolada no contexto da sessão mediúnica ou de desobsessão – esta não é muito diferente do tratamento dispensado aos encarnados que sofrem com sua interferência. Essas entidades causadoras de aflição são, também elas, tratadas com gentileza, como se fossem crianças que precisam ser ensinadas a se comportar de maneira apropriada e motivadas a substituir a ação destrutiva, causadora da doença, por uma ação construtiva e benéfica. Ao curar o doente, os terapeutas espíritas visam também contribuir para o progresso moral das entidades responsáveis pela doença. O tratamento deve conduzir espíritos menos desenvolvidos a estágios superiores de existência.

A reunião de desobsessão é usualmente restrita aos médiuns do centro, não sendo permitida a presença dos pacientes. A sessão se inicia quando um dos médiuns (o médium de incorporação) é manifestado do espírito que se aloja no corpo do doente; então passa a desenrolar-se um diálogo entre o médium doutrinador e o espírito, cujo conteúdo é claramente pedagógico: este deve ser persuadido a mudar de conduta de modo a permitir que o doente, em cujo corpo se aloja, possa recuperar seu bem-estar. A conversa informal constitui-se no modo de comunicação privilegiado para a construção do cenário da cura. Enquanto o doutrinador e o espírito conversam, outros participantes (médiuns de apoio) oram em voz baixa. A mudança gradual na atitude do espírito durante as sessões (que podem ser várias), de recusa aberta ao diálogo a uma crescente sensibilização às palavras do doutrinador, redefine o contexto da doença.

### A história de Lana

Lana tem 34 anos e vive com o marido e duas filhas em uma casa que denota uma condição diferenciada do interior do Nordeste de Amaralina. O problema de Lana, segundo ela mesma conta, é o "nervoso". Sua experiência de aflição é permeada por um sentimento de proximidade da morte, o que a leva à angústia e ao desespero. Para Lana seu nervoso foi se gestando a partir das dificuldades da vida: filha de uma família pobre, mais tarde abandonada pelo primeiro companheiro com quatro filhos pequenos que teve de criar sozinha, foi sujeita a uma rotina pesada de trabalho para dar conta da casa e crianças. Pior que tudo isso, diz, foi a morte de um filho de sete meses. O itinerário terapêutico de Lana incluiu visitas continuadas a médicos – principalmente psiquiatras e neurologistas – além de passagens por um terreiro de candomblé e igrejas pentecostais. Lana fez uso de tranquilizantes durante muito tempo embora sempre lhe incomodasse os efeitos das drogas.

Há também outro elemento que Lana identifica na origem do seu estado. Ela acredita possuir um poder de curar e fazer previsões; o fato de não utilizar este potencial, na sua opinião, é uma das causas do seu problema. Conforme conta, sua vida tem sido permeada por toda uma série de acontecimentos que sinalizam a presença desse poder. Dois caboclos, um índio e um africano, aparecem sempre que ela precisa ajudar alguém. Lana já promoveu sessões em sua casa, nas quais, possuída por um dos caboclos, prestava assistência aos presentes. No momento em que os caboclos se aproximam diz sentir muita ansiedade; quando vão embora não consegue se lembrar mais de nada.

A experiência de Lana está, assim, permeada por um projeto de ser terapeuta. Associado ao seu potencial para curar está a experiência de "choques" que ela sente no próprio corpo e para a qual encontra uma explicação no espiritismo. Os choques, diz ela, ocorrem em consequência de não estar fazendo

uso do seu poder para ajudar as pessoas; são, assim, mais um sinal desse poder.

Na perspectiva de Lana, o espiritismo lhe acena para a possibilidade de tornar-se uma terapeuta reconhecida. Diz ter encontrado na terapia espírita a solução para seus problemas. Participa das atividades de um centro de renome, freqüentado por gente de classe média e alta, situado na fronteira entre o Nordeste de Amaralina e a Pituba, bairro rico, contíguo ao Nordeste. A cura no espiritismo, para Lana, parece estar ligada também à possibilidade de uma melhora geral em sua vida, inclusive financeira.

No centro espírita, Lana participa do passe, comparece às palestras doutrinárias, freqüenta sessões com o Irmão Paulo – um espírito médico que incorpora um dos médiuns do centro – e tem encontros regulares com uma entrevistadora, com quem conversa sobre seu problema. Em um desses encontros, logo no início do seu tratamento, a entrevistadora sugere a Lana que ela está como um guarda-roupa desarrumado. Para pôr as coisas em ordem Lana precisa conduzir-se de acordo com as prescrições da doutrina espírita. Isto exige uma disciplina que Lana diz lhe faltar em alguns momentos.

O passe, segundo Lana, é algo capaz de curar qualquer pessoa com problemas:

*"que você toma o passe, com fé, você fechou os olhos, você toma um passe com fé, é você... muda, tá entendendo? Cê consegue tirar os pés do chão. Você consegue naquele momento sair... de você. E ir aonde você quiser, certo?"*

Lana percebe entre os membros do centro uma postura tranqüila, que associa diretamente à educação e que compõe mais um traço de distinção do universo de classe média que tanto lhe fascina. Esta postura tranqüila está intimamente relacionada a outro elemento do ethos de classe média: a centralidade da idéia de controle de si que aparece na série de conselhos e ensinamentos que Lana recebe dos terapeutas espíritas. Um destes aponta para a importância de que ela se torne independente, que assuma as rédeas da sua vida. Outro campo sobre o qual buscam intervir os terapeutas do centro remete às experiências de incorporação vivenciadas por Lana. Enfatizando a importância de se ter controle sobre o próprio corpo, passam uma série de instruções para que Lana evite a perda de consciência e a entrega de si ao poder dos guias.

Esta proposta não é bem aceita por Lana que sempre se orgulhou de seu poder espiritual e, segundo insiste, sempre foi beneficiada pelos seus guias. Por conta disso, o seu entusiasmo com o espiritismo sofre certo abalo após alguns meses.

Lana passa algum tempo sem frequentar o centro, mas com o agravamento do seu nervoso resolve voltar ao tratamento do irmão Paulo. Desta vez é enca-

minhada também para um grupo de crescimento espiritual. Após o tratamento diz sentir-se bastante serena o que se expressa inclusive no seu tom de voz, lento e pausado. A participação no grupo de crescimento é vista por ela com entusiasmo inclusive porque parece sinalizar um caminho alternativo no seu projeto de ser terapeuta.

### Alguns comentários a guisa de conclusão

Ao discutirmos as abordagens a doença e cura cultivadas no candomblé, pentecostalismo e espiritismo descrevemos vários contextos em que se define, desdobra e redefine a experiência de pessoas com problemas relativos à saúde mental. Partimos de duas questões centrais que convêm agora retomar: a reconstrução da experiência da doença no interior do domínio religioso e a absorção da experiência religiosa de cura no mundo da vida cotidiana.

Um primeiro elemento a se considerar diz respeito à caracterização dos enquadres mais amplos oferecidos pela religião. Estes enquadres definem os espaços e formas próprias de sociabilidade em que se insere o doente ao ingressar no grupo e a partir dos quais se desenrola sua experiência de cura.

No candomblé observamos a força e vitalidade das redes de relações constituídas em volta do eixo do terreiro. Tais relações muitas vezes se sobrepõem e reforçam vínculos já existentes de parentesco e vizinhança, que remetem a enquadres definidos a partir do plano da casa, da família. Este ponto já foi observado por vários estudiosos das religiões afro-brasileiras. Como a família, o terreiro acolhe, protege, produz alimento e dá de comer a todos, segundo uma hierarquia de aliança e subordinação, que se desdobra e segmenta em vários níveis. Na Igreja Deus É Amor observamos também a importância das relações criadas em torno da igreja: os membros tornam-se irmãos e o batismo de certo modo lhes introduz em uma nova família. Entretanto, diferentemente do candomblé, o enquadre aí proposto é em vários aspectos regido por uma lógica distinta e alternativa ao modelo da família. A casa é assim substituída pela igreja, que constitui também um certo espaço burocrático e o cotidiano doméstico da casa transforma-se na imagem do trabalho sério e dedicado das obreiras. Neste sentido a igreja oferece um espaço em que as relações de pertencimento ao grupo – as várias atividades que congregam os fiéis: correntes de oração, evangelização na rua, reunião do grupo de jovens, do grupo de senhoras etc. – devem assumir papel central na organização do cotidiano.

De todas as três vertentes religiosas o espiritismo é aquela que mais se afasta dos enquadres construídos segundo as regras da família. Aí o modelo da casa parece ser substituído pelo modelo da instituição burocrática. O centro é local de serviço, do exercício da caridade para seus dirigentes e médiuns. Para os que lá acorrem em busca de cura ou alívio para o sofrimento pode facilmente

se constituir em mais uma alternativa de atendimento. A burocracia das fichas, prontuários, agendas com horários e tipos de terapia a serem seguidos por cada um, bem como a simbologia médica que caracteriza vários dos atendimentos – salas com macas, cheiro de éter – distancia o centro do mundo da casa, das relações na família, e o aproxima dos espaços mais formais do mundo público.

A inserção do doente/fiel em potencial em um desses enquadres – e nos modos de sociabilidade que delimitam – irá se desdobrar em uma série de interações ao longo do tempo, muitas das quais de caráter ritual. É no contexto do ritual – e dos enquadres menores propostos no interior deste – que o doente irá experimentar e afirmar novos modos de colocar-se frente à aflição, aos outros e a si mesmo. Aqui encontramos diferenças marcantes entre as três religiões e os tipos de experiência que proporcionam aos seus membros.

No candomblé o restabelecimento da saúde é ritualmente construído enquanto criação, reprodução e fortalecimento de laços com as entidades sagradas. Firmada com a iniciação, a relação do indivíduo com os orixás e também com os caboclos que manifesta reconstrói a identidade como um diálogo de muitas vozes, ao recolocar o corpo como diferentes vontades e modos de ser-nomundo. Os enquadres rituais criam possibilidades para e permitem o desenvolvimento de uma experiência de “outros” irrompendo no corpo. Esta experiência do outro – o qual de início é apenas a imagem que se vê, o orixá que se admira nas festas – é construída passo a passo, aprendida fundamentalmente com os sentidos através da iniciação. A possessão implica um modo de engajamento no universo das imagens sagradas em que as distinções sujeito-objeto, observador-observado, signo-significado se evanescem temporariamente e perdem sua utilidade de guia para ação.

A importância dos sentidos na construção dessa experiência bem como o senso de alteridade que ela institui se desprende das próprias descrições dos membros. A imagem, bastante usada para descrever a possessão, de “virar no santo” ressalta tanto a dimensão encarnada do ser possuído quanto aponta para o fato de que o que está em jogo é o comando do corpo por outro. Não é à toa que, para os adeptos do candomblé, a possessão implica – em sua forma mais legítima – perda total de consciência. Celebrando a vinda dos orixás e caboclos via a possessão, o ritual permite a experiência radical de uma identidade múltipla. Nele a narrativa do eu é uma narrativa encarnada e pública: tecida pelo corpo e compartilhada com outros, que apreciam e se envolvem. Essa identidade múltipla, entretanto, não é vivida exclusivamente no contexto ritual, embora encontre aí sua possibilidade mais radical de expressão: extravasa sob diferentes formas para o mundo cotidiano.

Nas histórias que os adeptos do candomblé elaboram e continuamente refazem é ressaltada a ação de outros – orixás, caboclos – que se exibem e comovem, mas também transgridem, se divertem, castigam, fazem sofrer e fazem

curar no corpo do sujeito. A vida narrada e, portanto, a identidade, transforma-se em diálogo em curso de personagens que lançam novos pontos de vista e descobrem novas aberturas ou alternativas no contexto vivido.

É preciso nos deter na análise das implicações dessas narrativas quando efetivamente incorporadas ao cotidiano do doente. Conforme já observamos, o restabelecimento da saúde nos quadros do candomblé não é um empreendimento moral – não implica correção ou aperfeiçoamento moral – embora possa representar mudanças bastante significativas na vida dos fiéis. Em que residem precisamente essas mudanças? Uma primeira aproximação sociológica a essa questão aponta para a legitimidade que o candomblé pode conferir a comportamentos pouco usuais ou divergentes dos padrões socialmente aceitos. Isso sem dúvida sugere, a título de hipótese, uma maior abertura da religião, aos comportamentos desviantes exibidos por indivíduos com problemas relativos à saúde mental. Entretanto, para entender a dimensão terapêutica do candomblé, como de qualquer outra religião, é preciso ir além do estabelecimento de correlações exteriores. Conforme alguns estudiosos têm mostrado (Goldman 1989; Birman 1995) isso implica um esforço analítico para reconstituir a lógica interna da religião e o jogo de identidades que ela aciona. Caminho menos explorado, implica também um movimento rumo à compreensão da experiência mesma das pessoas que procuram tratamento e vêm a compor o grupo dos clientes e/ou membros da religião. O ingresso no candomblé não apenas reveste com uma capa de legitimidade comportamentos ou modos de ser já exibidos anteriormente. Narrar o eu como múltiplo sem dúvida retira do eu singular a responsabilidade e culpa por eventos e experiências discrepantes dos padrões vigentes – como a doença mental – distribuindo-a e suavizando seu peso. Desloca o foco da atenção do indivíduo para os contextos dialógicos ou relacionais que seu corpo delimita e expressa: o chamado ou castigo do santo, por exemplo. Entretanto, não apenas conduz a uma melhor aceitação – por parte do sujeito e dos outros com quem convive – da ambigüidade ou contradição que cada um encerra no seu comportamento, mas conduz também a exploração ativa e legitimada de novos e alternativos modos de ser-no-mundo. O caso de Ritinha é um exemplo marcante desse fato: em Boiadeiro Ritinha descobre e se engaja em um mundo público de trabalho, farra, distância frente à esfera doméstica do cuidado com as crianças e a casa, ao qual, como apenas Ritinha tem um acesso limitado.

No pentecostalismo da Igreja Deus é Amor a doença e a cura são fundamentalmente parte de um processo amplo de libertação e fortalecimento no poder de Deus. Diferente do candomblé, curar é um empreendimento moral. Há assim um movimento oposto àquele operado no candomblé no que toca a construção do indivíduo curado, adepto da religião. Enquanto o candomblé constrói o indivíduo como múltiplo – ensinando-o a conhecer e conviver com o outro

ou outros que tomam conta de si e que, com o tempo, transformam-se em personagens individualizados – o pentecostalismo o constrói como um no Senhor. Não multiplica o eu mas o fortalece enquanto parte de uma trama sagrada e coletiva que é a igreja. Desloca toda experiência de alteridade para fora da igreja e do eu.

Através de uma sucessão de enquadres o ritual cria uma onda de poder sagrado que envolve os fiéis, preenchendo todo o espaço da igreja. Os cânticos e a oração em grande medida logram este feito, constroem a presença divina como uma nova qualidade ou efeito sonoro que se destaca da sobreposição de muitas vozes, sem partir de nenhuma delas isoladamente. Assim, trata-se de um poder que é em primeiro lugar coletivo, mas que ao mesmo tempo se singulariza em cada um, que faz de cada corpo sua habitação. Os fiéis não oram em uníssono; cada qual entrega-se com fervor a sua oração individual enquanto a vê gradativamente sumir em meio a um turbilhão de muitas vozes e orações. É só aí, quando é quase impossível discernir a parte de cada um na produção do evento, que novamente a perspectiva individual pode se destacar. Este é o momento em que o Espírito Santo se manifesta.

A imagem dominante é a de fazer do corpo uma habitação. Esta imagem – e o tipo de experiência que ela resume – tem características bastante peculiares. O corpo habitado pelo Espírito treme, se contorce, salta e gira – é tomado por movimentos espontâneos, desordenados. É sinal de um poder que rompe com as regras deste mundo, que pode desafiá-las sem medo. Expressa, neste sentido, o ideal pentecostal de ruptura com o mundano. Entretanto, também é um corpo que se purifica e disciplina para transformar-se em uma casa que o Espírito possa habitar, expressando a busca pentecostal de reconstrução ativa e ordenada do mundo a partir do sagrado. Ser habitado aponta em primeiro lugar a idéia de que se é um vaso, morada ou receptáculo do divino. Não evoca a alteridade radical implicada na experiência de virar no orixá. Para os fiéis, a experiência do Espírito Santo não envolve perda total de consciência – não se trata de ser tomado pelo outro mas de ser um nele. Remete a possibilidade de ser preenchido pelo poder divino mas também a necessidade de se tornar sólido ou forte o suficiente para abrigar esse poder. Neste sentido depende, ao menos em parte, de uma tomada de posição por parte do sujeito, de uma decisão de libertar-se e de deixar que Deus opere milagres em sua vida.

Isso fica bastante claro no modelo narrativo que o ritual propõe para a reconstrução da experiência. Este tem como uma de suas características marcantes o contraste entre duas formas de existência: um passado de ignorância, pecado e sofrimento e um presente de retidão e força no Senhor. Entre as estratégias narrativas que emergem do ritual para construir e manter vivo esse modelo genérico está o testemunho. Aí se tem o desvelamento da vida em que o fiel é chamado a descrever o contexto de miséria, doença e/ou depravação em que

vivia até converter-se e, após dado esse passo, as continuadas graças que tem recebido do senhor. Os muitos desviantes da sociedade – criminosos, alcoólatras, prostitutas, homossexuais, loucos etc. – encontram assim abertas as portas da igreja e ao ponderar sobre a possibilidade de ingresso, não precisam ocultar suas identidades. Sua história pessoal é tida como mais um fio de uma trama divina; também ela irá comprovar o poder de Deus em operar maravilhas na vida. É para esta direção que convergem as biografias daqueles que ingressaram na igreja. Se elas diferem quanto ao conteúdo específico da vida anterior à conversão, quanto aos vícios, doenças, ofensas e fracassos vividos, tendem a se assemelhar quanto ao rumo que vêm a tomar com a entrada na igreja. Aí a diferença transforma-se em unidade, os comportamentos assumem uma forma padronizada, são emblemáticos do ser crente.

Incorporado no cotidiano, nas conversas e encontros que comprazem a rotina diária, este modelo narrativo oferece um meio para a organização da experiência, não apenas enquanto eventos transcorridos mas possivelmente também enquanto eventos que se está vivendo e procurando administrar. Mais uma vez é preciso ir além da constatação de que a religião abre as portas e acolhe os desviantes para compreender a que modalidades de experiência lhes dá acesso. As narrativas exemplares tecidas nos cultos orientam tanto a identificação de elementos importantes da situação que se viveu como uma exploração ativa da situação que se vive. A experiência de Dona Lourdes é bastante ilustrativa neste sentido.

Dona Lourdes reorganiza sua vida de acordo com a narrativa pentecostal: seu modo de ser espelha o ideal da Igreja Deus é Amor; visa agradar a Deus. As marcas de distinção que exibe no corpo enquanto crente e que vê refletidas nos outros membros, separam-na radicalmente de tudo que é mundano, ao tempo em que lhe apontam para o poder que circula na igreja. A possibilidade de compartilhar desse poder e de ser habitada por ele orienta seu comportamento, sua relação com a doença e com os outros. Não se trata, entretanto, de um movimento que individualiza. A experiência que Dona Lourdes tem do Espírito Santo mostra o quão fortemente imbricados estão o corpo individual e o corpo social. Enquanto sua casa (que funciona como metáfora para a família) não for purificada e refeita a partir dos princípios sagrados, ela mesma não pode tornar-se uma perfeita morada para o senhor. Daí o seu compromisso militante: a queima dos objetos do candomblé em plena rua, a luta incansável por converter filhos e netos. O espaço que a "habitação do espírito" circunscreve não é primeiro e fundamentalmente o espaço do sujeito individual mas o espaço moral da igreja e, conforme mostra Dona Lourdes, da família. Por outro lado esse espaço moral não pode ser abstraído do espaço físico do corpo. A solidez da habitação que cada fiel pentecostal almeja ser depende não só de uma inabatível força moral mas também de um corpo saudável. Dona Lourdes já se julga

muito fraca e consumida pela idade para dar pouso ao Espírito – seu corpo não pode mais ser uma morada segura para algo tão fino ou, o que dá no mesmo, não tem a força necessária para resistir a uma experiência tão intensa. Esta percepção não conduz ao senso de uma identidade diminuída mas, ao que parece, ao reconhecimento de limites no projeto radical de santificação proposto pela igreja.

No espiritismo a doença e a cura são situados em um quadro de desenvolvimento espiritual. A doença sinaliza potencialmente uma espiritualidade ainda pouco desenvolvida e portanto uma situação de fraqueza moral. O tratamento tem, conforme argumentamos, uma dimensão pedagógica fundamental. Assim, ao lado de medidas terapêuticas diretas como a cirurgia espiritual ou a desobsessão, ensina um padrão de comportamento pautado no sentimento e prática da caridade.

Vários dos enquadres interacionais em um centro espírita se desenrolam segundo o modelo do ensinamento, desde a sessão doutrinária e entrevista até a sessão de desobsessão. Seus participantes diferenciam-se, assim, de acordo com o grau de conhecimento e progresso moral: há os que educam e os que aprendem, embora uma mudança de enquadre possa implicar para sujeitos singulares um movimento de um papel a outro. Na construção desses enquadres domina o recurso ao discurso falado e particularmente a práticas discursivas de questionamento, aconselhamento, argumentação e convencimento, – o que reforça a idéia de uma instância pedagógica.

Se no espiritismo a relação terapeuta-paciente é, por assim dizer, imbebida em um enquadre maior definido pela relação educador-educando, é preciso lembrar que a pedagogia espírita não se resume a transmissão de regras ou reforço a princípios morais. Partindo da idéia de que a fraqueza remete à falta de esclarecimento e empenho para reger a própria vida, trata-se de uma pedagogia que visa colocar o indivíduo no caminho do aperfeiçoamento de si, transformá-lo, a partir do exercício racional da disciplina e autocontrole, em sujeito consciente capaz de assumir com responsabilidade o curso (evolutivo) de sua existência.

Esta busca de afirmação de um domínio individual autônomo aparece não só no conteúdo do ensinamento espírita como também na forma como o corpo é envolvido nos rituais. Há uma preponderância do verbal e a postura corporal incentivada é de relaxamento e abertura para as palavras. Mesmo no passe e na cirurgia espiritual, a intervenção é ao redor do corpo mas, em geral, não o toca. Há um certo respeito ao corpo de cada indivíduo no sentido de não haver uma investida direta.

Estes são também temas que regem a experiência da mediunidade. A imagem que define a mediunidade para os espíritas é a da comunicação. Na medida em que se comunicar com um espírito desencarnado envolve um mo-

vimento estratégico entre a abertura para o outro – sintonização com a qualidade de energia que ele emana – e a segurança de si enquanto pólo do diálogo, exige do médium controle e disciplina bastante desenvolvidos. Neste sentido a experiência mediúnica contrasta tanto com a perda e multiplicação do eu no candomblé quanto com a entrega de si no Espírito operada nos cultos pentecostais. Regida por uma postura controlada, é uma experiência legitimada e incentivada apenas entre os que já galgaram estágios superiores de desenvolvimento espiritual. Conforme já observamos, estes são aqueles que melhor expressam o ideal do indivíduo autônomo: equilibrados, serenos, racionais.

No universo do espiritismo, Lana é inserida em um programa de desenvolvimento espiritual. Para ela sobressai primeiro o tom geral da proposta espírita: no centro tudo parece exprimir um ideal de serenidade, desde a organização dos espaços terapêuticos – a música suave de fundo, a atmosfera de penumbra, as paisagens de natureza retratadas nos pôsteres colados nas paredes – até a postura geral dos médiuns – fala pausada, tom de voz mais baixo, movimentos tranqüilos, argumentos ponderados. A postura do espírita é de uma distância monitorada: envolve uma atitude de calma refletida frente às situações-problema – conforme Lana percebe – que é bastante distinta do engajamento militante dos crentes e do envolvimento no mundo dos adeptos do candomblé. Esta atmosfera delinea o contexto em que é proposta e trabalhada uma narrativa. Aqui cabe lembrar a imagem sugerida pela entrevistadora do centro para descrever o estado de Lana: um guarda-roupa desarrumado. Esta imagem é elemento central da narrativa que o tratamento põe em curso, na medida em que a um só tempo descreve um estado geral de coisas no presente e antecipa um desdobramento deste estado no futuro. Condensa, enquanto imagem, várias camadas de sentido. Em primeiro lugar, é bastante expressiva do projeto espírita de evolução mediante uma ação ordenadora da vida por parte do sujeito. Além disso aponta para a necessidade de uma prática disciplinada e racional para manter a ordem instaurada – o guarda-roupa arrumado. Por fim, estabelece a perspectiva ou identidade de um sujeito/personagem. Esta é uma identidade processual, em curso de desenvolvimento: diferente da experiência identitária no candomblé que é plural e, portanto, sempre potencialmente marcada por um senso de ambigüidade e imprevisibilidade; mas também distinta da identidade pentecostal, fundada na força inequívoca e não-ambígua da igreja, habitação por excelência do espírito.

