

ISSN 1519-843X
e ISSN 1982-8136

DEBATES ano 15
DO NER número 26
jul./dez. 2014

PLURALISMO RELIGIOSO,
ESTADO E MÍSTICA

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

DEBATES DO NER, PORTO ALEGRE, ANO 15, N. 26, JUL./DEZ. 2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

Reitor: Carlos Alexandre Netto

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretora: Soraya Maria Vargas Cortes

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Coordenador: Carlos Alberto Steil

EXPEDIENTE

Núcleo de Estudos da Religião – NER

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – IFCH/UFRGS

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

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

www.ufrgs.br/ner

INDEXADORES

Latindex; Index Copernicus; EBSCO; RCAAP.

EDITOR

Carlos Alberto Steil

EDITOR-GERENTE

Rodrigo Toniol

COMISSÃO EDITORIAL EXECUTIVA

Ari Pedro Oro

Bernardo Lewgoy

Emerson Giumbelli

BOLSISTA RESPONSÁVEL

Eduardo Hernandes Dutra

GRÁFICA DA UFRGS

Acompanhamento Editorial: Oberti Amaral Ruschel

Editoração: Jessé Ramires Lopes

Revisão: Eduardo Cardoso de Moraes e Felipe Cardon

Capa: Marta Elisa Zimmermann

Imagem de Capa: Joel Robbins

MISSÃO

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

POLÍTICA EDITORIAL

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

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

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

Debates do NER / Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. – Ano 1, n. 1 (nov. 1997). Porto Alegre: UFRGS, IFCH, PPGAS, 1997 – Semestral
ISSN 1519-843X – ISSN 1982-8136 (eletrônico)

1. Antropologia da Religião

CONSELHO EDITORIAL

André Corten – Université de Québec (Canadá)

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

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

Marjo de Theije – Vrije Universiteit Amsterdam (Holanda)

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

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

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

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

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

Rita Laura Segato – Universidade de Brasília (Brasil)

Roberto Cipriani – Universidade de Roma Tre (Itália)

Ronaldo Almeida – Universidade Estadual de Campinas (Brasil)

Ruy Blanes – Universidade de Lisboa (Portugal)

Stefania Capone – Université de Paris X Nanterre (França)

Vincenzo Pace – Università di Padova (Itália)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	9
<i>Carlos Alberto Steil</i>	
<i>Rodrigo Toniol</i>	
DEBATE	
PLURALISMO RELIGIOSO E PLURALISMO DE VALORES: RITUAL E A REGULAÇÃO DA DIVERSIDADE INTERCULTURAL	15
<i>Joel Robbins</i>	
COMENTÁRIOS	
<i>Aparecida Vilaça</i>	45
<i>Cecília L. Mariz</i>	49
<i>Johanna Sumiala</i>	57
<i>Luiz Fernando Dias Duarte</i>	69
<i>Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti</i>	85
<i>Pablo Semán</i>	93
<i>Thomas J. Csordas</i>	101
<i>Ramon Sarró</i>	105
<i>Joel Robbins</i>	111

ARTIGOS

- CONSTRUCCIÓN DE PRÁCTICAS TERAPÉUTICAS
EN REDES DE MERCADEO EN MÉXICO 129
Cristina Gutiérrez Zúñiga
- LA IGLESIA CATÓLICA ARGENTINA
Y LA DEFINICIÓN DE LO PÚBLICO
Y LO PRIVADO EN EL SISTEMA EDUCATIVO 165
Germán Torres
- A MÍSTICA EM ALGUMAS FORMAS
DE MANIFESTAÇÕES RELIGIOSAS 193
Raymundo Heraldó Maués
- “ESTOU AQUI COMO UM PROFETA DE DEUS”.
ZÉ ROBERTO: O FUTEBOL E A RELIGIOSIDADE
COMO “BELISCÃO DO DESTINO” 229
Claude Petrognani
- ESTADO LAICO Y ALTERNATIVAS TERAPÉUTICAS
RELIGIOSAS. EL CASO DE MÉXICO
EN EL TRATAMIENTO DE ADICCIONES 253
Gloria Galaviz
Olga Odgers Ortiz
- SÍMBOLOS RELIGIOSOS, SIGNOS E IDEOLOGIA:
CONTRIBUIÇÕES DO CÍRCULO BAKHTINIANO
PARA O ESTUDO DA RELIGIÃO 277
Rodrigo Franklin de Sousa

RESENHAS

SANTOS, IRINÉIA MARIA FRANCO DOS. “O AXÉ NUNCA SE QUEBRA”: TRANSFORMAÇÕES HISTÓRICAS EM RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS, SÃO PAULO E MACEIÓ (1970-2000). MACEIÓ: EDUFAL, 2014, 399P. 301

Kleverton Arthur de Almirante

CAPUTO, STELE GUEDES. *EDUCAÇÃO NOS TERREIROS: E COMO A ESCOLA SE RELACIONA COM CRIANÇAS DE CANDOMBLÉ*. RIO DE JANEIRO: PALLAS, 2012. 296P. 307

Amurabi Oliveira

SUMMARY

PRESENTATION	9
<i>Carlos Alberto Steil</i>	
<i>Rodrigo Toniol</i>	
DEBATE	
RELIGIOUS PLURALISM AND VALUE PLURALISM: RITUAL AND THE MANAGEMENT OF INTERCULTURAL DIVERSITY	15
<i>Joel Robbins</i>	
COMMENTS	
<i>Aparecida Vilaça</i>	45
<i>Cecília L. Mariz</i>	49
<i>Johanna Sumiala</i>	57
<i>Luiz Fernando Dias Duarte</i>	69
<i>Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti</i>	85
<i>Pablo Semán</i>	93
<i>Thomas J. Csordas</i>	101
<i>Ramon Sarró</i>	105
<i>Joel Robbins</i>	111

ARTICLES

- THE CONSTRUCTION OF THERAPEUTIC
PRACTICES IN NETWORK MARKETING
ORGANIZATIONS IN MEXICO 129
Cristina Gutiérrez Zúñiga
- CATHOLIC CHURCH IN ARGENTINA
AND THE DEFINITION OF THE PUBLIC
AND THE PRIVATE IN THE EDUCATIONAL SYSTEM 165
Germán Torres
- THE MYSTICAL IN SOME RELIGIOUS MANIFESTATIONS 193
Raymundo Heraldo Maués
- “I AM HERE AS A PROPHET OF GOD”. ZÉ ROBERTO:
SOCCER AND RELIGIOUSNESS AS
“THE PINCH OF DESTINY” 229
Claude Petrognani
- SECULAR STATE AND RELIGIOUS THERAPEUTIC
ALTERNATIVES. THE CASE OF MEXICO
IN THE TREATMENT OF ADDICTIONS. 253
Gloria Galaviz
Olga Odgers Ortiz
- RELIGIOUS SYMBOLS, SIGNS, AND IDEOLOGY:
CONTRIBUTIONS OF THE BAKHTIN CIRCLE
TO THE STUDY OF RELIGION 277
Rodrigo Franklin de Sousa

BOOK REVIEWS

SANTOS, IRINÉIA MARIA FRANCO DOS. “O AXÉ NUNCA SE QUEBRA”: TRANSFORMAÇÕES HISTÓRICAS EM RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS, SÃO PAULO E MACEIÓ (1970-2000). MACEIÓ: EDUFAL, 2014, 399P. 301

Kleverton Arthur de Almirante

CAPUTO, STELE GUEDES. *EDUCAÇÃO NOS TERREIROS: E COMO A ESCOLA SE RELACIONA COM CRIANÇAS DE CANDOMBLÉ*. RIO DE JANEIRO: PALLAS, 2012. 296P. 307

Amurabi Oliveira

APRESENTAÇÃO

Em novembro de 2013, por ocasião da *XVII Jornadas sobre Alternativas Religiosas da América Latina*, realizada em Porto Alegre, cientistas sociais da religião do continente americano e da Europa estiveram engajados em conferências, mesas-redondas e grupos de trabalho que, em alguma medida, dialogavam com a temática geral do evento: *Pluralismo e interculturalidade*. Enquanto eixos articuladores, o par formado pelos dois termos orientava o interesse dos organizadores em sublinhar, a um só tempo, o pluralismo religioso latino-americano e os desafios, analíticos e empíricos, que a interculturalidade impõe ao continente. Neste fascículo de *Debates do NER*, retomamos o texto da conferência do antropólogo Joel Robbins no evento para repor o tema do pluralismo no centro da seção *Debate*.

Joel Robbins, um dos pesquisadores de maior destaque da chamada *antropologia do cristianismo*, encaminha suas reflexões sobre pluralismo a partir de um provocativo universo de pesquisa: a comunidade dos urapmin, formada por mais ou menos 400 pessoas, na província de Sepik Ocidental, na Papua Nova Guiné. Não é, portanto, a partir da análise de uma extensa população identificada com distintos grupos religiosos que Joel Robbins se detém no tema do pluralismo, mas sim a partir da etnografia de um pequeno grupo, integralmente convertido ao cristianismo e “remoto mesmo para os padrões da Papua Nova Guiné”. O artigo, intitulado *Pluralismo Religioso e Pluralismo de Valores: Ritual e a Regulação da Diversidade Intercultural*, apresenta duas importantes perspectivas por meio das quais o autor desdobra o tema. Primeiro, Robbins opta por explorar o tópico do pluralismo religioso no campo do pluralismo de valores. E, segundo, desloca o olhar da religião para o ritual, argumentando que esse é um aspecto central do campo dos valores. Tal como nas edições anteriores, o artigo é seguido por comentários de diversos pesquisadores sobre o texto e, ao final, por uma resposta do autor.

Neste número, comentam o artigo de Joel Robbins: Aparecida Vilaça, Cecília Mariz, Johanna Sumiala, Luiz Fernando Dias Duarte, Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, Pablo Semán, Thomas Csordas e Ramon Sarro.

A seção *Artigos* é aberta pelo texto da antropóloga mexicana Cristina Gutiérrez Zúñiga, *Construcción de prácticas terapéuticas en redes de mercadeo en México*. Nesse texto, Zúñiga dialoga com referências da antropologia da saúde e da religião para analisar as trajetórias subjetivas das pessoas envolvidas nas redes do mercado de suplemento alimentar e de terapias holísticas em Guadalajara, México. Num primeiro momento, a autora analisa as associações entre terapias alternativas, medicina popular, biomedicina e práticas esotéricas para, num segundo, deter-se nas imbricações desse “mercado alternativo” com as dinâmicas de oferta, consumo e propaganda da economia moderna.

Em seguida, o artigo de Germán Torres, *La Iglesia católica argentina y la definición de lo público y lo privado en el sistema educativo*, apresenta uma retomada histórica do papel da Igreja Católica na constituição do sistema público de educação argentino a partir do fim da ditadura militar, em 1983. A discussão da relação entre Estado e Igreja naquele período enseja uma revisão da literatura sobre a formação do espaço público na Argentina e o lugar que ocupou a Igreja Católica nesse processo.

Raymundo Heraldo Maués, no texto *A mística em algumas formas de manifestações religiosas*, discute a mística em diferentes cultos e igrejas da Amazônia oriental. Assumindo como pano de fundo os debates sobre secularização, desencantamento e reencantamento do mundo, Maués trata da mística em cultos xamânicos, no movimento da Renovação Carismática Católica, nas aparições marianas, nas religiões de matriz africana, no xamanismo urbano e também na administração ritual das plantas e de outras substâncias de poder.

Na sequência, no artigo *“Estou aqui como um profeta de deus”*. Zé Roberto: o futebol e a religiosidade como “beliscão do destino”, Claude Petrognani tematiza as relações entre futebol e religião. A partir da análise do discurso do pastor e jogador do Grêmio Zé Roberto, Petrognani discute as implicações

entre religião e modernidade no neopentecostalismo brasileiro, tomando como contexto empírico um evento organizado pela Associação dos Homens de Negócio do Evangelho Pleno.

As antropólogas Olga Odgers Ortiz e Glorai Galaviz Granados, em *Estado laico y alternativas terapéuticas religiosas. El caso de México en el tratamiento de adicciones*, abordam, em seu artigo, a oferta terapêutica evangélica para o tratamento de adictos na Baja California, estado fronteiro entre México e Estados Unidos. Visibilizando as tensões políticas e culturais presentes no apoio estatal aos centros confessionais de reabilitação, as autoras aportam contribuições ao debate sobre a laicidade de políticas públicas na América Latina.

Por fim, Rodrigo Franklin de Sousa, no artigo *Símbolos religiosos, signos e ideologia: contribuições do círculo bakhtiniano para o estudo da religião*, explora o conceito de signo presente nos trabalhos de Bakhtin, Medvedev e Voloshinov. O autor destaca a contribuição que esta literatura da década de 1920 aporta para o debate entre Clifford Geertz e Talal Asad acerca do conceito de religião.

Dois resenhas encerram este número de *Debates do NER*. A primeira, sobre o livro de autoria de Irinéia Maria Franco dos Santos, “*O axé nunca se quebra*”: transformações históricas em religiões afro-brasileiras, São Paulo e Maceió (1970-2000). E, a segunda, dedicada ao livro de Stele Guedes Caputo, *Educação nos Terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé*.

Carlos Alberto Steil

Rodrigo Toniol

DEBATE

PLURALISMO RELIGIOSO E PLURALISMO DE VALORES: RITUAL E A REGULAÇÃO DA DIVERSIDADE INTERCULTURAL¹

*Joel Robbins**

Agradeço pela oportunidade de poder apresentar este texto numa reunião sobre “Pluralismo e Interculturalidade: Fluxos e Itinerários Religiosos”.³ Trata-se de um tema atual e importante, num mundo onde a preocupação cada vez maior com o papel público da religião emana, dentre outros fatores, da percepção de que, por toda parte, mais de uma religião compete para influenciar na vida social e política. Mas devo confessar logo de início que, em se tratando de pluralismo religioso, sinto-me em desvantagem aqui. Na introdução a uma coletânea de ensaios publicada em 1995 abordando a relação entre ritual e pluralismo – um dos meus temas nesta fala, Jan Platvoet e Karel van der Toorn (1995, p. 10) notaram que o Brasil “[...] pode servir, talvez como nenhuma outra [sociedade], como um laboratório para o estudo da pluralidade e do pluralismo”. Pode-se dizer que as discussões sobre a natureza do pluralismo religioso, o modo como ele é vivido pelos praticantes das religiões e os problemas que ele coloca para as ciências sociais encontram-se mais desenvolvidas na literatura do e sobre o Brasil do que em qualquer outra. Enquanto estudioso do pentecostalismo global, tenho sido instigado por esses trabalhos, mas sei que o que já li é apenas a ponta do enorme *iceberg* dessa importante literatura, mais refinada conceitualmente que meu trabalho atual sobre esse tema, que encontra-se ainda em seus

¹ Este texto é dedicado à memória de Clara Cristina Jost Mafrá, uma importante contribuidora para o estudo antropológico do cristianismo, colega e amiga.

* Professor da Universidade de Cambridge. Contato: jlobins@ucsd.edu

³ Este texto foi apresentado em sua primeira versão na conferência de abertura da XVII Jornadas sobre Alternativas Religiosas da América Latina, realizada entre os dias 11 e 14 de novembro de 2013, em Porto Alegre.

primeiros passos. Temo, portanto, que, ao falar hoje em dia de pluralismo religioso, corro o risco não apenas de vender areia no deserto, mas de vender uma areia de qualidade certamente inferior à variedade local.

Diante do meu legítimo sentimento de inferioridade quanto à minha compreensão da literatura contemporânea sobre diversidade religiosa, recorrerei a duas estratégias acadêmicas bem conhecidas para conduzir situações desse tipo. Uma é mais geral e envolve mudar ligeiramente o assunto, de modo a trazê-lo para um terreno onde me sinto mais à vontade. Utilizo essa estratégia aqui ao mudar o foco, primeiramente, do pluralismo religioso tal qual comumente concebido para o pluralismo de valores – que é, a meu ver, uma questão bastante próxima. Além disso, desloco a atenção da religião em geral para o ritual, que, como argumentarei, é um aspecto central para a expressão de valores nas religiões. Minha segunda estratégia é mais específica à antropologia e envolve desenvolver meu argumento teórico acerca do pluralismo de valores e do ritual, através de uma análise da situação religiosa não no Brasil ou em alguma outra grande nação religiosa e culturalmente diversa, mas numa pequena comunidade da Papua Nova Guiné, onde fiz trabalho de campo e na qual todos declaram ser membros de uma mesma religião. Após trabalhar minha análise do pluralismo a partir desse contexto da Papua Nova Guiné, tentarei retornar ao terreno social mais familiar da discussão sobre pluralismo religioso. Mas não é daí que começarei.

Ao implementar essas duas estratégias – redefinir o problema do pluralismo religioso e alargar o leque de lugares onde possa fazer sentido estudá-lo –, minha intenção não é tomar o lugar ou desmerecer modos mais comuns de discutir esse tema. Não tenho interesse em fazê-lo e tenho a *expertise* necessária para tanto. Quero simplesmente sugerir um outro ângulo, a partir do qual possa fazer sentido olhar para a questão do pluralismo. Não se trata, portanto, de uma intervenção crítica na discussão existente sobre pluralismo religioso. Espero que seja ao menos uma intervenção sugestiva e, quem sabe, nova. Guardando isso em mente, comecemos com o que pode significar colocar de lado o pluralismo religioso tal qual ele é normalmente entendido e miremos o foco no pluralismo de valores.

DO PLURALISMO RELIGIOSO AO PLURALISMO DE VALORES

No meu entendimento, bastante elementar, das discussões recentes sobre pluralismo religioso, elas parecem se concentrar nas relações entre tradições religiosas relativamente bem definidas, entre pessoas de diferentes identidades religiosas com essas e outras trs bem definidos social ou politicamente aderem a uma única religião. Quando essa condição não se apresenta, vêm à tona os problemas que estão no âmago do debate sobre pluralismo: como as fronteiras religiosas são construídas, como as relações entre os grupos religiosos são geridas e como o movimento entre eles é regulado. Em outras palavras, são questões sobre como as unidades sociais são definidas e como elas e seus membros se relacionam.

Nesse nível bastante abstrato, as discussões sobre pluralismo religioso e pluralismo de valores parecem bem distintas. É por isso que considerar a diversidade religiosa alternando entre um arcabouço e outro pode ser interessante. Mas, antes de avançar nessas diferenças, permitam-me esclarecer o que entendo por valores e por pluralismo de valores.

Entendo valores como fins culturalmente definidos e considerados dignos de orientar as ações. Alguns autores enfatizam a importância da definição cultural ao afirmar que valores são fins “desejáveis”, e não apenas aqueles que uma pessoa deseja num momento determinado (Kluckhohn, 1962[1951], p. 395). Quando as pessoas têm consciência dos seus valores, ocorre um tipo de pensamento de segunda ordem: não apenas eu desejo X, mas entendo que seja bom desejar X. Para capturar o que seria um valor no sentido em que o defino aqui, pense na formação social que conforma a conduta em ambientes acadêmicos internacionais, como em congressos. Dois valores presentes nessas situações são o valor geral da cortesia e o valor da sinceridade e da honestidade. Nos ambientes acadêmicos, em que passamos boa parte das nossas vidas, às vezes temos que ser educados e pensamos que seja bom fazê-lo; às vezes queremos ser honestos e sentimos que também é bom agir dessa forma. Há, sem dúvida, outros valores orientando nosso comportamento em ambientes acadêmicos – tais como inteligência e sucesso

–, mas os dois exemplos simples da honestidade e da cortesia transmitem bem a noção do que entendo por valores neste texto.

A coexistência entre os valores da honestidade e da cortesia em ambientes acadêmicos me permite colocar dois outros pontos importantes acerca dos valores. O primeiro desses pontos é que, em toda formação social, há diversos valores em jogo. Em outras ocasiões, argumentei que há razões teóricas, baseadas no trabalho de Louis Dumont (Robbins, 2013), que explicam por que toda formação social contém uma multiplicidade de valores. Mas espero que, através da consideração de ambientes sociais que conhecemos bem, como no exemplo bem geral dos congressos acadêmicos, isso apareça como autoevidente.

O segundo ponto evocado pelo exemplo dos valores acadêmicos da cortesia e da honestidade é que, em muitos casos, valores que são relevantes numa determinada situação social aparecem em conflito aos olhos de algumas das pessoas nela envolvidas. Às vezes, sentimos que ser cortês num ambiente acadêmico significa perder a oportunidade de ser honesto, quando, por exemplo, dizemos educadamente a alguém que gostamos do *paper* que acabou de apresentar, quando, na verdade, não gostamos. E, outras vezes, sentimos que, ao ser honestos, perdemos uma chance de ser educados, como quando dizemos a alguém que não gostamos do seu *paper*, mesmo sabendo que a pessoa ficará chateada. Em nossa reflexão de segunda ordem sobre nossos desejos, pensamos que é bom ser tanto honesto quanto cortês – ambos são valores –, mas, na realidade, há muitas situações em que só podemos pôr em prática um desses valores e deixar o outro de lado.

Notei que, em muitas formações sociais, existe mais de um valor e que há situações em que os atores sentem que esses valores estão em conflito, para esclarecer o que entendo por pluralismo de valores. O fato básico de que todas as sociedades têm mais de um valor não é, em si, o que os acadêmicos entendem quando falam de pluralismo de valores, ou seja, pluralismo de valores não é apenas a afirmação de que qualquer pessoa leva a vida tendo em conta mais de um valor. De agora em diante, vamos chamar essa afirmação de que em todo lugar há mais de um valor de "multiplicidade de valores". Podemos, assim, utilizar "pluralismo de valores" em contraste com multipli-

cidade de valores para indicar não a existência pura e simples de múltiplos valores, mas questões envolvendo as relações estabelecidas entre eles. Um dos modos de pensar essas relações é sugerir que os valores de uma sociedade funcionam em consonância. Segundo essa perspectiva, conhecida na filosofia como posição "monista", os valores são, como colocou Plaw (2004, p. 109), "integrados de modo harmônico". Essa harmonia existe, pois, como Galston (2002, p. 6) colocou a questão: há uma "hierarquia abrangente ou ordenamento entre os bens". Ou, na formulação mais recente de Dworkin (2011, p. 10) sobre a posição monista, cada valor importante sustenta a realização de todos os outros. Ou, ainda, porque todos os valores que reconhecemos como existentes, na verdade, reduzem-se a um "supervalor", como o prazer, porque cada um adquire seu próprio valor ao contribuir para a realização desse supervalor (Chang, 2001). Os pluralistas opõem-se a essa posição monista, afirmando que os valores frequentemente entram em conflito uns com os outros, de modo que perseguir um deles significa deixar de perseguir o outro. Isaiah Berlin e Max Weber são nomes conhecidos do pluralismo (Lassman, 2004). Berlin (1998, p. 239) deu célebre voz a essa posição ao afirmar que:

Se, como acredito, os fins dos homens são muitos e nem todos são, em princípio, compatíveis entre si, então a possibilidade de conflito – e de tragédia – não pode ser de todo eliminada da vida humana, nem social, nem pessoal. A necessidade de escolher entre afirmações absolutas é, portanto, uma característica inescapável da condição humana⁴.