Trata-se de um projeto de cura (e identidade) que é, em grande medida, alheio ao universo cultural das classes trabalhadoras. Reflete um ethos individualista, um ideal de progresso e diferenciação, conforme já observado por alguns estudiosos do espiritismo. Lana é ao mesmo tempo atraída por este ideal – integra seu projeto de ascensão social – e fortemente limitada por ele em sua demanda de acesso legítimo ao poder sagrado. O relato de sua experiência no

espiritismo, marcada por fortes oscilações entre o engajamento sério e o quase abandono, levanta um elemento central no processo de incorporação ao cotidiano de experiências tecidas na esfera da religião: ressalta o papel dos hábitos, interesses e planos da vida cotidiana, delimitando o campo de sentido a partir do qual pode se dar essa incorporação.

\*\*\*

Comparando as abordagens a doença e cura tecidas no candomblé, pentecostalismo e espiritismo, se destaca logo de início as diferenças marcantes entre os enquadres e imagens que cada um propõe para reconstruir a vivência da aflição. Há sem dúvida modalidades de experiência distintas associadas às imagens religiosas de virar no santo ou ser montado pelo orixá, ser habitado pelo espírito santo e entrar em comunicação com espíritos desencarnados. Nossa argumento foi de que essas modalidades de experiência se constroem a partir de um engajamento do corpo – como campo unificado dos sentidos – no universo das imagens que compõem os enquadres rituais. Ao longo do trabalho buscamos abordar a questão de como tais experiências religiosas abrem espaços no cotidiano: sugerimos que as narrativas que as religiões põem em movimento são recursos importantes nesse processo. Entretanto, conforme argumentamos, o papel dessas narrativas na transformação da experiência de aflição não é o de dar vazão ou recobrir com uma capa de legitimidade identidades, inclinações ou projetos previamente existentes mas impossibilitados de ser assumidos em condições ordinárias: é, antes, o de abrir caminhos para uma exploração ativa de novos modos de ser-no-mundo.

## Bibliografia

- AUGRAS, Monique. (1983), *O Duplo e a Metamorfose. A identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis: Vozes.
- BARBARA, Rosamaria Suzanna. (1998), *A Terapia Musical no Candomblé*. Textos do Núcleo de Estudos em Ciências Sociais em Saúde (ECSAS). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia. Mimeo.
- BASTIDE, Roger. (1973), *Cavalos dos Santos* (esboço de uma sociologia do transe místico). In: R. Bastide. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva.
- BIRMAN, Patrícia. (1995), *Fazer Estilos, Criando Gêneros. Posseção e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Ed. UERJ.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. (1980), *Os Deuses do Povo*. São Paulo, Brasiliense.
- CAPRARÀ, Andrea. (1998), "Médico Ferido: Omulu nos Labirintos da Doença". In: P.C. Alves e M.C. Rabelo (orgs.). *Antropologia da Saúde: traçando identidade e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Fiocruz.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. (1983), *O Mundo Invisível: Cosmologia, Sistema*

- Ritual e Noção de Pessoa no Espiritismo. Rio de Janeiro: Zahar.
- CSORDAS, Thomas. (1994), *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley, University of California Press.
- CSORDAS, Thomas. (1993), "Somatic Modes of Attention". *Cultural Anthropology* 8(2): 135-156.
- DROOGERS, Andre. (1989), The Enigma of the Metaphor that Heals: Signification in an Urban Spiritist Healing Group. (mimeo). Annual Meeting of the American Anthropological Association, Washington D.C.
- FERNANDES, Rubem César. (1982), *Os Cavaleiros do Bom Jesus*. São Paulo, Brasiliense.
- GEERTZ, Clifford. (1978), *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Zahar.
- GOLDMAN, Márcio. (1989), "A Construção Ritual da Pessoa: a possessão no Candomblé". In: C.E.M. Moura (org). *Candomblé: Desvendando Identidades*. São Paulo: EMW Editores.
- GREENFIELD, Sidney. (1992), "Spirits and Spiritist Therapy in Southern Brazil: A Case Study of an Innovative, Syncretic, Healing Group". *Culture, Medicine and Psychiatry*, 16(1): 23 -52.
- GOFFMAN, Erving. (1986), *Frame Analysis: an essay on the organization of Experience*. Boston: Northeastern University Press.
- KAPFERER, Bruce. (1991), *A Celebration of Demons: Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*. Oxford, Berg Publishers Limited.
- KAPFERER, Bruce. (1979a), "Introduction: Ritual Process and the Transformation of Context". *Social Analysis*, 1:3-19.
- KAPFERER, Bruce. (1979b), "Entertaining Demons". *Social Analysis*, 1: 108-152.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1994), *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo, Martins Fontes.
- PRANDI, Reginaldo. (1991), *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec.
- SEGATO, Rita Laura. (1995), *Santos e Daimones: o politeísmo afro-brasileiro e tradição arquetípica*. Brasília: Editora UnB.
- SCHUTZ, Alfred (1973), *Collected Papers I: the problem of social reality*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- SCHUTZ, Alfred. e LUCKMANN, Thomas. (1973), *Las Estructuras del Mundo de la Vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- STOLLER, P. (1997), *Sensuous Scholarship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- TAMBIAH, Stanley J. (1979), "A Performative Approach to Ritual". *Proceedings of the British Academy*, LXV: 113-169
- TEIXEIRA, Maria Lina. (1996), Representações da [Lou]cura em Terreiros de Candomblé. XX Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu (mimeo).
- TELES dos SANTOS, Jocélio. (1995), *O Dono da Terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Editora Sarah Letras/Programa A Cor da Bahia.
- TURNER, Brian. (1984), *The Body and Society*. Oxford: Basil Blackwell.
- TURNER, Victor. (1975), *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Ithaca, Cornell University Press.
- TURNER, Victor. (1974), *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca, Cornell University Press.
- TURNER, Victor. (1969), *The Ritual Process*. Chicago, Aldine.
- TURNER, Victor. (1967), *The Forest of Symbols*. Ithaca, Cornell University Press.
- WAFFER, Jim. (1991), *The Taste of Blood. Spirit Possession in Brazilian Candomblé*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

## Notas

- <sup>1</sup> Uma primeira versão deste trabalho foi apresentada no XXII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 27-31 de outubro, 1998.
- <sup>2</sup> A discussão aqui esboçada insere-se no contexto da pesquisa "Religião, Tratamento e a Transfor-

mação da Experiência: um estudo das práticas terapêuticas do candomblé, espiritismo e pentecostalismo" desenvolvida com apoio do CNPq. A pesquisa faz parte das atividades do ECSAS (Núcleo de Estudos em Ciências Sociais e Saúde), FFCH- UFBA.

- <sup>3</sup> Bolar é o transe que indica que o orixá está pedindo para ser feito.
- <sup>4</sup> As diferenças entre orixás e caboclos são vividas pelos fiéis também enquanto experiências de possestão bastante distintas. Segundo alguns adeptos do candomblé, quando os caboclos descem mantêm a pessoa durante certo tempo em estado de semi-consciência: ao mesmo tempo incapaz de controlar o corpo – que os caboclos gostam de jogar e manipular com certa dose de violência – mas de certo modo ainda capaz de assistir, enquanto espectador, a esse movimento e de sentir ou sofrer as sensações – muitas vezes de dor – que provoca. A possestão pelo orixá, ao contrário, implica, ao menos enquanto ideal, perda total de consciência. Outra diferença diz respeito a intensidade e descontrole sentidos no momento da incorporação: enquanto que a descida dos caboclos tende a ser mais forte e descontrolada, a incorporação do orixá é mais amena (Teles dos Santos 1995).
- <sup>5</sup> O estado de erê corresponde a um transe incompleto. Os erês são entidades infantis, brincalholas e por vezes desordeiras. Cada orixá individual tem o seu erê. Há similaridades importantes entre caboclos e erês: ambos expressam a dimensão do carnavalesco, da ruptura com as fronteiras rígidas via o humor e da substituição da formalidade e distância pelos riscos e incertezas advindos das relações entre próximos (Wafer 1991).
- <sup>6</sup> Muitos médiums dizem sentir a passagem de sua energia durante o passe, movimentando a energia dos clientes. Um médium do centro onde foi realizada a pesquisa relatou que quando a pessoa que está recebendo o passe está muito "carregada", ele sente como se tivesse uma crosta de proteção escura em volta dela que impede a "passagem da energia".

Recebido em janeiro de 2000.

### Miriam C. M. Rabelo

Professora Dra. do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, pesquisadora do ECSAS, FFCH, Universidade Federal da Bahia.

E-mail: mrabelo@e-net.com.br

### Sueli Ribeiro Motta

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, pesquisadora do ECSAS, FFCH, Universidade Federal da Bahia.

### Juliana Rocha Nunes

Foi mestrandra do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, pesquisadora do ECSAS, Universidade Federal da Bahia.



---

# **L**OS CUERPOS DEL PODER: UN ANÁLISIS DE LAS PERFORMANCES RELIGIOSAS TOBA

Silvia Citro<sup>1</sup>

## 1. Introducción

En este trabajo se abordan los estilos corporales disímiles manifiestos en las *performances* religiosas de las iglesias aborígenes toba (provincia de Formosa, Argentina), analizando su vinculación con distintos roles y estrategias de poder en el contexto intra e interétnico. Considero a los estilos corporales desde una perspectiva amplia que refiere a rasgos prototípicos<sup>2</sup>, tanto de la imagen corporal como de la kinesis<sup>3</sup>, abarcando así desde las propiedades físicas y posturas de los cuerpos, los diversos tratamientos y vestimentas aplicados a los mismos hasta la gestualidad, proxémica, movimientos expresivos y géneros dancísticos.

El estudio de cómo las relaciones de poder se inscriben y/o generan imágenes y representaciones del cuerpo particulares fue desarrollado principalmente por Foucault (1987; 1995) y por Bourdieu (1986). Asimismo, los conceptos de “cuerpo dócil” (1987) en el primer autor y de “habitus” (1991) en el segundo, resultan valiosas herramientas analíticas para el abordaje de la kinesis. En lo que hace específicamente al estudio de danzas rituales, muchos trabajos focalizan en su contribución a la definición de identidades colectivas así como en los simbolismos que ciertas danzas expresarían<sup>4</sup>. Sin embargo, no todas las danzas pueden reducirse a la dimensión del símbolo, a la representación de alguna otra cosa que las antecede y además, si bien éste puede ser un aspecto importante

en ciertos casos, no es el único. En este sentido, intentaré demostrar que la práctica de las danzas también es fundamental para la construcción de la eficacia ritual y, por otra parte, que en ellas pueden hallarse índices que remiten al carácter de las relaciones de poder intra e intergrupales, incluso revelando aspectos que en el ámbito de un determinado discurso religioso hegémónico tienden a ser invisibilizados.

En cuanto al grupo étnico toba, esta denominación comprende a una serie de "pueblos" o "tribus" de lengua *guaycurú* de la región chaqueña, analizando aquí el caso de los toba *takshek*, ubicados al este de la provincia de Formosa. Cada uno de estos pueblos estaba conformado por conjuntos de "bandas" aliadas, es decir, por familias extensas matrilocales que se desplazaban por territorios que consideraban propios, realizando actividades de caza, pesca y recolección y celebrando reuniones periódicas en las que se llevaban a cabo intercambios económicos, actividades rituales, concertación de matrimonios (Braunstein, 1983). A partir de fines del siglo XIX –especialmente de las campañas militares del Estado argentino en la zona– los toba iniciaron un proceso de sedentarización, desarrollo de la agricultura de subsistencia y del trabajo asalariado rural, generalmente como cosecheros temporarios. Si bien estas actividades, con diversos grados, continúan hasta el presente, las prácticas asistencialistas, a través de relaciones políticas clientelares, adquieren una creciente presencia y se han convertido en un importante medio para la subsistencia.

En lo que refiere a las iglesias indígenas conocidas con el nombre de *evangelio*, éstas comenzaron a formarse en los años '50 y son fruto de la apropiación que los toba realizaron de las prácticas y discursos de diferentes misioneros protestantes, sobre todo pentecostales, que llegaron a la zona en la década del '40. Desde la antropología, estas iglesias fueron estudiadas enfatizando en sus procesos de sincretismo, de resignificación y refuncionalización de prácticas shamánicas y de otros rituales pre-evangélicos dentro del nuevo lenguaje evangélico<sup>5</sup>. Algunos autores destacaron las tensiones entre el marco cosmovisional pre-evangélico, asociado al "pasado aborigen", a "los antiguos" y el del *evangelio*, relacionado con la forma de vida de los blancos<sup>6</sup>. Personalmente, seguí esta última perspectiva, profundizando en los procesos de diversificación y conflicto entre las iglesias. En las primeras interacciones, los creyentes expresan posturas similares, reproduciendo un discurso de conversión hegémónico que opone, aparentemente de forma irreconciliable, los marcos cosmovisionales antes citados. Sin embargo, a medida que se avanza en el trabajo de campo, surgen distintas significaciones y valoraciones sobre el *evangelio* y el pasado aborigen. Asimismo, en las prácticas de las celebraciones, pueden encontrarse diferencias a nivel local y una intensa dinámica de cambio a través del tiempo. En un trabajo anterior (Citro 2001), analicé cómo esta diversidad se vincula con trayectorias biográficas distintivas de los fieles, evidenciables en las franjas etarias.

En dichas trayectorias tendrían un papel fundamental la historia de las experiencias interculturales vividas, según la apropiación de distintas corrientes culturales y, especialmente, las relaciones de poder que dichas experiencias conllevaron, dentro de contextos de asimetrías económico-políticas. Así, entre los creyentes existen teorías nativas que dan cuenta de procesos de sincretismo y resignificación, pero también de aculturación, de apropiaciones estratégicas que permiten la adaptación a los nuevos contextos económico-políticos y de paradójicas formas de resistencia cultural.

En este artículo, me centraré en cómo estos posicionamientos y valoraciones disímiles de los creyentes se evidencian también en los estilos corporales predominantes en sus performances. Como punto de partida del análisis, tomaré dos eventos registrados en iglesias del asentamiento rural de Misión Tacaaglé<sup>7</sup>. El primero, es la celebración de un casamiento a la manera en que “lo hacen los blancos” en el marco de un aniversario de la Iglesia Evangélica Unida (Abril del 2000), destacando allí los elementos que remiten a la conformación de la imagen corporal. El segundo, es un diálogo vocal-corporal entre ancianos con “don de lenguas” con rasgos marcadamente shamánicos, acaecido durante el aniversario de la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular (Abril del 2001), enfatizando en este análisis la dimensión de la kinesis. Cabe aclarar que anualmente, cada iglesia aborigen festeja su aniversario de creación, concurriendo pastores y fieles de diferentes asentamientos toba. En los días previos se celebran casamientos, bautismos, cumpleaños, Santa Cena, presentación de canciones, etc. El conjunto de actividades que transcurren durante los aniversarios, constituyen instancias claves para reafirmar las posiciones de poder dentro de los asentamientos y también para el despliegue de estrategias de quienes intentan acrecentarlo. Por ello, las prácticas elegidas se convierten en casos reveladores, ya que su análisis etnográfico, sumado al de otras celebraciones presenciadas en anteriores trabajos de campo desde 1998, permitirá extraer conclusiones más generales sobre las formas en que se construye la relación corporalidad-poder en la religiosidad toba de los últimos años.

## 2. “Aprendiendo la forma de los blancos”: el poder de la imagen

Durante el Aniversario del 2000 de la Iglesia Evangélica Unida de Misión Tacaaglé, participé por primera vez de un casamiento toba. Anteriormente, sólo había visto fotos de algunos casamientos y en ellas pude observar que las mujeres, además de los tradicionales vestidos largos blancos, utilizaban un abundante “maquillaje” que emblanquecía sus caras, o que se peinaban con rulos. A veces, por el cambio de imagen, no reconocía a mis interlocutoras y ellas a menudo comentaban: “...viste, no parecía aborigen, parece blanca... estaba linda...” En general, el color “más blanco” o “más claro” de la piel y los rulos, son rasgos

valorados positivamente en los estándares de belleza. En este sentido, una broma que realizan entre sí los jóvenes, cuando una mujer o un hombre manifiesta cierto interés por el otro sexo, consiste en decirle, en el idioma vernáculo “...qué, vos sos rula/o, rubia/o y de ojos celestes...?”. Dicha frase, es una manera de manifestarle al otro/a que si tuviera esas características físicas tendría más posibilidades de seducir y encarar una relación. Aquellos rasgos prácticamente no existen entre los toba, pero sí pueden hallarse entre los blancos, por lo que adquieren un carácter diacrítico. Estos y otros indicios permiten entrever que en muchos casos –sobre todo entre los más jóvenes– se legitima como modelo de belleza lo que se identifica como prototipo de la imagen corporal del blanco. Sin embargo, este modelo no es el único, existe, por ejemplo, otro comentario en tono de broma común entre los varones jóvenes, que alude a que las jóvenes blancas “son debiluchas (muy débiles), muy delicadas, no sirven...”; pensamiento que sus abuelos les habrían transmitido, junto con el consejo de que no buscaran “chicas blancas para juntarse”, sino de su pueblo. Esta otra representación corporal también se asocia con la percepción más tradicional de la voluminosidad de los cuerpos como signo de salud y como referente de belleza.<sup>8</sup>

La costumbre del casamiento en el *evangelio*, habría comenzado en 1986 aproximadamente, creciendo sobre todo en los últimos 5 años; aunque no todas las familias pueden realizarlo pues implica bastantes gastos. El casamiento presenciado fue el de la hija de una de las familias en la que suelo residir<sup>9</sup>, por lo cual durante los días previos observé los preparativos habituales, pero en un escenario que para mí resultaba contrastante: el arreglo del vestido blanco, el ramo y los “souvenires” con telas y adornos brillantes en el sencillo rancho de adobe o la preparación de la torta con los polvos de fabricación industrial pero cocinada en el horno de barro. Los actos que conformaron la celebración, también revelaban ciertos contrastes, ya que una serie de gestos típicos del casamiento de los blancos, que en ese contexto son reservados para la fiesta posterior al acto religioso, en el caso toba eran parte del ritual dentro de la iglesia y adquirían un peculiar modo de corporizarse. Además de las lecturas de la Biblia, las prédicas del pastor o del intercambio de anillos y el beso entre los novios, la performance incluyó: la lectura y entrega por parte del secretario de la iglesia del acta matrimonial; el reparto a las mujeres solteras de las cintas de la torta para obtener el anillo y luego, a la novia arrojándoles el ramo; la entrega de los regalos de los fieles y, finalmente, el saludo de cada uno de ellos a la pareja. Entre estos diferentes momentos se intercalaron oraciones colectivas y cantos. Una vez afuera, se repartió la torta –que había permanecido junto a los novios durante toda la celebración– y la comida para todos los presentes. Estas prácticas fueron interpretadas por el pastor oficiante como la manera en que los blancos se casaban y que ahora los toba también habían podido aprender “gracias al *evangelio*”. Si bien la mayoría de sus intervenciones fueron en la lengua

vernácula, pude escuchar cómo insistentemente se enfatizaban las palabras *doqshe*, *doqshel'ek* que refieren a la gente blanca. Según comprobé en traducciones posteriores, el pastor había dicho frases como: "...esta noche viene la gente para ver, uno que viene mira cómo es la forma de los blancos, del casamiento, mediante el *evangelio* nosotros aprendimos... pero nuestros antepasados nunca pudieron hacer estas cosas... nosotros no éramos sabios... pero ahora mediante la palabra de Dios, aprendimos y estamos así." Incluso al día siguiente, el pastor de otra comunidad me pidió una copia del video que yo había filmado, "así los hermanos aprenden cómo se trabaja el casamiento" y remarcó también que esta forma era "nueva" y los asemejaba con "los blancos", siempre gracias al *evangelio*. En efecto, la vestimenta (el vestido blanco para la novia, el traje para el novio), el maquillaje, los objetos (ramo, anillos, torta) y los gestos realizados, los acercaban al modelo de la imagen corporal del blanco y a su ritual del casamiento; sin embargo, es importante destacar que las actitudes de los cuerpos eran muy disímiles a las que predominan en la fiesta de los blancos. Durante todos aquellos actos, los cuerpos de los novios estaban casi inmovilizados y la postura en una actitud de tensión muscular constante; tampoco existió ninguna variación en la expresión facial, la cual permaneció sería todo el tiempo. Estas actitudes resultaban particularmente contrastantes con el carácter festivo, alegre, que en el casamiento blanco se observa en ciertos momentos, como cuando se arroja el ramo o se sacan las cintas de la torta. Precisamente, estos gestos de la tradición blanca habitualmente de carácter extra-religioso, en el caso toba aparecían sacralizados, integrando plenamente el ritual religioso, incluso, al final de cada una de estas acciones y de las del resto de la performance, el pastor exhortaba a los fieles a repetir: "amén, hermanos" y luego "vamos a aplaudir hermanos". Una de las interpretaciones nativas sobre esta seriedad e inmovilidad del cuerpo en el ritual, fue que si los novios se reían durante la celebración iba a "parecer que no tomaban en serio el casamiento", ni el *evangelio*. Los rasgos mencionados evidencian un control de la emoción y del gesto, que remite a una de las tendencias presentes en las iglesias toba, aunque esta tendencia no es la única, pues muchos fieles en los momentos de mayor compenetación con la oración y el canto suelen realizar diferentes movimientos expresivos y variedad de gestos faciales, además de danzar. Actualmente existen tensiones y disputas en torno a la necesidad de controlar o no determinadas manifestaciones corporales así como en relación a la imagen corporal que debería predominar en las celebraciones. Desarrollaré a continuación el tema de la imagen, dejando para el apartado siguiente los conflictos sobre las danzas.

En lo que hace a la vestimenta, la mayoría acude a las iglesias con sus mejores ropas de estilo occidental. En el caso de los hombres, los trajes, corbatas, relojes y anteojos son particularmente valorados. Para dar un ejemplo, algunos me pedían que les tomara fotos con un traje, inclusive se lo prestaban entre

ellos para quedar retratados de esa manera. También se intentan respetar los colores de la vestimenta pautados por los reglamentos de cada iglesia, aunque la escasez de recursos económicos hace a veces muy difícil cumplir tales exigencias. A pesar de esta tendencia, es significativo que para transportar la Biblia se utilicen bolsos artesanales de tipo tradicional; por otra parte, en los últimos 5 años, los dancistas comenzaron a usar sobre la ropa habitual una vestimenta usualmente denominada "tiras", que posee semejanzas con la de los *pi'ioGonaq* (shamanes) del pasado, razón por la cual ha generado críticas y conflictos entre los fieles<sup>10</sup>. Se trata de un conjunto de cintas cruzadas al pecho y la cintura que permite llevar la Biblia en la parte de atrás; en ciertos casos, se complementa con la vincha en la cabeza y una especie de falda de tiras. La diferencia con la vestimenta antigua, según dicen, es que ésta era de tejidos de lana, mientras que el conjunto actual es de telas de color blanco y con bordados de diversos íconos y términos bíblicos (corazones, cruces, palomas, inscripciones de "alabanza", "gloria", "amén"). En cuanto al control de las posturas y gestos, el rol del "portero" en las iglesias es ilustrativo. Según se definen, ellos deberían cuidar que en los momentos de oración la gente incline la cabeza hacia abajo, que los niños no jueguen o molesten, que se "respete" y "escuche la Palabra de Dios". Sin embargo, en la práctica, las formas que adquiere el respeto son muy variables. En algunas iglesias este control está legitimado y es efectivo, pero en otras, los niños entran y salen de la iglesia, juegan y participan de las danzas, los jóvenes músicos se rién o hacen sutiles bromas entre ellos durante la celebración, la postura durante la oración es variable, etc.

Como síntesis del casamiento analizado, considero que en él se encontraban particularmente condensados una serie de rasgos estereotipados que remiten a la imagen corporal del blanco, tanto en lo que hace a los tratamientos aplicados al cuerpo como al control de sus manifestaciones expresivas. En referencia a esto último, es importante aclarar que en el discurso de conversión hegemónico uno de los aspectos que suele contrastarse del pasado aborigen con la actualidad del *evangelio*, es la percepción del primero en relación a una especie de hedonismo constante; por ejemplo, se dice que los antiguos estaban "siempre borrachos", se la pasaban "bailando y cantando todo el día...", "no trabajan...", etc. Frente a este tipo de ritualidad, el *evangelio*, además de ofrecer pautas para el abandono del alcoholismo y el tabaco, es percibido como una práctica en la que se escucha y se aprende la "Palabra de Dios" adquiriéndose conocimientos "como si fuera una escuela"; es también un ritual en el que se intentan respetar los tiempos (toda iglesia posee uno o, a veces, varios relojes para controlar los horarios), dejar todos los eventos registrados en actas, realizar balances de cuentas, otorgar credenciales a los nuevos miembros, etc. Mas allá de que en las prácticas concretas los controles, como he señalado, sean variables y su implementación o no genere tensiones, simbólicamente esta lógica burocrático-administrativa

asociada al mundo de los blancos es muy valorada y puede ser utilizada como un signo de prestigio social. La oposición evolucionista entre "salvajes" y "civilizados" reproducida en muchos discursos de conversión de los toba, implica valoraciones disímiles que oponen: el descontrol del cuerpo, la danza y la ignorancia, asociadas a los "aborígenes antiguos", por un lado, y el control, la palabra/escritura y el predominio de la razón y el aprendizaje, asociada al *evangelio*, por el otro. Pero se trata de tendencias en tensión, pues como se verá en el segundo caso a analizar, persisten también otras significaciones y valoraciones en torno a la corporalidad.