Nos conhecidos termos de Weber (1946, p. 147), a posição pluralista repousa sobre a suposição de que "[...] as diversas esferas de valor [ou valores] do mundo encontram-se em conflito irreconciliável". Para os pluralistas, não há como – pelo menos, não de modo legítimo, não totalitário – alcançar o monismo de valores ou fazer com que a pluralidade de valores não leve à possibilidade de conflito entre eles.

⁴ A citação foi vertida ao português pelo tradutor do artigo.

Retornemos, então, aos valores acadêmicos da cortesia e da honestidade para ilustrar essas diferenças entre monismo e pluralismo. Os monistas argumentariam que há modos de conciliar os conflitos que muitos percebem entre esses dois valores. Pode ser que falar honestamente seja sempre cortês, se compreende que o valor acadêmico da honestidade corretamente – ou seja, se ele for colocado em prática somente após uma autorreflexão, para não haver o risco de sentimentos pessoais de competitividade ou agressão interferirem na determinação da verdade. Agir dessa forma poderia levar a resultados construtivos para a pessoa à qual se dirige a fala. Ou, tomando um outro caminho monista, poder-se-ia argumentar que um desses valores é sempre mais prestigiado em ambientes acadêmicos. Se for o caso, por exemplo, de que é sempre melhor ser honesto do que educado nessas situações, então nunca haverá conflito legítimo sobre qual valor deve ser aplicado, visto que só se pode aplicar um deles. Os pluralistas, como seria de se esperar, não veem plausibilidade nesses argumentos monistas. Eles sustentariam, pelo contrário, que há situações em que se deve escolher entre cortesia e honestidade, resultando necessariamente na perda de um ou outro valor, ainda que seja desejável concretizar ambos ao máximo. Para os pluralistas, há uma série de valores importantes que entram em conflito dessa forma (justiça e misericórdia, liberdade e igualdade e liberdade e segurança são alguns dos principais pares que os acadêmicos têm levantado para ilustrar esse ponto). A necessidade de optar entre eles, que resulta na perda de algum valor – as escolhas que Berlin chama de “trágicas” na citação anteriormente aposentada –, é, portanto, um aspecto inevitável da vida humana.

Embora Weber seja um dos pioneiros sociológicos no debate entre monistas e pluralistas, mais recentemente, essas discussões têm sido protagonizadas por filósofos. Eles conduzem-nas em termos bem gerais e visam a conclusões normativas universalmente aplicáveis, que sustentariam ou uma posição estritamente monista ou estritamente pluralista. Como antropólogo, gostaria de abordar a questão do monismo e do pluralismo de valores a partir de um outro ponto de vista, que pergunta como as pessoas vivem a multiplicidade de valores que as confronta dentro das formações sociais nas quais elas

conduzem suas vidas. Ao examinar a questão da multiplicidade de valores a partir dessa ótica, quero sugerir que as pessoas, em alguns contextos, buscam soluções monistas para os problemas apresentados pela multiplicidade de valores, enquanto, em outros, contentam-se em viver com a necessidade de fazer escolhas trágicas entre valores. Além disso, as pessoas podem vivenciar uma oscilação entre tendências monistas e pluralistas dentro delas mesmas. Um dos modos de estudar valores na vida social segundo esse modelo é examinando como o embate entre tendências monistas e pluralistas aparece para os indivíduos numa dada formação social. Proponho aqui um estudo do pluralismo religioso precisamente nesses termos: observando como a multiplicidade de valores influencia o modo como as pessoas levam vidas religiosas numa dada formação social.

Essa reformulação do estudo da diversidade religiosa em termos da multiplicidade de valores coloca-me numa posição de ter que explicar como essa abordagem difere daquelas enquadradas pelo pluralismo religioso. Quando o arcabouço é o pluralismo religioso, a questão central concerne aos modos através dos quais identidades religiosas pessoais e coletivas são definidas e a como as relações entre elas são negociadas. Há também uma pressuposição subjacente de que o estado mais simples, talvez até “natural”, seja aquele em que cada pessoa e cada grupo claramente definido tenham uma só religião. Do ponto de vista do estudo da multiplicidade de valores, contudo, identidades e fronteiras coletivas não são as preocupações centrais. Presume-se que qualquer pessoa, independentemente dos grupos aos quais pertença e das identidades que abraça, enfrenta o problema de lidar com uma multiplicidade de valores que podem orientar suas ações. Não há um estado primitivo, edênico, a partir do qual a condição da multiplicidade de valores possa ser entendida como uma queda. Além disso, cruzar fronteiras e mudar de identidade não são mais questões centrais. Nossa preocupação acadêmica tem sido, pelo contrário, no sentido de explorar como as pessoas lidam com as relações entre os valores que elas sustentam à medida que se movem por situações e fases da vida e que as empurram, por vezes, em direção a certos tipos de monismo e, por outras, em direção a certos tipos de

pluralismo. No restante deste texto, debruçar-me-ei sobre como as pessoas lidam com a diversidade religiosa nesses termos.

DA RELIGIÃO AO RITUAL

Tendo deslocado nosso foco do pluralismo religioso para o pluralismo de valores, quero agora fazer meu segundo deslocamento de ênfase: da religião em geral para o ritual. A principal razão para tanto é que, em mundos onde sempre há múltiplos valores em jogo, penso que os rituais sejam uma das instâncias em que as pessoas podem encontrar valores singulares expressos de modo nítido e agir sobre eles, um de cada vez. Em outras palavras, no ritmo cotidiano da vida social, as pessoas encontram-se orientadas para diferentes valores de modo quase simultâneo e, normalmente, não são capazes de concretizar nenhum deles de modo integral. Voltemos aos congressos acadêmicos, nos quais algumas vezes se é cortês, outras, honesto, e em que normalmente oscilamos entre a realização de um e de outro valor na mesma interação, terminando o dia sem ter sido nem plenamente cortês, nem plenamente honesto. Sugiro que é no ritual, em contraposição à vida cotidiana, que as pessoas chegam mais perto de concretizar valores singulares de modo pleno. No final de uma palestra acadêmica, por exemplo, em alguns lugares, procede-se a um ritual de aplaudir o palestrante. Naquele ato, concretiza-se a cortesia com uma nitidez e uma plenitude raramente alcançadas em outros momentos durante o congresso. A capacidade de engajar-se com um valor de cada vez dessa forma é um dos atrativos dos rituais para aqueles que deles participam.

Baseio meu argumento de que os rituais permitem às pessoas encontrar e concretizar valores únicos de forma extraordinariamente plena em duas correntes dos estudos de rituais, que chamarei de representacional e performativo, respectivamente. Não poderei oferecer aqui uma revisão completa da teoria de rituais e, em todo caso, acredito que as ideias básicas nas quais me inspiro são conhecidas o suficiente para não exigirem grandes

introduções. Basta dizer que as teorias representacionais são aquelas que enfocam a capacidade dos rituais de representar aspectos do mundo social de modos relativamente únicos. Para dar três exemplos breves, podemos começar com o argumento de Roberto DaMatta (1991, p. 24-25) de que os rituais promovem uma “dramatização de certos elementos, valores, ideologias e relações de uma sociedade”, que traz à tona aspectos da vida social das pessoas que encontram-se normalmente “submersas pelas rotinas, interesses, indiferenças e outras complicações do cotidiano”. Mais recentemente, Bruce Kapferer (2006, p. 673) propôs uma visão parecida de ritual enquanto espaço de virtualidade que “[...] permite às pessoas romper com as limitações e determinações da vida cotidiana [...]”, não para deixá-la de lado com suas preocupações, mas para “[...] desacelerar seu fluxo e velocidade [...]” (2006, p. 676), para que consigam examinar e talvez transformar seus elementos. Finalmente, podemos notar a definição de ritual proposta por Jonathan Z. Smith (1982, p. 63): um “[...] meio de realizar as coisas como elas deveriam ser, em tensão consciente com o modo como as coisas são, para que essa perfeição ritualizada seja lembrada no fluxo ordinário, não controlado das coisas”. Nessas breves definições, DaMatta, Kapferer e Smith sugerem que os rituais realçam, e talvez possamos dizer que aperfeiçoam representações sociais que as pessoas apreendem de modo apenas vago ou incompleto na vida social (ver também Valeri, 1985, p. 244-245). Eu acrescentaria a esse tipo de argumento a especificação já antecipada explicitamente por DaMatta de que um dos tipos de representação que os rituais comumente apresentam de forma nítida ou aperfeiçoada são os valores. Os rituais permitem que as pessoas suspendam a complexidade das relações entre os muitos valores com os quais elas se deparam na vida cotidiana e vivam a experiência de apreender e concretizar um único valor de modo pleno.

Enquanto as teorias representacionais ajudam-nos a reconhecer que os rituais apresentam os valores do modo que sugeri, são as teorias performativas, das quais Roy Rappaport (1999) é provavelmente o proponente mais influente hoje em dia, que explicam como eles conseguem fazê-lo. Simplificando bastante, as teorias performativas sugerem que os atos rituais performativos

fazem com que as coisas apareçam ou aconteçam ao serem objeto de uma performance. Nesse sentido, os participantes do ritual comprometem-se a tentar alcançar aquilo que o ritual busca realizar performativamente. Eu sugiro que, ao comprometer-se a realizar os resultados do ritual, as pessoas também se comprometem a concretizar os valores incorporados nesses resultados. Se participamos de um rito de cura, por exemplo, comprometemo-nos com a noção de que o que vale ou o que é bom para o paciente submetido ao rito é que ele seja curado. Uma vez que todo ritual, enquanto ação performativa, exige o compromisso dos participantes com uma meta específica, cada um deles também pressupõe e, com frequência, também expressa explicitamente o valor que essa meta realiza. É nesse sentido que os rituais oferecem oportunidades para a realização de valores únicos de modo mais pleno e também tendem a oferecer representações claras dos valores que eles expressam.

Encontro-me agora na posição de explicar por que escolhi enfocar os rituais ao invés das religiões na minha discussão sobre pluralismo, do ponto de vista dos valores. Assim como os rituais religiosos, algumas religiões também podem buscar a realização de um valor singular, mas não creio que elas o façam tão bem e tão frequentemente quanto os rituais. Talvez porque espera-se que as religiões sejam aplicáveis a muitas – ou mesmo a todas – áreas da vida social, mesmo aquelas que se esforçam para enfocar claramente um valor singular, acabam refletindo a multiplicidade de valores que marca a vida social como um todo⁵. Rituais, por sua vez, podem ser mais especializados. Eles podem operar com um único valor de cada vez. Essa é uma das razões pelas quais, nos casos do Brasil e da Papua Nova Guiné, que discutirei adiante, e em muitos outros, as pessoas acham possível pertencer a uma religião e também participar de rituais fora dela. Quando elas desejam realizar de forma mais intensiva um valor que não se encontra bem representado em sua própria tradição religiosa, os rituais de

⁵ É possível especular que é também por isso que as religiões tendem a incluir uma série de rituais distintos, que as permitem realizar um leque de valores diferentes que são relevantes para seus praticantes.

alhures podem permitir que elas o façam. No mesmo sentido, creio que, no estudo do modo como as pessoas vivem com uma multiplicidade de valores, possa ser útil, em alguns casos, discutir o pluralismo de rituais em vez do pluralismo religioso de modo geral.

PLURALISMO DE RITUAIS E VALORES NA PAPUA NOVA GUINÉ

A partir daqui, empregarei minha estratégia final para redefinir o modo usual de abordar a questão do pluralismo religioso. Após realizar o deslocamento do pluralismo religioso para o pluralismo de valores e da religião em geral para o ritual, quero agora mudar o foco da coexistência entre tradições religiosas mais ou menos distintas em grandes estados-nação para o exame de alguns aspectos da vida religiosa do povo urapmin, da Papua Nova Guiné. Argumentarei que, mesmo na minúscula comunidade urapmin, na qual todos são zelosos cristãos carismáticos, existe uma pluralidade de rituais que reflete a multiplicidade de valores existente na sociedade urapmin e que permite às pessoas explorar e lidar com as relações entre esses valores.

Os urapmin são um grupo de mais ou menos 400 pessoas, situado na província de Sepik Ocidental, na Papua Nova Guiné. Remotos, mesmo para os padrões da Papua Nova Guiné, os urapmin nunca receberam missões ocidentais diretamente, mas familiarizaram-se com muitos dos pilares do cristianismo ao enviarem jovens para estudar com os missionários batistas, que vieram trabalhar com seus vizinhos nos anos sessenta. Em fins da década de setenta, um movimento de renovação carismática protestante espalhou-se pela Papua Nova Guiné. Quando chegou em território urapmin, em 1977, toda a população adulta converteu-se ao cristianismo carismático. No ano seguinte, os urapmin já consideravam-se uma comunidade inteiramente cristã. Desde então, trabalhar para a salvação cristã tem sido o tema dominante na vida pública e na maior parte das vidas privadas dos urapmin. Descrevi a conversão dos urapmin mais detalhadamente noutras ocasiões;

mais relevante para a presente discussão é o fato de o cristianismo urapmin definir a salvação como sendo, em última instância, individual, algo que cada pessoa deve buscar por si mesma (Robbins, 2004a). Para os urapmin, o cristianismo promove portanto um tipo particular de individualismo, que é o valor mais importante ao qual uma pessoa pode se dedicar.

Ao mesmo tempo em que os urapmin tomaram uma versão do individualismo cristão como seu valor religioso mais importante, grande parte da sua vida social continua a ser orientada para o valor tradicionalmente central na comunidade. Trata-se do que chamei de “relacionalismo” – um valor que define a criação e a manutenção de relações como a meta mais importante para a qual se pode trabalhar (Robbins, 2004a). Na vida urapmin contemporânea, as pessoas frequentemente se veem divididas entre realizar o valor do individualismo (que, no seu entender, exige um certo afastamento da vida social para evitar o pecado) e realizar o valor do relacionalismo (que requer um engajamento social dirigido ao estabelecimento e à manutenção de relações com o outro). A incapacidade das pessoas de realizar um desses valores plenamente na maior parte do tempo produz um tipo de frustração moral, que é descrita, em termos cristãos, como um sentimento forte de que se está pecando. Esse sentimento de frustração moral ilustra bem meu ponto de que, na vida cotidiana, as pessoas normalmente sentem que suas ações não conseguem concretizar plenamente nenhum dos valores pelos quais elas têm em apreço.

Não obstante, ainda que a maioria dos urapmin ache difícil realizar os valores de modo pleno em sua vida cotidiana, há situações rituais em que eles são capazes de fazê-lo. Para ilustrar esse ponto, considerarei dois rituais dentre os mais dramáticos e importantes aos urapmin: um ritual cristão chamado *disco do Espírito* (*Spirit disko*) e um ritual tradicional chamado *sacrifício do porco* (*kang anfukeleng*). Esses dois são um par ideal para meu argumento, pois, enquanto o disco do Espírito é uma realização extraordinariamente acabada do valor do individualismo, o sacrifício do porco concretiza, de modo pleno, o valor do relacionalismo.

Começarei com o disco do Espírito, um ritual-chave do cristianismo urapmin. Os urapmin preparam-se para a salvação participando de um largo leque de rituais, desde cultos frequentes na igreja e estudar a bíblia até rezar regularmente ao longo do dia. O objetivo das atividades rituais cristãs inclui fortalecer o coração (*aget* – o lugar de todo pensamento e sentimento) para que ele não caia na tentação de atender ao chamado do pecado, e expurgá-lo dos pecados já cometidos. Entendidos como ritos conectados visando à criação de um *self* individual preparado para o retorno de Jesus, muitos dos seus rituais cristãos acabam apontando para o disco do Espírito, que os urapmin realizam com menor frequência que a maioria dos outros ritos cristãos. O disco do Espírito constitui, portanto, o ápice da vida ritual urapmin, pois ele realiza, de modo dramático e pleno, um fim para o qual os demais rituais cristãos contribuem, mas não levam a cabo completamente de uma forma tão espetacular. Ele livra todos os participantes do pecado individualmente e os deixa prontos para serem levados por Jesus para o Paraíso – caso a Segunda Vinda aconteça perto da sua conclusão – ao remover os resíduos de pecados cometidos dos corações daqueles que dele participam.

Os discos do Espírito são danças circulares, realizadas à noite, dentro da igreja, das quais a maioria dos seus membros participa. Durante a dança, alguns dos dançarinos são possuídos pelo Espírito Santo. Quando isso acontece, eles começam a se debater desvairadamente e são “controlados” por outros dançarinos, que os seguram e fazem o possível para evitar que eles se machuquem e machuquem os outros. Durante uma dança bem sucedida, várias pessoas são possuídas dessa forma por até uma hora. No auge do rito, a cena dentro da igreja pode beirar o caos, com as pessoas possuídas rodando imprevisivelmente pelo recinto, enquanto outras tentam manter o padrão circular da dança. Eventualmente, o Espírito deixa, um a um, os dançarinos possuídos. Quando o Espírito sai de um dançarino, ele ou ela desaba no chão, completamente prostrado, inconsciente e, na visão urapmin, em paz. Após a possessão, as pessoas permanecem deitadas no chão da igreja, nesse estado, durante algum tempo, até que os dançarinos diminuam o ritmo e

eventualmente porem. Os participantes ficam com eles até que recuperem a consciência, e, então, todos rezam juntos e o ritual termina.

No entendimento dos urapmin, a violência da possessão durante o disco do Espírito deve-se a uma batalha travada dentro do coração da pessoa, entre o Espírito Santo e seus pecados. O fim da possessão acontece quando o Espírito finalmente consegue “expulsar” do corpo os pecados da pessoa – essa expurgação dos pecados é, portanto, a meta do ritual. Como preparação para alcançar essa meta, antes de começar o disco do Espírito, todos os participantes devem confessar seus pecados a um pastor ou diácono, que rezará por eles e dirá a Deus que os pecados Lhe foram dados. Mas é apenas durante o disco do Espírito e a possessão, que Lhe é central, que os pecados são finalmente removidos do corpo. Isso deixa a pessoa pronta para a salvação. Para os urapmin, a pessoa que esteve possuída, quando já deitada, sozinha no chão da igreja, representa a concretização plena do indivíduo salvo. Certa vez, um deles resumiu esse entendimento da seguinte forma: “quando as pessoas deixam o prédio da igreja, começam a pecar de novo”. Em outras palavras, elas serão novamente enredadas no pecado ao buscarem realizar uma ampla gama de diferentes valores de uma só vez. Por isso, é apenas no momento apoteótico, ao final do disco do Espírito, que se pode ter certeza sobre a salvação de si mesmo ou de outrem. Trata-se, portanto do único momento na vida social urapmin em que o valor de tornar-se um indivíduo merecedor da salvação é completamente realizado⁶. O disco do Espírito é, assim, um exemplo do valor do individualismo cristão urapmin concretizado em sua forma mais plena.

Se o disco do Espírito é o coroamento de um amplo leque de rituais cristãos, o sacrifício do porco é uma instituição mais singular, sem ligações com outros ritos praticados pelos urapmin. Na verdade, o sacrifício do

⁶ Nos termos que venho utilizando neste texto, em outros rituais cristãos, as pessoas encontram o valor de viver sem pecado para serem salvas como indivíduos e conseguem *trabalhar de modo não ambíguo* para esse fim – um tipo de trabalho que é difícil de ser realizado na vida cotidiana. Mas é apenas no disco do Espírito que se pode dizer que eles alcançam esse fim de modo integral.

porco é o único ritual “tradicional” ainda realizado por eles. Como discutimos noutra ocasião, muitos urapmin têm uma visão ambivalente sobre o dever de realizá-lo e questionam se não seriam levados a fazê-lo pela influência de maus espíritos (*sinik mafak*) (Robbins, 2007). Mas também é verdade que a comunidade não conseguiu se livrar dele. Meu argumento aqui é que isso se deve ao fato de o sacrifício do porco ser uma instância-chave para a realização plena do valor do relacionalismo – que, não obstante à promoção cristã do individualismo, retém sua importância na vida dos urapmin.

Sacrifícios de porcos são oferecidos aos espíritos da natureza (*motobil*), que, segundo a tradição urapmin, eram donos de uma porção significativa do seu ambiente natural: a terra, as principais árvores, os rios, as pedras grandes e os animais de caça. No passado, os espíritos da natureza permitiam aos urapmin utilizar esses recursos, contanto que observassem uma série de tabus colocados pelos espíritos que os detinham. Entre outras coisas, esses tabus proibiam os urapmin de falar alto ou rir enquanto caçavam ou cuidavam da roça, para não ofender os espíritos. Se os urapmin ofendessem os espíritos violando esses tabus, os espíritos os “seguravam” (*kutalfugumin*), deixando-os doentes. Uma vez cristianizados, os urapmin passaram a dizer que Deus criou e é o dono de tudo e que Ele deseja que as pessoas utilizem os recursos que oferece. Não há mais tabus. No lugar deles, dizem, agora há “tempo livre” (*fri taim*), e as pessoas podem, em tese, usar o que a terra dá sem medo de retaliação por parte dos espíritos da natureza.

Mas ainda que os espíritos tenham perdido sua posição de donos originários de todos os recursos naquela paisagem, os urapmin continuam a reconhecer sua existência. Como no passado, quando alguém fica doente, presume-se que perturbou os espíritos de alguma forma. De modo geral, amigos e parentes reagem a situações de doença rezando para que Deus remova o espírito ofensor do doente, às vezes recrutando especialistas em rituais cristãos para ajudá-las. Se a doença persiste, especialmente no caso de crianças (que, diferentemente dos adultos, podem morrer de doenças causadas pelos espíritos da natureza), as pessoas sacrificam um porco para eles, pedindo-lhes que levem o “cheiro” (*tang*) do porco embora e deixem

sua vítima humana. Esse dom de um porco para o espírito é a expressão plena do relacionalismo urapmin, que é também elaborado através da troca de presentes em vários outros contextos rituais. Ele realiza esse valor face à recusa mais ampla dos espíritos da natureza a fazer sua parte na construção e na manutenção das relações. Diferentemente das pessoas, os espíritos não dão com generosidade. Eles permutam seus dons por tabus, e sua generosidade é pouco confiável. Normalmente, eles prefeririam não serem perturbados. É por realizar o valor do relacionalismo na interação com os espíritos – não obstante a falta de compromisso sério dos próprios espíritos com esse valor – que o sacrifício do porco se torna uma performance central do relacionalismo na cultura urapmin. Ao continuar realizando esse ritual, apesar do receio de que ele seja pecaminoso em termos cristãos, os urapmin concretizam uma versão acabada do seu relacionalismo, que continua a figurar em tantas outras áreas das suas vidas.

Aqui faço uma pausa na minha discussão da relação entre os rituais e os valores dos urapmin para notar como seria diferente abordar o disco do Espírito e o sacrifício do porco por meio das ferramentas que normalmente utilizamos para analisar o pluralismo religioso. Se eu fosse abordá-los dessa forma, começaria enfatizando que esses dois ritos podem ser entendidos como pertencentes a duas tradições religiosas distintas e em conflito. Os próprios urapmin, às vezes, falam dos dois ritos em termos parecidos. Eles notam que o sacrifício do porco não é um costume cristão, mas uma das tradições dos ancestrais (*alowol imi kukup*). Como já assinaléi, como cristãos, eles receiam que esta seja uma prática pecaminosa e que seria melhor se nunca a realizassem. Mas, do ponto de vista externo do analista, a situação ritual dos urapmin consiste na prática de ambos os ritos. Uma análise desse fato, do ponto de vista do pluralismo religioso, enfocaria o conflito criado pela prática do sacrifício do porco nessa comunidade cristã. Mas, na verdade, o conflito em torno do sacrifício do porco é pequeno, intermitente e parece não demandar tanta atenção analítica. Uma análise do ponto de vista da administração ritual da multiplicidade de valores é útil, portanto, para evitar a tentação de dedicar mais atenção a esse conflito do que ele realmente

merece. Ela nos encoraja, por outro lado, a explorar o que ambos os rituais têm a nos dizer sobre a multiplicidade de valores da vida urapmin. Posto de outro modo, ela nos leva a colocar questões diferentes das que levantaríamos, caso tivéssemos realizado uma análise baseada no pluralismo religioso. É a utilidade desse tipo de questão que busco estabelecer neste texto.

Espero que conte como evidência da utilidade da abordagem que apresento aqui, baseada no ritual e na multiplicidade de valores, o fato de ela lançar luz sobre um aspecto da diversidade ritual que raramente recebe a devida atenção: o fenômeno das inovações rituais que falham. Dois exemplos desse tipo de ritual malsucedido aos urapmin podem nos auxiliar na percepção de que considerar o ritual em sua relação com o pluralismo de valores também pode nos ajudar a traçar os limites da multiplicidade de valores numa dada formação social, pois permite a nós entrever os valores que as pessoas rejeitam inteiramente.

O primeiro ritual malsucedido que quero explorar envolve a tentativa, por parte de um homem urapmin, de reconfigurar os ritos fúnebres tradicionais. Os rituais fúnebres tradicionais dos urapmin são compostos de um certo número de partes, que inclui dons de comida daqueles que viviam com o falecido para seus outros parentes – que, por sua vez, de modo bem relacionalista, levam o alimento recebido para casa, para dividi-lo com aqueles com os quais eles vivem. Esses ritos também envolvem a troca de bens exatamente equivalentes entre aqueles que viviam com o morto e seus outros parentes⁷. Rituais de troca que, como esse, giram em torno de dar e receber bens exatamente equivalentes são performances relativamente comuns do valor do relacionalismo. O complexo de ritos em torno da morte é, portanto, a realização do relacionalismo em uma de suas formas mais plenas. Trata-se de uma resposta adequada ao modo como a morte, por sua própria natureza, ameaça destruir as redes relacionais que os urapmin valorizam tanto ao remover um de seus nós.

⁷ Ver Robbins (1999) para uma discussão mais completa dessas transações.

O rito fúnebre inovador que desejo discutir prescinde dessa ênfase no valor do relacionismo, que é tão central nos rituais fúnebres tradicionais. A proposição desse novo rito deve ser entendida em sua relação com o caráter remoto do território urapmin. A comunidade não tem eletricidade, estradas, nem pista de pouso, e há muito pouco envolvimento local com a economia monetária. Mas os urapmin vivem a cinco dias de caminhada de Ok Tedi, uma grande mina de ouro e cobre situada na cidade de Tabubil. Desde a abertura da mina, nos anos oitenta, muitos homens urapmin trabalharam lá por curtos períodos. Um homem urapmin que eu chamarei de Docsi teve a experiência singular de viver em Tabubil durante mais de quinze anos. Embora ele seja um trabalhador mal pago, que vive numa ocupação (ao invés de morar numa casa da companhia, portanto, mais prestigiosa), ele é a pessoa urapmin mais experiente com a economia de mercado e com o mundo moderno (ou *branco*) de Tabubil. Por essas e outras razões, ele é altamente respeitado entre os urapmin.

Quando os pais idosos de Docsi faleceram, num curto intervalo de tempo entre um e outro, ele voltou aos urapmin e anunciou que realizaria um novo tipo de ritual fúnebre para eles. O ritual que ele tinha em mente era inspirado no modo como a comida era servida e consumida no refeitório da mina. Ele fez com que os jovens da aldeia construíssem um balcão de serviço, ao longo do qual as pessoas andariam e receberiam porções de comida de tamanho individual em diferentes pontos: primeiro, uma porção de inhame cozido; depois, uma porção de verduras, mais à frente, na fila. Assim, quando todos tivessem seus pratos cheios, Docsi planejou que se sentariam na vila de seus pais e comeriam, assim como todos comem juntos no refeitório de Ok Tedi. No meu entender, o ritual resumir-se-ia a isso, não havendo troca de bens exatamente equivalentes.

A autoridade de Docsi era tal que as pessoas, a princípio, ficaram empolgadas com a ideia do novo rito. No dia do ritual, os jovens da aldeia dos pais de Docsi serviram a fila, e todos caminharam ao longo dela com seus pratos individuais, coletando sua comida. Então, sentaram-se. Mas a cena era muito silenciosa, e parecia que ninguém se sentia confortável em

comer junto publicamente, como num refeitório. Nas celebrações tradicionais, leva-se a comida embora e a maior parte dela é redistribuída, então come-se o que sobrou na privacidade da própria casa. A ideia de comer porções individuais em público era muito vergonhosa (*fitom*) para as pessoas. Um senhor, eventualmente, levantou-se e caminhou com seu prato rumo à sua casa. Outros, rapidamente, seguiram-no, e logo a vila estava vazia. O ritual fúnebre inovador foi um fracasso completo.

Ao analisar o fracasso do novo rito, é importante levar em conta que ele tinha tudo para ser bem sucedido. De modo geral, os urapmin sentem-se atraídos por tudo o que é novo e ligado ao que chamam de mundo *branco*, e todos na comunidade respeitam Docsi como um importante representante local desse mundo. O rito fracassou porque não realizou, em nenhuma medida, o valor do relacionalismo, do qual os ritos fúnebres tradicionais são performances tão eloquentes: os dons só foram numa direção, dados em pequenas porções por jovens de pouco prestígio, e redistribuir ou reciprocamente não fazia parte do plano do ritual. Tampouco era uma representação robusta do novo valor do individualismo cristão, pois não fazia nenhuma contribuição para a salvação cristã daqueles que participaram como consumidores individuais do dom de alimento unidirecional de Docsi. Na falta da realização plena e nítida de um valor singular – aquilo que define os rituais bem sucedidos –, na prática, ele instigou pouca atenção positiva, por parte dos urapmin, e nenhum compromisso. Rapidamente esquecido, ele nunca chegou a servir à realização de algum fim específico que as pessoas desejassem perseguir legitimamente.

O segundo ritual malsucedido que quero discutir tem fracassado, até o momento, num sentido diferente do ritual fúnebre de Docsi. Embora as pessoas, por vezes, falem desse rito e de como elas o realizariam, nunca chegaram ao ponto de efetivamente levá-lo a cabo. O rito de Docsi gerou interesse suficiente para justificar uma performance, embora haja razões para crer que isso teve a ver tanto com o prestígio de Docsi na comunidade quanto com a empolgação das pessoas com o potencial do rito propriamente dito. Esse outro ritual existe

apenas como um assunto em conversas ocasionais, nunca como um projeto no qual as pessoas colocam energia de modo mais sustentado.

O ritual em questão é cristão e expulsaria os espíritos da natureza de partes importantes da paisagem urapmin. Isso permitiria que eles utilizassem os recursos aos quais os espíritos se anexam sem medo de contrair as doenças que eles provocam como represálias pela quebra de tabu. Esse rito de remoção espiritual, para o qual os urapmin não definiram um nome, assemelha-se, em alguns aspectos, a outros ritos que eles realizam regularmente⁸. Quando as pessoas ficam doentes, especialistas rituais conhecidos como *mulheres do Espírito* (*Spirit meri*) são chamadas. Essas mulheres são possuídas pelo Espírito Santo, que lhes mostra qual espírito da natureza está causando a doença. Elas, então, rezam com o poder de Deus para exigir que o espírito da natureza deixe a vítima e pedem a Deus que prenda o espírito bem longe do território urapmin, para que não volte a afligir o paciente ou outras pessoas. É apenas nos raros casos em que diversas tentativas de cura espiritual, ao longo do tempo, não conseguem melhorar a condição do paciente, que os urapmin recorrem aos rituais de sacrifício do porco discutidos anteriormente. O tratamento pelas mulheres do Espírito é bem mais comum e é o modo rotineiro de lidar com casos de doença dos urapmin.

Assim como os tratamentos de doenças realizados pelas mulheres do Espírito, o ritual de remoção espiritual que os urapmin discutem de vez em quando, mas nunca realizam, envolveria buscar a ajuda de Deus para remover os espíritos da natureza do seu território. Mas esse ritual o faria numa escala muito maior do que o tratamento dos indivíduos afligidos. Os urapmin imaginam esse rito da seguinte forma: algumas mulheres do Espírito trabalhariam para limpar todos os espíritos da natureza de áreas do território urapmin que eles habitam mais densamente. Isso incluiria espaços

⁸ Tanto os ritos realizados pelos urapmin quanto os que eles discutem mas não concretizam, assemelham-se a certos rituais carismáticos-pentecostais bem disseminados globalmente, associados ao que se tornou conhecido como “guerra espiritual.” Os urapmin, todavia, não utilizam esses termos (discuto mais detalhadamente a história da forma difundida globalmente, e o engajamento dos urapmin com ela, em Robbins, (2012).

que eram sagrados (tabu – *awem*), outros que os urapmin esperam poder utilizar no futuro para atividades de extração intensiva de recursos, como mineração de ouro (companhias de mineração já realizaram prospecção em sua terra), e as aldeias nas quais muitas pessoas ficam doentes.

Ainda que o padrão básico desses rituais imaginados tenha muito em comum com os ritos de cura já praticados regularmente pelas mulheres do Espírito, é importante notar que os rituais perseguem objetivos bem distintos. As curas buscam tratar das doenças de pessoas individualmente, que elas contraíram ao desconsiderar as demandas relacionais dos espíritos da natureza. Nos casos bem sucedidos, o paciente volta a viver uma vida urapmin normal, em que ele ou ela deverá equilibrar a realização de valores relacionais e individualistas. O rito sem nome, doutro modo, visa não apenas a resolver conflitos passados entre as pessoas e os espíritos da natureza, mas também a permitir que todos os urapmin passem a ignorar as demandas relacionais atualmente colocadas pelos espíritos da natureza – ainda que ilegalmente, do ponto de vista cristão. Assim como o novo rito funerário de Docsi, caso fosse realizado com sucesso, esse rito também não traria contribuição alguma para os esforços das pessoas em realizar seus projetos individualistas cristãos de se expurgar do pecado. Ele simplesmente as liberaria para explorar, sem limites, o mundo à sua volta, como num frenesi descontrolado de desejo e consumo – um resultado que, para os urapmin, evoca a forte imagem de um individualismo indesejável e mesmo pecaminoso. Nesse sentido, o rito não vingou, pois ele realiza, em termos plenos, algo que é desvalorizado. Enquanto tal, ele incita discussões, entre os urapmin, em torno das fantasias de consumo individual que traz à tona, porém, sem solicitar um engajamento performativo⁹.

⁹ Nesse sentido, o rito sem nome, para remoção dos espíritos, é o contrário do sacrifício do porco. O sacrifício do porco realiza o importante valor do relacionismo. Embora trate-se de um valor em tensão com o valor cristão do individualismo, sua persistente importância na vida dos urapmin faz dele um ritual do qual eles não podem prescindir, ainda que falem muito sobre abandoná-lo. O rito de remoção dos espíritos representa uma desvalorização do individualismo consumista desenfreado, e, como tal, os urapmin não conseguem praticá-lo, ainda que falem muito sobre fazê-lo.

Tendo discutido dois rituais que são importantes na vida urapmin e outros dois que não vingaram entre eles, espero ter demonstrado como a diversidade ritual dos urapmin indica a existência de diversos valores e desvalores na comunidade. Quando os urapmin realizam os discos do Espírito e os sacrifícios de porcos e quando tentam ou imaginam novos tipos de ritos como, o ritual fúnebre de refeitório, que promove o consumo individual, ou o rito de remoção dos espíritos, que promove um uso desenfreado dos recursos da comunidade, sem levar em conta as consequências relacionais desse uso, sugiro que estas sejam experiências de como realizar esses diferentes valores de modo relativamente pleno. E à medida que eles vão encontrando modos de distribuir suas energias rituais, praticando alguns ritos com maior frequência e deixando outros de lado, eles negociam as relações entre os diferentes – e, nos casos que discuti aqui, conflitantes – valores que exigem sua atenção. Se as análises padrão do pluralismo religioso permitem-nos explorar como conflitos sociais entre membros de diferentes religiões emergem ou são, às vezes, evitados, minha expectativa é de que a análise da multiplicidade de valores e de sua expressão e administração ritual nos permita estudar os modos, geralmente mais silenciosos, mas não menos importantes, através dos quais as pessoas lidam com a multiplicidade de valores que elas encontram ao viverem suas vidas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando introduzi a noção de valores neste texto, elenquei monismo e pluralismo como dois modos pelos quais os valores podem se relacionar. Ao abordar o estudo dos rituais, que, conforme argumentei, permitem às pessoas realizar um valor de cada vez, tomei a existência de múltiplos valores como um problema que todos devem enfrentar, mas pus de lado o foco nas relações monistas ou pluralistas entre os próprios valores. Para oferecer alguns pontos à guisa de conclusão, quero retornar à questão das relações monistas

e pluralistas entre valores como um modo de retomar, também, algumas questões que são centrais aos estudos mais ortodoxos do pluralismo religioso.

Relembremos que o monismo se refere a uma situação na qual os valores operam harmoniosamente em conjunto, ou porque fazem parte de uma hierarquia clara, ou porque todos promovem um valor mais abrangente ou porque cada um sustenta a realização dos demais. Em contraste com o monismo, o pluralismo descreve uma situação na qual os valores entram em conflitos irreconciliáveis, levando as pessoas a fazer escolhas trágicas entre eles. Eu sugeri que, de um ponto de vista antropológico, as questões mais importantes relativas aos valores não concernem à explicação mais correta para o modo como eles se relacionam – monismo ou pluralismo. Seriam, em vez disso, aquelas que perguntam como as pessoas transitam entre contextos monistas ou pluralistas ao longo de sua vida social e como elas lidam com tendências, dentro delas mesmas, que as levam, por vezes, a trabalhar para realizar relações monistas entre seus valores, por outras, a aceitar, de modo pluralista, que alguns dos conflitos de valores que elas enfrentam não permitem resoluções fáceis, não trágicas. Sugeri que uma das tarefas da antropologia é estudar como essas tensões entre monismo e pluralismo operam em formações sociais concretas, nas vidas das pessoas que as habitam.

Para arrematar o quadro que venho delineando de como realizar tal pesquisa, quero agora passar da análise de rituais para as religiões de modo mais amplo. Os rituais, enquanto realizações separadas de valores singulares, tendem, ao menos no decorrer da sua performance, a um certo tipo de monismo situado. Mas as religiões variam muito quanto ao grau em que incitam compreensões monistas ou pluralistas das relações entre os valores. O pentecostalismo e outras religiões que tendemos a ver como se apresentassem dinâmicas mais sectárias se encontram mais perto do polo monista desse *continuum*. Intensamente centrados na salvação individual, os pentecostais clássicos condenam confortavelmente todos os outros valores e os rituais que os representam. Com efeito, o pentecostalismo encena seu monismo de modo um tanto explícito, porque, como sabemos, ele tende a preservar os espíritos que representam os valores que ele recusa, para que possa continuar

a rejeitá-los ritualmente (Robbins, 2004b, oferece uma revisão dessa literatura). Vimos que os ritos de cura do cristianismo carismático urapmin faz isso com os espíritos da natureza que representam o valor do relacionismo, ainda importante em sua formação social. Mas mesmo dentro da tradição pentecostal mais ampla, encontramos variações em termos da intensidade com que seus diversos segmentos promovem uma visão estritamente monista dos valores. Igrejas da teologia da prosperidade, por exemplo, fizeram as pazes com os valores individualistas do mercado e os celebram ritualmente, junto com sua celebração da salvação individual. Esse posicionamento, com frequência, leva outras igrejas pentecostais mais monistas, a criticá-las tão violentamente como fazem com outros representantes de valores diferentes dos seus. Olhando para além do pentecostalismo, podemos notar que outras religiões tendem a ser mais abertas a um pluralismo ainda mais amplo que o das igrejas da teologia da prosperidade. O catolicismo aparece frequentemente aberto a conciliar mais de um valor, assim como alguns tipos de budismo no sudeste asiático (Ames, 1964). Ambas as tradições mostram-se propensas a absorver ritos populares que realizam valores diversos dos seus valores mais centrais ou não censuram que as pessoas participem dos rituais de outras tradições para que possam realizar os valores representados por esses rituais. Diante de tamanha variação no grau com que cada religião promove o monismo ou o pluralismo, um objetivo futuro para o estudo do pluralismo religioso, do ponto de vista do pluralismo de valores, poderia se averiguar em que condições tipos mais monistas ou mais pluralistas de religiões florescem e por quê, em alguns contextos, ambos coexistem em tensão aparentemente estável. Penso que, em alguns sentidos, seja isso que os estudiosos do pluralismo religioso já fazem, ainda que não exatamente nesses termos. Espero que, abordando aqui essas questões a partir de um novo ângulo – o dos valores – e oferecendo algumas sugestões sobre como a vida ritual cabe nesse quadro, eu tenha aberto algumas novas avenidas para que continuemos a explorar o que deve permanecer sendo, durante um bom tempo, um tema de pesquisa central nas ciências sociais da religião.

REFERÊNCIAS

- AMES, Michael M. Magical-Animism and Buddhism: A Structural Analysis of the Sinhalese Religious System. In: HARPER, E. B. *Religion in South Asia*. Seattle: University of Washington Press, 1964. p. 21-52.
- BERLIN, Isaiah. *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 1998.
- CHANG, Ruth. Value Pluralism. In: SMELSER, N. J.; BALTES, P. B. *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. New York: Elsevier, 2001. p. 16139-16145.
- DA MATTA, Roberto. *Carnivals, Rogues, and Heroes: An Interpretation of the Brazilian Dilemma*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991.
- DWORKIN, Ronald. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- GALSTON, William A. *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- KAPFERER, Bruce. Virtuality. In: KREINATH, J.; SNOEK, J.; STAUSBERG, M. *Theorizing Rituals: Classical Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts*. Leiden: Brill, 2006. p. 671-684.
- KLUCKHOHN, Clyde. Values and Value-Orientations in the Theory of Action: An Exploration in Definition and Classification. In: PARSONS, T.; SHILS, E. A. *Toward a General Theory of Action: Theoretical Foundations for the Social Sciences*. New York: Harper and Row, 1962 [1951]. p. 388-433.
- LASSMAN, Peter. Political Theory in an Age of Disenchantment: The Problem of Value Pluralism: Weber, Berlin, Rawls. *Max Weber Studies*, v. 4, n. 2, p. 253-271, 2004.

PLATVOET, Jan; VAN DER TOORN, Karel. Ritual Responses to Plurality and Pluralism. In: _____. *Pluralism and Identity: Studies in Ritual Behavior*. Leiden: E.J. Brill, 1995. p. 3-21

PLAW, Avery. Why Monist Critiques Feed Value Pluralism: Ronald Dworkin's Critique of Isaiah Berlin. *Social Theory and Practice*, v. 30, n. 1, 2004. p. 105-126.

RAPPAPORT, Roy A. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

ROBBINS, Joel. *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley: University of California Press, 2004.

_____. The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology*, n. 33, 2004. p. 117-143.

_____. You Can't Talk Behind the Holy Spirit's Back: Christianity and Changing Language Ideologies in a Papua New Guinea Society. In: MAKIHARA, M.; SCHIEFFELIN, B. B. *Consequences of Contact: Language Ideologies and Sociocultural Transformations in Pacific Societies*. New York: Oxford University Press, 2007. p. 125-139.