Finalmente, quiero destacar cómo el uso de un particular estilo corporal se vincula con los distintos roles de poder intracomunitarios, los cuales se construyen a través del entrelazamiento de relaciones de parentesco, funciones en las iglesias, posesión de poder para curar o dañar y capacidad actual o potencial de distribución de bienes materiales –ligada especialmente a las conexiones con diferentes actores sociales blancos como políticos, pastores, patrones. En las celebraciones del *evangelio* y sobre todo en los aniversarios, que convocan a muchos más fieles que los habituales, se despliegan las estrategias<sup>11</sup> de quienes buscan la legitimación de las posiciones de poder ya existentes y también las de aquellos que intentan disputarlas. En el caso analizado, los padres de la joven eligieron la Iglesia Evangélica Unida para casar a su hija, a pesar de que ellos pertenecen a la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular, e inclusive otra de sus hijas es la segunda esposa de quién llamaré Juan, un importante fundador y ex-pastor de esa iglesia y además ex-administrador de la colonia<sup>12</sup>. En los últimos años, los padres de la novia estaban en desacuerdo con el manejo administrativo de la Iglesia Cuadrangular que hace su joven pastor, que es uno de los hijos de Juan, y acusan a esta familia de haberse quedado con dinero de los fieles. Incluso hace dos años los padres de la novia se contactaron con un pastor de la Asamblea de Dios de Buenos Aires, con la intención de crear ellos su propia iglesia bajo esta denominación, pero el intento fracasó, pues la ayuda material prometida por el pastor nunca llegó. Por otra parte, recientemente, un primo de la novia murió y la familia acusó al hermano de Juan de haberlo matado con sus poderes shamánicos. El padre del niño es el actual administrador de la Colonia y una de las versiones es que el shamán mató al niño porque el padre no quiso otorgarle el beneficio de unos planes de trabajo del gobierno. Por toda esta situación, es posible que la familia haya intentado reafirmar sus lazos con la Iglesia Evangélica Unida, ya que sus dos hijos varones están casados con dos de las hijas del pastor de dicha iglesia<sup>13</sup> y desempeñan cargos en la misma. Si bien los padres de la novia nunca fueron pastores de la iglesia ni ocuparon cargos políticos, sí poseen una serie de relaciones laborales con patrones criollos que les posibilitan cierto bienestar económico, al menos en comparación con otras familias del asentamiento. La

celebración del casamiento de su hija, "a la manera de los blancos", puede verse como una estrategia que les permite demostrar y reafirmar su particular posición socioeconómica y tal vez de esta forma, intentar acrecentar el espacio de poder, ya sea de ellos o sus hijos, dentro de las iglesias locales.

### 3. La danza, "el tigre" y el don de lenguas: el poder del movimiento y la eficacia ritual

La Iglesia Cuadrangular entre los toba, hasta principios de los '90 fue descripta en torno a una tendencia más "aculturadora" y con una "dirección secularizante", en comparación con la Evangélica Unida –creada por los mismos toba con ayuda de misioneros menonitas en 1959– en donde persistían más rasgos ligados al shamanismo<sup>14</sup>. Sin embargo, desde mis trabajos de campo a partir de 1998, en Misión Tacaaglé esta distinción no aparecía ya tan claramente, pues dependía más de los posicionamientos de los pastores locales que de la pertenencia a una u otra iglesia<sup>15</sup>. Así como en el aniversario de la Unida se celebró un casamiento a la manera de los blancos, en los dos aniversarios de la Iglesia Cuadrangular que presencie predominaron las danzas en rueda, sobre todo de ancianos y adultos mayores, varios de ellos con la vestimenta de tiras cruzadas antes mencionada. La danza circular con aceleración progresiva del tiempo, a menudo remite al pasado, pues una de las principales danzas que es siempre recordada, el *nmi* –o Baile Sapo, según la denominación de los criollos– vinculada a las uniones sexuales entre jóvenes, poseía estas características. Las diferencias son que la "danza antigua" se realizaba a un tiempo un poco más lento y que las personas estaban en contacto corporal, tomados de las manos y agarrados por la espalda. En la forma actual de la *rueda*, en cambio, las personas están separadas entre sí y el tiempo es más rápido; incluso cuando esta danza la realizan los jóvenes, ellos la hacen corriendo. Los ancianos también danzan individualmente, con pequeños desplazamientos en el lugar y utilizando un paso semisaltado que alterna de un pie al otro y a veces se acompañan de expresiones vocales que presentan similitudes con la estructura melódica de los cantos shamánicos o de festividades del pasado. Entre sus gestos habituales, resalta un movimiento del brazo y la mano, posiblemente semejante a los que se realizaban en los cantos-danzas con el sonajero de calabaza (*ntegete*) –instrumento fundamental para las curaciones shamánicas y otros rituales pre-evangélicos– o con el bombo que se tocaba parado (*kataki*). Asimismo, algunos dancistas ejecutan sonoras y rítmicas respiraciones, en forma de jadeos, que podrían generar lo que en el lenguaje médico occidental se denomina "fenómeno de hiperventilación" y que suele inducir a estados transitorios de alteración de la conciencia.

En ciertas iglesias, existen críticas explícitas a las danzas y se tiende a evitarlas. Entre las razones expuestas, están, por un lado, la vinculación de la

danza de la *rueda* de los jóvenes con un desinterés en lo religioso, especialmente en el aprendizaje de la Biblia, sosteniéndose que a través de esta forma, los jóvenes "buscan divertirse y encontrarse con mujeres". Pero otros pastores, en cambio, opinan que la participación de los jóvenes a través de la música y de danzas como la *rueda*, ayuda a que éstos no concurran a las "cantinas" o bares de los pueblos, evitando así los problemas con el alcoholismo; es decir, reconocen e incluso promueven estos beneficios más pragmáticos asociados al carácter lúdico de la performance. Finalmente, otro motivo de crítica de la *rueda* es la mencionada relación con las danzas antiguas y con el shamanismo, esto último, por la vestimenta de tiras que tanto ancianos como jóvenes usan.

En el aniversario del 2001, luego de las primeras series de cantos y oraciones, el joven pastor de la Cuadrangular convocó a los ancianos de la comunidad que poseen "don de lenguas", a que oraran y alentaran a los fieles con su don. Entonces, comenzó la oración colectiva y de a uno los ancianos fueron saliendo a una especie de círculo que los fieles habían dejado en el centro y comenzaron a hablar en lenguas. Lo peculiar de su performance, a diferencia de la forma predominante en las iglesias pentecostales blancas, es que consistió en un enérgico diálogo entre los ancianos, con fuertes voces y abundantes gestos de manos y brazos en los que se señalaba a la persona con que se dialogaba y al resto de los fieles. Por momentos la corporalidad de cada participante adquiría rasgos específicos, por ejemplo, movimientos rápidos a la manera de temblores en determinadas partes del cuerpo –como la cabeza, el hombro y el brazo–, corridas circulares, risas; también, cuando casi al final se sumó una anciana enferma de otro asentamiento, se la abrazó y se le realizaron gritos y otras manifestaciones vocales. Durante el resto de la celebración, éstos y otros ancianos y adultos mayores danzaron con sus formas habituales; incluso hubo prácticas de sanidad y las que podrían denominarse de "bendición" para un joven recientemente bautizado. En ellas se combinó la oración, la danza y gestos rituales asociados a la cura shamánica como el soprido, los gritos, golpes de palmas y particulares formas de abrazo.

Todas las personas que hablaron en lenguas ocupaban roles poderosos dentro de la comunidad. El primero en salir fue Juan, el ex-pastor de la Iglesia Cuadrangular ya citado, quien también dialogó en lenguas con uno de sus hijos más jóvenes, el cual, sin embargo, permaneció fuera de la zona central de la performance, manteniéndose en el sector de los fieles –distribución espacial que remite a las diferencias de poder entre ancianos y jóvenes que suelen existir entre los toba. Luego se sumó José, una persona con poder para curar, que si bien se identifica como *evangelio*, en su práctica utiliza las técnicas shamánicas toba. Finalmente Juan, hablando en lenguas, convocó a dos mujeres que son hijas de una anciana shamán que nunca participó del *evangelio* y que es bastante temida en la comunidad, además el padre de ellas fue uno de los primeros

caciques que trabajó con los misioneros franciscanos. Una de las hermanas está casada con el primer pastor y la otra, con el segundo pastor, de la Iglesia Evangélica Unida. Estas diferentes personas estaban unidas por lazos de parentesco con Juan: él es primo de las dos mujeres y dos de sus hijos están casados con dos de las hijas de José.

Los diferentes participantes de la performance coincidieron en que la posibilidad de hablar en lenguas la habían obtenido gracias al "espíritu del tigre" (*kiyok*), el cual relacionaron con el culto de Luciano. Éste fue un movimiento de rasgos milenaristas previo al *evangelio*, de fines de la década del '40<sup>16</sup>. Si bien dicho movimiento poseía ya influencias cristianas, predominaban sobre todo los rasgos shamánicos, incluso el "tigre" habría sido uno de los roles de dirigencia –junto con el de "capitán" e "intendente"– ligado preponderantemente a la curación. En la cosmovisión toba pre-evangélica, el tigre, en su dimensión de habitante del monte de rasgos sobrenaturales (*hawiaql'ek*), era uno de los poderosos seres no humanos que podía desempeñar el rol de "ayudante" o espíritu auxiliar de los shamanes (*ltaGaiaGawa*). Sin embargo, es interesante mencionar cómo uno de los participantes de la performance redefinió los rasgos de este espíritu, en un intento de legitimarlo desde la cosmovisión evangélica, explicándose que el espíritu del tigre era un *pigeml'ek* –término que designa a los seres no humanos con poder proveniente del cielo– que tiene la capacidad de "asustar" a la enfermedad o a cualquier demonio. En el transcurso de la entrevista a otra de las participantes, al preguntarle sobre el espíritu del tigre, ella optó por explicármelo con el cuerpo, repitiendo una performance muy similar a la realizada el día anterior en el Aniversario, aunque le agregó las succiones con la boca sobre diferentes partes de mi cuerpo y una serie de ruidos, recorridos y miradas que parecían imitar a aquel animal. La succión es un gesto ritual característico del shamanismo, pues es la que permite sacar el mal que produce la enfermedad del cuerpo del paciente. Tal vez existe por este carácter marcado no fue realizado dentro del ritual evangélico, pero sí pudo manifestarse fuera de él.<sup>17</sup>

La totalidad de esta performance fue interpretada por algunos fieles que se adjudicaban la capacidad de entender a los que hablan en lenguas, como una exhortación a la oración, a la fuerza espiritual y a que siguieran el *evangelio*. Diferentes autores (cf. Messineo 1988) señalan cómo en los fenómenos de glosolalia, si bien se recurre a vocalizaciones y sonidos vacíos de significado, éstos producen un sentido que va más allá de la referencialidad. En efecto, dan cuenta no sólo del estado del individuo en conexión con alguna fuerza sobrenatural que se manifiesta de aquella forma, sino también que al ponerse en acto en un ritual frente al resto de la comunidad, permiten demostrar frente a ellos su poder y legitimarlo a través de la eficacia del ritual. Considero que el hecho de que la glosolalia en el caso analizado se haya manifestado en la forma de

diálogo entre ancianos con poder —quienes además enfatizaron en otras ocasiones su capacidad para “entenderse” entre ellos, “entre los que tienen el don”— posiblemente refuerce este último sentido si se quiere más sociológico de la experiencia. Concretamente, como las distintas posiciones de poder no pueden construirse individualmente sino que requieren de las alianzas ya mencionadas que involucran el parentesco, los roles en las iglesias y el poder shamánico.

Es importante aclarar que en términos generales, los fieles sostienen que la danza, especialmente la de los ancianos, y la práctica de hablar en lenguas, evidencian la presencia del “poder del Espíritu” y por lo tanto facilitan un “gozo” /ntonaGak/ intenso, esto es un particular estado emocional, en términos nativos definido como alegría, y que posee efectos muy concretos en lo que hace a la recuperación de la salud, el cese de dolores, la adquisición de fortaleza y ánimo. Se trata de un estado que no podría reducirse sólo a una alegría interna o espiritual, sino que involucra cambios experimentados en el propio cuerpo<sup>18</sup>. Considero que es importante analizar cómo el ritual produce estas experiencias-significaciones en los sujetos, pues ellas son claves para la construcción de la creencia y, por lo tanto, de la eficacia ritual. En este sentido, Bourdieu destaca cómo “la creencia práctica no es un ‘estado del alma’ ni, menos aún, una especie de adhesión decisoria a un cuerpo de dogmas y doctrinas instituidas (‘las creencias’), sino, si se me permite la expresión, un estado del cuerpo” (1991:117). Para finalizar, desarrollaré entonces algunas hipótesis que permitan comprender cómo en la dinámica ritual se construye ese particular estado del cuerpo.

Un primer elemento a destacar, es la interrelación de los diferentes actos que integran la performance. En su práctica, los rituales festivos son proclives a generar una permeabilidad sensible e intelectual entre sus participantes, a través de las relaciones miméticas que cada uno establece entre el propio cuerpo, la música, el canto, los discursos y los movimientos de las otras personas actuantes. Por ejemplo, tomando una de estas relaciones, la del cuerpo con la música, la idea de una “permeabilidad sensible” constituye un rasgo característico, no sólo para un danzante en un contexto ritual, sino también, para citar otros casos, para los músicos de jazz o los bailarines de distintos géneros populares. En estas artes, expresiones como el “dejarse llevar” o poder “seguir el ritmo”, remiten a un elemento clave en su entrenamiento-aprendizaje: a esa capacidad del bailarín o del instrumentista para que su cuerpo sea tomado, se integre al ritmo musical. La expresión “ser tomado” intenta representar aquí el hecho de que no se trata de un seguimiento consciente sino que es ejercido por la apertura de la propia corporalidad (de su sensibilidad) al estímulo musical; inclusive, una relación similar de apertura-integración podría plantearse en torno a las manifestaciones vocales de carácter expresivo, propias y ajenas. El concepto de mimesis permite conceptualizar más claramente el carácter de estas relaciones. Desde la

perspectiva de Taussig, la mímesis no implica solamente "una copia o una imitación, sino una conexión palpable, sensorial, entre el cuerpo del sujeto que percibe y lo percibido... una fusión del objeto de percepción con el cuerpo del que percibe y no sólo con el ojo de la mente" (1993:25)<sup>19</sup>. Esta definición de la mímesis posibilita alejarse de conceptos con connotaciones psicológicas más específicas, tales como identificación o sugestión, y centrarse, en cambio, en la idea más general de fusión perceptiva. A su vez, este último concepto es tributario de la tradición fenomenológica, en especial de las definiciones de Merleau-Ponty en relación a la percepción como un acto "preobjetivo" o "pre-reflexivo" del "ser-en-el-mundo", en el cual no existe aún la diferenciación entre sujeto y objeto que instaura el pensamiento reflexivo:

"En la percepción no pensamos el objeto ni pensamos el pensante, somos del objeto y nos confundimos con este cuerpo que sabe del mundo más que nosotros. En este estrato originario del sentir, que uno halla a condición de coincidir verdaderamente con el acto de percepción y de abandonar la actitud crítica, vivo la unidad del sujeto y la unidad intersensorial de la cosa, no los pienso como harán el análisis reflexivo y la ciencia" (Merleau-Ponty 1993: 253).

Retomando esta argumentación para el caso estudiado, sostendría que los creyentes están fuertemente atravesados por la performance ritual, pues vivencian una apertura especialmente perceptiva y kinésica (esta última sobre todo en el caso de los danzarines) a los distintos actos que la conforman. En cierta forma, hasta aquí no he hecho más que describir algunos mecanismos básicos de todo acto perceptivo, según la mirada fenomenológica. Sin embargo, en este punto, es fundamental incorporar a la reflexión otro rasgo característico de muchos rituales festivos: la percepción de estímulos sensoriales intensos y marcados y las técnicas corporales disímiles a las de la vida cotidiana que en ellos se suelen poner en juego. Precisamente, una de las principales diferencias entre las técnicas corporales cotidianas y las utilizadas en la situación de representación, reside en lo que Grotowski y Barba (1988) denominaron "principio transcultural de la amplificación". Este refiere al gasto o derroche de energía requerido para dar peso y proyectar la presencia en las técnicas públicas de representación, lo cual se opone a la economía de energía que caracteriza a las técnicas cotidianas. Analizando las ceremonias toba desde esta perspectiva, efectivamente existe un marcado desgaste de energía en los distintos géneros que componen la performance. Por ejemplo, el uso del cuerpo durante los momentos de predica, testimonios y oraciones se caracteriza por la abundante gestualidad que acompaña el discurso, por la tensión muscular más marcada con la que se realizan y, en lo que refiere a los componentes prosódicos, por una mayor intensidad en las

emisiones vocales y un abundante uso de entonaciones enfatizadoras. La misma intensidad se observa en el canto y en las ejecuciones musicales con guitarras y bombos. En las interacciones comunicativas cotidianas, en cambio, la intensidad de las emisiones vocales es muchísimo menor y se utilizan menos cantidad de gestos ilustrativos o sólo en géneros discursivos específicos. En lo que respecta a las danzas, tanto las de los ancianos como las de los más jóvenes, implican un considerable desgaste de energía en saltos o corridas y se realizan durante varias horas, a pesar del calor típico de la región. En contraste, las técnicas corporales cotidianas se desarrollan pausadamente y en un tiempo más lento, sobre todo para la percepción de un habitante urbano, habituado a otros ritmos kinésicos. Cuando el participante ritual a través de su propia corporeidad se contacta miméticamente con estos intensos estímulos perceptivos, esta conexión provocaría una potenciación de las sensaciones sentidas en el propio cuerpo, acompañadas de una fuerte emotividad. La repetición grupal de los diferentes actos que constituyen las performances, también contribuye a este efecto de intensificación de las percepciones y emociones. Para comprender este efecto de potenciación de la mimesis, es útil recordar aquella particular forma de "cinestesia" que, según U. Volli, "permite y obliga incluso a sentir 'en el propio cuerpo' todo cuanto ocurre a nuestros semejantes en frente nuestro" (1988:202).<sup>20</sup> En síntesis, considero que a través de estos diferentes procesos, la dinámica ritual crea en sus partícipes una serie de huellas o marcas que he denominado "inscripciones sensorio-emotivas". Dichas inscripciones, unidas al contexto de significaciones religiosas que los creyentes le otorgan, hacen que, por ejemplo en el caso del ritual analizado, esta experiencia sea interpretada como la presencia del poder de Dios o del Espíritu. En otros contextos rituales, posiblemente el carácter extracotidiano o menos habitual de los movimientos realizados en la performance, conduzca a experiencias de alteridad en el propio cuerpo, que también son significadas como la presencia de lo sobrenatural, como podría ser el caso de los trances de posesión<sup>21</sup>. Para finalizar, cabe aclarar que a través del análisis del discurso de los participantes en los rituales toba, pueden hallarse evidencias de los procesos de apertura perceptiva, mimesis e inscripciones sensorio-emotivas aquí brevemente reseñados<sup>22</sup>.

#### 4. Reflexiones Finales

Los diferentes estilos corporales manifiestos en las performances toba, remiten a distintas posiciones y estrategias de poder y por lo tanto a tendencias divergentes dentro del movimiento del *evangelio*, las cuales, a veces producen tensiones y conflictos entre los miembros. En el primer caso, pudo verse cómo algunos fieles intentan recrear una imagen corporal similar a la del blanco, en tanto éste simboliza socialmente la concentración de un poder económico y

político mayor al de los toba. Habitualmente, los blancos son percibidos como "ricos" frente a la "pobreza" que se autoadjudican los toba; si bien, obviamente, también existen criollos pobres, la diferencia de clase se convierte aquí en uno de los marcadores de la identidad étnica. Bourdieu (1986) destaca cómo las categorías clasificadorias de la percepción del cuerpo no son independientes de la distribución de sus diferentes propiedades entre las clases sociales, de allí que tiendan a oponerse con diferente jerarquía las propiedades más frecuentes entre los que dominan y las más frecuentes entre los dominados. La relación con el propio cuerpo se constituye así en una forma de experimentar la posición en el espacio social, pues se vivencia en carne propia la distancia existente entre el "cuerpo real" y el "cuerpo ideal" o legitimado, entre lo que se es y lo que se debería ser. Por ello, en el caso toba, intentar "parecerse a los blancos" puede convertirse, paradójicamente, en una forma de resistirse a la posición subalterna y fuertemente estigmatizada en la que históricamente fueron colocados éste y otros grupos aborígenes por la sociedad dominante. Los jóvenes son quienes más recurren a esta estrategia, tal vez porque en la estructura social toba pre-evangélica no poseían poder político ni espiritual –en la historia toba, jefatura y poder shamánico estaban íntimamente asociados– ; sin embargo, ellos sí poseen actualmente un particular rol como mediadores con la sociedad blanca. A diferencia de los ancianos, ellos tienen una mayor competencia lingüística en el idioma castellano, saben leer y escribir, entienden "un poco más" de la lógica burocrático administrativa de los blancos (de "los papeles") o, por ejemplo, aprendieron a tocar la guitarra, como los músicos de folklore criollo. De allí que el dominio de estas habilidades les otorgue roles de poder intracomunitarios antes inexistentes: además de los roles de tesorero, secretario y sobre todo de músicos que desempeñan en las iglesias, también algunos jóvenes comienzan a ocupar los cargos de pastores, reemplazando a sus padres, aunque siempre acompañados por ellos. El testimonio del joven pastor de Tacaaglé, durante la celebración de la noche previa al Aniversario en que su padre y otros ancianos hablarían en lenguas, es esclarecedor: "yo sé que esta noche, nuestra iglesia se ha acostumbrado a ser poderosa en oración, por esa razón muchos hermanos se han sanado en nuestra iglesia, el gran testimonio de nuestra iglesia es que muchos hermanos han recibido dones de lenguas, por esta razón, seguimos alabando y adorando a Dios..." Sin embargo, este mismo pastor que necesita de los ancianos para mostrar el poder de su iglesia, en otra celebración, también sostuvo, por ejemplo, en torno a su habilidad para hablar castellano: "Yo soy civilizado, el Señor me cambió la lengua, desde chico fui a la escuela, yo tengo una lengua文明izada..."

En síntesis, para los adultos y jóvenes, la apropiación de prácticas, símbolos y estilos corporales que lo acerquen a la figura del "blanco", se constituye en una estrategia que les permite mostrar y legitimar su "nuevo" poder. Del lado

de los ancianos, en cambio, el poder de los "antiguos" que se manifiesta sobre todo en la capacidad para influir sobre la salud-enfermedad de los otros, es su rasgo característico y perdura en el ritual del *evangelio*. Dentro de los límites y las negociaciones de cada iglesia, ellos mantienen el privilegio de ese poder, el cual se evidencia en un estilo corporal que remite a elementos de la ritualidad pre-evangélica. Así, el poder de los antiguos y su eficacia, muchas veces invisibilizado y otras duramente criticado en los discursos de conversión, sigue vigente, sin embargo, en las prácticas. En momentos de particular importancia en los que la comunidad se reúne, como es un Aniversario, los ancianos pueden recordarles al resto su poder, haciendo resurgir, por ejemplo, a aquel poderoso "espíritu del tigre", aunque se haya cambiado su procedencia: ya no viene del monte, sino del cielo.

Finalmente, en la última parte del trabajo, he intentado mostrar cómo el poder de lo sobrenatural, en las iglesias toba y en muchas otras iglesias de influencia pentecostal, se construye a partir de "inscripciones sensorio-emotivas", o en otras palabras, cómo necesita del cuerpo para manifestarse y legitimarse. Tal vez, más que la frase "ver para creer", típica de la sensibilidad moderna occidental, en estos casos podría decirse que es necesario "sentir (con todos los sentidos) para creer".