_____. On Enchanting Science and Disenchanting Nature: Spiritual Warfare in North America and Papua New Guinea. In: TUCKER, C. M. *Nature, Science, and Religion: Intersections Shaping Society and the Environment*. Santa Fé: School for Advance Research Press, 2012. p. 45-64.

_____. Monism, Pluralism and the Structure of Value Relations: A Dumontian Contribution to the Contemporary Study of Value. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, v. 3, n. 1, 2013. p. 99-115.

SMITH, Jonathan Zittell. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

VALERI, Valerio. *Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

WEBER, Max. *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press, 1946.

Recebido em: 10/11/2013

Aprovado em: 01/12/2013

COMENTÁRIOS

DE RITOS E MUNDOS

*Aparecida Vilaca*¹

Com a clareza que lhe é característica, Robbins propõe uma abordagem completamente original aos estudos de pluralismo religioso, desviando a discussão do tema da religião como um todo para as especificidades do ritual. De acordo com o autor, a principal característica dos rituais bem sucedidos é a realização plena de um único valor, e é nesse sentido que o ritual opor-se-ia à vida diária e às experiências religiosas como um todo, no qual diversos valores costumam estar em jogo, tendo como consequência a experiência pessoal do conflito. O ritual, ao contrário, propiciaria a experiência de alívio, mesmo que provisória, decorrente da solução desses conflitos. Nesse sentido, o que costumamos chamar de pluralismo religioso seria menos religioso e mais ritual, ou seja, uma busca por ritos de outras religiões para a solução de conflitos de valores intrínsecos à religião original.

Para demonstrar o que entende por solução ritual do conflito entre valores, Robbins oferece exemplos oriundos de dois contextos completamente diferentes. Em nossa vida acadêmica, sugere o autor, os valores da honestidade e da gentileza estariam em conflito, pois muitas vezes não se pode ser honesto e gentil ao mesmo tempo. O ritual dos aplausos após uma conferência constituiria uma solução para o conflito, pois atua claramente o valor da gentileza, sem colocar em xeque a honestidade. Entre os urapmin, para os quais os valores em conflito são o relacionalismo, dominante na vida tradicional, e o individualismo, dominante no cristianismo voltado para a salvação, a solução é buscada em dois rituais distintos. A salvação individual é atuada no ritual cristão do *Spirit disco*, enquanto os valores relacionais são claramente expressos no sacrifício de porcos para os espíritos donos da natureza e causadores de doenças. Cristãos declarados, os urapmin não valorizam o ritual dos porcos, considerado por muitos um pecado, fazendo deste um exemplo claro de uma

¹ Professora do PPGAS/Museu Nacional da UFRJ. Contato: aparecida.vilaca@terra.com.br

diversidade que não implica a opção por duas religiões distintas, a “religião urapmin” e o cristianismo, mas simplesmente em um pluralismo ritual associado aos conflitos decorrentes de sua opção pelo cristianismo.

A clareza da argumentação de Robbins desvia o leitor de um aspecto que me parece problemático em sua hipótese: aquele da relação entre cultura e ritual. Se para Robbins (2004) religião é cultura, ou seja, um conjunto de categorias, valores e relações entre eles – de modo que o cristianismo é tratado por ele em diversos trabalhos como “cultura cristã” –, sua abordagem aqui parece-me propor uma dissociação entre cultura e ritual. Em outras palavras, poder-se-ia circular entre rituais mantendo firme o pé em uma determinada cultura, tal como acontece com os urapmin, que não deixam de ser cristãos ao realizarem o sacrifício de porcos, e como aconteceria, podemos supor, com cristãos brasileiros, que podem recorrer eventualmente a rituais espíritas em busca da atuação de valores relacionais (continuidade vivos-mortos) banidos pelos ritos cristãos, focados na salvação individual, sem com isso deixarem de se ver como cristãos.

Essa circulação parece-me, entretanto, bem mais complexa do que nos faz crer o autor. Os rituais não se limitam à realização de valores únicos e purificados de determinada cultura, mas envolvem todo um complexo cosmológico que o autor não coloca em cena. Ou seja, um rito não se restringe ao domínio da moral, mas é, também, um meio de fabricação dos fundamentos ontológicos de uma cultura. Não se sai de um ritual simplesmente com o alívio da solução de um conflito de valores, mas com a certeza da existência de outros tipos de seres e com um determinado tipo de relação estabelecido com eles; em suma, com um novo mundo. O ritual não é parte dissociável da cultura, mas a própria cultura em suas premissas.

Na Amazônia, por exemplo, complexos rituais coletivos constroem um mundo povoado por espíritos humanos, com os quais se trava relações de colaboração e oposição, tal como acontecia nos rituais tradicionais urapmin de diálogo com os espíritos-donos da natureza. Não se pode dizer que esses espíritos existam independentemente do ritual, pois a relação com eles é concomitante à sua criação. Desse modo, a realização de um ritual que

envolva essa relação implica, necessariamente, habitar um mundo povoado não só por humanos, mas também por espíritos da natureza. O cristianismo, com seus rituais, pretende constituir um outro mundo, dividido entre céu e terra, povoado de indivíduos e controlado por um Deus único: outra geografia, outra temporalidade e outros seres.

Se consideramos a realidade etnográfica do pluralismo ritual, a questão que se coloca, portanto, refere-se à possibilidade do pluralismo ontológico. Como se pode habitar mundos distintos ao mesmo tempo? A meu ver, isso é possibilitado justamente por alguns rituais, e daí o seu sucesso. Vêm-me à mente os ritos de exorcismo que fazem tanto sucesso em algumas vertentes pentecostais, que dão vida aos espíritos do mundo pré-cristão, ao mesmo tempo em que os submetem ao poder de Deus. De acordo com a argumentação de Robbins, o sucesso desse rito deve ser atribuído à proeminência final dos valores cristãos, mas acho possível atribuir esse sucesso não ao resultado final do ritual, mas ao seu meio, quando há o ápice da ação ritual, em que o mundo pré-cristão dos espíritos é reconstituído. Em outras palavras, a meu ver, deve-se levar em conta que se pode desejar habitar dois mundos, e não livrar-se de um deles.

O cristianismo tem a grande vantagem de comportar essa oscilação, de ter em seu seio, na figura do diabo, um espaço em branco para outros seres e outros mundos, além de dar lugar à existência de pessoas complexas, por meio da figura partida de seu Deus, cujo espírito penetra nos corpos dos fiéis e os altera. Nesse sentido, o contexto científico mencionado por Robbins, embora esclareça a questão do conflito de valores, é, a meu ver, profundamente distinto do contexto cultural dos urapmin em suas experiências religiosas. Enquanto, no primeiro, os valores em conflito estão associados a uma mesma cultura ou a uma ontologia única, que comporta noções de pessoa e humanidade compartilhadas, no contexto urapmin, a oposição não se limita aos valores, mas ao mundo habitado como um todo. Poderíamos mesmo supor que o *Spirit diskó* e o sacrifício de porcos, ainda que percebidos como contraditórios pelos urapmin, formam um único todo que, tal como os ritos de exorcismo pentecostais, permite a convivência dos mundos.

O conflito intenso que marca a vida urapmin, tão bem descrito na etnografia de Robbins (2004), não é, necessariamente, a marca de todo coletivo cristão. Em alguns casos, acontece justamente o contrário, ou seja, o cristianismo surge como o contexto para se viver valores tradicionais dentro da modernidade, que, essa sim, busca promover um mundo ontologicamente chato, que se vê então “reencantado” pela religião. E por reencantamento não entendo somente a existência do universo de espíritos e a possibilidade de relações mais ou menos diretas com eles, mas justamente a convivência de múltiplas noções de pessoa e de mundos.

REFERÊNCIA

ROBBINS, Joel. *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Oakland, CA: University of California Press, 2004.

Recebido em: 15/03/2014

Aprovado em: 20/03/2014

DIALOGANDO COM JOEL ROBBINS SOBRE O “PLURALISMO DE VALORES”: REAÇÕES E DÚVIDAS

Cecília L. Mariz¹

Achei muito interessante e provocativa a proposta de Joel Robbins de estudar a pluralidade religiosa focando o pluralismo de valores e de rituais. Confesso que não tenho certeza se compreendi bem todos seus argumentos, mas o que entendi (ou julgo que entendi) estimulou-me a levantar algumas questões. Portanto, fico grata pelo convite para participar desse debate, que tem sido, para mim, intelectualmente frutífero. No entanto, peço desculpas por estas minhas reflexões não estarem bem sistematizadas nem totalmente amadurecidas. Início meu comentário comparando o presente texto de Robbins com a sua proposta de realizar uma antropologia do cristianismo. Considero que, em ambos, o autor tem a sensibilidade de identificar que mudanças no foco das análises podem enriquecer o entendimento da realidade. Depois, apresento algumas perguntas e reflexões que surgiram especialmente a partir da discussão de Robbins sobre os rituais do “disco do Espírito” e do sacrifício do porco.

Poderia parecer que Robbins estaria, aqui, desviando-se de sua antropologia do cristianismo, quando chama a atenção, nesse texto, para a permanência de rituais e de valores pré-cristãos entre os urapmin. Robbins defendia a necessidade de estudar rupturas trazidas pela conversão ao cristianismo, argumentando que aqueles que estudavam apenas as crenças e os rituais pré-cristãos, que permaneceram e não mudaram após a conversão ao cristianismo, não conseguiam entender o cristianismo em si. A antropologia do cristianismo propunha transferir o foco da continuidade para a ruptura. De forma similar, esse texto agora mostra que transferir o foco de análise da *pluralidade de identidades religiosas* para a *pluralidade de rituais e valores* ajudará a obter um melhor entendimento das práticas e dos comportamentos religiosos.

¹ Professora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Contato: ceciliamariz@globo.com

A pluralidade de identidade religiosa, em muitos casos, tende a refletir em pluralidade de variáveis sociais, tais como classe, renda, instrução, origem étnica, entre outras. Por esse motivo, o estudo de pluralismo religioso e de tensões entre distintas identidades religiosas tem levado, muito frequentemente, os pesquisadores a afastarem-se da reflexão sobre as religiões propriamente ditas.

Esse texto de Robbins também é um desdobramento da antropologia do cristianismo, por reconhecer e propor o estudo da própria existência de uma pluralidade de *supervalores* entre os urapmin. Essa pluralidade, provavelmente, surge apenas com a adoção do cristianismo por eles. Antes do cristianismo, certamente, pelo que deduzi, havia pluralidade de rituais. Esses rituais poderiam expressar, talvez, valores diversos, mas estariam todos integrados a um único e principal “*valor superior*” (*super value*) ou sistema de valor: o *relacionismo*. Ao menos pelo que depreendi do texto, os rituais pré-cristãos tenderiam a valorizar, basicamente, a dependência (interdependência ou *relacionismo*) das pessoas entre si e entre as pessoas e a natureza. O cristianismo, portanto, teria, assim, mudado a sociedade urapmin, trazendo um novo sistema de valores, que se oporia a esse relacionismo: o individualismo. Surge, aqui, minha primeira questão: se entendi bem, seria o pluralismo de valores urapmin uma tensão entre dois sistemas de valores, orientados por respectivos “*supervalores*”: relacionismo e individualismo? Seria esse pluralismo, de fato, um dualismo? Ou haveria outros sistemas de valores concorrentes que não foram abordados no texto ou que não percebi na minha leitura?

Minha segunda reflexão seria sobre como esses dois sistemas de valores se integram a sistemas ontológicos distintos. Sem dúvida, individualismo e relacionismo são também crenças, ou seja, formas de definir como é o ser humano e o que é o “mundo” ou a “realidade”. Certamente, crenças e valores são extremamente interdependentes, mas podem ser distinguidos, ao menos para fins analíticos. Muitos conflitos importantes ocorrem entre pessoas que compartilham os mesmos valores, mas discordam quanto às crenças, ou seja, quanto à forma de definir ou de interpretar a realidade.

As ontologias podem ser criadas e reforçadas em rituais. Eles expressam valores, como aponta Robbins, mas também reforçam – ou mesmo criam e

recriam – crenças. Rituais originam e criam sociedades e coletivos, como diria Durkheim (1996), e podem, portanto, ser entendidos como instrumentos para a “construção social da realidade”, como diriam Berger e Luckmann (1978). Cada ritual analisado estaria, então, vinculado a um sistema ontológico, e não apenas a valores.

Os argumentos de Robbins de que os dois rituais descritos (o “disco do Espírito” e o sacrifício do porco) apoiam diferentes valores me convenceram. Também entendi que eles se vinculam a sistemas ontológicos distintos. No entanto, a crença na autonomia do indivíduo parece relativamente fraca no ritual da “dança do disco”. Esse ritual pode valorizar o individualismo, mas não parece reforçar a crença na existência dessa autonomia individual. Alguma crença no “relacionismo” (ao menos entre pessoas) não seria, aqui, realimentada? Apesar de reforçar a crença na salvação individual, esse ritual questiona a capacidade do indivíduo, por si mesmo, ter certeza de sua salvação. A salvação seria individual, mas a coletividade precisaria confirmá-la. Nesse sentido, podemos levantar a hipótese de que o ritual do “disco do Espírito” expressaria um valor individualista, mas questionaria o individualismo enquanto concepção de ser humano?

Observa-se que a maior parte dos rituais tende a ser de experiências coletivas e, assim, eles reforçam o coletivo e não possuem afinidades com o individualismo – como ontologia ou como crença na total autonomia de indivíduos. A confissão dos pecados poderia ser vista como um ritual mais individualista, mas, mesmo assim, quando a confissão deve ser a outro ser humano, e não diretamente a Deus, ela sugere, em certo grau, o reforço de algum tipo de relacionismo (entendendo – não sei se corretamente – esse conceito como sistema que considera impossível a total autonomia dos indivíduos, acreditando e valorizando a interdependência entre esses). As igrejas da Reforma Protestante, a dependência do indivíduo apenas à sua consciência diante de Deus e, dessa forma, acreditam e também valorizam a autonomia individual, rejeitam esse tipo de ritual e vários outros, reduzindo a quantidade de rituais em geral.

Se o "disco do Espírito" não reforça a crença na autonomia individual em relação a outros seres humanos, o que faria ele? Quando comparado com o ritual do sacrifício do porco, o "disco do Espírito" parece reforçar a crença na salvação humana e autonomia do ser humano em relação à natureza ou em relação aos deuses pré-cristãos dos urapmin. Seria então um grau menor ou parcial de relacionismo – um relacionismo apenas entre humanos? Relacionada a essa questão ontológica, teria ainda uma terceira reflexão, característica de alguém mais inserido na literatura sociológica. Robbins argumenta que os urapmin se encontram divididos entre diferentes sistemas de valores e que isso os leva, de vez em quando, a optar por realizar o sacrifício do porco. Mas é possível propor outra hipótese alternativa para a decisão de realizar esse ritual. Robbins observa que eles realizam esse ritual quando não conseguem obter êxito com curandeiras cristãs e então decidem realizar o ritual tradicional de sacrifício de um porco aos espíritos. A hipótese alternativa seria a de que, quando não conseguem resultado com a ação dos meios cristãos, os urapmin decidem adotar o que Weber (2002a) chamaria de uma "ética da responsabilidade", abandonando a "ética da convicção". A ética da responsabilidade seria abrir mão de um valor da esfera moral ou religiosa no momento de se tomar uma decisão em outra esfera da vida, na qual a sobrevivência física estaria em jogo – no caso, na saúde, mas Weber cita as esferas econômica e política como exemplos. Em outras palavras, os urapmin preferem não se martirizarem nem a seus filhos ou outras crianças por um sistema de valores. Por mais que possam estimar ou valorizar o sistema de valores cristãos ou se sentir a ele fortemente ligados, não querem morrer por isso.

Quando se corre-se o risco de morrer, pode-se apelar para coisas que não são consideradas corretas. Será que isso pode ser considerado uma tensão entre sistemas de valores religiosos distintos? Ou entre crenças (sistemas ontológicos)? Ou não seria apenas uma tensão entre "esferas distintas da vida" e suas prioridades – sistemas de valores distintos de cada esfera da vida –, como diria Weber (2002b)? Em esferas em que está em risco a sobrevivência, pode-se apelar para comportamentos rejeitados no mundo ou na esfera mais espiritual. Sendo pressionadas pelo risco da morte, as pessoas

podem apelar para comportamentos que rejeitariam, em tese, de acordo com o que consideram seus valores.

Além do mais, se o ritual do porco fosse algo frequentemente realizado e ocorresse em momentos festivos, poder-se-ia supor que ele refletisse uma aceitação positiva do valor ou do sistema de valores que expressa. Mas, como ocorre apenas numa crise, sua realização pode ser interpretada como uma opção pragmática. Em outras palavras, opta-se por ir contra um valor religioso em prol da sobrevivência. Como foi dito, poucos aceitam o martírio de si ou de um dos seus – especialmente crianças ou filhos – para não desobedecer a um princípio religioso. Em geral, mártires são tão raros que a igreja católica canoniza todos que, comprovadamente, preferiram morrer a negar sua fé ou a negar valores católicos, como a pureza, como foi o caso do chamado “martírio pela pureza”, de Santa Maria Goretti (Matos, 2014). Outro exemplo conhecido de processo de canonização católica relacionada a um martírio por uma crença ou valor religioso é o caso da médica italiana Gianna Molla, que se recusa a fazer um aborto, mesmo sabendo que a gravidez poderia matá-la – o que, de fato, aconteceu.

Comparando com o que tenho encontrado em pesquisas sobre o pentecostalismo evangélico e o movimento de renovação carismática católica no Brasil, um fato que me chama atenção é que Robbins observa, tanto nesse texto como no seu livro, que os urapmin se sentem culpados e pecadores quando realizam rituais pré-cristãos, como o sacrifício do porco. Robbins não se refere a temores do Diabo nem com a possibilidade de serem escravizados por demônios depois de realizarem um ritual como esse, como se observa no Brasil. Quando os meus pesquisados decidiam realizar um ritual considerado demoníaco por sua igreja, em geral, eles já duvidavam dessa igreja e já tinham-na deixado para trás. Se bem que, por outro lado, observei pessoas que abandonavam a igreja e, mesmo assim, sentiam medo de demônios, por continuarem a crer que os espíritos tradicionais fossem “demônios disfarçados”, como afirmavam as igrejas que tinham abandonado.

Tal como entre os urapmin e também em outros contextos de expansão pentecostal, a conversão a esse tipo de cristianismo não leva os brasileiros a

questionar a existência ou o poder dos espíritos de suas tradições religiosas prévias. Mas, após a conversão ao pentecostalismo, as pessoas tendem a acreditar que esses espíritos seriam os “demônios” dos cristãos, e, como tais, possuiriam muito mais força do que os indivíduos, além de serem traíçoeiros e enganadores. Para os pentecostais, os demônios têm um poder tão forte que quase pode ser comparável ao de um deus único e onipotente. Diferentemente do que acreditavam antes da conversão, os pentecostais – e também católicos da Renovação Carismática – argumentam que esses demônios não se satisfazem apenas com as trocas rituais, mas querem escravizar pessoas, que serão suas vítimas não apenas na outra vida, após a morte, mas também agora, neste mundo. Por essa razão, há tanto medo do demônio entre pentecostais e católicos carismáticos (Mariz, 1994a; 1994b; 1997; Machado, 1996; Mariz; Machado, 1994; 1996).

Pelo que entendi do texto de Robbins, não existe, para os urapmin, um demônio ou demônios ameaçadores, pois o autor não comenta sobre sentimentos de medo quando se decide realizar um ritual de sua religiosidade tradicional, como o sacrifício do porco, mas menciona sentimentos de culpa e o conceito de pecado. Esse é um tema que muito me interessou quando estudei o discurso de pentecostais que alegavam ter se recuperado (“libertado”) da dependência do alcoolismo e de “demônios” em geral. Não observei a ideia de culpa individual, em que o indivíduo era percebido como vítima de demônios (Mariz, 1994b). Quando Maria das Dores Machado e eu analisamos os discursos de mulheres pentecostais sobre suas atitudes e seu comportamento diante de conflitos familiares, encontramos não somente referências constantes à possessão demoníaca de parceiros abusivos como também a orações pela “libertação” deles (Mariz; Machado, 1996). Esses homens opressores eram, na verdade, oprimidos pelos demônios. Identificamos, nessas falas, uma relação entre essa ideia de libertação e a autonomia individual. Ao acreditar na possibilidade dos indivíduos se livrarem do domínio de forças espirituais (ou outras), adota-se um pressuposto cognitivo de que esses indivíduos podem agir de maneira independente e autônoma em relação aos deuses de sua tradição pré-cristã, mas apenas após a “libertação”, que se daria via congregação e rituais

de sua igreja, passando a serem dependentes de um Deus onipotente, que se expressa na “lei” que passam a seguir. Mas, evidentemente, a autonomia que aparece no discurso dos nossos pesquisados é relativamente bem mais fraca do que aquela dos urapmin, que adotam conceitos tais como culpa e pecado.

O presente texto de Robbins é, realmente, rico e profundo. Como expliquei no início, não estou certa de ter entendido completamente todos os argumentos do autor. Mas o que entendi foi intelectualmente muito estimulante. Realmente, gostei bastante de ler esse texto e também de ter estado presente na conferência, no ano passado!

REFERÊNCIAS

BERGER, Peter Ludwig; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: Tratado de sociologia do conhecimento*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1978.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e Pentecostais: Adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas: Editores Associados, 1996.

MARIZ, Cecília Loreto. *Coping with Poverty: Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*. Philadelphia: Temple University Press, 1994a.

_____. Libertação e ética. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios*. Petrópolis: Vozes, 1994b.

_____. O Demônio e os Pentecostais no Brasil. In: BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina; CRESPO, Samyra (Org.). *O Mal à Brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997.

MARIZ, Cecília Loreto; MACHADO, Maria das Dores Campos. Sincretismo e Trânsito Religioso: comparando carismáticos e pentecostais. *Comunicações do Iser*, Rio de Janeiro: ISER, v. 45, n. 13, p. 24-34, 1994.

_____. Pentecostalismo e a Redefinição do Feminino. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro: ISER, v. 17, n. 1, p. 140–159, 1996.