## 6. Bibliografía

- BARBA, Eugenio y SAVARESE, Nicola (comp.). (1988), *Anatomía del Actor*. México: Gaceta/ International School of Theatre Anthropology.
- BATESON, Gregory. (1975), Components of socialization for trance. *Ethos* 3:143-155.
- BIGENHO, Michelle. (1991), El baile de los negritos y la danza de las tijeras. s/l 219-251
- BERNARD, Michel. (1980), *El cuerpo*. Buenos Aires: Paidós.
- BOURDIEU, Pierre. (1991), *El sentido práctico*. Madrid, Taurus.
- \_\_\_\_\_. (1986), "Notas provisionales para la percepción social del cuerpo" En: AA.VV. *Materiales de sociología crítica*. Madrid, La Piqueta. pág. 183-194.
- \_\_\_\_\_. (1987), "De la regla a las estrategias". En: *Cosas Dichas*, pág. 67-81. México: Gedisa.
- BRAUNSTEIN, José. (1983), *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- CITRO, Silvia. (2000a), Representaciones de lo corporal entre los tobas. *Avá. Revista de Antropología*. Universidad Nacional de Misiones, Argentina. N°1:75-90.
- \_\_\_\_\_. (2000b), La materialidad de la conversión religiosa: del cuerpo propio a la economía política. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Arturo Prat*, Iquique, Chile. N°10: 39-56.
- \_\_\_\_\_. (2000c), El cuerpo de las creencias. *Suplemento Antropológico*. Revista del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, Asunción, Paraguay. Vol. 35 (2): 189-242.
- \_\_\_\_\_. (2001), "Religión y procesos de redefinición étnica". Ponencia presentada a la XXVI Conferencia de la Sociedad Internacional de Sociología de las Religiones (SISR) Ixtapan de la Sal, México, 20 al 24 de Agosto.
- COPELAND Roger AND Cohen MARSHALL. (1983), *What Is Dance?: Readings in Theory and Criticism*. Oxford University Press.

- CORDEU, Edgardo. (1984), Notas sobre la dinámica religiosa Toba Pilaga. *Suplemento Antropológico*, XIX (1): 187-235.
- CORDEU, Edgardo y DE LOS RÍOS, Miguel. (1982), Un enfoque estructural de las variaciones socioculturales de los cazadores recolectores del Gran Chaco. *Suplemento Antropológico*, 1 (1):147-160.
- CSORDAS, Thomas. (1993), Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology* 8(2):135-156.
- \_\_\_\_\_. (1994), *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley: University of California Press.
- DOLTO, Francoise. (1986), *La imagen inconsciente del cuerpo*. Buenos Aires: Paidós.
- DURKHEIM, Emile. (1968), *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Shapire.
- FACHE LEAL, Ondina (org). (1995), *Corpo e significado: ensaios de antropología social*. Porto Alegre: Editora da Universidade UFRGS.
- FOUCAULT, Michael. (1987), *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (1995), *Historia de la Sexualidad*, I. *La Voluntad del Saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GARCÍA, Miguel Angel. (1996), Indicios, sociabilización y performance en las danzas nocturnas de los wichi del Chaco argentino. *Latin American Music Review* 17 (1):21-41.
- HEMSY DE GAINZA, Violeta. (1991), *Conversaciones con Gerda Alexander*. Buenos Aires: Paidós.
- JACKSON, Michael. (1983), Knowledge of the body Man 18: 327- 345.
- \_\_\_\_\_. (1989), *Paths toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Indiana University Press.
- KARSTEN, Rafael. (1915), *Indian Dances in the Gran Chaco*. Helsingfors: Centraltryckeri.
- \_\_\_\_\_. (1923), The Toba Indians of the Bolivian Gran Chaco. *Acta Academiae Aboensis*. Humaniora IV:1-126.
- KEIL, Charles and FELD, Steven. (1994), *Music Grooves*. Chicago: The University of Chicago Press.
- LABAN, Rudolph. (1958), *El dominio del movimiento*. Buenos Aires: Fundamentos.
- LARA GONZALEZ, Everardo. (1998), *Matemática y simbolismo en la danza autóctona de México*. México: Publicaciones y Publicidad.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1993), *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires: Planeta.
- MESSINEO, Cristina. (1988), El lenguaje del extasis: Práctica de la glosolalia entre los mataco el Carboncito (Salta). *Scripta Ethnologica* (Supplementa) 7: 113-120.
- MILLER, Elmer. (1979), *Armonía y disonancia en una sociedad*. Los Tobas Argentinos. México: Siglo XXI.
- ROMERO, Raúl. (1990), Musical change and Cultural Resistance in the Central Andes of Perú. *Latin American Music Review* 11(1): 1-35.
- SCHILDER, P. (1977), *Imagen y apariencia del cuerpo humano*. Buenos Aires: Paidós.
- TAUSSIG, Michael. (1993), *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*. New York-London, Routledge.
- TURNER, Victor. (1989), *El proceso Ritual*. Madrid: Taurus.
- VOLLI, Umberto. (1988), "Las técnicas del cuerpo". En: E. Barba y N. Savarese, *Anatomía del Actor*. Mexico, Gaceta / International School of Theatre Anthropology, pág. 195-208.
- VUOTO, Patricia y WRIGHT, Pablo. (1991), Crónicas del Dios Luciano: Un Culto Sincrético de los Toba y Pilagá del Chaco Argentino *Religiones Latinoamericanas* 2 Jul. Dic.: 149-180
- WRIGHT, Pablo. (1988), Tradición y Aculturación en una organización socio-religiosa Toba contemporánea. *Cristianismo y Sociedad*. 95:71-87.
- \_\_\_\_\_. (1990), Crisis, Enfermedad y Poder en la Iglesia Cuadrangular Toba. *Cristianismo y Sociedad* 105:15-37.
- \_\_\_\_\_. (1997), "Being-in-the-dream" Postcolonial Explorations in Toba Ontology. Ph. D. dissertation. Department of Anthropology, Temple University.

## 7. Notas

- <sup>1</sup> Este trabajo es parte de una investigación desarrollada entre 1998-2001, en el marco de una beca de posgrado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Agradezco a José Braunstein sus lectura crítica y comentarios.
- <sup>2</sup> Si bien el término estilo posee variadas concepciones, retomo aquí una definición proveniente de la etnomusicología cuyo énfasis recae en lo que una determinada serie de rasgos formales prototípicos nos "indica": Según Keil y Feld (1994: 122): "La presencia del estilo indica una comunidad vigorosa [bien establecida] una intensa sociabilidad que le ha estado dando forma a través del tiempo, una afirmación del control sobre los sentimientos colectivos tan poderosa que cualquier innovador expresivo pondrá necesariamente su contenido dentro de este molde continuo y no en otro". Le estoy otorgando aquí al concepto de estilo un mayor grado de generalidad que al de "géneros corporales", el cual reservo, por ejemplo, para una danza en la que puede identificarse una estructuración temporal específica. Sobre este último concepto cf. Citro (2000c).
- <sup>3</sup> Dado que estos términos poseen una gran amplitud y ambigüedad semántica, es necesario fijar la extensión conceptual que aquí les otorgaré, para evitar errores de interpretación. Con el concepto de "imagen corporal" me referiré estrictamente a las aspectos visibles del cuerpo material, aunque reconozco que en el ámbito de la psicología –cf. los trabajos clásicos de Schilder (1977) y Dolto (1986)– dicho término alude a la representación que cada sujeto hace de su corporalidad, representación individual sobre el cuerpo material o biológico, atravesada por la historia de sus relaciones socioculturales y, fundamentalmente, del deseo y lo pulsional ligado a lo inconsciente. Reservo el término de "representación" del cuerpo, para las diversas construcciones simbólicas de carácter discursivo o visual en las que se tematiza sobre la corporeidad y que circulan en un determinado grupo sociocultural. Finalmente, la "kinesis" remite al movimiento corporal, y con él, a una de sus cualidades distintivas, las diversas sensaciones intero y exteroceptivas vivenciadas –cf. Laban (1958). Cabe aclarar que se trata de elementos sólo separables a los fines analíticos, pero coincido con Bernard (1980) en que la corporeidad implica constitutivamente el entrelazamiento de lo biológico, lo pulsional y lo social.
- <sup>4</sup> Para citar algunos ejemplos, Bigenho Michelle (1991) o Romero (1990) para el Perú; Lara González (1998) para México. En algunos de los trabajos de la compilación de Fache Leal (1995) como los de Gomes dos Anjos y Rodolpho, puede verse análisis de los simbolismos corporales en ritos "batueiros" y de "quimbanda". Finalmente, en los trabajos de Jackson (1983; 1989) y Csordas (1993; 1994) puede apreciarse una postura crítica frente al predominio de los enfoques semióticos o textualistas, planteando en cambio una recuperación de la perspectiva fenomenológica, en especial de Merleau-Ponty.
- <sup>5</sup> Miller (1979) fue uno de los primeros autores que estudió el surgimiento y desarrollo de estas iglesias.
- <sup>6</sup> Considero que en Cordeu y De los Ríos (1982); Cordeu (1984) y Wright (1990) se destacaron especialmente estas tensiones.
- <sup>7</sup> La Colonia Aborigen posee unas 440 ha. con 80 familias aproximadamente y está ubicada a unos 3 km. de un pueblo criollo del mismo nombre. En el asentamiento funciona una escuela primaria estatal y las siguientes denominaciones de iglesias del *evangelio*: dos de la Iglesia Evangélica Unida, dos de la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular y dos de la Iglesia del Nazareno, todas ellas con pastores aborígenes. Entre 1901 y 1958 existió una misión franciscana. En la actualidad, sin embargo, quedan muy pocas personas que se reconozcan como católicas, aunque sí muchos participan de la ayuda material que les brindan una hermana y algunos laicos de aquella religión.
- <sup>8</sup> En otro trabajo (Citro 2000a) desarrolle más ampliamente estas valoraciones diferenciales sobre la belleza y sobre la fortaleza y salud en las representaciones corporales predominantes entre los toba.
- <sup>9</sup> Si bien desde los 14 años la joven convivía con su pareja, recién después de cuatro años se realizó

el casamiento. Este lapso de convivencia previo a la celebración resulta bastante habitual, según me explicaron, porque "así es la costumbre" y también "porque así se conocen primero...". Cabe aclarar que las relaciones afectivas previas a la convivencia suelen durar dos o tres meses. Es interesante notar también que éstas no adquieren mucha visibilidad, al menos en comparación con los códigos de los jóvenes criollos, ya que los encuentros suelen limitarse a la noche en los caminos del asentamiento, pero de día prácticamente no se observan contactos corporales. Sin embargo, el intercambio de ciertas miradas, la acción de caminar uno junto al otro o la realización de bromas cuando se produce un encuentro, evidencian la existencia o el intento de iniciar una relación de este tipo.

- <sup>10</sup> Según José Braunstein (comunicación personal) el origen de este conjunto de tiras y mochila se remitiría al del uniforme militar.
- <sup>11</sup> Una estrategia, si bien responde a una intencionalidad, no necesariamente debe concebirse como el producto de un cálculo consciente y racional, sino que puede pensarse, siguiendo a Bourdieu, como "resultado del sentido práctico como sentido del juego (...) que conduce a "elegir" el mejor partido posible dado el juego de que se dispone" (1987: 70-71).
- <sup>12</sup> El cargo de "administrador" de las comunidades depende del Instituto de Comunidades Aborígenes (ICA) perteneciente al Gobierno provincial. A partir de 1985, aproximadamente, es ocupado por algún miembro de la comunidad.
- <sup>13</sup> Este tipo de intercambios –de casamientos de dos hermanos con dos hermanas o el caso del mencionado Juan, que al quedar viudo se casó con la joven que era sobrina de su primera esposa– parecen cercanos a los fenómenos de matrimonio secundario conocidos como "sororato" y "levirato". Según Braunstein (1983:31-32) aquellas normas podrían entenderse como mecanismos internos para mantener la estabilidad de las alianzas entre los conjuntos sociales.
- <sup>14</sup> Por ejemplo en Cordeu (1984) y Wright (1990).
- <sup>15</sup> Un ejemplo de la distribución de estas diferentes tendencias según las iglesias, puede verse en Citro (2000c).
- <sup>16</sup> Cf. Vuoto y Wright (1991).
- <sup>17</sup> Un posible antecedente de este tipo de expresión, podría encontrarse en la "danza del tigre" (denominada *nahore*) de los toba del chaco boliviano, que Karsten (1915; 1923) describe. Durante la misma, un shamán realizaba los gestos característicos de la curación y sonidos similares al del tigre, a mujeres jóvenes que iban cayendo en el piso. Las mujeres caían luego de realizar una serie de recorridos en círculo de velocidad creciente. Durante los mismos, los hombres jóvenes las azotaban con telas sobre sus espaldas. Pero, según el autor, aquellas mujeres no estaban enfermas, por lo cual deduce que la intención de la danza era la de prevenir enfermedades y proteger a las mujeres del peligro del mencionado animal.
- <sup>18</sup> La discusión sobre la aplicación de los términos de trance, posesión y éxtasis para esta experiencia la desarrollé en Citro (2000c).
- <sup>19</sup> En términos más generales, el concepto de "communitas" de Turner (1989), podría relacionarse con el de mímesis, en lo que hace a la creación de sentimientos de igualdad y acercamiento entre los participantes rituales, aunque considero que en el caso de Turner, existe un mayor énfasis en los aspectos simbólicos, mientras que el concepto de Taussig destaca las dimensiones sensoriales y materiales. Por otra parte, el "estado de efervescencia" ritual que Durkheim (1968) describe, también podría vincularse con los mecanismos de mímesis e inscripción emotiva que aquí se señalan.
- <sup>20</sup> Según los ejemplos de Volli (1988), un derroche de energía en otra persona, nos da una impresión de tonificación y de fuerza, al igual que un dolor evidente nos entristece. Para este autor las investigaciones de Grinder y Bandler sobre la "programación neurolingüística" apoyarían estos planteos. Podría citarse también la mención de G. Alexander (en Hemsy de Gainza 1991), la creadora de la eutonía, acerca de cómo la percepción de movimientos de otras personas produce la inervación del propio sistema fusimotor (que controla el tono muscular) a través de la inervación

de unas terminaciones nerviosas específicas: los mecanoreceptores.

<sup>21</sup> En Bateson (1975), se señala el papel de esta experiencia de alteridad durante el trance.

<sup>22</sup> En Citro (2000c) puede verse un desarrollo de este enfoque a partir del análisis del discurso de los fieles. Por otra parte, el papel que las inscripciones sensorio-emotivas cumplen en la conversión, lo analicé especialmente en Citro (2000b).

Recebido em dezembro de 2001.

### Silvia Citro

Professora assistente de Ciências Antropológicas na Universidade de Buenos Aires. É investigadora do Instituto de Ciencias Antropológicas na mesma faculdade. Tem diversos artigos publicados e desenvolve a tese "La dimensión corporal de la cultura entre los toba *takshek*". E-mail: scitro\_ar@yahoo.com.ar



---

# A ISLAMIZAÇÃO DO CORPO

Silvia Montenegro

*"A adoração adquire uma forma física, através das palavras pronunciadas pela língua e dos atos realizados pelos membros do corpo."*  
(Ali Attantawy 1993: 58)

## Introdução

Na tradição islâmica, a adoração a Alá (Deus) aparece como um dos propósitos da criação, dando ao homem dois aspectos: o espiritual e o físico. O primeiro pertence à ordem da fé e motiva a ação do segundo, localizado no corpo. Conforme o Islã, todos os seres humanos são por definição muçulmanos, dado que a pessoa possui uma natureza somaticamente muçulmana à qual poderá acrescentar voluntariamente a submissão psíquica à lei de Deus. Esse conceito de adoração, que implica uma determinada noção de pessoa própria do Islã, será nosso ponto de partida para apresentar e analisar as representações do corpo na religião muçulmana.

Este artigo se estrutura a partir de três tópicos que, em conjunto, se referem à educação religiosa do corpo ou a sua islamização. O primeiro diz respeito aos hábitos e prescrições relativos à dieta, aquilo que o corpo pode ou

não receber na forma de alimentos ou bebidas e aos períodos nos quais deve se submeter ao jejum; o segundo, às técnicas corporais relacionadas com a forma exata de realizar as cinco orações diárias ou *salat* e o terceiro, aos hábitos de higiene ritual que precedem as orações e as outras atividades cotidianas. Os três aspectos são tributários de uma noção de pessoa que outorga ao indivíduo um lugar determinado em relação a outras criaturas da criação e ao próprio Alá.

Assumindo que o Islã é uma religião que pouco se conhece, é necessário partir de alguns conceitos fundamentais que nos permitam restituir essas representações sobre o corpo ao plano cosmológico mais abrangente do qual fazem parte. Para isso, abordaremos em primeira instância a noção de religião tal como é concebida no islamismo, assim como o significado do termo muçulmano.

Os argumentos que aqui apresentamos são baseados na pesquisa mais ampla que, durante um prolongado período de tempo, foi realizada entre os muçulmanos sunitas da Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro (SBMRJ), portanto, nossas anotações não alcançam o Islã como um todo e sim a forma como essa comunidade o vivencia.<sup>1</sup> Durante o trabalho de campo participei das aulas de educação religiosa ministradas por diferentes professores e dirigentes da instituição, dos rituais da oração coletiva, das festas do calendário muçulmano e de outros eventos que envolvem os membros da comunidade, às vezes fora dos limites da instituição. Em todos esses contextos recolhi o material etnográfico que ilustra o conteúdo do presente texto.

Cabem todavia, à guisa de preâmbulo, algumas palavras sobre a presença do Islã no Brasil, uma breve referência a sua história e à comunidade muçulmana do Rio de Janeiro.

O islamismo no Brasil constitui um tema praticamente inexplorado em relação tanto às vertentes sunitas quanto às vertentes xiitas. Os únicos trabalhos disponíveis se referem a um momento específico da presença muçulmana no Brasil: a época do chamado "Islã negro" ou "islamismo dos negros maometanos" (Bastide 1971; Querino 1988; Ramos 1937; Rodrigues 1988). Esse conjunto de trabalhos, ou analisava o islamismo dentro do estudo mais amplo das religiões chegadas ao Brasil por meio do tráfico escravista, ou, então, do ponto de vista das rebeliões escravas, muitas das quais foram lideradas pelos chamados malês, nome genérico com que se conheciam os negros muçulmanos. Na época desses estudos, o islamismo dos negros no Brasil já era visto como uma forma de sobrevivência, ou como uma expressão religiosa quase extinta.<sup>2</sup> Nesse sentido, trata-se de estudos históricos que retratam uma presença muçulmana, caracterizam-na de uma determinada maneira e acabam relatando seu desaparecimento.

Posteriormente, e até recentemente, a atual presença muçulmana não foi objeto de estudo no campo da análise das religiões do Brasil. Podemos encontrar apenas alguma menção à chegada de contingentes de árabes muçulmanos no contexto de trabalhos sobre a imigração árabe. Trata-se apenas de indicações,

pois esses mesmos trabalhos assinalam que, nas diferentes ondas de imigração árabe para o Brasil, os grupos de árabes muçulmanos foram minoritários, já que em todas essas etapas houve amplo predomínio de imigração de árabes cristãos (Osman 1997:17).<sup>3</sup>

Os dados estatísticos sobre a presença atual do Islã são matéria de controvérsia. De um lado as instituições islâmicas, tais como o Centro de Divulgação do Islã para a América Latina (CDIAL), na cidade de São Paulo, e a maioria das Sociedades Beneficentes Muçulmanas se referem a um milhão de fiéis para todo o Brasil. Ao mesmo tempo, publicações de instituições muçulmanas internacionais asseveram outras cifras; Ali Kettani, do Instituto para as Minorias Muçulmanas, afirma que no Brasil os muçulmanos somam 380.000 (1986:200); entretanto, o Guia Mundial de Grupos Muçulmanos diz que no início da década de 1980 os muçulmanos no Brasil alcançavam a cifra de 500.000 (Shaikn 1992:16). É interessante sublinhar que, como observaram Waniez e Brustlein, o recenseamento demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), de 1991, mostra que apenas 22.449 pessoas se declararam muçulmanas e que, mesmo admitindo um grande erro de estimativa, os muçulmanos dificilmente chegariam aos 50.000 habitantes (2001:160).<sup>4</sup>

No entanto, e para além da controvérsia entre as cifras oferecidas pelos muçulmanos e as do IBGE, podemos dizer que, além de minoritário, o Islã tornou-se invisível, do ponto de vista dos temas predominantes no campo de análise da religião. No que se refere à visibilidade dos grupos, durante décadas as manifestações da religiosidade afro-brasileira, juntamente com as expressões do catolicismo popular, foram, no terreno local, temáticas estudadas profundamente. Ultimamente, o enorme crescimento da Igreja Universal do Reino de Deus, e do pentecostalismo em geral, chamou a atenção dos pesquisadores.<sup>5</sup> Assim, esses grupos, se já não eram, tornaram-se amplamente visíveis, não só por seu crescimento estatístico, mas também pelo crescimento de pesquisas e investigadores interessados em pesquisá-los. Pois bem, talvez o islamismo não tenha chamado a atenção para pensar os caminhos da religiosidade local porque, muitas vezes, foi visto como uma religião étnica professada por descendentes de imigrantes. Ao mesmo tempo, o Islã não é proselitista, e as ocasiões de tropeçarmos com ele na vida cotidiana do Rio de Janeiro e de outras cidades é praticamente inexistente.

O islamismo, entretanto, é pouco visível no Brasil também porque o interesse acadêmico tem se concentrado em certas tradições religiosas numericamente destacadas. Não obstante, cabe assinalar que os estudos sobre outras tradições tais como o judaísmo e o islamismo, ainda que recentes, podem contribuir em muito para a compreensão da dinâmica identitária religiosa no Brasil e para o estudo da localização específica de religiões de cunho fortemente universal.<sup>6</sup> Entre outras coisas, aquelas tradições trazem importante contraponto,

pois supõem o pertencimento exclusivo de seus membros e, dessa forma, sugerem questionamentos acerca de um dos aspectos que se considera constitutivo da religiosidade brasileira: o alto índice de trânsito da população entre as diversas opções do campo religioso.<sup>7</sup>

No Brasil funcionam aproximadamente 60 instituições muçulmanas de diferente porte, situadas em diversos estados do território nacional.<sup>8</sup> Na cidade do Rio de Janeiro há duas organizações, a Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro (SBMRJ), na qual baseamos nossa pesquisa, e a Sociedade Beneficente Alaovita. Esta última pertence a um sub-ramo do xiismo e existe a 70 anos. Porém, segundo palavras de seus próprios diretores, na atualidade não desenvolve prática comunitária da religião, existindo apenas formalmente como referência institucional dos muçulmanos alaovitas, calculados em torno de 1.200 fiéis. Diferentemente, a outra instituição do Rio, a SBMRJ, de orientação sunita, tem desenvolvido intensa atividade desde o momento da sua fundação em 1950. Segundo dados fornecidos pela instituição, são 5.000 os muçulmanos que, no estado do Rio de Janeiro, se nucleiam em torno da Sociedade, cuja sede funciona como mesquita num prédio comercial do centro da cidade.<sup>9</sup>

### O Islã como submissão

Nas aulas de ensino religioso da SBMRJ sempre se assinalava que o islamismo, apesar da sua diversidade interna, compartilha certos postulados básicos que permitem fazer referência a ele como um todo.<sup>10</sup> Podemos começar por considerar o que significa Islã num sentido abstrato e no contexto da língua na qual esse termo se origina.

*Islam* é uma palavra de origem árabe, derivada da raiz composta por três letras: S, L e M. Essa raiz, em seu estado original, possui vários significados, tais como: paz, pureza, submissão, obediência, saúde etc. A derivação "Islam", no sentido religioso, significa literalmente a submissão voluntária a Deus e a obediência a sua lei. Desta forma, os seguidores do Islã serão denominados em língua árabe *muslims*, submissos ou submetidos, e é dessa palavra que deriva o termo "muçulmano".

Podemos compreender facilmente porque, para os muçulmanos, o termo "maometano" é considerado uma qualificação externa, negativa e estranha ao Islã. Existem certos princípios mediante os quais aquela denominação é contestada. De um lado, reconhecê-la implicaria considerar que foi a partir de um ser mortal, Maomé, que se constituiu um núcleo de seguidores que, tal como os cristãos seguidores de Cristo, fundaram uma religião. Esse aspecto atenta contra a própria definição de religião sustentada no islamismo por uma questão básica: a própria idéia de religião entendida como *Din* ou sistema. Vale a pena nos determos brevemente nessa questão, pois ela é fundadora de uma concepção de

religiosidade, assim como ponto de partida para nossa compreensão do Islã, tanto num sentido abstrato quanto no sentido específico de nosso interesse acerca das representações sobre corpo presentes no islamismo.

As idéias de religião e de fé não fazem parte da definição do Islã e, habitualmente, essa tradição as considera demasiado restritas e muito vinculadas à cristandade. O Islã é definido como *Din*, palavra árabe cuja tradução aproximada seria “sistema”. Como *Din* ou sistema, o Islã não teria começo na história pois seria contemporâneo da criação. Enquanto sistema, o *Din* não se constitui como esfera separada da vida humana, mas como sistema totalizante que implica cinco dimensões: econômica, política, social, moral e penal. Esse sistema, como um todo, goza de uma série de propriedades, a saber: universalidade, abrangência, completude, perfeição, comprehensibilidade, practicabilidade. Também é considerado como intrinsecamente compatível com a lógica e a ciência, donde muitas vezes encontrarmos definições muçulmanas do Islã como o “sistema”, “forma ou estilo de vida”. Ser submisso ou muçulmano significa, nesse contexto, estar submetido ao Islã como *Din* que rege todos os aspectos da vida humana e natural. Assim, nessa concepção, a natureza é muçulmana, assim como também tudo criado por Deus, pois, de uma maneira ou de outra, tudo se encontra submetido à vontade de Alá. Em consequência, o ser humano é muçulmano do ponto de vista somático, já que a lei da natureza é considerada lei divina da criação. Não obstante, em virtude do livre-arbítrio, o homem poderá ou não tornar sua parte mental submissa a Deus, mas ao fazê-lo deve praticar a adoração no duplo aspecto, físico e espiritual da sua pessoa. Em tal sentido deve seguir as práticas religiosas que supõem a junção da submissão psíquica e física ao *Din*.

### *Haram* e *halal*: proibições alimentares e jejum ritual

Duas questões relativas às proibições alimentares dizem respeito às representações do corpo no islamismo, especificamente ao que ele pode receber na forma de alimentos e bebidas para se manter não poluído e para se conservar dentro do comportamento próprio e desejável para um muçulmano. A primeira delas se refere às normas que discriminam alimentos lícitos e ilícitos e a segunda, ao prolongado período de jejum que os muçulmanos devem realizar durante o mês do Ramadã. Esse jejum ritual é um dos cinco pilares da prática do islamismo e, em tal sentido, sua importância é central para o muçulmano praticante.

Pode-se afirmar que, na tradição muçulmana, compete a Deus declarar quando um ato ou comportamento é lícito ou ilícito e compensar ambos com o prêmio ou o castigo. Dessa forma, e por vontade de Deus, os alimentos se classificam segundo essa mesma norma em *halal* (lícitos) e *haram* (ilícitos).

Em vários trechos do Alcorão é possível encontrar as recomendações referentes às prescrições alimentares, ao examiná-las torna-se evidente que as proibições seguem certos critérios, em alguns casos aludem ao tipo de alimentação do animal proibido: a carne de animais carnívoros, as aves de rapina e os animais não ruminantes. Outro dos critérios indica a forma como os animais foram mortos e, nesse sentido, se proíbe comer a carne de animais mortos por causas naturais, sacrificados com invocação de outro nome que não seja o de Deus, estrangulados, vitimados a golpes, mortos por acidente, apanhados por feras etc. Também se proíbem: os peixes sem escamas, a carniça, o sangue e a carne de porco e seus subprodutos, como bacon, presunto etc.

A proibição de comer carne de porco e seus subprodutos prepondera entre as outras prescrições; em várias ocasiões, durante a pesquisa de campo entre os muçulmanos da SBMRJ, pude observar a importância outorgada a essa proibição.<sup>11</sup> Na verdade o porco era classificado como completamente *haram* e sua carne somente poderia ingressar no corpo de um muçulmano no caso extremo de perigo de vida por causa de fome.

De fato, o islamismo absorve a regra da proibição do porco na continuidade da tradição judaico-cristã, outorgando-lhe preponderância e centralidade no conjunto da sua classificação de alimentos ilícitos. No contexto da antropologia, a análise das regras das proibições alimentares, no âmbito das práticas religiosas, tem sido abordada a partir de perspectivas diversas. De um lado, a visão do materialismo cultural, apresentada por Marvin Harris, reduzia a explicação das sanções sobrenaturais do consumo da carne de certos animais ao complexo de adaptações ecológicas que as culturas assumem quando se deteriora a proporção entre custos e benefícios, relativos à utilização de uma espécie determinada:

*"Com a aparição do Islã, o antigo tabu israelita do porco se incorpora diretamente a outro conjunto de leis dietéticas sobrenaturalmente sancionadas. O porco foi distinguido no Alcorão como objeto de repúdio especial e na atualidade os muçulmanos se opõem à ingestão de porco com a mesma convicção que os judeus ortodoxos. Incidentalmente, o Alcorão contém uma importante prova que sustenta a interpretação ecológica da relação entre custos e benefícios dos tabus alimentares"* (Harris: 1986:175).

A continuidade da proibição original, dentro das tradições religiosas, devia-se, segundo Harris, a sua posterior perpetuação como símbolo da identidade do grupo, sempre e quando não chegasse a incidir no aumento dos custos de subsistência. Nessa visão, dado que a criação de certos animais se tornava custosa em relação à quantidade de proteínas que oferecia, as crenças se ajus-

tavam à “inequívoca prioridade causal” das exigências dos sistemas de produção (criação de animais, agricultura etc.) adaptando a elas seus conteúdos e formas. Diversamente, os estudos de Mary Douglas (1976) sobre a mesma temática sublinham a carga simbólica e o caráter expressivo que as proibições supõem na vida social. No conhecido trabalho sobre as proibições alimentares do Levítico, a autora oferece uma análise que considera que as idéias de poluição, os rituais de pureza e impureza, entre os quais se incluem os tabus dietéticos, fazem sentido em relação a uma estrutura total de pensamento:

*“O único modo no qual as idéias de poluição fazem sentido é em relação a uma estrutura total de pensamento cujo ponto-chave, limites, linhas internas e marginais se relacionam por rituais de separação”* (1976:57).

Revisando as diversas interpretações sobre as regras que regiam a classificação dos animais em puros e impuros, e as consequentes proibições, Douglas assinalava que aquelas podiam ser agrupadas em vários tipos: 1) as interpretações médicas e éticas do simbolismo; 2) as que afirmavam que se tratava de regras sem sentido e arbitrárias (porque seu intento era disciplinar e não doutrinário) e 3) as que postulavam que aquelas regras eram alegorias de virtudes e vícios ou que existiam para proteger os israelitas da influência estrangeira. Douglas propõe esquecer a higiene, a estética, a moral, a repulsa instintiva e considerar as restrições particulares no âmbito do antagonismo entre santidade e abominação. Evidentemente, faltava nessas interpretações a dimensão simbólica que as leis dietéticas incluíam pois, estudando minuciosamente as proibições alimentares do Levítico, M. Douglas conclui que essas regras agiam como signos que inspiravam meditação sobre a unidade, pureza e perfeição de Deus. Através delas a idéia de santidade recebia uma expressão externa, física, na totalidade do corpo visto como um perfeito recipiente (1976:68).

A explicação de Marvin Harris reduz a ordem simbólica aos constrangimentos ecológicos. Do outro lado, a idéia de Douglas de que as leis sobre carnes puras e impuras são metáforas da santidade expressidas pelo corpo e que funcionam como analogias que expressam uma visão da ordem social, segundo suas próprias palavras, “não tem medo da acusação de ter feito a estrutura social parecer demasiado rígida”, no sentido da suspeita de ter reduzido a ordem simbólica à expressão da estrutura social. Uma via para problematizar as explicações anteriores consiste em reintegrar as proibições ao pano de fundo das categorias nativas por meio das quais os muçulmanos explicam o tabu em questão.

Entre as explicações que, nas aulas de religião da mesquita do Rio, se ofereciam acerca da ilicitude do porco, encontramos um leque de argumentos mais ou menos divergentes. Às vezes prevalecia uma explicação de ordem médica: a carne do porco possuía bactérias muito difíceis de serem destruídas durante

a cocção, provocava colesterol, ácido úrico etc. assim, ao comê-la, diversas patologias podiam ingressar no corpo humano. Seguindo a mesma lógica, outra das explicações tinha a ver com a alimentação desses animais que, ao tomar a sujeira por alimento, eram por definição poluídos. De outro lado, alguns preferiam acrescentar uma terceira explicação baseada numa suposta semelhança entre a carne humana e a carne do porco. Com efeito, ambas seriam muito similares e essa "analogia" e proximidade tornava ilícita sua ingestão.

Tanto as explicações que argumentavam a poluição intrínseca da carne do porco quanto as que destacavam a sua proximidade com a carne humana, comunicavam por via de argumentos diferentes a idéia do perigo e a grave falta que significava o corpo de um muçulmano incorporar a carne desse animal proibido ou seus subprodutos. Restituindo as proibições alimentares à noção de adoração do islamismo, cabe assinalar que o corpo físico pronto para a adoração deve se manter dentro de certas normas de higiene ritual diante das quais a "sujeira" do porco representa uma antítese. Na verdade, a proibição "serve para pensar" por "antítese" o ideal de limpeza ritual, mas também a idéia de "proximidade" ou "semelhança" entre a carne humana e a do porco assinala a mesma necessidade de separação do perigo da sujeira. De certa forma, nessa visão, o corpo, uma vez submetido à lei geral da separação do lícito e do ilícito, pode assumir a adoração não contrariando a congruência da ordem física e espiritual que ela parece exigir.

Ao mesmo tempo, a proibição da carne de porco funciona, junto com outras práticas não exclusivas do Islã, atualizando o lugar do islamismo dentro da tradição judaico-cristã. Cabe recordar que os muçulmanos se consideram junto a cristãos e judeus como "gentes do livro" e que, nesse sentido, situam o Alcorão como o último livro revelado que substitui os anteriores ao contê-los, sintetizá-los e ao ser o único dos livros sagrados que teria chegado até nossos dias sem modificações. Dessa forma, a presença da proibição na Torá dos judeus e no Alcorão era um dos argumentos esgrimidos pelos muçulmanos para reafirmar a continuidade do islamismo, seu poder de restaurar o caminho do monoteísmo estrito e o papel integrador do Alcorão como selo final da cadeia de livros sagrados. A proibição, então, atua de forma dinâmica, às vezes sintetizando os critérios de pureza do corpo necessários para adoração, outras, assinalando o lugar do Islã dentro da tradição judaico-cristã e outras vezes ainda lembrando que qualquer ação física ou espiritual se submete à lei da distinção entre o lícito e o ilícito.

Existe entre os muçulmanos uma outra prática que articula um nível mais profundo de submissão e disciplinamento corporal. Trata-se do jejum ritual que os fiéis observam durante o mês de Ramadã. Antes do início daquele mês do calendário lunar, segundo observamos em nossa pesquisa, alguns adeptos assinalavam estar se preparando mentalmente para entrar no período do jejum.

O início do Ramadã, da mesma forma que todas as festividades islâmicas, segue o calendário lunar, portanto, de ano em ano seu início muda em relação ao calendário cristão, passando através das diversas estações do ano. Todos os dias desse mês os muçulmanos devem se abster de comer e beber durante o tempo no qual existe "pelo menos um fio de luz do sol", quer dizer, desde o início da madrugada até o pôr do sol. As relações sexuais também são proibidas nesse período.

Na vida da mesquita do Rio era possível ver que o mês de Ramadã marcava o início de uma etapa especial no calendário religioso. Começava um tempo ritual com princípio e fim nitidamente marcados. Sempre no início algumas pessoas da comunidade começavam a trocar informações sobre como estavam se preparando para o evento e, mais adiante, sobre como estavam conseguindo levar a cabo a prática. Nessas ocasiões era natural que os novos conversos manifestassem certa expectativa ou ansiedade em relação a como se desempenhariam no seu primeiro mês de jejum ritual. Na maioria dos casos o novo desafio era compreendido através de alguma prática cotidiana anterior, como ter feito regime para emagrecer ou tido alguma doença.

Algumas atividades ajudavam a fortalecer a prática: na mesquita se realizava a tradicional "quebra do jejum", ocasião na qual, uma vez na semana, os muçulmanos se reuniam levando consigo alimentos para produzir juntos a ruptura do jejum, no momento do pôr do sol. O ato da quebra do jejum conseguia fortalecer a prática ao torná-la comunitária e coletiva.

No decurso do mês de Ramadã o jejum supunha um disciplinamento corporal rígido para o qual também se davam explicações "médicas" e espirituais. Ou seja, se exaltavam as virtudes que o jejum proporcionava enquanto purificação do corpo físico, tendo efeitos no funcionamento do organismo. Ao mesmo tempo, seu benefício se manifestaria na vida espiritual, pois não ingerir alimentos nem bebidas implicava, entre outras coisas, experimentar no próprio corpo o mesmo que sentem aqueles que têm fome e também seguir a disciplina exigida no Alcorão. Uma das características do jejum é o fato de ser uma prática intencionada, isto é, a pessoa deve ter a intenção consciente de jejuar, porque sua prática pretende denotar a submissão do corpo ao espírito, a subordinação da natureza física à espiritual e a sua intencionalidade de adoração.

### A oração e a exis corporal

As cinco orações diárias constituem outro dos pilares da prática do Islã, trata-se de uma ação individual que uma vez por semana, nas sextas-feiras, *jumuah*, se torna coletiva, já que os muçulmanos se dirigem às mesquitas ao meio-dia para realizar juntos a chamada oração ritual. É possível afirmar que a execução da oração, chamada *salat*, em árabe, supõe a aquisição de estritas

técnicas corporais que requerem um aprendizado detalhado. Além disso, as orações seguem horários rígidos que, no Brasil, dependem das posições do sol e que em outras zonas do mundo, chamadas anormais, por se encontrarem fora dos paralelos de 45° norte e sul, seguem os horários desses paralelos. O ritual das orações é sumamente prescrito e envolve normas de higiene específicas, além de hábitos de vestuário. Um dos requisitos é o aprendizado exato do número de genuflexões e das fórmulas a serem repetidas em cada oração.

A complexidade das técnicas corporais e dos usos do corpo que se tornam tradicionais na prática das orações impõe uma análise mais detalhada que incorpore o registro etnográfico.

Cada uma das cinco orações é conhecida por um nome específico. Devem se realizar em árabe já que seu conteúdo, longe de ser deixado à elaboração pessoal, segue determinadas passagens do Alcorão e repete determinadas fórmulas como a *chahada* ou declaração de fé. A seguir descrevemos as cinco orações, segundo são ensinadas na SBMRJ para, posteriormente, introduzirmos uma breve etnografia da oração ritual coletiva das sextas-feiras e das técnicas corporais que esta implica.

Cada dia na vida de um muçulmano praticante se divide em cinco períodos marcados pelas cinco orações. É certo que parece uma exigência muito rígida, pois são cinco orações diárias e obrigatórias, porém, devemos prestar atenção à duração delas, que não supera dez minutos, para melhor compreender a viabilidade da prática. Cada oração segue horários estabelecidos, existindo tabelas que os indicam para o Brasil distribuídas na mesquita para que os membros consultem ou levem para casa.

A primeira oração corresponde à alvorada e se denomina em árabe *Salatul fajri*, o horário não é exato pois trata-se de períodos, entre hora e meia antes do nascimento do sol até pouco antes da sua aparição. A oração da alvorada consta de duas genuflexões. Segue-se depois a oração do meio-dia, *Salatuz zuhr*; o período para realizá-la começa imediatamente após o meio-dia quando “as sombras dos objetos se tornem do tamanho dos objetos” terminando quando “a sombra dos objetos dobrem o tamanho dos objetos”, essa oração é composta de quatro genuflexões. A oração da tarde se denomina *Salatul-'assr*; o período para realizá-la se inicia ao terminar o da oração anterior e se prolonga até o pôr do sol, nela se incluem quatro genuflexões. A quarta oração é a crepuscular, *Salatul-mágreb*, seu período começa ao desaparecer o sol no oeste, terminando com a desaparição da luz crepuscular, a prece é composta de três genuflexões. A última das orações é a da noite, *Salatul-i-chái*, seu período começa com a desaparição da claridade crepuscular e acaba pouco antes da madrugada, sendo obrigatórias quatro genuflexões.

Cada oração, ao implicar certo número de genuflexões, acaba tendo características especiais, contudo, pode se dizer que existem quatro posições bá-

sicas a serem assumidas pelo corpo durante as orações. Essas posições devem ser observadas em forma estrita; tentamos descrevê-las a seguir:

*Icáma*: de pé, com a mão direita cruzando de leve com a esquerda, punho sobre punho, um pouco acima da cintura.

*Rucu*: inclinando-se com as mãos colocadas um pouco acima dos joelhos.

*Sujud*: prostrando-se com a testa e a ponta do nariz tocando o solo, com os dedos das mãos um pouco separados, estes repousando no chão, tendo os cotovelos levemente erguidos.

*Julus*: sentado, com as pernas cruzadas sob o corpo.

Em síntese, poder-se-ia dizer que são quatro as técnicas corporais que um muçulmano deve conhecer para depois combiná-las na prática das orações. Durante nosso trabalho de campo, observamos nas orações individuais que os membros da comunidade realizam dentro da mesquita que estas aparecem como intervalos entre as tarefas cotidianas que desempenham. Nos horários indicados, as pessoas deixam as suas atividades, se retiram até o lugar onde executar a oração e voltam logo em seguida, retomando o que tinham deixado, sejam os cursos de língua árabe, os estudos do Alcorão etc.

A oração ritual coletiva das sextas-feiras, no entanto, chamada *jummah* (sexta-feira em árabe), implicava uma forma especial de executar o ritual: os diferentes membros da comunidade chegavam à mesquita com o propósito explícito de participar do *jummah*.

Para nós, observadores, a prática coletiva permitia ver o domínio das técnicas e posições do corpo e o exato sincronismo com que eram executadas e alternadas as quatro posições, em congruência com o recitado murmurante das fórmulas indicadas e das passagens do Alcorão. Logo após a oração os muçulmanos permaneciam sentados no chão, para escutar a *Kutbah* ou sermão que o *iman* proferia.

Gostaria de apresentar uma breve etnografia da oração coletiva das sextas-feiras, a qual é, ao mesmo tempo, a oração do meio-dia. Nela intervêm, junto com os que se dispõem a orar, outros agentes, como aquele que chama para a oração.

Na mesquita do Rio, habitualmente quem pratica o chamamento é também quem faz as vezes de *Imán*, isto é, aquele que conduz a oração. Contudo, trata-se de duas figuras diferentes cujas funções poderão ser cobertas por duas pessoas determinadas. Quem faz o chamamento se denomina *muezín*. É sabido que nos países islâmicos este se realiza do alto dos minaretes das mesquitas, porém, na SBMRJ, se realiza dentro do próprio recinto.

Ao chegar o início do período correspondente à oração do meio-dia, o *muezín* se dirige à *alquibla*, cubo de madeira que indica a direção de Meca, em

pé, e nessa direção e de costas para o público, em voz alta e sempre em árabe, pronuncia a fórmula do chamamento, que segue a forma de um canto devido ao ritmo da fala:

- Deus é magnânimo (4 vezes) *Aláhu Acbar*.
- Fórmula da *chahada* (2 vezes) Sou testemunha de que não há Deus a não ser Deus. *Ach-hadu an lá iláha il-lal-lah*.
- Sou testemunha de que Muhammad é o mensageiro de Deus (2 vezes) *Ach-hadu an-na muhamadan raçulul-lah*.
  - “Vinde para oração!” (2 vezes) *Hai-iá ‘alas-salat*.
  - “Vinde para a Salvação!” (2 vezes) *Hai-iá ‘alal-falah*.
  - Deus é magnânimo (2 vezes) *Aláhu Acbar*.
  - Não há Deus a não ser Deus *Lá iláha il-lal-láh*.

O padrão do chamamento segue exatamente o esquema acima descrito. Somente quando se trata da oração da alvorada deve se acrescentar à última frase: “Orar é melhor do que dormir!” (2 vezes) *Assalatu khairom minan-naum*.<sup>12</sup>

Após iniciado o chamamento os homens se colocam um do lado do outro, voltados para Meca e aproximadamente um metro atrás do *Imán*. Formam-se assim várias fileiras a uma distância aproximada de um metro uma da outra. As mulheres, cobrindo suas cabeças com lenços, se colocam na última fileira, depois delas ficam as pessoas que, por ter algum problema físico, realizam as orações sentadas, sem adotar as posições requisitadas. Sendo que cada movimento é sumamente prescrito, ao observar a oração coletiva se evidencia um alto grau de sincronismo. Podemos dividir a performance em uma série de seqüências:

Primeira: todos os homens e mulheres em pé, erguem suas mãos abertas até a altura das orelhas, pronunciando duas frases em árabe que indicam que tencionam praticar a oração.

Segunda: adotam a posição *icáma* e recitam em voz baixa frases que indicam a afirmação do monoteísmo, da unicidade de Deus e de sua devoção como muçulmanos. Logo após recitam em voz baixa a chamada “surata da abertura” do Alcorão. Continuando em *icáma* recita-se uma passagem curta ou uma das suratas curtas do Alcorão, como, por exemplo, a surata que afirma a unicidade de Deus. A seqüência se fecha recitando com voz audível *Al láhu acbar* (Deus é magnânimo!).

Terceira: adotam a posição *ruçu*, curvando-se para a frente, colocando as mãos um pouco acima dos joelhos. Repetem em voz baixa três vezes a fórmula: *Subhana rab-bial ‘azim* (Glória a meu Deus, o Ingente).

Quarta: ficam erguidos e recitam uma breve frase em voz audível que indica que Deus atende quem o louva.

Quinta: dizendo em voz audível *al láhu acbar* (Deus é magnânimo), faz-

se a primeira prostração, na posição *sujud*, e repete-se três vezes uma fórmula que glorifica a Deus.

Sexta: dizendo em voz audível *al láhu acabar* se assume a posição *julus*, sentado sobre os pés. Nessa posição se descansa um momento, dizendo com voz audível *al láhu Acbar*. (três vezes).

Sétima: faz-se a segunda prostração.

Oitava: repetindo três vezes “Glória a meu Senhor o Altíssimo”. Ergue-se voltando para a posição *icáma*, em pé, dizendo *al láhu acabar*. Completando-se assim a primeira genuflexão da oração.

Repete-se essa série de movimentos para iniciar então a segunda genuflexão, recitando-se outras passagens do Alcorão e fórmulas de oração. Depois de completar as quatro genuflexões seguem duas seqüências finais.

Nona: o indivíduo permanece sentado *julus* e recita a fórmula chamada *chahada*, que representa a afirmação do monoteísmo.

Décima: no final se encerra a oração, sentado, virando o rosto primeiro para a direita, dizendo em voz baixa: *Assalámu alaicom ua rahmatul -lah*, e logo para a esquerda repetindo a mesma fórmula (que a paz de Deus esteja contigo).

Assim, poderíamos formular a combinação de cada série de movimentos que compõem uma genuflexão: *icáma* + *nucu* + prostração + *sujud* + *julus* + prostração + *icáma*. Evidentemente, no contexto das orações rituais se utilizam condutas corporais altamente estereotipadas que seguem o uso exato das técnicas prescritas, compondo séries perfeitamente diferenciáveis numa espécie de gramaticalidade corporal.

No campo da antropologia, a linguagem corporal como sistema de comunicação tem sido objeto de numerosos estudos que, paradoxalmente, parecem não ter superado o estágio inicial de um programa de pesquisa com algumas hipóteses de caráter experimental. Podemos, por exemplo, lembrar dos tradicionais estudos proxémicos do antropólogo americano E. Hall (1979) sobre os usos do espaço e do corpo em contextos de culturas diversas. Seus trabalhos ofereceram interessantes descrições, porém, somente algumas conclusões provisórias que buscavam demonstrar que as normas proxémicas variam entre as culturas, que consolidam os grupos ao mesmo tempo que os “separam” de outros; isto é, segundo essa visão, as normas proxémicas reforçam a identidade intragrupal dificultando a comunicação intergrupal (Hall 1979:182). Para autores como Hall, era possível identificar, por exemplo, “distâncias pessoais árabes”, “conceitos japoneses de espaço” e toda uma espécie de etologia humana acerca dos usos do corpo e do espaço que, nessa análise, apareciam como culturalmente determinados. Na chamada “quinésica” de R. Birdwhistell encontramos outra tentativa de analisar a linguagem corporal, desta vez, baseada na lingüística. Na verdade, Birdwhistell levou ao limite a idéia de que a linguagem corporal era susceptível de ser analisada na forma de um sistema ordenado de elementos

diferenciáveis, criando inclusive a noção de “kinema” para isolar unidades míнимas de movimento corporal, equivalentes ao morfema no nível lingüístico (Birdwhistell 1979:11). Para além do caráter experimental dessas teorias, elas continuavam considerando que a linguagem corporal tinha uma função auxiliar na comunicação intersubjetiva, era formada por signos que às vezes provocavam redundância e outras discordância dos canais de comunicação. Outra linha de pesquisa, vinculada à análise semiótica, toma como ponto de partida os textos gestuais (danças, rituais etc.) tentando analisar o significado dos discursos gestuais que se apresentam como textos programados, produzidos em função de um observador-leitor e, em consequência, duplamente significantes, tanto para aqueles que os desempenham quanto para aqueles que os lêem (Greimas e Courtés 1982:198).