MATOS, Silvana Sobreira de. *Chiara Luce e as transformações e/ou atualizações da santidade católica*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Pernambuco, 2014.

ROBBINS, Joel. On the Paradoxes of Global Pentecostalism and the Perils of Continuity Thinking. *Religion*, Oxford, UK, v. 33, n. 3, p. 221-231, 2003.

_____. *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Oakland, CA: University of California Press, 2004.

WEBER, Max. Política como vocação. In: GERTH, Hans Heinrich; MILLS, Charles Wright (Org.). *Ensaio de sociologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2002a. p. 90-107.

_____. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: GERTH, Hans Heinrich; MILLS, Charles Wright (Org.). *Ensaio de sociologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2002b. p. 226-249.

Recebido em: 15/11/2014

Aprovado em: 20/06/2014

OS VALORES, O RITUAL E A ADMINISTRAÇÃO DA DIVERSIDADE INTERCULTURAL: ANALISANDO O CAMPO DA MÍDIA¹

Johanna Sumiala²

DA ANTROPOLOGIA DA RELIGIÃO À ANTROPOLOGIA DA MÍDIA

O artigo do professor Joel Robbins, *O Pluralismo Religioso e o Pluralismo de Valores: Ritual e a Regulação da Diversidade Intercultural*, oferece uma importante visão sobre o estudo do ritual e do pluralismo de valores, tendo uma abordagem relevante não só para o estudo da religião e da antropologia, mas também da sociologia e da teoria social em geral.

Em seu artigo, Robbins aborda o ritual como um aspecto da religião particularmente envolvido na expressão de valores, que ele descreve como “fins culturalmente definidos e considerados dignos de orientar as ações”. Tratando-se de pluralismo de valores, cada formação social apresenta uma multiplicidade de valores, portanto, o objetivo é entender melhor as relações mantidas entre valores. Segundo Robbins, duas hipóteses teóricas podem ser levantadas nessa condição: a posição monista e a posição pluralista. Para simplificar: na posição monista, percebe-se que os valores podem tanto funcionar em uma hierarquia, quanto ganhar seu próprio valor, contribuindo para a realização do valor mais alto na hierarquia – o supervalor, se preferir. Enquanto isso, os pluralistas discutem o conflito entre diferentes valores. Nessa condição, a busca por um valor pode resultar na renúncia de outro e, sendo assim, escolhas (trágicas) precisam ser feitas.

Na interpretação de Robbins, os dois pontos de vista podem operar na vida dos povos de forma linear e/ou simultaneamente. Em certas ocasiões,

¹ Tradução: Amanda Kopps. Revisão técnica: Rodrigo Toniol

² Professora na Universidade de Helsinki. Contato: johanna.sumiala@helsinki.fi

trabalhamos com soluções monistas; em outros casos, experimentamos um conflito – implícito ou explícito – de valores e uma necessidade de fazer escolhas entre eles. Tendências simultâneas, entre a monista e a pluralista, vêm e vão na vida dos povos.

Além disso, Robbins (2014, p. 22) afirma que, em uma condição na qual muitos valores estão em jogo, há “uma das instâncias em que as pessoas podem encontrar valores singulares expressos de modo nítido e agir sobre eles, um de cada vez”. E ele prossegue para identificar dois ramos de estudos dos rituais: os representacionais e os performativos. Enquanto os rituais, no âmbito representacional, visam a realizar uma espécie de destaque e aperfeiçoamento das representações sociais ajudando as pessoas a experimentar e a realizar um único valor em sua completude, os rituais performáticos são vistos como algo que as ajuda no comprometimento com os valores realizados no ritual através do ato de participar (da performance) desses rituais. É útil fazer essa distinção analítica para desenvolver a teoria do ritual, porém os elementos representacional e performativo estão interligados de muitas maneiras na prática do ritual.

Em meus comentários, gostaria de analisar a ideia principal de Robbins, de que os rituais se concentram em um único valor, contrapondo o seu argumento em um outro contexto. Esta tentativa de discutir o valor, o ritual e a administração da diversidade intercultural requer uma alteração contextual radical, um passeio desde a antropologia da religião e a Papua Nova Guiné até a antropologia da mídia e a atual Grã-Bretanha. Ao fazer esse corajoso trajeto, pretendo esclarecer como essas ideias e teorias sobre rituais e valores são levadas de um cenário sociocultural para outro. A meu ver, essa também é a intenção de Robbins (2014, p. 37) quando afirma que “uma das tarefas da antropologia é estudar como essas tensões entre monismo e pluralismo operam em formações sociais concretas, nas vidas das pessoas que as habitam”.

No entanto, alguns esclarecimentos sobre o que entendemos por mídia, como nós a compreendemos e qual sua relação com os valores precisam ser feitos. Birgit Meyer (2013, p. 4) defende a relevância do estudo da mídia na antropologia, explicando o caráter midiático de toda a comunicação:

O que as pessoas compartilham, o “social”, a sua “cultura”, é produzido por meio de práticas de transmissão em que a mídia existe para servir como ponte, mas ao mesmo tempo para afirmar a distância e a diferença entre os envolvidos na comunicação. [...] Como a comunicação não pode ocorrer por intuição imediata (como uma visão romântica poderia sugerir), ela depende necessariamente da mídia externa [...] – precisamos analisar a comunicação como um processo concreto e material. (Meyer, 2013, p. 4)

Em seguida, a autora faz uma declaração explícita de que a mídia é uma forma social significativa para o desenvolvimento dos valores:

Portanto, se quisermos entender os processos sociais de compartilhamento de imaginários, significados e *valores*, dos vínculos, da cumplicidade e da colaboração, é preciso recorrer à mídia. Eles estão no centro, mediando as inevitáveis diferenças que existem, não apenas entre “emissores” e “receptores”, mas também entre uma massa de audiências anônima, atraindo-os para uma “comunidade imaginária” (Anderson, 1991), ou, como eu chamaria, para uma “formação estética” (Meyer, 2009, p. 6-11), caracterizada por ideias comuns, *valores* e práticas que emergem e são sustentadas através do compartilhamento da mídia. (Meyer, 2013, p. 5, grifo meu)

Ao discutir a mídia como uma forma social de uma sociedade contemporânea, a da Grã-Bretanha, por exemplo, deparamo-nos com uma incongruência (Couldry, 2012, p. 62). Por um lado, o próprio termo mídia é ambíguo: pode referir-se às instituições e infraestruturas que produzem e distribuem determinados tipos de conteúdos, porém a mídia também é esse conteúdo (Couldry, 2012, p. 2). Consequentemente, podemos identificar os valores relacionados à mídia como uma instituição, uma infraestrutura e/ou um conteúdo. Nesta linha de pensamento, os diferentes aspectos da mídia acionam e correspondem às formas sociais de diferentes tipos. Podemos analisar a mídia como uma forma social construída em torno do estado-nação e da *nation building*. “Coloquemos ênfase especial nas instituições da mídia e seu papel na criação de conteúdo para comunidades imaginadas” são as palavras de

Benedict Anderson (1991, p. 81), mencionado anteriormente. No entanto, a mídia também pode ser entendida como uma forma social em uma escala global. Roger Silverstone (2007) discutiu a mídia contemporânea criando e mantendo uma esfera civil global, um imaginário público compartilhado com perspectivas concorrentes. Atuantes mundiais, como a CNN, o BBC World News e o Al Jazeera, desempenham um papel importante na formação da agenda pública global. No micro nível, encontramos a mídia da comunidade local organizada através do rádio, por exemplo, ou outras mídias locais, que promovem o imaginário local (Ginsburg; Abu-Lughod; Larkin, 2002). No mundo atual, precisamos, também, reconhecer a mídia diaspórica, em que a sociabilidade é criada e mantida através de inúmeras comunidades virtuais que, muitas vezes, ocorrem em meio e por meio de diferentes formas e aplicativos da mídia social (curiosamente, muitos desses sites e serviços são propriedade de empresas de mídia global, como o Google). Em geral, os processos de digitalização e de conversão tendem a alterar as linhas entre as diferentes mídias e a forma social associada, criando, assim, novos tipos híbridos de formas sociais (Murphy; Kraidy, 2003; Sumiala, 2012; Sumiala; Tikka, 2011). Esta variedade de mídias como forma social traz também certa instabilidade e incertezas na comunicação de valores. Em muitos casos, quando os valores individuais são postos em prática, estes podem estar em conflito uns com os outros. Um exemplo simples é ouvirmos a mídia local, unirmo-nos ao seu apelo à liberdade da expressão individual e, logo em seguida, irmos à mídia global para compartilhar uma realidade midiaticizada, com uma forte ênfase na centralização do poder de comunicação. Obviamente, também pode haver conflitos de valores dentro de diferentes meios de comunicação (Castells, 2009).

Do ponto de vista monista, podemos afirmar que, na hierarquia de valores, a atenção é um dos valores mais apreciados na mídia atual. Todos os outros valores, tais como lucro, prazer, participação e pertencimento estão subordinados àquele supervalor. Sem a relação entre atenção, visibilidade e reconhecimento, a mídia, como forma social, deixaria de existir. Consequentemente, uma das forças motrizes para a mídia contemporânea é uma batalha contínua pelo interesse e pela sensibilização do público (Couldry, 2012).

À medida que consideramos, mais detalhadamente, a dinâmica entre a mídia como uma forma social e o pluralismo de valores, é preciso reconhecer que nem os meios nem os valores são criados ou sustentados em um vácuo e que eles não são constelações abstratas. A análise entre mídia e valores deve ser incorporada em práticas que nos trazem até Robbins e seus argumentos em relação ao papel do ritual.

O especialista em rituais, Ronald Grimes, oferece uma maneira interessante de se considerar a dinâmica entre mídia e ritual e que é útil neste contexto. Grimes (2006, p. 3-4) fornece a seguinte informação importante sobre a evolução da relação entre mídia e ritual, ressaltando a clássica distinção durkheimiana entre os dois domínios da realidade social, ou seja, o sagrado e o profano:

Não muito tempo atrás, os termos “ritual” e “mídia” teriam sido considerados rótulos para domínios culturais distintos – um sagrado e o outro secular; o termo que designa uma atividade religiosa e o que representaria uma ferramenta, um processo de transferência de informações. A mídia não só invadiu os rituais, como também os profanou. [...] Mas as coisas mudaram. Agora, a mídia muitas vezes valida o ritos. A presença de câmeras anuncia, “Este é um evento importante”. Hoje em dia, ambas noções, de ritual e de mídia, são compreendidas de maneiras bem diferentes, e a ligação entre elas é comentada com uma frequência crescente nos estudos acadêmicos. [...] A mídia, afirmam alguns, são os rituais em forma contemporânea. No entanto, quando uma metáfora (mídia como um ritual) se desenrola para uma simples afirmação (a mídia é um ritual), ambos os termos se tornam inúteis. As duas estratégias – segregar ou igualar – simplificam demais as formas complexas em que a mídia, o ritual e a sociedade moderna interagem. (Grimes, 2006, p. 3-4)

Na interpretação de Grimes, as duas categorias (os rituais e a mídia são sagrados e profanos) são vistas hoje em dia em sobreposição, em vez de se excluírem mutuamente. Em segundo lugar, ele observa certos problemas nesta interpretação que podem obscurecer a distinção entre os dois domínios e causam a perda do potencial analítico de ambos os termos. Portanto, é

importante desenvolver uma compreensão mais esmiuçada do ritual. Para fazer isso, primeiro, é necessário identificar o tipo de ritual envolvido em qualquer um dos casos: é um ritual no sentido de peregrinação, celebração, sacrifício ou rito de passagem? Além disso, é necessário estabelecer de que modo a mídia é um ritual e de que modo ela não seria. Grimes (2006, p. 12) sustenta que uma discussão frutífera sobre mídia e ritual é possível apenas onde os dois domínios não sejam “[...] nem equivalentes, nem separados, mas sim diferenciados e concebidos como o compartilhamento de uma fronteira em comum”.

RITUAIS MEDIATIZADOS DE LUTO E PLURALISMO DE VALORES

Agora, vou analisar como a interação entre a mídia, os rituais e os valores foi evidenciada em um evento ritual significativo dentro e fora da mídia: a morte da ex-primeira-ministra britânica, a Baronesa Margaret Thatcher³.

Lady Thatcher morreu depois de um acidente vascular cerebral, em oito de abril de 2013, aos 87 anos, após ter sofrido, por muitos anos, com problemas de saúde. A notícia de sua morte espalhou-se na Grã-Bretanha, em nível local e nacional, e foi amplamente divulgada no *mainstream* da mídia e nas redes sociais, o que provocou imediatas reações na opinião pública britânica, bem como em outras partes do mundo. Sua morte trouxe uma rica variação de práticas de rituais que surgiram dentro e através das diversas mídias em diferentes escalas. A ritualização começou assim que o porta-voz de Thatcher confirmou sua morte à *Press Association*, que emitiu o primeiro relatório para as redações. Como um símbolo de luto nacional, a

³ Em minha análise empírica do estudo etnográfico sobre a mídia, tracei o percurso da morte de Margaret Thatcher. Em meu trabalho de campo, combino diferentes formas de etnografia, passando pela etnografia urbana, pela etnografia das representações e pela etnografia virtual. Além da observação da participação e da escolha de materiais sobre a mídia, eu também realizei entrevistas relacionadas às reações das pessoas à morte de Thatcher, tanto em Londres quanto em outros lugares da Grã-Bretanha.

bandeira da união foi hasteada a meio mastro em muitos lugares associados à ex-primeira-ministra, como nos centros simbólicos do poder da nação, tais como a Downing Street, o Palácio de Buckingham e o Parlamento. Um local de peregrinação surgiu quando as pessoas começaram a trazer flores e velas para deixar do lado de fora da casa de Thatcher.

Talvez o elemento mais característico dessa intensa ritualização seja o nível de controvérsia em torno de sua personalidade e de sua herança política. Aqueles que a apoiavam prestaram homenagens à Thatcher por meio de *posts* nas redes sociais e de *upload* de vídeos de luto no YouTube, por exemplo. Ela pode ter sido elogiada como a “Dama de Ferro” da época, mas muitos comemoraram sua morte. Pareceu que seus adversários, na Inglaterra e no resto do mundo, estiveram à espera da morte de Thatcher para ter a possibilidade de expressar sua raiva e seu ódio contra ela em público. Muitos declararam – abertamente e através da mídia – sua extrema antipatia por ela, enquanto manifestantes de todos os lados organizavam-se, como no evento realizado em Brixton, Londres. Em um vídeo do YouTube, pessoas foram vistas dançando, bebendo e carregando cartazes com slogans relativos à sua morte; mensagens no Facebook e Twitter circularam para celebrar o evento. Todos esses rituais performativos foram realizados em um modo intensamente midiaticizado. Enquanto alguns rituais de luto foram apresentados pelo *mainstream* da mídia – com a BBC e os jornais nacionais, desempenhando um papel fundamental como instituições do país –, outros ritos foram organizados por usuários comuns da mídia social. Em muitos casos, a linha entre os dois tornou-se turva, com práticas rituais passando de um contexto de mídia para outro. A canção do Mágico de Oz, *Ding, dong! A bruxa está morta*, é um ótimo exemplo, porque teve um valor simbólico atribuído pelos adversários de Thatcher na batalha ritualizada contra ela. A canção tornou-se imensamente popular uma semana após a morte de Thatcher e chegou ao segundo lugar na lista das mais ouvidas da Grã-Bretanha. Ela deveria ter sido tocada na Rádio 1 da BBC, mas, em vez disso, a BBC divulgou uma faixa na qual explicava porque optou por não tocar a música.

O funeral de Thatcher foi realizado em dezessete de abril e, de acordo com os desejos dela, recebeu uma procissão cerimonial com todas as honras militares. A missa foi realizada na Catedral de São Paulo, com a presença da rainha Elizabeth e do príncipe Philip. Essa foi a segunda vez (a primeira foi à morte de Winston Churchill, em 1965), em seu reinado, que a rainha assistiu ao funeral de um ex-primeiro-ministro. Mais tarde, o corpo de Thatcher foi enterrado no cemitério do Royal Hospital Chelsea, junto ao de seu marido, Denis. O funeral e o enterro foram eventos privados, não públicos, mas a cerimônia fúnebre foi transformada num evento da mídia, transmitida amplamente na televisão e descrita nos jornais impressos, além da repercussão nos portais da internet, com atualizações constantes durante o transcurso do cerimonial. Um informante que havia participado da cerimônia como parte da multidão descreveu a atmosfera como “alegre”. Muitos vieram para prestar suas homenagens e participar de um momento histórico, enquanto outros criticaram o dinheiro público gasto em seu funeral, porque, afinal, em vida, ela fora a favor da privatização.

Voltando ao argumento de Robbins sobre o pluralismo de valores e os rituais, não é exagero dizer que, nesta ritualização midiática da morte de Lady Thatcher, a pluralidade de valores foi evidente. Do ponto de vista monista, os eventos da mídia em torno de sua morte e o funeral constituíram uma hierarquia de valores incorporados à lógica atual de um evento de mídia. No auge dessa hierarquia, ficou a atenção dada à sua morte. Como assinalou um jornalista britânico, a mídia esperava a morte de Thatcher, devido a sua idade avançada e a seus problemas de saúde, o que significa que teve tempo suficiente para se preparar. Os obituários foram preparados previamente e a transmissão de seu funeral foi ensaiada por muitas organizações de mídia profissionais. Após sua morte e durante o funeral, o tom oficial de divulgação seguiu o modelo e o estilo típicos da morte de uma figura pública anunciada pela mídia: repetindo uma narrativa sobre a vida, de origem humilde, e a carreira política da primeira mulher a ser primeira-ministra britânica. Um dos elementos constantes das coberturas foi a atenção nas reações do público diante de sua morte. A mídia proporcionou não só uma cobertura nacional,

mas mundial das práticas ambíguas e altamente ritualizadas realizadas logo após a morte de Thatcher, fazendo dela própria o centro social do evento histórico (ver exemplo Couldry, 2003).

Contudo, se considerarmos os rituais de luto e de celebração realizados por pessoas de dentro da mídia e através dela, valores profundamente divergentes tornam-se explícitos. Em alguns rituais de luto, as pessoas reuniram-se para prestar suas homenagens às realizações pessoais e políticas de Thatcher. Seus partidários admiravam-na. Seus ideais políticos foram elogiados e confirmados nesses rituais. Em outros rituais, um sentimento de união foi construído para celebrar a morte de Thatcher e zombar de sua carreira política, envolvendo rituais em que as pessoas expressaram sua raiva e sua frustração, além de alegar que ela havia destruído o país. Nesses rituais, a morte de Thatcher foi narrada como uma vitória do bem sobre o mal, com o centro ritual criado em torno de valores que poderiam ser expressos apenas em contraste a ela e a suas realizações. Em ambos os casos – rituais de luto e de celebração – a morte de Thatcher reuniu pessoas. No entanto, os sentidos de união, pertencimento e participação foram construídos através de valores conflitantes e controversos associados à vida dela.

VALORES, RITUAIS E A ADMINISTRAÇÃO DA DIVERSIDADE CONTEXTUAL

A principal questão neste estudo, abordada primeiramente por Robbins, é o potencial que o ritual possui de realizar um valor único de cada vez, ajudando, portanto, as pessoas a lidar com situações complexas em uma condição de pluralismo de valores. Uma confirmação simples seria que, em uma condição moderna, midiaticizada, como ilustrado na ritualização saturada da mídia sobre a morte de Lady Margaret Thatcher, é improvável que tal condição exista. Em vez disso, rituais como performances sociais e culturais heterogêneas envolvem uma multiplicidade de valores encontrados em uma grande quantidade de pessoas, com diferentes comprometimentos

acerca de valores. Embora a morte de Thatcher tenha desencadeado uma intensiva ritualização na mídia e através da mídia na Grã-Bretanha e em outras partes do mundo, parece difícil – até mesmo impossível – identificar um valor único percebido neste processo.

No entanto, mesmo que possamos discordar da primeira condição de Robbins, quando pensamos sobre a relação entre ritual e valores em um dado contexto, podemos concordar com a segunda condição – ou seja, a dinâmica entre soluções monista e pluralista em funcionamento. Ao analisarmos a partir da perspectiva monista, um ponto-chave da ritualização da morte de Thatcher em um ambiente de mídia foi a atenção como um supervalor por trás da lógica do evento de mídia, impondo, portanto, o significado da própria mídia como o centro dos valores sociais e culturais realizados em uma sociedade britânica midiaticizada. No entanto, ao considerar como cada indivíduo utiliza a mídia para fins rituais, uma multiplicidade de valores fica evidente. Podemos dizer até que, quanto mais intensa a ritualização e maior a coerência sentida dentro dessas “comunidades rituais” midiaticizadas, mais dividida fica a nação. Em muitos casos, conflitos explícitos pareciam ocorrer entre diferentes valores associados à vida de Thatcher e às suas realizações, ou seja, as pessoas tinham que fazer escolhas trágicas sobre quais valores seguir e usar estratégias diferentes para equilibrar aquela situação conflituosa. Algumas pessoas souberam lidar com o conflito entre os diferentes valores, ignorando o evento da mídia e os valores em conflito incorporados, enquanto outros participaram de um processo de negociação relacionada a diferentes valores. Um exemplo dessa negociação foi um debate no Twitter, questionando se os *tweets* que comemoravam a morte de Thatcher seriam ou não considerados adequados. Nesse caso, a incerteza sobre os valores também parecia estar em pauta. Curiosamente, muitos acreditavam que havia falta de espaço social para visões neutras ou desapegadas. Era como se esperassem que as pessoas tomassem partido e expressassem seus valores em público. No geral, podemos concordar que a morte de Thatcher ativou tendências simultâneas que perpassaram as tendências monista e pluralista (como alegou Robbins) na mídia e na performance ritual de sua morte.