De fato, reencontramos no estudo das técnicas corporais de Marcel Mauss uma visão mais abrangente, que inspirou alguns dos estudos acima, assinalando que não existe um tipo de conduta corporal natural, remarcando a natureza social do *habitus*, se referindo ao *exis*, o que foi adquirido. Nesse ensaio se sublinha que, na arte de utilizar o corpo humano, predominam os fatos da educação e as técnicas corporais aparecem como atos “eficazes e tradicionais” não diferenciáveis dos mágicos, religiosos ou simbólicos (1971a:340). Inclusive, lembrando dos estudos de Granet sobre o taoísmo, Mauss sugeria a idéia de que no fundo de todo estado místico se dariam umas técnicas corporais ainda não estudadas. Sua hipótese ia na direção de assinalar a existência de “meios biológicos de comunicar-se com Deus” (1971a:355). Retomamos aquelas idéias visto que nas orações rituais dos muçulmanos o corpo adota um *exis* que torna congruente o plano verbal e não verbal da comunicação com Deus. Nesse sentido, consideradas como textos gestuais, as orações possuem uma linguagem corporal própria, uma gramaticalidade que universaliza a forma de rezar dos muçulmanos no que diz respeito aos usos do corpo, da mesma forma que o uso litúrgico da língua árabe também torna universal a prece. Realizar as orações, só da prática islâmica, supõe exibir o *exis*, o fruto da educação religiosa do corpo. Ao mesmo tempo, permite distinguir entre próprios e estranhos pois, de fato, alguém não familiarizado com essa linguagem corporal não poderia realizar as orações, quer dizer, não poderia passar por muçulmano. Em síntese, técnicas tão exatas remarcam a identidade intragrupal dos usos do corpo pois, para aquele que conhece as técnicas, é possível, por exemplo, distinguir durante a oração entre um muçulmano sunita e um xiita que interpretarão de forma diversa a posição *icáma*.<sup>13</sup> O símbolo por excelência do caráter universal da gramaticalidade das orações rituais é um círculo concêntrico que se vai formando em torno de Meca à medida que os horários determinam, nos diversos lugares do mundo, o momento de realizar as orações se orientando para aquele centro.

## A higiene ritual

*"A higiene pessoal é metade da fé"* (ditado de Maomé).

Como muitos outros textos sagrados, o Alcorão inclui diversas alusões às normas de higiene recomendadas para a vida diária de homens e mulheres. Mas no Islã existe também um tipo de higiene ritual, imprescindível no preparo do corpo para a prática das orações. As chamadas abluções rituais são práticas de higiene padronizadas segundo técnicas específicas. O caráter técnico e, ao mesmo tempo, expressivo e comunicativo que supõem permitem que as analisemos como construções de comunicação simbólica que, neste caso, colocam em foco o tema da higiene pessoal, no âmbito da preparação do indivíduo para a adoração (Leach:1979).

A dimensão formalizada das abluções repousa no aprendizado das técnicas relativas à forma de lavar cada parte do corpo e às fórmulas verbais que acompanham os movimentos corporais. De fato, é necessário que, nas mesquitas, exista um local específico onde realizar as abluções rituais e é sabido que todas possuem esse recinto. No caso específico da SBMRJ, trata-se de um local similar a um banheiro, no qual há uma espécie de banheira destinada a higiene dos pés, e outras bacias menores para as mãos. Ao ser recomendada no Alcorão, a prática das abluções é parte intrínseca do ritual das orações. Contudo, é possível constatar que não é necessário praticá-las para todas as preces, pois a ablução somente deverá ser repetida se, durante o dia, no intervalo entre duas orações, o indivíduo satisfez qualquer necessidade fisiológica (dormir, comer, ter relações sexuais etc). Nesses casos a ablução anterior fica anulada e uma nova deverá ser realizada.

Especialmente durante as sextas-feiras, dia da oração coletiva, minutos antes de rezar, os fiéis da comunidade do Rio se dirigiam para o local das abluções. Os passos da higiene ritual, padronizados em séries de três repetições, seguem a seguinte ordem: a pessoa lava as mãos, até os pulsos; enxágua a boca, introduzindo a água nela com a mão direita; limpa as narinas, inspirando a água da concavidade da mão e expirando-a; lava o rosto com as duas mãos; lava os antebraços até os cotovelos, o da direita antes do da esquerda; esfrega o topo da cabeça, com as mãos molhadas; lava os pés, até a altura dos tornozelos, começando com o pé direito. Na prática, esses passos se realizam em um período de tempo curto e no seu início se pronuncia em árabe a fórmula que indica que a ação se realizará em nome de Deus.

Assim como o corpo é preparado, e ritualmente lavado, para as orações, também no momento da morte recebe cuidados similares. Na comunidade do Rio, um dos professores de língua árabe exercia a função de preparar o corpo quando um muçulmano falecia, ao que parece tratava-se de uma forma ritual de lavar o corpo que, posteriormente, era ungido com um pouco de cânfora. De

modo geral, essas normas de higiene visavam destacar a idéia da necessidade de purificação, prévia à prática da adoração. A mesma mensagem comunica a prática de se descalçar durante as orações e ao ingressar na mesquita, costume que é estritamente observado, pois os sapatos portam sujeira e são considerados elementos de poluição das práticas rituais.

Percebe-se, assim, que as condições em que se realiza a oração exigem um terreno livre de poluição, já que a sujeira é o avesso da adoração. Também, e como é sabido, o Islã prescreve certas normas de vestuário tanto para o homem como para a mulher e para fazer referência a elas devemos considerar as variações locais que essas normas adotam. Em sentido abstrato, e no que diz respeito aos homens, estes devem estar cobertos "ao menos do umbigo até os joelhos". Mas, como observei na SBMRJ, os fiéis compareciam com calças compridas ou túnicas. As mulheres devem cobrir sua cabeça com um lenço, apenas durante a oração. Para tal fim, há na mesquita uma prateleira com lenços que as mulheres colocam antes de rezar deixando-os depois no mesmo lugar. Dessa forma evita-se que elas precisem levar seu próprio lenço ou que saiam de casa usando-o. Em geral, a recomendação acerca do vestuário feminino indicava a importância de evitar as saias curtas, as roupas decotadas e os tecidos transparentes. Não obstante, para os muçulmanos do Rio, a imagem da mulher muçulmana inteiramente coberta aparecia como um estereótipo ou uma adscrição externa já que, dentro da comunidade, se considerava suficiente que fosse respeitado o decoro no vestir, segundo as regras antes mencionadas. Assim, a adoção de uma vestimenta mais rígida, como o chador, véu etc., para a vida diária da mulher, funcionava como uma escolha individual.<sup>14</sup>

### A pessoa e a islamização do corpo

*"Neste dia selaremos suas bocas; porém as suas mãos nos falarão, e os seus pés confessarão tudo quanto tiverem cometido"* (Alcorão, 36 surata, versículo 65).

*"E perguntaram a suas peles: Por que testemunhastes contra nós? Responderão: Deus foi Quem nos fez falar; Ele faz falar todas as coisas"* (Alcorão, 41 Surata, versículo 21).

Ao começar nosso artigo dissemos que os três tópicos abordados, a proibição de alimentos e o jejum, as técnicas corporais requisitadas nas orações e as práticas de higiene ritual confluíam em uma determinada noção de pessoa própria do pensamento islâmico. Consideramos que as representações sobre o corpo ganham sentido se colocadas no conjunto mais amplo de teorias e cosmologias acerca da posição da pessoa no mundo criado por Deus, sua missão

e destino. A importância do estudo da categoria pessoa destacada pela antropologia (M. Mauss 1979b, G. Harris 1989), chamou a atenção para as diferentes maneiras com que as culturas e as sociedades constroem suas representações sobre o indivíduo, destacando, por sua vez, dentre as diferenças de conteúdo, a universalidade da existência desta categoria. Dentro das religiões a análise da noção de pessoa implica, sempre, considerar um conjunto de representações acerca do corpo físico assim como o sistema de hierarquias dentro do qual se situa o indivíduo em relação a Deus, o universo e o restante das criaturas.

Por essa razão, deveríamos começar por sublinhar que, segundo o Islã, o homem é um ser naturalmente religioso e monoteísta e que, nesse sentido, a religiosidade lhe é instintiva. A pessoa chega ao mundo sem pecado original e a terra lhe é subserviente; nela, e em relação às outras criaturas, o homem é superior, mas não no conjunto dos outros seres criados com os quais guarda diversas relações de hierarquia. Nessa visão, o homem compartilha o mundo da criação com diversos seres, tais como os anjos, os demônios e os gênios; essas categorias se diferenciam no que diz respeito à matéria original da qual foram criadas e à relação com o Deus criador.

Como já dissemos, *muçulmano* significa aquilo que se encontra submetido à vontade de Deus e tudo que foi criado, o mundo, a natureza e as criaturas, está submetido às leis divinas. Acreditar em anjos, gênios e demônios é parte importante dos pilares da fé muçulmana; essas criaturas têm graus de aproximação diversos em relação aos homens. Os gênios os olham sem serem vistos, os anjos os acompanham ao longo da vida toda, registrando em livros seus méritos e deméritos, pois acredita-se que essa é a função dos anjos que estão à direita e à esquerda da pessoa.

Na escatologia muçulmana afirma-se que, ao morrer a pessoa, os anjos registradores fecharão aqueles livros e os guardarão até o dia do juízo final, pois servirão como prova no julgamento. Segundo a fé islâmica, quando se produz a morte, a alma se separa do corpo e sai como um suspiro pelo corpo físico, que permanece no túmulo. O morto é logo visitado pelos dois anjos e, por esse lapso de tempo, a alma regressa novamente ao corpo. É nesse momento que os anjos perguntarão às pessoas a quem elas adoraram e quem é seu profeta, se a resposta não for a esperada os castigos começam nesse preciso instante. Logo após aquele episódio, se inicia uma etapa na qual corpos e almas aguardam o julgamento final.

Na verdade, existem três noções que nos ajudam a compreender a interconexão entre o corpo e a alma e suas relações durante a vida e depois da morte. Embora se trate de noções muito discutidas e que envolvem intermináveis debates é possível mencioná-las de forma resumida. Em primeiro lugar existe o *basha*, a forma corpórea do ser humano; em segundo lugar temos o *ruh*, o sopro de Deus insuflado no corpo do homem, que segue vivo depois da morte do corpo, até voltar a se reunir com ele no momento da ressurreição; por último,

temos o *nafs*, a ligação entre o corpo e a alma. Segundo uma das tantas interpretações, a idéia de *nafs* significa pessoa, o agente da ação e o sujeito da experiência, diferente da idéia de corpo e de alma. (Bowker 1996:158)

Voltando à noção de pessoa podemos ver que uma *nasf*, enquanto criatura, está, assim como o restante da criação, submetida à lei divina e, como já adiantamos, possui um "soma muçulmano", assim como o átomo e toda a matéria são por excelência concebidos como "muçulmanos". Cabe salientar que aquele ponto de vista conduz a afirmar que "ser muçulmano" implica apenas a assunção da essência humana tanto espiritual quanto material.

Esta idéia nos permite entender porque entre os muçulmanos não se fala de conversão e sim de "retomada" ou "regresso". A conversão aludiria a uma mudança de natureza, ao passo que retomada indica apenas a assunção e o reconhecimento de uma condição "naturalmente" muçulmana.

Como conclusão, retomamos, no âmbito da noção de pessoa, as representações sobre o corpo presentes na prática islâmica. Segundo vimos, as normas dietéticas significavam a assunção corporal das leis que discriminam entre *haran* e *halal*, entre o lícito e o ilícito, visando manter o corpo físico não poluído, quer dizer, em condições de realizar a adoração. Já as minuciosas técnicas corporais, observadas durante as orações, comunicavam a educação religiosa do corpo, o domínio do corpo físico e a congruência entre os códigos corporais e verbais que exige o momento da comunicação com Deus. Por sua vez, as regras de higiene ritual das abluições voltavam-se para a idéia da necessidade de preparar o corpo físico para a adoração durante a oração.

Diríamos que, em todos os casos, as representações sobre o corpo parecem indicar essa assunção da própria natureza humana que significa "retomar" o Islã ou ser submisso ao *Din*. Então, no sentido abstrato, parece que não há como não ser muçulmano, pois a não "muçulmaneidade" aparece como uma alienação da pessoa. Cabe perguntar como é concebida a existência dos incrédulos, para os quais se reserva a palavra árabe *káfir*. Significativamente a palavra *káfir* alude a "aquele que se esconde" e não seria exagerado dizer que a existência dos káfires ou incrédulos, longe de contrariar o princípio de que todo homem é por natureza religioso, acaba reafirmando esse postulado, desde que o *káfir* é aquele que está se ocultando da sua própria natureza física e psíquica.

Podemos agora retomar os versículos do Alcorão colocados como epígrafe. Neles se assinala que, no momento do juízo final, Deus paralisará as línguas dos homens e ordenará aos membros e órgãos de seus corpos que confessem os atos ilícitos que cometaram. Talvez valha a pena esclarecer que, para os muçulmanos, não há nada de metafórico nessas palavras e que, nos diferentes debates suscitados nas aulas de religião da comunidade do Rio, sempre ficou claro que os órgãos e membros, em especial pés e mãos, falarão e declararão no dia do juízo final e que sua testemunha, junto com o conteúdo dos livros de registros

levados pelos anjos, determinará o resultado do julgamento. Dessa perspectiva, o corpo físico poderá testemunhar contra a pessoa, e inclusive delatar suas verdadeiras ações passadas. Assim, do exposto, podemos inferir que, nessas representações, o corpo aparece como completamente islamizado pois ele é a matéria que leva inscrita a “muçulmaneidade”, que a psique do indivíduo poderá ou não assumir. Em caso de não existir a congruência, isto é, do indivíduo não haver assumido espiritualmente a submissão, o corpo estará autorizado a delatá-lo no dia do juízo final.

## Bibliografia

- A'LA MAUDUDI, A. (1990), *O Islam Hoje*. São Paulo: CDIAL, Centro de Divulgação do Islam para América Latina.
- AL ALCHEIK, H. (1989), *O lugar da mulher no Islã*. São Paulo: CDIAL, Centro de Divulgação do Islam para América Latina.
- ATTANTAWY, A. (1993), *Apresentação geral da religião do Islam*. Rio de Janeiro: SBMRJ, Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro.
- BARTHOLO Jr. e CAMPOS, A. (1990), “O Islã no Brasil” In: *Sinais dos Tempos*. Rio de Janeiro: ISER.
- BASTIDE, R. (1971), “O Islã negro no Brasil”. In: *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira Editora.
- BIRDWHISTELL, R. (1979), *El Lenguaje de la Expresión Corporal*. Barcelona: Colección Comunicación Visual.
- BOWKER, J. (1996), “Las Religiones y el Origen de la Muerte”. In: *Los Significados de la Muerte*. Cambridge University Press.
- DOUGLAS, M. (1976), “As Abominações do Levítico”. In: *Pureza e Perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- EKMAN P., FRIESEN W. (1984), “Origen, Uso y Codificación: bases para cinco categorías de conducta no verbal”. In: *Lenguaje y Comunicación*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.
- GREIMAS A., COURTÉS, J. (1982), “Gestualidad” In: *Diccionario Razonado de la Teoría del Lenguaje*. Madrid: Gredos.
- HALL, E. (1979), “La Proxémica en un Contexto de Distintas Culturas: el Japón y el mundo árabe” In: *La Dimensión Oculta*. México: Siglo XXI.
- HARRIS, M. (1986), “Carne Prohibida”. In *Canibales y Reyes*. Barcelona: Salvat.
- HARRIS, G. (1989), “Concepts in Individual, Self, and Person in Description and Analysis”. *American Anthropologist* 91 (3):599-612.
- IRVING, T. (1991), “Islamic Renewal in Iberia and Latin America”. *Islamic Studies*, 30 (1-2) 103-111.
- KETTANI, A. (1986), *Muslim Minorities in the World Today*. Mansell: Institute for Muslim Minorities Affairs.
- LEACH, E. (1974), “Repensando a Antropologia”. São Paulo: Editora Perspectiva.
- MAUSS, Marcel (1979a), “Concepto de las técnicas corporales”. In: *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_. (1979b), “La persona”. In: *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- MONTENEGRO, S. (2000), *Dilemas Identitários do Islam no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ. Tese de Doutorado em Sociologia, IFCS, Rio de Janeiro.
- \_\_\_\_\_. (2002), “Discursos e Contradiscursos: o olhar da mídia sobre o Islã no Brasil e a sua controvérsia”. *Mana*, 8 (2) (no prelo).

- NEGRÃO, L. (1997), "Refazendo Antigas e Urdindo Novas Tramas: trajetórias do sagrado". *Religião e Sociedade*, 18 (2): 64-74.
- OSMAN, S. (1997), "A imigração árabe no Brasil". *Travessia-Revista do Migrante*, XII (35):17-23.
- QUERINO, M. (1988), "Dos Malês". In: *Costumes africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Funarte.
- RAMOS, A. (1951), "Negros Maometanos: o Grupo Malê". In: *Introdução à Antropologia Brasileira*. Rio de Janeiro: Editora da Casa do Estudante do Brasil.
- RODRIGUES, N. (1988), "Os negros maometanos no Brasil". In: *Os africanos no Brasil*, Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- SAFADY, J. (1972), *A imigração árabe no Brasil*. São Paulo: USP. 1972. Tese de Doutorado em História, USP, São Paulo.
- SANCHIS, P. (1997), "O Campo Religioso Contemporâneo no Brasil". In: P. Oro e C. Steil (orgs.) *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes.
- SANTOS RODRIGUES, S. dos (1997), "Trabalhos Apresentados nos GT Religião e Sociedade da ANPOCS (1980-1997)". *Religião e Sociedade* 18 (2):157-179.
- SHAIKN, F. (1992), *Islam and Islamic Groups: a worldwide reference guide*. UK: Circa.
- SORJ, B. (1997), *Identidades judaicas no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Imago.
- SULEIMAN, M. (1994), "Los Árabes en América Latina: bibliografia preliminar". *Estudios Migratorios Latinoamericanos* N 9 (26):165-188.
- WANIEZ, P. e BRUSTLEIN, V. (2001), "Os muçulmanos no Brasil: elementos para uma geografia social". *Alceu* 1 (2):155-180.
- YAKEN, F. (1990), *O Islam e o sexo*. São Paulo: CDIAL, Centro de Divulgação do Islam para América Latina.

## Notas

<sup>1</sup> O artigo é baseado na minha tese de doutorado "Dilemas Identitários do Islã no Brasil", Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (UFRJ). Nesse trabalho não foi discutida de forma direta a temática das representações muçulmanas acerca do corpo; porém, durante a pesquisa de campo na SBMRJ surgiram inúmeras anotações e observações que este artigo pretende reunir e sistematizar. Ao esclarecer que nossas afirmações se referem à forma como essa comunidade específica vivencia o islamismo, estamos advertindo que podem existir diferenças entre as duas principais vertentes do islamismo, a sunita à qual pertence nosso referencial empírico e a xiita. Tais diferenças, quando importantes, serão explicitadas.

<sup>2</sup> No que diz respeito às rebeliões escravas protagonizadas por muçulmanos negros, além da literatura mencionada, deve-se consultar o livro de João Reis (1986). Para conhecer o ponto de vista nativo pode se consultar T. B. Irving (1991) e o texto de Haider Abu Talib, da Sociedade Muçulmana do Rio de Janeiro: "Exame das Circunstâncias que Motivaram as Revoltas dos Malês", no site da instituição ([www.sbmj.org.br](http://www.sbmj.org.br))

<sup>3</sup> Para análise das variadas instituições religiosas surgidas a partir da imigração árabe consultar Jorge Safady (1972). No que diz respeito à bibliografia sobre imigração árabe na América Latina, ver Michael Suleiman (1994).

<sup>4</sup> Segundo Waniez e Brustlein alguns especialistas afirmam que não existem dados confiáveis sobre a população muçulmana porque no recenseamento estes são agrupados numa categoria genérica chamada outros. Porém, ainda considerando a categoria outros, a cifra representaria 20% de um milhão, número ao qual se referem as diversas organizações (Waniez e Brustlein 2001:160).

<sup>5</sup> Existem levantamentos dos trabalhos apresentados nos grupos de trabalho sobre Religião e Sociedade, nas reuniões da ANPOCS, e através deles é possível observar que o debate intelectual tem destacado, nas últimas décadas, o catolicismo popular e as religiões afro-brasileiras como objetos privilegiados, incorporando, nestes últimos anos, o pentecostalismo e a nova era. Ver Solange dos

- Santos Rodrigues (1997).
- <sup>6</sup> A coletânea de Bila Sorj (1997) sobre as identidades judaicas no Brasil contemporâneo representa o interesse de certos pesquisadores que reconhecem a necessidade de estudar setores da sociedade brasileira que não se enquadram nos temas tradicionais, na medida em que fogem dos padrões e preocupações típicas do que foi a agenda dominante das ciências sociais no Brasil.
- <sup>7</sup> Numerosos pesquisadores se propõem a pensar o trânsito religioso como um dos aspectos fundadores daquilo que seria um “pluralismo religioso à brasileira”, argumentando a hipótese da existência de algumas características comuns a todas as religiões ou à maioria delas, as quais operariam favorecendo suas interpenetrações. Esse modelo tem sido elaborado pensando a religiosidade afro-brasileira, o espiritismo, o catolicismo popular e, recentemente, incorporando o pentecostalismo e as expressões da nova era. Ver por exemplo: Lírias Nogueira Negrão (1997). Cabe se perguntar como dialogam com esse modelo tradições como o judaísmo e o islamismo e outras religiões tais como os mórmons, testemunhas de Jeová etc., que postulam o exclusivo pertencimento de seus membros.
- <sup>8</sup> Segundo nosso próprio levantamento estatístico, no Estado de São Paulo existem 27 instituições islâmicas; no Paraná, 10; em Minas Gerais, 1; Rio de Janeiro, 2; Mato Grosso, 1; Mato Grosso do Sul, 2; Santa Catarina, 4; Brasília, 2; Bahia, 1; Goiânia, 3; Rio Grande do Sul, 3; Amazonas, 1 e Pernambuco, 1.
- <sup>9</sup> Cabe acrescentar que, na atualidade, outro grupo de muçulmanos, diferente daqueles das instituições mencionadas, está organizando, também no Rio de Janeiro, a mesquita de Jacarepaguá. Trata-se de uma mesquita contruída no estilo característico graças a uma doação da Cisjordânia. Desativada em 1987 por problemas imobiliários, hoje pretende ser restaurada com ajuda do município.
- <sup>10</sup> Se fosse possível exprimir em poucas palavras aquilo que é comum a todas as vertentes do Islã, deveríamos mencionar pelo menos quatro pontos: 1) a conceitualização da religião como *Din* ou sistema; 2) a crença no Islã como restaurador do monoteísmo estrito; 3) a centralidade do Alcorão como texto sagrado; 4) a adesão aos chamados pilares da fé: a declaração de fé, as orações, o jejum durante o mês de Ramadã, o Zakat e a peregrinação a Meca.
- <sup>11</sup> No que diz respeito às bebidas, o álcool é também classificado como *haram* por se tratar de uma substância embriagante, proibida no Alcorão. Por extensão desse princípio, todas as drogas entram na mesma categoria.
- <sup>12</sup> A transliteração do chamamento em árabe foi feita a partir dos ensinamentos das aulas de língua árabe das quais participamos na SBMRJ.
- <sup>13</sup> Existem variações na posição *icáma*, exemplificando podemos dizer que os muçulmanos sunitas cruzam as mãos punho sobre punho à altura da cintura, enquanto os xiitas as deixam livres pendendo aos lados do corpo.
- <sup>14</sup> Para uma análise do discurso jornalístico sobre o Islã no Brasil e os contradiscursos gerados pelos muçulmanos ver Montenegro (2002). Para interpretações do ponto de vista nativo do lugar da mulher no Islã sunita ver Al Alcheik (1989) e F. Yaken (1990).

Recebido em dezembro de 2001.

### Silvia Montenegro

Doutora em Ciências Humanas (Sociologia) pelo IFCS/UFRJ. Pesquisadora dos casos Paraguai e Argentina no projeto “Comunidades árabes na América Latina” da Universidade Muhamm ed V, Marrocos, e o Centre for Arab Unity Studies, Líbano. Autora de artigos e resenhas sobre a temática do islamismo na América Latina.



---

# E NSAIO BIBLIOGRÁFICO

---

Giumbelli, Emerson. 2002. *O fim da religião: delímeras da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo, Editora Attar/Pronex.

Mafra, Clara. 2002. *Na posse da palavra - religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais. (260pp.)

---

## PUNTO DE MADURACIÓN

Pablo Semán

En los últimos años los estudios sobre el pentecostalismo crecieron y avanzaron casi tanto como lo han hecho los propios grupos pentecostales. De alguna forma se consumió el arsenal de hipótesis, problematizaciones y respuestas y, si bien restan enigmas, aparecían pre-trazadas las alternativas de respuesta. En los últimos tiempos, y en virtud de lo que para respetar una convención plena de errores puede llamarse de retorno de la religión, se agudizaron las inquietudes relativas a la relación entre religión y política. Respecto de estas dos cuestiones, dos publicaciones recientes nos auxilian al oxigenar las alternativas de problematización de la expansión pentecostal y de las formas de plantear la relación entre religión y política. No se trata sin embargo de obras críticas, sino de investigaciones empíricas que dan cuenta de sus respectivos campos de positividad, que han leído críticamente su campo de investigación y que han asumido los efectos críticos de sus propios desarrollos.