Finalmente, o passeio entre a antropologia da religião e a antropologia da mídia, inspirados pelo trabalho criterioso e instigante de Robbins, levanta dúvidas. Talvez não seja o compartilhamento das crenças em valores que nos unem na condição amplamente pluralista de hoje em dia, seja em Pápuia Nova Guiné ou na Grã-Bretanha, mas sim a promulgação de certas práticas ou, se preferir, do poder performativo dos rituais.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1991.
- CASTELLS, Manuel. *Communication Power*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- COULDRY, Nick. *Media, Society, World: Social Theory and Digital Media Practice*. Cambridge: Polity, 2012.
- _____. *Media Rituals: A Critical Approach*. London: Routledge, 2003.
- GINSBURG, Faye; ABU-LUGHOD, Lila; LARQUIN, Brian. *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- GRIMES, Ronald. *Rite out of Place: Ritual, Media and the Arts*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- MEYER, Birgit. Material Mediations and Religious Practices of World Making. In: LUNDBY, Knut (Ed.). *Religion across Media: From Early Antiquity to Late Modernity*. New York: Peter Lang, 2013. p. 1-19.
- MURPHY, Patrick; KRAIDY, Marwan (Ed.). *Global Media Studies: Ethnographic Perspectives*. New York: Routledge, 2003.
- SILVERSTONE, Roger. *Media and Morality: On the Rise of the Mediapolis*. Cambridge: Polity, 2007.

SUMIALA, Johanna. *Media and Ritual: Death, Community and Everyday Life*. London: Routledge, 2012.

SUMIALA, Johanna; TIKKA, Minttu. Imagining globalized fears: School shooting videos and circulation of violence on YouTube. *Social Anthropology*, Chinchester, UK, v. 19, Issue 3, 2011. p. 254-267.

Recebido em: 28/02/2014

Aprovado em: 15/03/2014

RELIGIÃO E CONFLITOS DE VALOR NA SOCIEDADE BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA

Luiz Fernando Dias Duarte¹

A área relativamente nova dos estudos de Antropologia do Cristianismo – entendida como tal à frente de interação entre culturas tribais e a religião cristã – tem sido imensamente dinâmica e promissora.

Embora a difusão do cristianismo tenha sempre se dado tanto pela conversão dos mundos urbanos e metropolitanos (como os dos grandes centros do Império Romano) quanto pela conversão de populações locais, que, assim, distanciavam-se de seus sistemas simbólicos tradicionais, e esse processo tenha sido acelerado fragorosamente com as grandes navegações europeias e com a expansão mercantil e colonial – incluindo aí as Américas – só há poucas décadas se constituiu um foco sistemático de observação e análise etnográfica dos processos daquele tipo, aproveitando o investimento antropológico que se intensifica em vários continentes e áreas culturais.

A característica principal dessa nova configuração é a de repousar sobre a etnografia de processos em curso (ou de caráter temporalmente muito recente), em que a dinâmica da transformação cosmológica e sociológica implicada na conversão ao cristianismo se apresenta mais nítida, passível de observação e interpretação mais finas, pelo menos em relação à longa e influente tradição dos estudos de sincretismo religioso, tão frequentemente envolvendo um componente cristão, mas de longa implantação histórica, como no caso do mundo andino ou das religiosidades afro-americanas. Os muitos casos em que processos de cristianização recente se misturavam com a dinâmica colonial, sobretudo na África e na Oceania, tinham essa condição frequentemente afastada do quadro de análise em nome da pureza etnológica, ou eram analisados, sobretudo, do ponto de vista político, em detrimento da dimensão cosmológica e moral. O mesmo viés político marcou

¹ Professor Titular do PPGAS, Museu Nacional, UFRJ. Contato: lfdduarte@uol.com.br

indelevelmente os estudos sobre os movimentos messiânicos e de cultos de carga, emergentes em todas as frentes coloniais; embora talvez também se possa considerar que seu caráter usualmente transitório e seu potencial de enfrentamento com os poderes constituídos tenham dificultado a observação ponderada e a compreensão dos mecanismos mais sutis em que se enovelavam.

Joel Robbins tem sido um dos nomes mais eminentes dessa nova frente, com sua rica etnografia da passagem ao cristianismo dos urapmin da Nova Guiné e uma vasta obra de esmiuçamento das implicações heurísticas da compreensão de tais processos. Ele tem contribuído para a rediscussão de diversos tópicos essenciais de análise, como o da oposição entre leituras continuístas e descontinuístas da transformação envolvida na conversão ao cristianismo (Robbins, 2003; 2007).

No presente artigo, Robbins retorna a seu tesouro etnográfico melanésio para propor algumas torções críticas na compreensão do confronto entre cosmologia tradicional e novidade cristã – com esperadas possibilidades de contribuição aos debates sobre a dinâmica religiosa de Estados nacionais como o Brasil. Os pontos nodais são, como ele mesmo enuncia, o da ênfase nos “valores” e na sua multiplicidade empírica em cada sociedade e o do caráter revelador dos “rituais” para a compreensão do modo como justamente se articulam os valores em situações múltiplas e potencialmente conflituosas.

A ênfase nos valores é um traço da influência do pensamento de L. Dumont sobre Robbins, retomando a vitalidade da etnologia dumontiana, parcialmente recoberta no Brasil pela contribuição daquele autor aos estudos de sociedades complexas, aquelas – como a sociedade brasileira – caracterizadas pelo peso da ideologia individualista, que ele ajudara a compreender como fenômeno histórico preciso. Quando passei a ter contato pessoal com Dumont, em meados dos anos 1980, já com a edição do *Homo Aequalis II* praticamente equacionada, seu interesse corrente de trabalho concentrava-se nos seminários do colega melanesista Daniel de Coppet (e, também, àquela altura, do discípulo André Iteanu), curioso, como sempre fora, daquelas configurações que não pareciam passíveis de esclarecimento pela oposição

entre holismo e individualismo que ele propusera no contexto da comparação entre Índia e Ocidente (Dumont, 2000, p. 216).

Sabendo-se da preeminência que os estudos melanesistas detêm hoje em dia no quadro do pensamento antropológico, torna-se ainda mais estratégico que Robbins, aí, faça intervir a força heurística do pensamento dumontiano, pioneiro na relativização das representações ocidentais implicadas à estrutura da categorização antropológica. A proposta de um “relacionalismo” melanésio a partir da etnografia urapmin certamente enriquece aquela linhagem de pensamento. De alguma forma, ameniza, pelo menos no plano terminológico, as dificuldades por que passei eu próprio ao propor caracterizar como holista a alteridade reinante na cultura popular urbana brasileira em relação ao individualismo hegemônico na cultura letrada das camadas médias e superiores (Duarte, 1986; Salem, 2006).

É da convivência com o tema dumontiano da relação tensa, contraditória e criativa entre grandes configurações ideológicas que retira Robbins a inspiração para o desenvolvimento, no artigo em questão, da diferença entre “pluralismo” e “multiplicidade”, por um lado, e da diferença entre “pluralismo religioso” e “pluralismo de valores”, por outro. Como ele sublinha, de modo oportuno, a noção corrente de pluralismo é intimamente comprometida com os valores da liberdade e da igualdade e constitui, assim, ela própria um elemento característico da configuração individualista moderna. Ela remete a um leque amplo de problematizações reais, mas não tem a amplitude empírica de que dispõe a noção de “multiplicidade”, descritiva de todas as situações de diversidade concomitantes e, provavelmente, universais, sem o pressuposto libertário da anterior.

Também a noção de “religião” com que se trabalha comumente, tanto no senso comum quanto nas ciências sociais, é indissociável da configuração ideológica ocidental, com sua dominante tonalidade individualista e racionalista. Chama-se, assim, de religião uma estruturação específica de práticas e representações, de crenças e rituais, organizada em uma instituição mais ou menos centralizada e burocratizada – como no tipo ideal da “igreja” weberiana. A “seita”, nesse registro, não é senão uma versão um pouco mais

frouxa e carismática do mesmo modelo unitário de organização social. Uma religião, além desse caráter institucional, calcado, sobretudo, na específica experiência histórica do cristianismo moderno, tem um caráter segmentado em relação à formação social e à configuração ideológica de que participa: a religião não é o todo cósmico, mas apenas uma manifestação específica da realidade, que se distingue, por exemplo, da política, da saúde ou da agricultura. Também aí se revela a ancoragem na cultura ocidental moderna, com sua característica segmentação de domínios, como os da política e da economia, fundantes da modernidade (Dumont, 1977).

Um terceiro elemento aí agrega-se: o viés racionalista ou intelectualista contido na noção de religião como um sistema de crenças, de ideias, de representações, organizado em cânones escritos – esses que as chamadas “religiões do livro” exemplarmente encarnam, em detrimento de suas manifestações práticas e pragmáticas, cotidianas ou rituais, das experimentações multifacetadas da troca social imantada pela referência a alguns princípios morais envolventes (Pouillon, 1979).

A inconveniência do uso de uma categoria dotada de tais atributos para descrever a maior parte das experiências “religiosas” humanas tem sido longamente percebida, sobretudo nos estudos etnológicos de sociedades de pequena escala, fazendo com que expressões como “cosmologia” ou, mais recentemente, “ontologia” pudessem ser utilizadas com mais eficiência para dar conta da totalidade, da ubiquidade e da performatividade da configuração englobante de valores. Não é, pois, de estranhar que o etnólogo Robbins nos traga a sugestão de privilegiar a questão dos “valores” e, mais do que isso, de que se deva observá-los nessa arena prioritária de sua atualização e afirmação que são os “rituais”.

Ocorre, porém, que muitas cosmologias tendem a se cristalizar formalmente em religiões, mesmo fora da influência ocidental, certamente, mas com muito mais força nessas tantas situações em que o modelo cristão, sob a forma da igreja ou da seita, impõe-se como padrão dominante ou interlocutor inevitável. Essa é, majoritariamente, a situação prevalecente nas sociedades nacionais contemporâneas, portadoras do grande modelo

institucional ocidental. É apenas em situações peculiares de distância dos poderes nacionais, como a da sociedade urapmin, que se pode experimentar a influência da cosmologia cristã sem que se tenha de adotar a “religião” cristã, a não ser nominalmente. O complexo gradiente das situações de contato pode levar, é claro, a uma gradual eclesialização dessas experiências holistas, como ocorre em todas as franjas do mundo globalizado moderno (ver o caso dos Koripako da Amazônia Brasileira, analisado por Xavier, 2013).

Não se deve deixar de evocar, por outro lado, que no interior mesmo das sociedades nacionais se distribuem zonas de religiosidade mais fluida e performática, como as que florescem sob o título abrangente de “nova era”, ou as que sempre deslizam entre as religiões, sem comprometimentos institucionais ou adesões ideológicas em busca de estabilidade e coerência.

Ao tratarmos da sociedade nacional brasileira contemporânea, o traço mais notável deve ser inevitavelmente o da ubiquidade da legitimidade do modelo cristão em seu sentido mais geral, por força das razões históricas notórias. Sabe-se o quanto as religiosidades afro-brasileiras hauriram desse marco ideológico e institucional onipresente, mas o mesmo poderia se dizer das religiosidades subsequentes, não marcadas pela chancela política da escravidão. Tanto o espiritismo kardecista quanto os recentes desenvolvimentos institucionais associados à ayahuasca carregam as marcas dessa cristianidade, por assim dizer, indelével.

O cristianismo brasileiro foi suficientemente vasto e difuso para permitir, em outro registro, a proliferação de variações locais, com ênfases ideológicas, morais e rituais bastante diversas, a despeito das eventuais tentativas de centralização e de uniformização empreendidas desde Roma. A sociologia da religião no Brasil deteve-se, sobre todos os meandros dessa complexa configuração, nos nichos do “catolicismo popular”, dos messianismos e dos “cultos afro-brasileiros”, fazendo ou não uso da categoria analítica do sincretismo.

De um modo geral, não era nada evidente que se analisasse “conversões”, embora elas tivessem existido em diversas direções, sobretudo no sentido estrito da passagem do catolicismo às religiões protestantes históricas, minoritárias e enquistadas. Não cabia uma noção tão categórica para qualificar

os deslizamentos e trânsitos (ou “passagens”, como propôs Birman, 1996), bastante discretos e furtivos, que costumavam caracterizar a aproximação dos cultos espíritas ou umbandistas, por exemplo, em nada exigentes, em termos de filiação eclesial.

Foi, assim, apenas com o desenvolvimento precipitado da adesão às denominações pentecostais, a partir dos anos 1970, que o problema se tornou público e maciço, tal como tem sido vastamente analisado nas últimas décadas. A conversão, nesses casos, vinha a ser, no entanto, essencialmente intracristã, por mais que fosse comprometida com uma séria ruptura em relação ao mundo precedente. Porém, como a vinculação à Igreja Católica já vinha sendo longamente nominal para a maior parte de seus fiéis – os notórios “católicos não praticantes” –, tanto nas classes populares como nas demais, o que se abandonava com a conversão pentecostal era mais um estilo de vida do que propriamente um compromisso ideológico ou cosmológico. Este ponto tem sido amplamente confirmado pelas análises, em relação a quaisquer denominações ou ritmos de trânsito ou passagem.

A questão que nos confronta a partir do texto de Robbins é, assim, muito peculiar, revelando a eficácia desse novo “ponto de vista” que ele se propôs explicitamente a nos oferecer. Que peso e que sentido têm “valores” e “rituais” nesses movimentos generalizados e tão intensos em todos os níveis de nossa sociedade?

O primeiro ponto parece-me ser mais crítico, mesmo que se possa discutir as acepções do emprego da categoria “valores”. Eu próprio, há alguns anos, apresentei a hipótese de que não se podia compreender as passagens entre as alternativas religiosas cristãs brasileiras, sobretudo no meio popular, como “opções religiosas” em sentido estrito. Propunha que os valores estruturantes, mais críticos, envolvidos em tais decisões se encontravam disseminados na cultura brasileira em geral, obedientes a dinâmicas hoje em dia amplamente extrarreligiosas, laicas mesmo, poder-se-ia dizer.

Chamava a atenção para o fato de que os dois valores que me pareciam aí significativos, os mais estruturantes, continham contradições em alguns de seus aspectos ou para a possibilidade de sua convivência; e de que o que levava

a tais ou quais opções religiosas era a conveniência de produzir um regime de acrescida coerência (ou conveniência), sobretudo em situações de desafio, crise ou aflição, envolvendo o que chamei de “ethos privado” (Duarte, 2005).

Considerava também que, dadas as características da ordem pública liberal moderna, a tradicional relação entre uma cosmologia religiosa englobante e eventuais e englobadas especulações laicas foi invertida: as especulações laicas tomam a forma de uma ideologia englobante e a antiga cosmologia englobante se fragmenta em “especulações” religiosas. Os discursos “religiosos”, na medida em que se apresentam no mundo moderno como diferentes em seus conteúdos pastorais e têm que se apresentar como fundamentalmente explícitos nessa diferença, tendem a se apresentar também como divididos, na forma de um “mercado” à disposição teórica da escolha pessoal, enquanto que a ideologia moderna, por ser vastamente dominante, fluida e não controvertida (a não ser nas dimensões mais técnicas de suas fórmulas, inacessíveis a seus consumidores leigos), pode se apresentar, ao olhar público, como um continente razoavelmente estável e incontestável (Duarte et al., 2006).

Um dos corolários deste entendimento é o de que muitas e importantes “conversões” ocorrem dentro da zona laica, apenas eventualmente articuladas com o mundo religioso. Penso nas passagens individualizantes que ocorrem por força do acesso continuado e sistemático à cultura letrada pela via do ensino, sabendo-se o que isso implica de distância no mundo social brasileiro. Mas também nas que decorrem da igualmente continuada e sistemática experiência de alguma militância política, pelas vias sindicais e partidárias. Em algum momento, tratei desses processos, distinguindo-os da “ascensão social” mais típica, aquela que se impõe pela acumulação econômica diferencial e pela exposição aos meios sociais superiores (Duarte; Gomes, 2008). Um processo individualizante que frequentemente assume a intensidade de uma conversão laica dentro da conversão religiosa é o da experiência do pastorado pentecostal masculino.

A análise substantiva dos valores a que me refiro – o “subjetivismo” e o “naturalismo” – não deveria merecer uma retomada neste texto, não fosse o fato de que se relacionam intimamente com os temas do individualismo

e da relacionalidade, essenciais para Robbins. O subjetivismo, tal como o descrevi então, não é senão uma manifestação da crescente capilarização de elementos da ideologia individualista, mesmo nesses meios populares e tão fragilmente atingidos pela sua difusão formal, através da educação e da convivência com os magnos temas cívicos liberais. O naturalismo parecia menos óbvio em sua caracterização, pelo menos como traço da cultura das classes populares, distante das fontes mais profundas de legitimidade da ciência e do realismo filosófico. Para mim, esses valores afiguravam-se como dois braços da mesma filiação à modernidade – um pela via do “individualismo qualitativo”, da autonomia e da singularidade romântica, o outro pela via do racionalismo e do universalismo iluminista. Reconhecia a presença latente, subjacente da relacionalidade, essa “preeminência da referência ao valor da ‘família’”, descritível em termos homólogos aos de Robbins, como contraponto profundo às forças da transformação modernizante.

Ao rever agora minha análise, à luz da proposta de Robbins, dou-me conta de que, além das contradições e confrontos que descrevi entre o subjetivismo e o naturalismo na vida corrente desses segmentos da sociedade brasileira (como no caso do aborto, por exemplo), é, talvez, possível aventar a possibilidade de que o naturalismo esteja frequentemente a serviço do relacionalismo, de modo completamente paradoxal, em relação a suas fontes ideológicas históricas. O material que eu apresentava, oriundo de diversas fontes, dos diferentes coautores do artigo (Duarte et al., 2009a) mencionava como os argumentos sobre a força e os direitos da “natureza” e da “vida”, embora remetessem frequentemente aos recursos técnicos da biomedicina, acabavam por servir à valorização dos laços de parentesco, essa seara fundamental da relacionalidade. A consanguinidade, tão intrínseca à cosmologia ocidental, assumia, aí, como sempre, o papel de dobradiça entre uma naturalidade física e uma naturalidade afetiva, relacional. Os dados de Naara Luna sobre reprodução “artificial” eram particularmente loquazes nesse sentido.

Em todas essas situações, encontra-se um equivalente muito claro do que Robbins descreve acerca dos confrontos e contradições entre ordens valorativas nos urapmin. O que é diverso é a existência de uma esfera laica,

intramundana, que se considera oposta à religiosa e é regida por uma racionalidade universalista. Oriunda como é, no entanto, ela própria, da cosmologia cristã, por complexos e paradoxais caminhos, ela opera como uma visão de mundo tão “religiosa” quanto quaisquer outras, se entendermos, assim, a ordenação cognitiva e valorativa englobante de um mundo significativo. O que fazem atualmente as assim designadas “religiões” é recortar as possibilidades cosmológicas desse dossel profano e costurar uma mensagem e uma experiência específicas à espera de frequentações e adesões mais ou menos estabilizadas. Os valores estruturantes estarão aí, articulados de modos os mais variados, inspirando soluções éticas múltiplas. É bem adequado, dessa forma, que se reconheça que, na sociedade brasileira, a multiplicidade de valores proposta por Robbins ocupa o lugar de um pluralismo religioso que existe sim, mas apenas como ideal de alguns segmentos das elites letradas.

É preciso examinar, em seguida, o rendimento heurístico do segundo ponto crítico de Robbins: o da preeminência do ritual como lócus de compreensão dos regimes de adesão aos valores e de sua complexa interação.

Ele considera que a experiência ritual condensa, de forma eficaz, a expressão de parte dos valores tensionados na sociedade, produzindo uma coerência peculiar: “[...] é no ritual, em contraposição à vida cotidiana, que as pessoas chegam mais perto de concretizar valores singulares de modo pleno”. Sua demonstração dessa tese, por meio de exemplos bem e mal sucedidos entre os urapmin, é bastante convincente – mas como encontrar equivalência entre aquela dinâmica social e a de uma sociedade nacional complexa como a brasileira?

Creio que se pode haurir inspiração da proposta de Robbins para buscar quais as instâncias ou esferas em que um efeito homólogo poderia aqui acontecer; e logo me ocorre que, mais do que o ritual em sentido estrito (se é que se pode reconhecer um sentido estrito para uma categoria de extensão tão controversa), deveria estar em jogo a percepção das “situações densas” ou intensas; rituais religiosos, às vezes, mas não necessariamente.

Penso nas crises e nos dramas que acometem as pessoas e as coletividades em tantos momentos, esses a que a antropologia anglo-saxã chama

de “aflições”, e a que V. Turner dedicou uma análise percuciente. É nelas que se desencadeiam esses “itinerários terapêuticos” complexos, que podem transitar por diversos rituais, discrepantes tantas vezes, mas também por esses grandes movimentos coletivos, *corroborees* modernos, em que se aglutinam as inquietações acumuladas entre os ofícios teatralizados dos grandes templos pentecostais e suas réplicas gigantes nas concentrações ao ar livre. Há, porém, muitas crises e dramas que prescindem dos rituais para cristalizar-se em soluções valorativas precisas, ou que, talvez, dada a multiplicidade de rituais disponíveis num mercado nacional moderno, podem transitar entre diversos deles, buscando a coerência num plano vivencial médio, mínimo múltiplo comum de uma miríade de pistas percorridas e sopesadas.

No artigo em que desenvolvi melhor a questão dos valores estruturantes, alinhei diversos exemplos de busca de articulação entre o subjetivismo e o naturalismo, e entre eles dois e a relacionalidade de fundo, em que se apresentava o relato de muitas experiências – às vezes religiosas, às vezes médicas, às vezes mágicas – para permitir a terminal opção por uma inseminação artificial, por uma escolha de carreira, por uma via terapêutica ou por alguma decisão de ordem conjugal ou sexual.

Recorrendo a L. Dumont, tão fundamental para as análises de Robbins, sugeriria que sua noção de “níveis” ou de “situacionalidade” poderia abarcar a proposta de eficiência concentrada dos rituais, mas ampliaria o seu escopo para as situações complexas, nas quais a diferença relevante é menos aquela que se desenha entre cotidiano e ritual (mais nítida nas sociedades de pequena escala) e sim outra, entre níveis e instâncias de maior ou menor intensidade e pregnância. A tomada de decisão entre alternativas vitais para desafios críticos, vivenciada como drama, manifesta-se num nível vivencial diverso daquele das decisões cotidianas, pedestres – mas, também, num nível diverso do que prevalece no âmbito religioso eclesial, ritual ou congregacional geral.