La novedad que aportan estos estudios puede anticiparse condensadamente.

De un lado, y basada en el análisis de la dimensión performativa de la narrativa pentecostal, la afirmación de la conversión como momento destradicionalizante y como síntesis irreductible entre elementos cosmológicos y las figuras de la modernidad. De otro lado, la ruptura con la expectativa casi evolucionista que asiste al planteo de la relación entre religión y política, y que le asigna a la exterioridad *¡absoluto!* entre uno y otro término el carácter de ideal histórico y de promontorio epistemológico. En provechosa sustitución nos es ofrecida la hipótesis de arreglos históricos y singulares que rigen esa relación y, como clave analítica, la premisa de la relación positiva entre lo político y lo religioso que se sintetiza en la afirmación del carácter de artificio moderno que asiste a la religión.

En lo que sigue expondré más ampliamente los desarrollos arriba resumidos para concluir con una breve capitalización de sus elementos comunes y su contribución para el campo de los estudios sobre religión.

#### **Na posse da palavra: religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais**

La primera contribución, editada por la Imprensa de Ciencias Sociais de Lisboa torna disponible la tesis doctoral que Clara Mafra defendió en el Programa de Pos graduación en Antropología Social en el Museo Nacional en el año 1999, y se basa en un estudio realizado en Brasil y Portugal en el seno de comunidades formadas por la Iglesia Universal del Reino de Dios en ambos países.

Anticipadamente debe decirse que el pasaje por este libro implica incorporar, como resultado pero también como condición de lectura, lo que su autora practicó de forma consecuente: la iluminación que provee la forma a la producción de conceptos. Como el estudio se desarrolla en un campo intensamente trabajado por debates y antinomia, y como antes que plegarse a ellas establece conciliaciones y alternativas (que no son ni mero punto medio ni simple capricho), el compromiso con lo cualitativo y los matices es la vía para revelar y construir conceptos.

La ubicuidad y específica eficacia intra y extra denominación que tiene el diseño institucional de la IURD y la especificidad de la textura del compromiso pentecostal, son las principales preocupaciones que tensan el texto y, en lo que sigue, espero introducir la novedad que habita en el tratamiento de estas dos cuestiones.

#### **Desmitificación de la IURD**

Hasta hace un tiempo los estudios sobre la IURD incluían la narración del grado en que las disposiciones de la Iglesia limitaban la investigación. La

falta de claves de aproximación, el encono del que muchas veces participaban, aún inconscientemente, los investigadores, facilitaba una paradoja: la IURD que es una institución, un producto y un *efector?* social, era presentada más allá de lo social como pura maquinaria (evangelizadora y empresarial): sobrehumana por su capacidad de imposición, inhumana por su voraz y descarnada ambición, la IURD aparecía, en muchas descripciones, fuera de la cultura. “Na posse da palavra” participa de una tendencia diferente. La descripción y análisis de la IURD desde dentro, a través de la descripción de la acción de sus misioneros, el registro de la elaboración de formas de interpellación que favorecen su crecimiento, la interpretación de la funcionalidad de las teorías persecutorias, y la elaboración de la diferencia de sus comportamientos y efectos según los contextos nacionales forman un capítulo avanzado de una visión social, (y, por qué no, humana), de la IURD. A partir de la presentación de estos temas podremos establecer uno de los saldos principales de esta publicación: un cambio crucial en la forma de problematizar y responder por el pentecostalismo.

Varios trabajos mostraron lo importante que resultaba el método organizativo de la IURD en su estrategia de crecimiento: la standardización de los procedimientos y la afirmación del carisma institucional le conferían a la iglesia una ancha capacidad de contención. El análisis de Mafra, que no desconoce esta realidad, repone en los datos y en el análisis, el carácter abierto del juego de la construcción de un espacio religioso en diversos espacios sociales, y el sentido de la singularidad ejercido por pastores cuya carrera es el producto del cultivo y encarrilamiento del carisma en una senda institucional bien definida. Futuros pastores y misioneros de la IURD, jóvenes de las clases menos favorecidas, afrontan un aprendizaje que transforma sus actitudes y sus cuerpos en una relación cotidiana con la iglesia y con sus guías directos. Al fin del proceso, al que apostaron sus vidas con riesgos incalculables para nuestros parámetros, han tejido su sensibilidad con el proyecto de la iglesia y en ese contexto efectúan sus jugadas. Así, nos será demostrado que si el pastor que “chutou a santa”, ejerció su iniciativa desatinadamente pero sin graves consecuencias para el destino posterior de la iglesia, el pastor misionero en Portugal supo leer su realidad y explotar los efectos liberalizantes asociados a la entrada de la IURD, de manera tal que consolidó sus posibilidades y la puso a salvo de situaciones que podrían haber hipotecado su desarrollo futuro.

Sin embargo la captación de los desarrollos diferenciales de la IURD en Brasil y en Portugal teje varios hilos al mismo tiempo. Estos no son efecto exclusivo de los desempeños pastorales sino también de las interacciones entre el juego de la iglesia y contextos diversificados por el tipo y grado de preeminencia del Catolicismo, y fundamentalmente, por el grado comparativamente bajo de tolerancia que rige en Portugal.

Pero las diferencias tramitadas por los agentes, y las permitidas por los

contextos, operan conjugadas con las propiedades de la matriz de la IURD. Esta, entendida en un sentido más discursivo que organizativo, es la articuladora de la expansión de la IURD y puede ser comprendida como una "organización internacional de la palabra".

En el centro se destaca la forma de producir esa palabra: "*ao invés de dispensar tempo e recursos no reconhecimento das idiossincrasias do lugar -como fazem outras denominações pentecostais que apostam no policentrismo do movimento-a IURD maximiza os universais das diferentes populações a través da concentração de sua atenção na linguagem e mecanismos oferecidos pela propria instituição religiosa*". No obstante, la iglesia Universal no deja de dialogar con local: lo integra en una matriz mínima, flexible y omnívora que devuelve un producto de fácil apropiación. De este trabajo de la Universal resultan dos maneras de decir estabilizadas, dos instituciones discursivas centrales en la vida y expansión de la IURD, dos géneros discursivos (que son, como lo sabemos por Bajtin, las unidades reales del habla).

En primer lugar las teorías persecutorias. El análisis retoma una observación clásica en la bibliografía: la IURD crece en el conflicto que la torna el centro de una serie de acusaciones, le da visibilidad y le granjea solidaridades. Pero al mismo tiempo realiza un giro y un agregado decisivo que permite explicar el efecto galvanizador de estas teorías desde el punto de vista del creyente (y no sólo la simple funcionalidad exterior de ese discurso): como las teorías persecutorias afirman que el mundo aparece amenazado y ordenado por la voluntad del enemigo que ataca, el mundo, que sigue tan peligroso como siempre, gana en determinación, en reducción del azar y, en compensación, en posibilidades de intervención. De este modo las teorías persecutorias pueden ser consideradas esquemas comunicacionales que organizan la información y facilitan la orientación del sujeto en el mundo y no el resultado de un circuito de incentivación de la paranoia.

En segundo lugar se encuentran las narrativas de conversión consideradas como géneros narrativos. La IURD hace circular una palabra capaz de múltiples anclajes y comprensiones pero nacidas de un complejo de medios y contenidos relativamente unificado. Los medios son plurales: una presencia mediática contrastiva que acrecienta su realidad cuando, como testimonio diseminado de boca en boca, sigue la forma que a las redes sociales le imponen las categorías nativas de persona, de aliado y rival y, también, una red de templos que garantiza la presencia de una voz alternativa a la autoridad local. El contenido, el mensaje que hace circular esta organización, es uno y, al mismo tiempo, pluralizable en la medida que no es tanto un contenido positivo como una fórmula que se recibe bajo la forma de un aliento. Esta formula no es una interpretación del mundo que traiga una verdad derivada, por diversos medios, de la Biblia sino un procedimiento que se aprende, se aprende a través de los medios antes

citados, en rituales que le permitirán al fiel enunciar una voluntad propia y realizable y a través de la cual pasará de la pasividad a la actividad en una relación específica con la palabra pentecostal. Pero para comprender más claramente este funcionamiento y su significado debemos que decir hay una segunda dimensión del libro que aquilita y remata el conjunto de los desarrollos.

### Conversión: de la glosolalia a la perlocución

El pentecostalismo ha estado asociado en la realidad y en los análisis al fenómeno de la glosolalia, al hecho por el cual un sujeto es tomado por una dimensión cosmológica. La interpretación propuesta por Mafra difiere originalmente de este al que, por otra parte, no niega. Se pregunta por la forma en que ese llamado que verticaliza al sujeto es apropiado por el creyente que lo anuda en su ser y opera en el mundo con la palabra que lo ha invadido.

Aquí el foco del análisis se dirige a la dimensión performativa de la experiencia de conversión pentecostal. El habla según Austin tiene, siempre, una dimensión realizadora: hay acciones que sólo se pueden cumplir con palabras (sólo se puede jurar diciendo juro), y el simple de acto de decir "llueve" implica que el enunciador sea juzgado por la veracidad de su información pero también por su performance como afirmador (decir "llueve" es un mensaje que implica también el "afirmo que llueve"). En la conversión pentecostal esto implica lo siguiente: entre la cosmológica pentecostal y las trayectorias personales se desarrolla una negociación que le permite al fiel una versión personal de la bendición. Así ésta tiene la particularidad de ser producida con el compromiso del creyente, deja de ser una promesa general para ser "su promesa personal". De este modo la conversión es la asunción de una enunciación en primera persona y autorreferida que, contando con las potencialidades de la dimensión preformativa del habla, es un inicio de realización de la cosmológica pentecostal, que se ha articulado como volición personal amparada y co-definida por los cielos.

Este mismo movimiento tiene el doble efecto de un desapego respecto del peso de la tradición y de un apego sobre sí mismo. En la conversión se elabora el contexto, se genera un turno en el que quien reaccionaba automáticamente en el juego social toma distancia y relativiza la inevitabilidad. En la medida en que esto sucede, la IURD opera, en diversos grados, como factor de destradicionación, de ruptura de cualquier inercia o automatismo de alineamiento del sujeto con la cultura, que partir de ese momento se torna campo plural y recurso (aunque esto no implique necesariamente un régimen de elecciones y maximización sino de un juego de dilemas, interpretaciones y elaboración de las trayectorias). Lo hace al permitir una toma de distancia de los lazos primarios, al proponer otras referencias para la agregación y el encuentro

social, al tornar emblemas positivos a los síntomas del cambio y al crear un dinamismo específico que surge del antagonismo con el catolicismo.

Y aquí el matiz es decisivo: el análisis nos dice que esto no es simplemente un movimiento individualizante. Vale la pena detenerse en este punto razonando por analogía. Que debido a las transformaciones económicas y a las más diversas dinámicas sociales se llegue a la conclusión de que los campesinos han dejado de ser "aldeanos arcaicos", no implica que la irrupción de los individuos de una modernidad que por otra parte no tiene versión única. Mutatis mutandis la retracción respecto de la tradición no implica directamente al hombre de la elección, la razón maximizadora o el subjetivismo. En ese movimiento de desalineación surgen reelaboraciones que valen por su singularidad y porque, en general, nunca son nuestra idea de "las antípodas de la tradición". Desde la perspectiva adquirida por este razonamiento puede entenderse que la propuesta de Mafra constituye una apuesta fuerte, novedosa y enriquecedora en el debate en el que se enfrentaban las lecturas del pentecostalismo. Constituye un punto de vista que permite romper con una oscilación clásica de las interpretaciones del pentecostalismo: ni prolongación de un supuesto arcano, ni embrión de una norteamericanización de la sociedad, la conversión implica al agente en una serie de tercera posiciones que tampoco son puntos medios de un supuesto continuum entre tradición y modernidad.

#### **"O fim da religião: controversias acerca das "seitas" e da "liberdade religiosa no Brasil e na França"**

El libro se basa en la tesis defendida por Emerson Giumbelli en el programa de Pos Graduación en Antropología Social en el Museu Nacional en el año 2000. El volumen analiza comparativamente los conflictos que se libran en torno a la IURD y las "sectas" en Brasil y Francia y que revelan los diferentes arreglos que definen y regulan "lo religioso" en cada uno de los dos países. La investigación ha supuesto el análisis de los materiales con que diversos actores han intervenido en disputas en las que estaba en juego la regulación de instituciones vinculadas al campo religioso. Como el período de los acontecimientos analizados es dilatado y como los actores son heterogéneos, los materiales analizados son, también, diversos: procesos judiciales, disposiciones legales, debates parlamentarios, análisis históricos y, como en este juego los científicos son parte tomadora, también se analiza como testimonio nativo una parte de la producción de las ciencias sociales.

El libro se inicia con una discusión cuyos efectos críticos presiden la elaboración de la investigación pero avanzan mucho más allá de ella y nos legan un formulación que, sin dudas, es decisiva para nuestro campo de estudios: no siendo una categoría analítica, una parte natural de lo social, la religión es

una categoría social: y, más radicalmente, debe decirse que la "religión" es, contra lo que se piensa habitualmente, un producto, un efecto de la "modernidad" en la que adquiere circunscripción y se establece como campo diferente y contenedor de "las religiones". Así el libro parte de una premisa a la que guarda fidelidad en toda su extensión, evitando que el análisis se identifique con cualquier actor y, aún, permitiendo que se ilumine el carácter interesado de algunas intervenciones analíticas. Desde esta posición se puede apreciar el hecho de que buena parte del instrumental heurístico de la religión forma parte, en realidad, de la construcción social del fenómeno. En este contexto quiero destacar los cuatro núcleos analíticos que están presentes en los dos capitulo dedicados al caso francés y en los dos que fueron destinados al caso brasileño.

Un primer núcleo surge de la puntualización de las consecuencias que tiene la contienda social relativa en la que algunos grupos son rotulados y tratados como sectas, como amenaza moral que se enraiza en la vida religiosa (aunque no deba a ese enraizamiento su carácter amenazador). Una intensa actividad de la sociedad civil, que precede a las actitudes oficiales, multiplica el espectro de los grupos que luchan contra el peligro sectario así como el de los grupos que son pasibles de ser catalogados como sectas. En esa movilización participan especialistas (inclusive ciencias sociales), familiares de adeptos, ex adeptos y medios de comunicación. Lo decisivo es que la categoría secta surge por la transformación de una suma de rasgos particulares en un concepto colectivo y por la posibilidad de aplicarlo con éxito en el seno de una relación de fuerzas en la que participan, junto a los actores antes citados, los niveles estatales, los grupos acusados y sus estrategias. La lucha contra las sectas tiene efectos que se desarrollan en sentidos contrapuestos. Tiene su costado laicizante en la medida en que desencadena procedimientos que tienden a evitar que la religión se difunda más allá del espacio que le corresponde en una segmentación previa. Pero hay una contrapartida propia de toda voluntad de saber: ejercida en el contexto del reconocimiento de lo religioso como un lugar específico de lo social, y la necesidad de observar el principio de la libertad religiosa y la neutralidad teológica de la autoridad civil (que por otra parte no son principios de aplicación automática o de tramitación no social), permiten que se sustancien los efectos multiplicadores de la desregulación de lo religioso.

Este análisis adquiere toda su consistencia ligado a otro que lo contiene y que, al mismo tiempo, completa e innova en torno del sentido que atribuimos a la laicidad francesa y al término en general. El análisis del plano legal muestra que tanto en el siglo XIX como en el XX han convivido la laicización y el reconocimiento, la interpenetración de privado y público, de lo religioso y lo estatal. Es que, demuestra el autor, la evolución de la forma de reconocimiento otorgado a las asociaciones religiosas, las condiciones bajo las cuales se realiza

el reconocimiento público de la distinción referida a instituciones, motivos y personas religiosas, el relativo acomodamiento de una serie de estructuras estatales al reconocimiento de lo religioso le crean problemas a cualquier pretensión de afirmar la exterioridad recíproca y absoluta entre estado y religión. Y aquí debe reintroducirse la controversia sobre las sectas: ella insiste sobre esta superficie con efectos que potencian su falta de lisura: la inclusión o exclusión de un determinado grupo en la categoría de religión, y por lo tanto su legitimación, implican la movilización de actores y criterios: las "sectas", su trabajosa inclusión en el panorama religioso, (o el islam, en otra lógica), representan realidades que renuevan un arreglo que se basaba en la autorregulación de las religiones. Este arreglo ya no se puede reeditar porque, ya que implicará, alternativamente, la evolución hacia configuraciones puntuales y diversas que permitirían resolver un desequilibrio del presente: aquel en el que las sectas pugnan por ser reconocidas como religiones y las religiones se extralimitan del *i*?

Esta actualidad no es tanto la desmentida que el presente le da al pasado como la iluminación de lo que estaba presente y se olvida toda vez que se piensa a la laicidad en términos negativos. En esta fase se observa en vivo el funcionamiento de dispositivos de reconocimiento oficial y formas de intervención sobre colectivos religiosos que revelan, y esto es lo decisivo, la relación positiva entre estado y religión.

En el tercer núcleo analítico, el inicio del análisis del caso brasileño revelará, en lo fundamental, otro arreglo, al tiempo que será de utilidad para forjar conclusiones que abrazando los dos casos son de interés general. A diferencia del caso francés, el Estado cuenta con pocos instrumentos directos de control sobre la religión que, por otra parte, se define como serie de instituciones desinteresadas y benévolas nacidas y afirmadas en la sociedad civil. No obstante la diferencia principal entre el caso francés y el brasiler, no se sitúa tanto a nivel de las capacidades estatales de regular lo religioso como a nivel de la ausencia de una definición, una localización y una circunscripción de lo religioso en último de los casos. Este vacío hace que el análisis de conflictos y configuraciones relativas a la situación de algún grupo en particular (por ejemplo IURD) sea la vía real de acceso a un régimen general que existe de manera "virtual" apuntado por esos mismos conflictos. Es en este contexto que las disputas en torno de la legitimidad de las prácticas de un grupo pueden tornarse conflictos sobre y contra la religión en general. Y en éste mismo contexto que la cuestión de la libertad religiosa aparece ahogada por su vinculación apresurada a la cuestión de una supuestamente insuficiente desvinculación del Estado y la religión.

El capítulo posterior trabaja sobre la base de estas premisas que son lógicas e históricas y, al mismo tiempo, que presiden la comprensión de la situación de la IURD y resultan convalidadas por ese análisis que resulta su experiencia

crucial. El lugar de esta iglesia en el arreglo brasílico para las relaciones que regulan la existencia de lo religioso es análogo al de las sectas en Francia. La presencia de la IURD en Brasil y de los grupos llamados sectas en Francia suscita, en cada país, y para un complejo análogo de actores, la impresión de que están amenazados valores que esos mismos actores consideran fundamentales. En este contexto se muestra la actuación de varios niveles de actores que intervienen en la disputa adquieren una especial relevancia el análisis del uso y producción de la categoría de "neopentecostalismo" en las ciencias sociales de la religión ya que allí se muestra cuán poco inocente resulta este rótulo. Uno de los motivos permanentes y más fuertes del pánico moral que desata la presencia de la IURD es su relación privilegiada (y muchas veces subrayada de forma peyorativa), con el dinero. A través de ella se pone en evidencia una transgresión de los principios de segmentación social idealizados: lo religioso incorpora lo propio de otros campos y otros campos incorporan lo religioso de manera que, mientras el conflicto sobre las sectas en Francia contribuye para remarcar la frontera entre la religión y otros campos sociales, la disputa relativa a la IURD evidencia, antes que nada, la perversión de las condiciones de posibilidad de esa distinción.

Las conclusiones elaboran tres dimensiones presentes en el tratamiento de los hechos. La primera reenvía a los presupuestos con que habitualmente se analiza la religión. Mucho más que un residuo (menguante o pertinazmente rebelde según la relación que se tenga con la religión) es un recorte estructural de la constitución de las sociedades modernas en las que el estado y la religión se definen a partir de dispositivos que, simultáneamente, son de reconocimiento y neutralización. La segunda remite a los contrastes entre los casos analizados. En los dos casos la existencia de una esfera religiosa es presupuesta. En Francia la delimitación precisa hace que el conjuro de las sectas acompañe necesariamente su reconocimiento. En Brasil la delimitación imprecisa de la esfera religiosa, y su consecuencia de una permanente sospecha sobre la localización correcta de lo religioso. Sin embargo habrá un rasgo más general y común a los dos casos: se verifica una lógica de funcionamiento de la modernidad que es la de la permanente subversión del sistema de divisiones que ella misma propone como su ideal y se evidencia, entonces, que la modernidad es una tarea de Sísifo. La tercera conclusión retorna al punto de inicio con toda la significación que transfiere el camino recorrido y advierte sobre el grado en que, al no tomar distancia de los usos sociales de la categoría religión, los científicos sociales corren el riesgo de ser teólogos involuntarios aún, y quizás sobre todo, en el ejercicio de la blasfemia.

## Conclusiones

Dispuesto el conjunto de los tópicos que abordan ambas publicaciones quisiera señalar, muy brevemente, elementos comunes que surgen de la lectura global y pueden destacarse, sin perjuicio de que haya otros, como expresivos de un punto de maduración en los estudios sobre religión.

Una primera característica que ofrecen, por contraste con estudios que han abordado los mismos temas, es un deslizamiento, un giro en la problematización de sus respectivos objetos. En ambos casos no se ha tratado de dar nuevas respuestas que corresponderían a unas preguntas y a un sistema de preguntas preestablecidas, sino de realizar operaciones que arrasan o, al menos transforman, ese sistema.

Una buena parte del interés de las ciencias sociales en fenómenos como el pentecostalismo ha estado cifrado en una expectativa que vinculaba la expansión de dicha fe con la potencial transformación de la formación de la voluntad colectiva y con la potencial conmoción de las bases políticas de la sociedad. A esta preocupación, que supone la existencia previa de esferas que se ponen en comunicación, no sólo se le responde proponiendo una mirada diferente, que se abstiene de suponer la exterioridad entre religión y la política, sino que se le antepone un replanteo de la forma de pensar la relación entre política y religión o, mejor, la relación por la cual religión y política surgen como términos. El replanteo de "O fim da Religiao" asiste a un plano anterior, de interpenetración entre política y religión y, más radicalmente al hecho de que son términos que se co-constituyen. En espíritu, y hay muchas señales de ello en el texto de Giumbelli, se trata de hacer operativa la hipótesis de la productividad del poder que Foucault explotó en buena parte de su obra, y de aplicarla, con espíritu mas foucaultiano aún, al objeto que ninguna apropiación mecánica hubiera adoptado. Lo que "O fim religiao..." realiza en un nivel macro e institucional " Na posse da palavra..." lo realiza en el nivel de los actores y las trayectorias. Allí donde se ha preguntado por los efectos "modernizantes" del pentecostalismo, y donde se han abierto los casilleros del si, del no y de las respuestas intermedias, se plantea una respuesta conciliatoria que al anteponer el problema de la multiplicidad y la falta de teleología de la destradicionalización, propone referencias menos estrechas.

En segundo lugar debe subrayarse un elemento implícito en el punto anterior. En los dos casos se han interrogado las certezas de la literatura especializada efectuando una excursión que ha permitido incorporar nuevas perspectivas analíticas que, desde la perspectiva de la especialización reificada, resultarían muy generales o pertenecientes a otras especialidades. La lectura austiniana del pentecostalismo propuesta por Mafra y la lectura social de la "religión" propuesta por Giumbelli (y que por mi parte he llamado foucaultiana)

son parte ganada en el rodeo por el cual se han cuestionado las problematizaciones existentes, pero que a partir de ahora son balizas obligadas para los estudios subsiguientes. Sobretodo porque, en forma paralela a este movimiento, las dos investigaciones se basan en un conocimiento exhaustivo de la literatura precedente y no han corrido, entonces, el riesgo de derrumbar puertas que ya estaban abiertas. Aquí conviene una acotación: si bien no es mi objeto dar cuenta de la producción brasileña que antecede a los trabajos de Giumbelli y de Mafra, ni rendir homenaje a varios autores que son guías luminosos en este campo, es bueno subrayar que esta producción, por su vastedad y densidad ha sido una plataforma sin la cual estos planteos difícilmente habrían florecido. En este sentido el punto de maduración, y sin quitar méritos a los autores, es del conjunto de la producción brasileña.

Es en la medida que están presentes los dos trazos antedichos que se justifica mi afirmación de que estos libros constituyen puntos de maduración de nuestros estudios. La idea puede verificarse en la afortunada consumación de un tercer trazo en común.

Los dos estudios comparan dimensiones de la sociedad brasileña con las correspondientes de Francia y Portugal. Y en tanto comparaciones tienen una propiedad que es causa y efecto del desplazamiento problemático y de las incorporaciones analíticas que realizan, y de la localización particular de sus autores. Ambas comparaciones están realizadas por investigadores que, por su formación y su situación, han lidiado de forma específica con el problema de la constitución de la positividad conceptual de su propia sociedad en el seno de unas ciencias sociales que, las mas de las veces, han hecho de su cuna natal un rasero para el mundo. En la lógica de que el que hace las más, hace lo menos, estas comparaciones consiguen exponer la positividad de las formaciones metropolitanas habiéndose liberado de prenociones (como la de que la laicidad francesa era tal y que, además, era una categoría sociológica y no una formación histórica; o como la de que protestantismo, pentecostalismo e individualismo no están condenados a significarlo mismo).

**Pablo Semán**

Pesquisador do CONICET/Museu Nacional/UFRJ. Seus principais artigos versam sobre o pentecostalismo e novos movimentos religiosos.

E-mail: pabloseman@ar.inter.net.



---

# R ESENHA

Abu Lughod, Lila. *Veiled Sentiments - Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press, 2<sup>a</sup> Ed 1986, 317pp.

---

## DISCURSOS AMBÍGUOS, SENTIMENTOS VELADOS: UMA ETNOGRAFIA DA CONSTRUÇÃO DAS EMOÇÕES

Ana Cecília Pacheco

*Veiled Sentiments* é uma etnografia que resulta de um trabalho de campo de quase dois anos da antropóloga americana Lila Abu Lughod entre os Awlad 'Ali, grupo de beduínos do deserto ocidental do Egito. O inteligente jogo de palavras que dá título ao livro não poderia ser mais adequado: como o véu que encobre o rosto das mulheres beduínas, a métrica poética usada por estas mulheres encobre sentimentos que não são apropriados ao discurso comum do cotidiano.

Como antropóloga *halfie* – segundo a autora, “pessoas cuja identidade cultural ou nacional é misturada em virtude de migração, educação no exterior ou ascendência” (1991), Abu Lughod teve uma aproximação bastante peculiar ao campo. Seu pai, árabe, a acompanhou em sua chegada ao campo e organizou sua estadia. Um pouco embarçada com a situação de ter seu pai resolvendo com os homens da aldeia qual família a ‘acolheria’ enquanto ela aguardava timidamente no banco de trás do carro, a autora, com a convivência entre os beduínos, passou a entender melhor o porquê da insistência de seu pai em

acompanhá-la. "Como um árabe, embora não beduíno, ele conhecia sua cultura bem o suficiente para saber que uma jovem mulher solteira viajando sozinha em 'negócios incertos' era uma anomalia. Ela seria suspeita e teria trabalho em persuadir as pessoas de sua respeitabilidade."

De fato, nesta sociedade patriarcal, é vigente um estrito código de honra masculina e modéstia feminina. Neste cenário, a mulher fraca e dependente complementa a figura do homem forte, independente e responsável pelas mulheres e crianças da família. Fazendo o que ela mesmo define como uma etnografia do particular, Abu Lughod opta por estudar a fundo sua família adotiva e suas relações mais próximas em detrimento de uma visão mais global e totalizante. Seu trabalho é referência para os estudos das emoções na antropologia por incrementar a discussão sobre a construção social e cultural das emoções como contraponto a uma visão que relegava as emoções ao plano da natureza biológica. A idéia de que há uma essência universal no que diz respeito às emoções é posta em discussão na medida em que esta etnografia vai analisar a maneira como as emoções podem ser moldadas socialmente e como os atores sociais têm possibilidade de manejá-las conscientemente, podendo utilizá-las como "um idioma primário para definir e negociar relações do self com uma ordem moral" (Lutz e White 1986).

A primeira parte do livro apresenta os conceitos fundamentais para entender as relações entre homens e mulheres, descrevendo de que maneira os códigos de honra e modéstia operam no grupo. A segunda analisa o lugar de dois discursos paralelos vigentes na comunidade: de um lado o discurso oficial, público, no qual impera o código de honra e de modéstia, e de outro, o discurso poético dos *ghinnawa*, pequenos poemas cantados que velam os sentimentos de vulnerabilidade, frustrações amorosas, perdas e tristezas que são inadequados no cotidiano. O manejo dos dois discursos relaciona as esferas pública e privada e desenha também as relações entre os gêneros.

Com diversas reflexões sobre a etnografia e o lugar do antropólogo, a autora deixa bem claro suas escolhas e limitações. A própria inserção da autora na comunidade acabou por restringir suas possibilidades de deslocamento. Como filha adotiva de uma família, teve a mesma restrição de circulação que as outras mulheres, além de também estar sujeita aos códigos de honra e modéstia vigentes. Sendo membro de uma família, a autora devia respeitar os ditos códigos pois a família, como uma extensão social das pessoas, é marcada pelas ações individuais. Ou seja, para o bem ou para o mal, as ações individuais repercutem na família. Uma visita da autora a outros grupos, por exemplo, acarretaria dívidas sociais que a família teria que cumprir. O outro lado da moeda desta inserção foi obviamente a possibilidade de estar profundamente imersa no cotidiano destas mulheres e poder ser identificada como árabe.

A autora foi para campo sem um interesse específico pela poesia e foi

surpreendida pela importância dada a ela pelos Awlad 'Ali. Buscando estudar as relações de gênero, acabou por prestar mais atenção à linguagem poética quando percebeu que, em uma situação específica, poemas recitados por uma pessoa revelavam sentimentos distintos daqueles expressos publicamente. Além disso, também intrigou a autora o interesse que as pessoas demonstravam sobre os poemas e seus autores: "As reações das pessoas aos poemas foram minhas primeiras pistas para a importância da poesia como um veículo de expressão pessoal e comunicação confidencial." A autora serviu por vezes de intermediária ao recitar poemas e revelar a autoria de alguns deles, o que lhe rendeu uma repreensão por parte de mulheres de sua família. O fato de os poemas de certa forma subverterem os códigos e as relações entre homens e mulheres, torna a autoria deles uma questão delicada. Segundo as mulheres de sua família, por exemplo, ela não deveria revelar para um homem a autoria de um poema cantado por uma mulher. Sendo uma forma de comunicação que subverte dentro do espaço onde pode subverter, o discurso poético tem enorme importância na relação entre os gêneros, que têm seus universos rigidamente desenhados. Acaba funcionando também como a linguagem dos apaixonados que, quando trocam poemas, têm a possibilidade de trocar intimidades sem estarem infringindo os códigos sociais.

Estes códigos de honra e de modéstia se mostraram fundamentais para a compreensão da sociedade beduína. Com origem religiosa, eles determinam principalmente o lugar das mulheres na sociedade. Nos primeiros capítulos do livro, Abu Lughod descreve como estes códigos regulam a prática social e moldam a identidade do grupo. O código de honra masculino pressupõe um comportamento que evidencie o valor supremo da autonomia. Um homem de verdade é independente e age com força e coragem; qualquer reação que expresse algum tipo de dependência não é digna de honra. Em um funeral, por exemplo, a reação esperada é sobretudo de raiva. Na perspectiva local, as mulheres são diretamente ligadas à sexualidade e, por natureza, comprometidas moralmente, enquanto os homens são puros. Neste contexto, o código de modéstia seria então uma maneira de minar a ligação das mulheres com a sexualidade. *Hasham*, que é conceito básico do código de modéstia, é um sentimento de vergonha/embaraço provocado pelo reconhecimento de alguém hierarquicamente superior, mais puro. O uso do véu também está intimamente ligado com a idéia de *Hasham*. A castidade é o valor supremo do código de modéstia: "Quanto mais uma mulher renega sua sexualidade, mais honrosa ela é."

As relações sociais reguladas por estes códigos são marcadas pela ambigüidade. O grupo de beduínos estudados pela autora valoriza de tal forma a autonomia e independência que, mesmo considerando a modéstia um valor fundamental para a honra feminina, o valor da autonomia se sobrepõe a ela. Assim, uma mulher que é absolutamente casta e obediente apenas porque não tem

outra escolha - como é o caso de mulheres pobres ou sem parentes que cuidem de seus interesses - não é digna de honra: "Aqueles que são coagidos a obedecer são desprezados, mas aqueles que mostram deferência voluntariamente são honrosos."

O discurso comum, oficial, circunscrito à esfera pública, dá conta dos códigos de honra e modéstia, dentro dos quais qualquer sinal de dependência expresso através de apego emocional ou sexual é desvalorizado. O discurso poético dos *ghinnawas*, ao contrário, comunica intimidade: traduz sentimentos de vulnerabilidade, desilusão e tristeza, indicadores de imodéstia e falta de honra. A linguagem da poesia está relacionada também à falta de senso social da criança, que não domina as regras de conduta social. Neste sentido, a poesia ganha força como o discurso dos fracos, dependentes, mulheres e crianças. Os homens raramente utilizam os *ghinnawas*, relegando este uso para ocasiões especiais e cerimônias. As mulheres, no entanto, cantam os *ghinnawas* com muita freqüência.

No capítulo final do livro, Abu Lughod desenvolve uma interessante argumentação sobre a existência de um discurso poético para expressar sentimentos que não cabem no discurso comum. Primeiramente refuta a idéia de os atores sociais estarem desempenhando um papel com o qual não necessariamente se identificam para estarem de acordo com a ordem social. Alega que esta concepção subestima o poder motivador do desejo de ser moral e bom. Segundo a autora, os indivíduos na sociedade Awlad 'Ali percebem os padrões morais mais como valores do que como normas, "por isso, é uma questão de auto-respeito e orgulho que o indivíduo alcance os padrões e não uma obrigação".

A métrica, fórmula rígida que dá forma aos *ghinnawas*, acaba, segundo Abu Lughod, por preservar os indivíduos que expressam seus sentimentos "desviantes" de falta de honra e modéstia. "A poesia, como forma, provê uma maneira modesta de comunicar sentimentos imoderados de apego e uma maneira honrosa de comunicar os sentimentos de dependência."

A autora argumenta ainda que o uso do discurso poético para falar de sentimentos que não são apreciados pelo código da honra e da modéstia é, no final das contas, uma maneira honrosa de mostrar deferência através de uma atitude desafiadora controlada. Falar desses sentimentos que são inapropriados para um comportamento modesto e honroso é uma atitude desafiadora, contestadora do sistema. No entanto, este discurso serve sobretudo para demonstrar que a adesão ao sistema é voluntária e não automática: "Ao agirem com agressividade e orgulho na vida cotidiana enquanto ao mesmo tempo revelam sentimentos de vulnerabilidade, as pessoas mostram que estão escolhendo agir de acordo com o código moral."

As mulheres beduínas têm de a todo tempo tentar renegar sua sexualidade para atingir um comportamento modesto: as adolescentes não devem de-

monstrar interesse em casamento, as mulheres casadas não devem demonstrar interesse em seus maridos nem nenhum sinal de que desfrutam de sua relação conjugal. Os homens, por sua vez, não podem demonstrar nenhuma forma de apego e medo. Em um episódio relatado pela autora, um homem da tribo foi criticado porque demonstrou desespero quando sua segunda esposa fugiu de casa e depois contentamento quando ela retornou. Os homens que demonstram afeto pelas mulheres são considerados burros, idiotas, não só pelos homens, como também pelas mulheres, que admiram "homens de verdade". Ainda assim, como o episódio relatado acima deixa transparecer, há uma tolerância maior para o comportamento inadequado masculino. Além de alguns comentários, o homem citado acima parece não ter sofrido maiores sanções por seu comportamento. A linguagem da poesia é o lugar onde estes sentimentos são aceitos e, muitas vezes, uma poesia cantada em uma situação toca as pessoas, que sentem compaixão pelo sofrimento alheio. A mesma tristeza, no entanto, expressa no discurso comum é rejeitada, considerada totalmente inapropriada. A autora conclui, então, que o discurso poético, ao desafiar a norma, acaba por reforçá-la na medida em que o indivíduo demonstra o reconhecimento da ordem e opta voluntariamente por segui-la.

Em suma, o estudo de Abu Lughod faz uma interessante argumentação reunindo qualidades de muito valor: consistência teórica, originalidade e linguagem clara. *Veiled Sentiments* pode ainda ser estudado tanto à luz dos estudos feministas como dos do Oriente Médio. O recorte aqui realizado procura sobretudo apresentar esta honesta etnografia e tentar desvelar alguns de seus aspectos.

**Ana Cecília Pacheco**

Mestranda do PPCIS/UERJ. Desenvolve tese sobre os novos movimentos religiosos.



---

# R

---

ESUMOS / ABSTRACTS

---

## Resumo:

---

### O que é um corpo?

Tânia Stolze Lima

Partindo de uma noção de corpo extraída de uma cosmologia cristã como a de Maurice Leenhardt, este artigo busca reconstituir uma noção genérica de corpo na cosmologia de um povo tupi, os Juruna do Alto Xingu, mostrando como corpo e alma são antes de tudo relações ou posições, isto é, perspectivas. Em seguida, o artigo esboça a hipótese etnográfica segundo a qual as proposições indígenas acerca da natureza da realidade são dependentes do postulado de que toda e qualquer relação é interna ou imanente ao corpo. Ou seja, as relações entre os corpos das mais diferentes espécies são da mesma natureza que as relações de parentesco, orientadas, como estas o são, para um sujeito.

---

## Abstract:

---

### What is a body?

Tânia Stolze Lima

Beginning from the notion of the body found in a Christian cosmology such as Maurice Leenhardt's, this paper tries to reconstruct a generic notion of the body found in the cosmology of a Tupi people, the Juruna of the Upper Xingu River. It shows, first, that in this cosmology body and soul are relationships or positions, that is, perspectives. Then, the paper sketches the ethnographic hypothesis that indigenous propositions about the nature of reality depend on the postulate that any relationship is internal or immanent to the body. This means that relationships between different kinds of bodies are subject oriented, sharing the nature of kinship relations.

**Resumen:****Inscripta en la Piel y en el Alma: Cuerpo e Identidad en Profesionales, Pentecostales y Jóvenes Delincuentes***Daniel Miguez*

En las sociedades occidentales prima una cierta percepción del cuerpo que supone una dualidad entre emoción y razón, corporalidad y ser. Tal como lo señaló Elias, esta percepción del ser fue construida junto con el Proceso Civilizatorio del capitalismo, que promovió el creciente control del cuerpo por la razón. Pero, dado que el capitalismo no logró construir en todas partes y en todos los grupos sociales las mismas condiciones de vida, los niveles de restricción corporal no han sido análogos en todos los sectores sociales. Por eso, cuando uno observa las dinámicas que se desarrollan en un instituto de menores en conflicto con la ley, puede notar la existencia de diversas percepciones corporales, que en ese caso entran en conflicto. En concreto el artículo muestra, justamente a partir del conflicto mencionado, cómo jóvenes de sectores marginados de la sociedad no separan entre cuerpo y ser, y cómo se expresa esto tanto en las formas de utilización de su cuerpo como en los ritos religiosos. Estos usos y experiencias divergentes del cuerpo permiten entender también por qué, en la rehabilitación de jóvenes delincuentes y adictos, religiones carismáticas como el pentecostalismo suelen ser más exitosas que los programas seculares.

**Abstract:****Written in skin and soul: body and identity among professionals, the pentecostal and young delinquents***Daniel Miguez*

In Western societies the dominant perception of the body assumes a duality that separates emotion and reason, physicality and being. As Elias has pointed out, this perception of being was built as part of the Civilizing Process of capitalism, that promoted the growing control of the body by reason. But, given that capitalism could not produce in all parts and social groups the same living conditions, the levels of corporeal restraint were not the same in every social sector. For this reason, when one observes the dynamics that develop in an institution for juvenile delinquents, one can see how different perceptions coexist, and how these conflict among each other. In more concrete terms, this article shows, starting from the aforementioned conflict, how juveniles from marginalized sectors of society do not separate body and self, and how this is expressed in the ways they use their bodies as well as in religious rites. These uses and diverging experiences of the body also allow us to understand why, in the rehabilitation processes of juvenile delinquents and drug-addicts, charismatic religions as Pentecostalism are usually more successful than secular programs.

**Resumo:**

**O Espírito da Simplicidade: a cosmologia da Batalha Espiritual e as concepções de corpo e pessoa entre policiais pentecostais cariocas**

*Clara Mafra  
Robson De Paula*

Nos estudos de religião, a literatura tende a reconhecer o avanço da cosmovisão da Batalha Espiritual a partir de três marcos teóricos: a ênfase no diabo como sinal de reencantamento do mundo; a guerra contra o demônio como um novo sincretismo, admitindo agora passagens antes não antevistas entre cultos afro-brasileiros e protestantes, e, por fim como um instrumento que se soma no desenvolvimento ético das populações, pois atualizador da promessa da modernidade ocidental. Este artigo sugere a produtividade de uma quarta linha interpretativa: na medida em que o corpo dos fiéis é o *locus* onde a disputa entre deuses e demônios se atualiza, tal cosmovisão aciona uma noção de pessoa atenta a uma interação ampliada homem/mundo.

**Abstract:**

**Spirit of Simplicity: the cosmology of the Spiritual Battle and the person and body conception among pentecostal policemen in Rio de Janeiro**

*Clara Mafra  
Robson De Paula*

In religious studies, literature tends to recognise the progress of the cosmovision of the Spiritual Battle starting from three theoretical points: an emphasis on devil as a sign of reenchantment of the world; a war against the devil as a new syncretism , now admitting passages between Afro-Brazilian and Protestant cults, and, at last, as an instrument which adds in the ethical development of the populations, as it makes present the promise of modernity. This article suggests a fourth line: inasmuch as the body of the faithful is the *locus* where the struggle between gods and devils is made actual, such a cosmovision presents a notion of person attentive to an enlarged man/world interaction.

**Resumen:**

**Creencias: lo que no es cuerpo para las ciencias sociales de la religión.**  
*Maria Julia Carozzi*

El trabajo explora críticamente la distinción entre creencias y prácticas religiosas mostrando sus condiciones de posibilidad. Argumenta, en primer lugar, que lo que llamamos "creencias" y "prácticas" religiosas constituye la reificación y atribución a los informantes de unas prácticas de investigación que separan la producción y el registro del discurso, por un lado, del registro del resto de la acción humana, por otro. Las creencias religiosas aparecen desde esta perspectiva como palabras producidas y/o registradas en condiciones de aislamiento. En segundo lugar, muestra que la separación del discurso de la acción y su jerarquización es producto del entrenamiento escolar, universitario y profesional del cuerpo de los académicos, y forma parte de lo que Bourdieu, siguiendo a Austin, ha llamado el "punto de vista escolástico". Finalmente, sugiere que existe una continuidad entre los rituales que jerarquizan el discurso separado de la práctica volviéndolo extra-corporal para el sentido común escolarizado y para algunos rituales cristianos que construyen el espíritu como distinto y superior al cuerpo.

**Abstract:**

**Beliefs: what is not a part of the body for social sciences of religion**  
*Maria Julia Carozzi*

The article critically explores the differentiation of religious beliefs from religious practices and attempts to show the conditions that make such distinction possible. Firstly, it asserts that what we generally label as religious beliefs and practices are the result of processes of reification and attribution to informants of research practices separating the production and recording of discourses from the observation of all other aspects of human action. Secondly, it shows that the separation and hierarchization of discourse is the product of schooled and academically trained bodies and an aspect of what Bourdieu following Austin has called the scholastic point of view. Finally, the author suggests that there exists a continuity linking scholastic rituals separating discourse from practice and Christian rituals that construct the spirit as different and superior to bodies.

**Resumo:**

**Comparando experiências de aflição e tratamento no candomblé, pentecostalismo e espiritismo**

*Miriam Rabelo, Sueli Motta e Juliana Nunes*

O presente trabalho busca contribuir para uma compreensão das distintas abordagens terapêuticas desenvolvidas no interior do pentecostalismo, espiritismo e candomblé em Salvador, Bahia. Para tal, apresenta casos de pessoas com problemas relativos à saúde mental que estiveram em tratamento em um desses contextos religiosos e discute as reorientações na vida cotidiana, advindas do tratamento religioso. Ao longo do artigo argumentamos que a transformação operada na experiência dos doentes pela participação religiosa não pode ser reduzida à aquisição de novas idéias ou esquemas interpretativos. O tratamento religioso envolve uma série de medidas que apelam diretamente aos sentidos e que conduzem ao desenvolvimento de novos modos de engajamento corporal.

**Abstract:**

**Comparing experiences of grief and treatment in Candomblé, Pentecostalism and Spiritism**

*Miriam Rabelo, Sueli Motta e Juliana Nunes*

The present paper aims to contribute to an understanding of the different therapeutic approaches developed within the framework of pentecostalism, spiritualism and candomblé in Salvador, Bahia. In order to so, it presents case studies of people with problems related to mental illness that have become involved in one of these religious contexts and discusses the reorientations in daily life produced by religious healing. Throughout the paper we try to show that the transformation religious healing effects on the experience of patients cannot be reduced to the acquisition of new ideas or interpretive schemes. Religious healing involves a series of measures that appeal directly to the senses and the lead to the development of new forms of bodily engagement.

**Resumen:****Los cuerpos del poder: un análisis de las performances religiosas toba**  
*Silvia Citro*

En las performances de las iglesias aborígenes toba (Formosa, Argentina) se observan estilos corporales disímiles. Por un lado, jóvenes y adultos tienden a construir su imagen corporal en relación a la de los "doqshi" (blancos); por el otro, las danzas y manifestaciones de "gozo" y "don de lenguas" de los ancianos remiten a los rituales toba pre-evangélicos. Este artículo examina cómo aquellos estilos corporales se vinculan e intervienen en la construcción de las distintas posiciones y estrategias de poder vigentes. Dichas posiciones se definen a partir del entrelazamiento de: relaciones de parentesco, roles en las iglesias, posesión de poder espiritual para curar o dañar y capacidad de distribuir bienes materiales —vinculada especialmente a las conexiones con actores sociales blancos. En los estilos corporales analizados se evidencian distintos tipos de estrategias: a) las estrategias de jóvenes y adultos para desmarcarse de algunos estigmas sobre la identidad aborigen y para legitimar sus nuevos roles sociales —en la organización administrativa y en la práctica musical de las iglesias, en las relaciones interétnicas; b) las estrategias de los ancianos para legitimar su poder, tradicionalmente asociado a la capacidad para influir en la salud-enfermedad y en las decisiones político-sociales dentro del grupo.

**Abstract:****Bodies of Power: a Study of Toba Religious Performances**  
*Silvia Citro*

In the performances of the aboriginal churches among the toba people (Formosa, Argentina) dissimilar corporal styles are observed. On the one hand, young and adults build their image of the body in relation to "doqshi" (Whites); on the other hand, the dances and manifestations of "gozo" (bliss) and the "don de lenguas" (gift of tongues) of the old people, evoke the pre-Evangelical Toba rituals. This paper examines how these corporal styles participate in the construction of the different positions and strategies of power. These positions link up kinship, the roles in church, possession of spiritual healing powers, or destructive powers and the ability to distribute material goods –specially in connection with White social actors. In these corporal styles, different types of strategies are adopted: a) strategies of youths and adults to rid themselves of some stigmas about aboriginal identity and also to legitimate their new social roles –in the administrative organization and in the musical practices of the churches, as well as in inter-ethnics relationships; b) strategies of the elderly to legitimate their power, traditionally associated to the ability to influence health-illness and political-social decisions within the group.

**Resumo:****A islamização do corpo***Silvia Montenegro*

Inicialmente, a autora mostra que as idéias de religião e de fé – segundo o conceito cristão – são demasiado restritas para os muçulmanos, que vêem o Islã como um “sistema” extremamente abrangente. Refere-se em seguida aos lícitos e ilícitos alimentares e ao longo jejum purificador do Ramadã; estende-se depois sobre as técnicas e gestuais que envolvem as cinco orações diárias; finaliza descrevendo o significado das obrigações rituais relativas à higiene pessoal.

**Abstract:****The body and islam***Silvia Montenegro*

The author shows that the Christian idea of religion and faith is too limited for the Muslims, who see Islam as an extremely wide “system”. She refers to what it is licit to eat and what is not, and to the long purifying fasting of Ramadan, then on the corporal techniques involving the five daily prayers; she ends by describing the mandatory rituals concerning personal hygiene.



## 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) autor(es). 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, 2<sup>ª</sup> 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*. Local: Grau acadêmico a que se refere, instituição em que foi apresentada.

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

#### 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



*Tânia Stolze Lima*

O que é um corpo?

*Daniel Miguez*

Inscripta en la piel y en el alma: cuerpo e identidad  
en profesionales, pentecostales y jóvenes delincuentes

*Clara Mafra e Robson de Paula*

O espírito da simplicidade: a cosmologia da batalha espiritual e  
as concepções de corpo e pessoa entre policiais pentecostais cariocas

*Maria Julia Carozzi*

Creencias: lo que no es cuerpo para las ciencias sociales de la religión

*Miriam C. M. Rabelo, Sueli Ribeiro Motta e Juliana Rocha Nunes*

Comparando experiências de aflição e tratamento no candomblé,  
pentecostalismo e espiritismo

*Silvia Citro*

Los cuerpos del poder: un análisis de las performances religiosas toba

*Silvia Montenegro*

A islamização do corpo