Esta observação não questiona o fundamento da hipótese de Robbins concernente à especialização valorativa dos rituais e sua consequente acrescida eficácia; apenas sugere que, nas sociedades complexas, a multiplicidade de

rituais potencializa as diferenças de valores ao invés de solucioná-las, exigindo, portanto, outros níveis de produção de coerência ativa.

É preciso, porém, reconhecer que, muito frequentemente, a experiência ritual tem, também aqui, um vigor preciso, desenhando uma linha divisória entre a multiplicidade cotidiana e a coerência valorativa necessária. Robbins evoca o papel fundamental da experiência carismática para a afirmação de uma certa ordem de individualismo, do mesmo modo em que sugeri a afirmação de um subjetivismo – mas, como é notório, essa radical experiência de si na intensificação da relação entre corpo e mente próprios tende a se concretizar num ambiente de congregação, em que a individualização ou subjetivação se confronta com uma ordem relacional estrita, tanto extramundana quanto intramundana. Isso ocorre de modo muito semelhante, aliás, ao de todas as experiências de possessão em contexto religioso, como nos rituais tradicionais do candomblé, entre nós.

A nitidez dessas linhas divisórias no caso da sociedade brasileira é, porém, englobada pela fluidez dos trânsitos e das passagens das carreiras religiosas, muito mais frequentes do que os trajetos lineares e definitivos. Em tal cenário, seria temerário concordar com a sugestão de Robbins de que “cruzar fronteiras e cambiar identidades não são mais questões centrais” (2014, p. 21). Mesmo que se ressalte a multiplicidade de valores circulantes e – como eu mesmo propus – que os mais estruturantes possam não ser propriamente “religiosos”, a condensação de valores efetivada pelas religiões nas sociedades complexas é um componente fundamental do quadro, mesmo para aqueles sujeitos que delas se afastem ou a elas não dirijam uma atenção especial. E o fenômeno das múltiplas passagens em nada diminui a crucialidade das opções identitárias envolvidas em cada etapa de tais trajetórias. A vivência do cruzamento de fronteiras e da alternância de identidades é característica intrínseca da ruptura radical e profunda a que se chama de conversão – questão tão diretamente abordada por Robbins em sua crítica das leituras continuístas da antropologia.

A afirmação anti-identitária de Robbins emerge no contexto de sua proposta de uma tensão entre as disposições monistas e pluralistas em relação

aos valores. E ele próprio comenta o quanto esse esquema classificatório avulta na compreensão das diferentes religiões, mormente na oposição entre as diversas versões do cristianismo (e até mesmo do pentecostalismo). Sua pergunta final sobre as condições sociais que favorecem essas diferentes disposições em tais ou quais contextos históricos é de grande pertinência e tem sido tratada diretamente pelos muitos especialistas debruçados sobre o fenômeno do pentecostalismo brasileiro (e de tantos fenômenos homólogos no mundo moderno, como o dos fundamentalismos). Uma grande perplexidade sempre permeou a constatação da emergência de alternativas monistas numa sociedade como a brasileira, que se caracterizara secularmente pelos pluralismos aglutinados em torno do catolicismo – se não da Igreja Católica como instituição –, do kardecismo e das tradições afro-brasileiras.

Mas esse monismo só afirmou-se justamente em função de uma ênfase acentuada nas fronteiras identitárias, ciosamente vigiadas em torno das “pequenas diferenças” morais e comportamentais, mais até do que das grandes, conceituais e doutrinárias. Considera-se, aliás, que essa insistência na coerência monista foi – e continua sendo – o grande trunfo da expansão pentecostal, por oposição ao pluralismo tradicional, associado à magia e às artes enganosas do demônio, nos discursos nativos, e à frouxidão no caminho da autoafirmação, nas interpretações sociológicas. A emergência de formas mais transigentes, como as da IURD, apenas confirma que esse ponto é crucial, e a oferta de uma alternativa sob certos aspectos medianeira cumpre com o papel de completar o cardápio de variações. Em toda essa matéria, é preciso distinguir a dinâmica das instituições e a dinâmica da membresia. Talvez, possa se dizer que as primeiras tendem mais diretamente ao monismo, de modo a caracterizar um *corpus* canônico formal, distintivo. Já os fiéis (atuais ou potenciais), à exceção dos especialistas ou *virtuosi*, tendem a conviver com formas pluralistas, expostos como são à relatividade “mercantil” a que me referi antes e à complexidade das demandas éticas impostas pela vida real, suas crises, dramas e aflições.

O vigor e a extensão dessa multiplicidade de monismos e pluralismos contemporâneos mereceram que eu propusesse a existência de grandes

confrontos valorativos em interação constante nas sociedades modernas, sob a forma de uma oposição cismogenética instituinte, armada em torno do *ethos* privado e de suas “questões morais controversas” (Duarte, 2009a; Duarte, 2009b). Só assim, a meu ver, poder-se-ia compreender a concomitante e exponencial expansão das tendências liberais e do acirramento das convenções morais tradicionais, sobretudo nas denominações pentecostais (em alianças eventuais com as igrejas protestantes históricas e com a católica, mas também com setores profissionais laicos). Os valores individualistas ou subjetivistas que levam, por exemplo, a propugnar pela liberação do aborto ou da eutanásia se enfrentam, assim, simetricamente com os valores ao mesmo tempo naturalistas e relacionais que denunciam essas práticas como contrárias à “vida” e à “família”. Os passos à frente na liberalização dos costumes desencadeiam um entrincheiramento na defesa das fórmulas relacionais tradicionais, em uma escalada tipicamente cismogenética. O confronto de valores é experimentado por todos em suas vidas correntes, eventualmente como crise ou drama, mas nunca deixa de passar pela mediação institucional, seja ela a das igrejas, seja a dos movimentos organizados da sociedade civil. Em tudo isso, há episódios rituais importantes – religiosos ou civis –, tanto de interesse pessoal quanto coletivo, em que se encena a defesa exacerbada deste ou daquele valor, mas eles dispersavam-se na mencionada multiplicidade das ações possíveis e em suas reverberações públicas, através da imprensa, por exemplo.

Mesmo tendo descartado um tanto rapidamente a dimensão das fronteiras identitárias, o que se pode compreender em função das origens etnológicas de sua proposta, a disposição de Robbins de tratar das configurações de valores é um bem-vindo sopro de contraposição às tendências anti-holistas presentes na antropologia contemporânea, obcecadas com a denúncia da inconveniência da atenção às totalidades (sociedade, cultura etc.), assim como da ideia de coerência (num amplo leque que vai de F. Barth a M. Strathern, passando por todos os pós-sociais e pós-estruturalistas). Essas tendências empiristas e nominalistas tendem a jogar todo o peso da análise sobre as práticas individuais e sobre a performance pública, considerando

ilegítima a invocação de qualquer categoria de segunda instância, coletiva ou agregada. A ênfase nos valores recupera, a meu ver, o melhor do paradigma da linguagem que suportou o estruturalismo e reposiciona a análise no eixo fundamental da ordem simbólica – da rede de significados –, só a partir da qual as ocorrências práticas – os atos da fala social – podem emergir. A ênfase de Robbins na crucialidade dos rituais é menos um traço de pragmatismo e mais uma localização estratégica da manifestação dos valores estruturados e estruturantes.

A comparação antropológica, tanto na forma das pequenas diferenças quanto na das oposições radicais, conserva todo o seu potencial heurístico, nutrindo-se, particularmente, como sempre fez, do confronto entre sociedades de diferentes escalas: tribais, camponesas, complexas. Não poderia ser de outra forma, já que o acervo de questões que se coloca à antropologia é uno e englobante, decorrente das dúvidas e inquietações suscitadas pela própria experiência da cultura ocidental, esta que inventou esse saber paradoxal e lhe mandou que procedesse à compreensão da alteridade.

Os valores em contraposição na cultura ocidental, cujas refrações sobre a antropologia tenho modelizado sob a forma econômica da oposição entre iluminismo e romantismo (em sua notória correlação com a oposição entre individualismo e holismo; como sugeriu pioneiramente Dumont), contêm poderosas contradições em sua formulação teórica e renitentes desafios em sua atualização prática. Em outro texto, Robbins propôs que o caráter incompleto e aberto da configuração individualista (iluminista, também se poderia dizer) garante às combinações em que se enovela no holismo um caráter particularmente dinâmico e engenhoso, propiciador de multiplicidades maiores do que as que provavelmente assolam todas as culturas.

Assim como a tensão entre os valores da cortesia e da sinceridade serviram a Robbins para exemplificar a dinâmica da vida acadêmica ocidental moderna – e que um debate como este, que se desencadeia a partir de seu texto, mais uma vez encenará –, muitas tensões entre outros valores acadêmicos aqui estarão confrontados (correntes epistemológicas, ênfases metodológicas, princípios de análise etc.). O ritual de um debate multivocal escrito numa

revista científica poderá ser um bom teste da proposta de nosso autor sobre o caráter crucial dessa dimensão da experiência social dos valores.

REFERÊNCIAS

- BIRMAN, Patricia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro: ISER, v. 17, n. 1-2, p. 90-109, 1996.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. *Da Vida Nervosa (nas classes trabalhadoras urbanas)*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/CNPq, 1986.
- _____. Ethos privado e racionalização religiosa. Negociações da reprodução na sociedade brasileira. In: HEILBORN, Maria Luiza; DUARTE, Luiz Fernando Dias; LINS DE BARROS, Myriam; PEIXOTO, Clarice (Org.). *Relações Familiares, Sexualidade e Religião*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- _____. Família, Moralidade e Religião: tensões contrastivas contemporâneas à busca de um modelo. In: VELHO, Gilberto; DUARTE, Luiz Fernando Dias (Org.). *Gerações, família, sexualidade* Rio de Janeiro: Editora Sete Letras, 2009a.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias; JABOR, Juliana; GOMES, Edlaine Campos; LUNA, Naara. Família, Reprodução e Ethos Religioso: Subjetivismo e Naturalismo como Valores Estruturantes. In: DUARTE, Luiz Fernando Dias; HEILBORN, Maria Luiza; LINS DE BARROS, Myriam; PEIXOTO, Clarice (Org.). *Família e Religião*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias; GOMES, Edlaine Campos; MENEZES, Rachel; NATIVIDADE, Marcelo (Org.). *Valores Religiosos e Legislação no Brasil: A tramitação de projetos de lei sobre temas morais controversos*. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2009b.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias; GOMES, Edlaine Campos. *Três Famílias: identidades e trajetórias transgeracionais nas classes populares*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.

DUMONT, Louis. *Homo Æqualis*: génèse et épanouissement de l'idéologie économique. Paris: Gallimard, 1977.

_____. Louis. *O individualismo*: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

POUILLON, Jean. Remarques sur le verbe croire. In: IZARD, Michel; SMITH, Pierre (Org.). *La fonction symbolique*. Paris: Gallimard, 1979.

ROBBINS, Joel. On the Paradoxes of Global Pentecostalism and the Perils of Continuity Thinking, *Religion*, New York, v. 33, n. 3, p. 221–31, 2003.

_____. *Becoming Sinners*: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society. Berkeley, CA: University Of California Press, 2004.

_____. Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture. *Current Anthropology*, Chicago, IL, v. 48, n. 1, p. 5–38, 2007.

_____. Relationships as a Value: On Dumont and Relationalism in Melanesia. [Paper presented at a session “*Dumont in the Pacific*” of annual meetings of ASAO], Santa Cruz, CA, 2009.

SALEM, Tania. Tensões entre gêneros nas classes populares: uma discussão com o paradigma holista. *Mana*: Estudos da Antropologia Social, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 419-447, 2006.

XAVIER, Carlos. *Os Koripako do Alto Içana*: Etnografia de um grupo indígena evangélico. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ, 2013.

Recebido em: 18/02/2014

Aprovado em: 22/02/2014

O RITO SEM NOME: RITUAL E PLURALISMO DE VALROES

*Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti*¹

Foi com um misto de satisfação e surpresa que aceitei o convite dos editores para debater o texto de Joel Robbins, *Pluralismo Religioso e Pluralismo de Valores: Ritual e a Regulação da Diversidade Intercultural*. Surpresa porque, embora certamente uma estudiosa e pesquisadora dos rituais, minhas incursões recentes no campo das religiões *stricto sensu* têm sido esporádicas (Cavalcanti, 2004). Satisfação porque, desde minha pesquisa sobre o espiritismo kardecista (Cavalcanti, 1983), mantenho vivo interesse pelas religiões, que têm tudo a ver com simbolizações e ritualizações. À época de minha pesquisa, a questão das diferenças entre a experiência religiosa kardecista e a umbanda era constantemente tematizada pelos espíritas. Quando vi o duplo pluralismo do título do texto, logo pensei que seria possível trazer à tona a noção de sincretismo religioso, tão cara aos estudos afro-brasileiros (Bastide, 1971; Ferretti, 1995) e tão apropriada à relação entre espiritismo e umbanda. Essa noção pode superar os enfoques difusionistas e culturalistas a partir de sugestões proveitosas, como aquela de Pierre Sanchis (1994), para quem, na análise da relação entre diferentes sistemas religiosos, um deles poderia ser situado como centro, funcionando como uma espécie de sistema matriz a ressemantizar, em sua prática, a incorporação de elementos do “sistema outro”. Sincretismo e pluralismo religiosos abrangem um universo de problemas aparentados.

A abordagem de Robbins toma a direção do pluralismo religioso e, com seus pontos claros e argumentados, propõe deslocamentos importantes. O pluralismo religioso interessa como pluralismo de valores; o foco analítico são as relações estabelecidas entre diferentes valores; e, então, afirma-se o lugar central do ritual na elaboração dessas relações. Parodiando o autor, devo dizer com cortês honestidade que tais deslocamentos nos levam a

¹ Professora do PPGSA/IFCS da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
Contato: cavalcanti.laura@gmail.com

lugares instigantes. Entretanto, devo dizer, também com honesta cortesia, que acompanho seus argumentos apenas até certo ponto. Minha leitura não é, assim, tão idealmente harmônica, como o monismo de valores que orienta certas experiências religiosas, nem tão inevitavelmente trágica, como as inescapáveis escolhas atribuídas ao ambiente pluralista. O que se segue busca formular minhas ponderações às sugestivas ideias propostas pelo autor.

Retomo a arquitetura da argumentação de Robbins. Sua base conceitual é a afirmação do ritual como um aspecto central para a expressão de valores na religião. Valores são os “fins culturalmente definidos e considerados dignos de orientar ações” (2014, p. 17). Sua base etnográfica são dois rituais praticados pelos urapmin da Papua Nova Guiné, um pequeno grupo com cerca de 400 pessoas, todas declaradas cristãs carismáticas. É por meio deles que Robbins examina as relações estabelecidas entre valores distintos abraçados pelos urapmin: o individualismo trazido com a conversão ao cristianismo e o “relacionismo” oriundo da moralidade tradicional, que valoriza a troca totalizadora. Esses valores seriam respectivamente tematizados no ritual do disco do Espírito e no sacrifício do porco.

Robbins compartilha com teóricos representacionais e performativos do ritual a visão de que, ao contrário do que ocorre na experiência cotidiana, o ritual permite às pessoas concretizar valores singulares de modo pleno. DaMatta, junto com Kapferer e Smith, está entre os teóricos “representacionais”, com a ideia de que os rituais dramatizam certos elementos de uma dada sociedade, como valores, relações e ideologias. Rappaport, por sua vez, lidera os performativos, que acentuam a capacidade da ação ritual de evidenciar e de fazer existir sua própria referência e, com isso, interferir na orientação da conduta de modo geral. Conheço, de modo mais aprofundado, apenas a obra de DaMatta, que tirou grande partido da análise dos rituais para a compreensão dos impasses e da dinâmica da sociedade brasileira. Observo, entretanto, que DaMatta confere, também, especial atenção aos mecanismos de simbolização ritual, e que sua teoria do ritual deve, reconhecidamente, a Victor Turner (1996; 2005). Em Turner, seria difícil separar os aspectos “representacionais” daqueles “performativos”, e tudo vai um pouco mais além,

pois os rituais seriam, também, à *la* Van Gennep (1978), “transformativos” (Cavalcanti, 2013). Na teoria antropológica, as definições conceituais de ritual abundam – eles representam, performam, comunicam, conhecem, metacomunicam, transformam, dramatizam, teatralizam. Geralmente, todas vicejam sob o profícuo “guarda-chuva durkheimiano” (Skoruspki, 1983), que colocou o ritual como centro ativo da transfiguração da experiência em representação coletiva, ou seja, como centro da produção simbólica do grupo. O problema, no entanto, é sempre etnográfico, pois rituais podem simbolizar dos mais variados modos, fazer muitas coisas diferentes e podem dizer, por vezes, muitas coisas ao mesmo tempo. Suas afirmações podem ser ambivalentes e eventualmente contraditórias.

Marcel Mauss (1968) já indicou a simultaneidade como um problema central dos rituais: coisas distintas (ou valores distintos, se for esse o caso) podem ser ditas ou vividas ao mesmo tempo por diferentes meios e linguagens simultaneamente experimentados. Os rituais – esses agregados de comportamentos simbólicos, como bem formulou Valeri (1994) – estão sempre articulando, desarticulando e rearticulando elementos díspares oriundos da experiência social. Meu trabalho com o carnaval das escolas de samba revelou a existência simultânea e tensa de valores distintos no ritual festivo do desfile anual (Cavalcanti, 2002; 2006). Em especial, a simbolização visual e espetacular das alegorias – que passam junto com o fluxo da escola em desfile – contrasta fortemente com a musicalidade do samba-enredo, repetido inúmeras vezes ao longo da passarela. Os carros alegóricos aludem a uma temporalidade linear, que eles fragmentam sistematicamente; e a performance do samba-enredo remete a uma temporalidade mais cíclica e tradicional. Assim, embora seja possível associar a forma em cortejo do desfile festivo ao tempo linear e moderno, outras concepções de tempo irrompem e contrabalançam essa ênfase quando analisamos de mais perto. O sucesso de um desfile depende da articulação sempre tensa entre esses contrastes. Por essa razão, acho difícil generalizar que “os rituais, enquanto realizações separadas de valores singulares, tendem, ao menos no decorrer da sua performance a um tipo de monismo situado” (2014, p. 37). Soluções

de compromisso entre valores díspares são possíveis dentro de uma mesma performance ritual.

Entre o povo urapmin, haveria “uma pluralidade de rituais que reflete a multiplicidade de valores existente [...] e que permite às pessoas explorar e lidar com as relações entre esses valores” (2014, p. 25). Ora, “a vida urapmin contemporânea, as pessoas frequentemente se veem divididas entre realizar o valor do individualismo, (que, no entender dos urapmin, exige um certo afastamento da vida social para evitar o pecado), e realizar o valor do relacionismo” (2014, p. 26). A polaridade ritual entre o disco do Espírito e o sacrifício do porco expressaria, assim, a polaridade de valores existente nessa sociedade, entre um salvacionismo individualista cristão e um relacionismo tradicional, inserido na rede de trocas entre homens e divindades. No disco do Espírito, depois do transe de possessão pelo espírito, os urapmin tombam exauridos, livres de pecados, prontos para a salvação. É instigante, e, talvez, muito rápida, no texto de Robbins, a equação sugerida entre os pecados e as relações tradicionais. Para quem, como eu, não conhece a fundo a pesquisa do autor, fica a questão sobre até que ponto esse moderno valor do “individualismo”, associado ao “indivíduo merecedor da salvação”, é efetivamente um individualismo nos termos de Louis Dumont – a crença num eu abstrato e fonte do juízo moral, peça fundamental da ideologia moderna. Digo isso porque, no caso do espiritismo kardecista que pesquisei no Rio de Janeiro, os rituais mediúnicos – em especial um deles, o ritual de desobsessão – encenava, de modo especialmente dramático, a noção do Eu espírita. Ora, essa noção espírita da individualidade estava, contudo, muito distante daquela do indivíduo dumontiano. A pessoa, no espiritismo kardecista, era concebida como um “Eu menor”, ou seja, como um espírito encarnado, enredado na roda de reencarnações do carma. Seu livre-arbítrio incompleto estava sempre posto à prova por espíritos desencarnados, desejosos da corporalidade humana, e mesmo pelo “Eu menor” de suas encarnações passadas, apagadas da memória quando da nova encarnação. Como distinguir entre um “eu” e um “outro”? Como exercer o livre-arbítrio num cosmos cheio dos determinismos do carma e da evolução? Essa tensão movia todo o sistema ritual espírita. E a individua-

lidade plena, a conquista total do livre-arbítrio, ou seja, a transformação de um espírito em Eu Maior situava-se fora da vida terrena, colocada no término do ciclo evolutivo cármico. Ela significava, também, a dissolução imediata de um espírito no seio divino, no instante mesmo de sua realização final. No caso dos urapmin, uma discussão da noção da pessoa (Mauss, 2003) que vigora entre eles ajudaria a compreender melhor a relação da possessão pelo Espírito com o individualismo salvacionista no ritual do disco do Espírito. É tão paradoxal quanto revelador o fato de que o momento da exaustão final do ritual do disco do Espírito é o único breve momento em que “o valor de tornar-se um indivíduo merecedor da salvação é completamente realizado” (2014, p. 28). A realização do valor corresponde à aniquilação do sujeito? Do sujeito que logo voltará a pecar, isto é, a existir? Uma compreensão maior da cosmologia do grupo articulada ao ritual faz falta. Talvez a tensão de valores interna ao disco do Espírito seja mais forte do que nos é dado a enxergar. O valor cristão genérico “indivíduo” não poderia emergir inteiramente transformado por outros valores menos evidentes, mas, talvez, não menos ativos no ritual do disco do Espírito? Talvez por essa razão, afinal, o ritual fúnebre para seus pais inventado por Docsi, o urapmin mais ocidentalizado e trabalhador em minas de metais preciosos, tenha fracassado: esse ritual era mesmo só individualista e inteiramente laico e foi efetivamente desvalorizado por não estabelecer compromissos, nem com os valores tradicionais nem com o salvacionismo cristão.

O processo histórico de mudança social vivido pelos urapmin parece extremo, e a manutenção do ritual do sacrifício do porco no seio da comunidade cristã é fascinante e traz à baila o tema da doença, do sofrimento e da cura, tão central aos estudiosos dos rituais. Além disso, as “mulheres do Espírito” ocupam um extraordinário lugar de mediação entre o regime simbólico cristão e aquele tradicional. Há, ainda, o “ritual sem nome”, que jamais se realiza. Apenas imaginado por narrativas urapmin, ele acabaria com os tradicionais espíritos da natureza e garantiria a permissão para a exploração irrestrita de todas as áreas do território urapmin. Acompanho apenas até certo ponto a ideia de que esse ritual não vinga por realizar imaginariamente

aquilo que é supostamente “pecaminoso” – um individualismo descontrolado de desejo e de consumo que suspenderia todas as hesitações e obrigações tradicionais. O “ritual sem nome” não vinga, sugere Robbins, pois implicaria tornar concreto algo, afinal, “desvalorizado”. Porém, Robbins diz também que a existência puramente narrativa do ritual sem nome “incita discussões entre os urapmin em torno das fantasias de consumo individual que ele traz à tona” (2014, p. 35). Se isso acontece, é preciso admitir a dimensão ritual e performativa dessa prática narrativa que provoca um efeito importante na experiência social urapmin. A narrativa parece realizar, imaginativamente, não exatamente um “desvalor”, mas, antes, um desejo que corresponde ao exagero de um valor que precisa sempre ser controlado e transformado pela negociação com as obrigações e evitações tradicionais. Para os urapmin, afinal, como já nos disse Robbins, só é possível existir em pecado.

Embora o artigo de Robbins desloque o tema da religião para o do ritual, é no contexto das religiões que se aplica a ideia mais geral de um *continuum* de contextos monista e pluralista, pelo qual transitam as pessoas em luta para articular seus diferentes valores de forma harmônica monista ou de forma pluralista, mais conflitiva e mesmo trágica. Mas o ponto forte do artigo é a discussão do pluralismo de valores interno à experiência religiosa de um dado grupo social. A abordagem contemporânea desse tema a partir do deslocamento do foco analítico para a ritualização é promissora. Desde esse ponto de vista, porém, o pluralismo de valores, talvez, possa ter também o seu lugar dentro de cada ritual.

REFERÊNCIAS

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1971.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Drama, ritual e performance em Victor Turner. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 411-440, jul./nov. 2013.

_____. *Carnaval carioca: dos bastidores ao desfile*. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2006.

_____. Morte e vida no Espiritismo kardecista. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 11- 27, dez. 2004.

_____. Os sentidos no espetáculo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 45, n. 1, p. 37-80, 2002.

_____. *O Mundo Invisível: Cosmologia, sistema ritual e noção da pessoa no Espiritismo kardecista*. Rio de Janeiro: Zahar Eds, 1983.

FERRETTI, Sérgio. *Repensando o Sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: EDUSP – FAPEMA, 1995.

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de eu. In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

_____. *Oeuvres*. Paris: Éditions de Minuit, 1968.

SANCHIS, Pierre. Para não dizer que não falei de sincretismo. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, v. 45, p. 4-11, 1994.

SKORUPSKI, John. *Symbol and Theory: A philosophical study of theories or religion in Social Anthropology*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1976.

TURNER, Victor. *Schism and continuity in an African Society*. Manchester: Manchester University Press, 1996.

_____. *Floresta de símbolos*. Niterói: EdUFF, 2005.

VALERI, Valerio. Rito. In: VALERI, Valerio et al. *Enciclopédia Einaudi*: v. 30 – Religião – Rito. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994. p. 325-59.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

Recebido em: 04/03/2014

Aprovado em: 17/03/2014

PLURALISMO TRANSVERSALIDADE Y RELIGIOSA Y CATOLICOCENTRISMO

*Pablo Semán*¹

Las ciencias sociales en general y las de la religión como un caso particular “avanzan” de una manera “lenta”, heterogénea, compleja, obviamente, nunca lineal. Diríamos que “no avanzan” o que sólo lo hacen con una noción muy especial de avance: sofisticando algunos debates, incluso cuando se dan posiciones que pretenden sintetizar y superar polaridades y antinomias, como suele suceder cada más o menos treinta años, luego de las fases alternadas de predominio de una posición y su contradictora. Ciertas posiciones que para algunos están más que superadas, tienen para otros un valor que no sólo es residual sino sustantivo para comprender un fenómeno determinado. Allí donde, por ejemplo, se reivindique como una novedad definitiva la conceptualización de lo religioso como un mercado, tendrá cabida plena, corrosiva y, para muchos definitivamente indiscutible, el retorno a una de las enunciaciones primarias de las ciencias sociales y su cuestionamiento de respecto del carácter ahistórico de las concepciones en ese sentido economicistas. Es así que vemos un avance en una posición cuando permite sostener con todas las renovaciones y superaciones que sean posibles y exigibles que sus argumentos amplían, agudizan, intensifican, por alguna razón, algunas de las alternativas interpretativas que forman parte de ciertas disputas que, sepan perdonar, no es exageración, son “eternas”. Así nuestras discusiones avanzan más por sofisticación del debate que por su abolición.

En ese contexto quiero destacar y discutir algunos de las cuestiones que ilumina *Pluralismo Religioso e Pluralismo de Valores: Ritual e a Regulação da Diversidade Intercultural* al permitir elaborar de una forma decididamente más rica una discusión. Mi tesis sobre el texto, que destaca un ángulo posible

¹ Investigador del CONICET/Unsam. Contacto: pabloseman@hotmail.com

es que a partir de este texto podemos recomponer la noción de pluralismo religioso tanto en sus zonas de aplicación como en su contenido. Es preciso ser claro en este punto: si la tesis de Robbins, toma distancia del tema del pluralismo religioso y se posa sobre el pluralismos de valores, no quiere decir que sus elaboraciones no tengan repercusión para la cuestión del pluralismo religioso. Al contrario. Como sabemos “desde lejos, o desde otro lugar se ve mejor”: y es la verdad de ese proverbio la que creo que se pone en juego cuando se percibe una de las posibles parábolas del texto. Mi intención es retomar la cuestión del pluralismo de valores tal como es tratada por Robbins para aplicarla en sus consecuencias respecto del pluralismo religioso. No por que estime que la exploración de Robbins se hay escapado del tema sino por que entiendo que su texto nos propone la posibilidad de un rodeo esclarecedor. A propósito de esta posibilidad distingo tres cuestiones que operan en el texto y deben ser concebidas como momentos encadenados de ese esclarecimiento.

Una primera cuestión que me parece fundamental, para extraer como conclusión del texto, sin comprometer en esto al propio autor es la siguiente: si el desplazamiento de la cuestión del pluralismo religioso al pluralismos de valores es una de las maniobras que efectúa el texto no menos debe destacarse otra que también resulta de una “limitación” del autor, pero no deja de ser aleccionadora. El hecho de que el campo de la investigación del autor se ofrezca como uno de los polos privilegiados de una taxonomía de las sociedades que habitualmente se presupone al analizar fenómenos religiosos, ayuda a superar esa misma taxonomía y un supuesto que ella plantea. Aclaremos: si el estudio empírico corresponde a una sociedad “simple”, pequeña, en la que la homogeneidad normativa podría intuirse como más próxima y mas real nos encontramos con una desmentida. Lo pequeño podrá ser hermoso, pero de ninguna manera simple. Ello nos acerca a un supuesto que yo derivaría incluso si al autor no me autorizase: la homogeneidad normativa, sea de una religión o sea de una sociedad, es un mito de algunos análisis. Y esto no implica ni la afirmación metafísica del caos y la ininteligibilidad, ni la del individualismo ontológico sino el hecho de que toda puesta en funcionamiento de un sistema de significaciones supone que estos inicien un juego

de repetición y diferencia en el que naufragan las ilusiones de reproducción constante, idéntica, perenne. No es que neguemos la duración, las “inercias historias”, la determinación social de lo individual, la mirada estructural. Pero tampoco es posible afirmar que las estructuras determinantes no tienen, como parte de su régimen de funcionamiento, márgenes de cambio y márgenes de cambio de sus propios márgenes de cambio. La homogeneidad normativa es un hipotético grado cero que nunca se ha cumplido ya que toda narrativa inicial de una sociedad, todo complejo normativo de un agregado social, por mas simple que sea, esta sometido, desde el inicio al juego de las versiones que introducen diferencia aún dentro de un campo acotado. En ese sentido creo que el texto avala, sin asumir totalmente el que la pluralidad axiológica es constitutiva de la vida social y de la experiencia religiosa tanto para los individuos como para las instituciones (una afirmación que muchas veces mezcla una suposición de hechos con una proyección normativa). De allí se derivan dos cuestiones que también me interesa ofrecer a la discusión.

La segunda cuestión es que la idea de un pluralismo axiológico constitutivo, como la de un pluralismo de religiones también constitutivo, debe conjugarse de un manera no mecánica con la significación atribuida al término pluralismo. Si por pluralismo entendemos su comprensión moderna, digamos liberal, nos estamos obligando a resumir la pluralidad constitutiva y realmente existente en un esquema que implica reglas relativas a “la tolerancia”, la aceptación y el estímulo de la diversidad e incluso la sanción a las concepciones que pretendan integrar subordinadamente la mencionada diversidad. Esa perspectiva que puede ser normativamente válida, que hasta donde entiendo es la que me compromete como ciudadano, es epistemológicamente inconsistente. El aspecto de la visión dumontiana reseñada por Robbins denuncia y resuelve esa inconsistencia: el pluralismo constitutivo puede estar resuelto en concepciones no pluralistas. La pluralidad normativa y religiosa puede estar jerarquizada, incluso sin armonías fáciles. Un ejemplo de esa tensión para mi lo ofrecen algunos católicos argentinos de los sectores populares que pueden admitir que, en caso de necesidad de oración “mas fuerte”, pueden acudir a un pastor evangélico, pero que prefieren no hacerlo

por que eso sería “desnacionalizarse”. Esta forma de clasificar las alternativas resulta al mismo tiempo que sorprendente reveladora. En una trayectoria las opciones están presentes bajo la forma de opciones plurales de valor y de religión. Pero en este caso ocurre algo particular: desde el punto de vista del que opte por un pastor evangélico para salvar su salud, está la consecuencia terrible de perder su argentinidad. En este caso la pluralidad religiosa no está negada ni en los hechos ni en las normas o derechos consagrados por “la costumbre”, la normatividad realmente existente más acá de la constitución nacional (aun cuando esta normativa realmente existente no sea igualitaria). Pero si no esta negada la pluralidad religiosa ni ciertos ejercicios que corresponden a su reconocimiento, esta jerarquizada de manera tal que su reconocimiento y el derecho a la opción son enormemente costosos (en una situación como la que digo todo es dramático: perder la nacionalidad entendida por ejemplo como la fraternidad con los vecinos, o una marca de sangre o perder la salud). Puede agregarse algo más sobre la particularidad de la situación: el pluralismo efectivamente existente en ella no separa religión y política de una manera “clásica”. Si por efectos de larga duración de la pretensión de establecer una argentina católica se encuentra que la apropiación popular de esa intención le da valor al mismo tiempo sagrado y fraternal a la nacionalidad, por efecto de una evangelización pentecostal basada en la cura divina se ve que existe una diferenciación y jerarquización de las religiones en base sus capacidades diferenciales de “curar” o “integrar”. Una diferenciación y una jerarquización que son además variables según la situación. Esto que decimos vale tanto para el pluralismo de valores como para el de religiones: es necesario atender no solo al pluralismo que damos por natural, sino a la forma en que este se encuentra cualificado en un universo simbólico determinado. El caso que refiero, el de un pluralismo jerarquizado, en un nivel local, “informal”, pero generalizado en las experiencias populares en argentina, nos muestra, espero, la necesidad de esa distinción.

La tercera cuestión es que la decisión de desplazar la cuestión del pluralismo religioso a la cuestión del pluralismo de valores permite asir de una forma más realista una serie de problemas contemporáneos del análisis de la

religión en términos de las ciencias sociales. Aun cuando esa decisión puede aparecer en el texto como resultado de una limitación o de un condicionamiento derivado de la propia trayectoria de investigación creo que se trata de una decisión productiva en el sentido de instalar un punto de vista al mismo tiempo alternativo y necesario. Es que el análisis de la experiencia religiosa parece conceder, muchísimas mas veces de lo necesario al prejuicio de que cada religión representa una articulación axiológica que tiene en el centro un valor. En esa concepción se admite que esa articulación axiológica puede poseer otros valores, pero se presupone que ellos forman parte de una articulación prolija, en las que las tensiones se superan porque además de distinciones hay jerarquías que reponen una verticalidad y un orden en el caos de la horizontalidad. Este hecho surge de muchas visiones, entre las que se encuentra las que cita Robbins. Yo quisiera destacar una que es el predominio que suele tener lo que no podríamos dejar de reconocer como la “ontología dumontiana” en un aspecto en que esta es menos pasible de un rescate productivo que en la cuestión anterior. Y la referencia no es casual: primero porque esta ontología, y sobre todo algunos de sus usos, tienen un peso decisivo en la antropología brasileña que es la sede de este debate, en el efecto de darle una permanencia y una forma específica a la visión Durkheimniana, incluso en lo que se necesita superar de ella (sin faltarle respeto a los padres fundadores y sin dejar de entender el papel decisivamente productivo que presenta la apropiación de la obra de Dumont en Brasil). Lo que se prolonga de esa visión Durkheimniana, y no sólo en Brasil donde la visión dumontiana ejerce ese peso de manera particular y notoria, es no solo el supuesto de que las religiones tienen en el centro un valor, sino que esa construcción conceptual proyecta al mundo religioso al que se aplica, una experiencia religiosa particular, que no esta ni controlada, ni expuesta ni revisada: ese “metro patrón inconsciente” es el catolicismo. De ese supuesto se derivan expectativas que se tradujeron en hipótesis no comprobadas y, justamente, obligan a discutirlo. Una de esas expectativas desafiadas es, como se sabe, que la diversidad religiosa no se ha traducido en América Latina en una pluralidad normativa que no existiese desde “antes de la diversidad religiosa”. No ha sido el pentecostalismo el

que asumido como un “protestantismo” reformó América latina, tal como se especuló ². Tampoco en un tipo de conflictividad socioreligiosa en la que los hombres batallaran entre si de forma frontal definitiva y excluyente encolumnados ten ejércitos enfrentados tras dioses y valores diferentes. Pero si consideráramos una versión menos drástica de la idea de conflicto deberíamos decir que tampoco ha sido la diversidad religiosa la responsable de introducir de forma autónoma, separada de otros procesos sociales, valores otrora subordinados e incipientes y desplegados a cielo abierto como los del individualismo. Para volver al caso del pentecostalismo deberíamos decir que el pentecostalismo es algunas veces, en confluencia con otras variables, un factor de esa individualización (pero tampoco es que pueda asociarse al pentecostalismo de forma exclusiva y unívoca a la individualización).

Aún así ese supuesto que decimos debe superarse, sigue rigiendo toda vez que se supone que el estado normal de una religión es la homogeneidad axiológica y un especie de equivalente de “sociedad”. En ese sentido el trabajo de Robbins ayuda a consolidar una primera desnaturalización fundamental: la heterogeneidad estructural que se puede captar si el observador se asienta en la pluralidad de valores como punto de partida de la descripción. Heterogeneidad que atraviesa los espacios religiosos como el mismo trabajo lo demuestra. Y la contracara de este fenómeno es que esos mismos valores que heterogeneizan una religión pueden también estar heterogeneizando una sociedad. En ese sentido, desplazarse al pluralismo de valores para entender las experiencias religiosas, no solo tiene “más principio de realidad” sino que ayuda a colocar algo que no tendría que tener el carácter de novedad, o de excepción, pero es crucial en el análisis de la dinámica social de los fenómenos religiosos: la transversalidad religiosa. Una percepción que tiene dos dimensiones. De un

² Con todo lo problemático que resulta el termino diversidad religiosa diremos que en este contexto y sólo en este estamos hablando de diversidad como de diversidad denominacional ya que como se verá más adelante, no pensamos que la diversidad sea un hecho extraordinario ni se pueda hablar de diversidad y pluralismo sólo cuando existe algo así como un “mercado religioso”.

lado que una religión es heterogénea valorativamente y esta atravesada por la heterogeneidad de la sociedad. De otro lado que ningún valor se corresponde exclusivamente con una sola religión. La imposibilidad de definir la vida de un grupo religioso desde el punto de vista de las pretensiones de sus eventuales dirigentes, sobre todo si estos portan una concepción “monista” es paralela a la que ignorando ese hecho tenemos los científicos sociales, cuando imbuidos del mismo prejuicio nos mantenemos catolicocéntricos (una religión = un valor = un complejo jerarquizado y armonizado de valores). En este punto el análisis de la diversidad de rituales que desde adentro de “una religión” muestran su pluralidad interna, y sus atravesamientos y sus puntos en común con otras religiones y otros procesos sociales en que se juega la pluralidad de valores, es un hallazgo del texto al que me permito agregar ejemplos. Los rituales de Sanidad Interior que vinculan a través de una mixtura de psicoanálisis y exorcismo una construcción individualista, son comunes en la Argentina tanto a grupos católicos como pentecostales. Inversamente las lecturas holistas del bautismo, presentes masivamente en el catolicismo de Argentina también se hacen presentes en rituales como el de la presentación de los niños al señor en el pentecostalismo: en uno y otro caso se trata de asegurar a través del mismo no sólo incorporación sino, también, salud como resultado de una incorporación “real”. La pluralidad de rituales de la que disponen los diversos grupos religiosos permite articular experiencias axiológicas plurales en los espacios religiosos supuestamente homogéneos. La concepción de una “natural” transversalidad religiosa, combinada con la de un pluralismo constitutivo, debería ser un punto de vista permanente. Un punto de mira que aunque contraintuitivo y siempre difícil de conquistar, es el punto de partida que asegurar la ruptura con las “pre-nociones” que tanto preocupan a los científicos sociales. Si esto fuera así deberíamos concluir que las sociedades, en su anatomía valorativa, como las religiones, tienen una arquitectura diferente a la que supone la mirada anclada en la universalidad irrelativizada de la experiencia católica: no se trata de pirámides integradas desde su ápice superior, en el que todo lo diverso y lo disperso en su bases contribuye a una misma línea axial sin puntos de fuga posibles que se integren en otros ejes

y planos posibles. El discernimiento de la heterogeneidad normativa de las religiones y la correspondiente transversalidad de la experiencia religiosa en términos valorativos debería, en consecuencia, acompañar la trascendencia del catolicocentrismo muchas veces presente en las ciencias sociales de la religión.

Recibido em: 17/03/2014

Aprovado em: 22/03/2014

COMENTÁRIO SOBRE O TEXTO DE JOEL ROBBINS
*PLURALISMO RELIGIOSO E PLURALISMO MORAL*¹

*Thomas J. Csordas**

Em sua reflexão sobre pluralismo, Joel Robbins desloca a base teórica de sua discussão do pluralismo religioso para o pluralismo de valores, e da religião para o ritual. Tais deslocamentos são legítimos pelas razões citadas por Robbins, porém, é importante considerar o que se perde e o que se ganha ao fazê-los. O afastamento do pluralismo religioso constitui, na realidade, dois afastamentos: o primeiro, do pluralismo religioso para o pluralismo de valores; e o segundo, para a multiplicidade de valores. A vantagem disso está em oferecer uma forma de lidar com valores conflitantes e/ou ranquear tais valores dentro de um sistema. Por outro lado, ampliar a discussão de religião para valores é um desvio em relação à questão do valor último inerente às discussões sobre religião, além de não oferecer motivos para que se discuta a tolerância entre os adeptos de diferentes configurações religiosas ou de diferentes valores, que é fundamental em situações de pluralismo religioso. O afastamento de religião para ritual permite uma maior especificidade no tratamento dos dados observados como comportamento e desempenho em contextos sociais diversos, com a vantagem de eliminar as barreiras impostas pelos sistemas culturais ou pelas classes sociais. Por outro lado, esse afastamento torna a identificação do pluralismo na forma de sistemas equivalentes de práticas e alternativas situacionais específicas, que podem ser entendidas como aspectos complementares de um único sistema, um pouco mais difícil.

Finalmente, torna-se claro que um terceiro afastamento também está envolvido, que é o da diversidade cultural, mencionada no título do artigo de Robbins, para o da diversidade intracultural, que ocupa muito do seu

¹ Tradução de Lauren Rodrigues e Revisão Técnica de Rodrigo Toniol

* Professor na Universidade da Califórnia San Diego (UCSD). Contato: tcsordas@ucsd.edu

argumento; e, porque esse afastamento não se torna explícito, cria-se uma certa ambiguidade entre os níveis de análise intercultural e intracultural.

Uma questão que sustentaria maior elaboração é a reivindicação de que os rituais permitam que as pessoas se comprometam com um valor moral de cada vez. As teorias representativas e performativas sobre os rituais que Robbins invoca não servem como argumentos convincentes para a tese de que os rituais envolvem valores únicos. Parte do problema reside em como analisar tais valores e em ser ou não possível – ou desejável – analisá-los em categorias subordinadas. Outra questão na identificação dos tipos de valores é como se pode (se é que se pode) distinguir entre os rituais complexos e os atos ritualísticos distintos ou individualizados, da qual Robbins não trata. Kapferer, um dos autores que Robbins cita nesse contexto, apresentou análises sobre complexos rituais de exorcismo cingalês, que indicam uma multiplicidade de valores que não pode ser facilmente reduzida a um único: cura, reconhecimento de contingência, intencionalidade humana, ordem cosmológica e moralidade. Até mesmo um simples ato ritualístico, como o de abençoar, representa tanto o valor da benevolência quanto o da hierarquia, uma vez que, na maioria das vezes, um certo *status* autoriza uma pessoa a abençoar outra, mas não autoriza uma bênção recíproca. Retornando para um exemplo do próprio Robbins, enquanto o ato de aplaudir uma palestra acadêmica no seu final representa educação, para aqueles que realmente acharam a palestra boa, isso também representa valores de eficiência performativa e de reconhecimento da contribuição intelectual.

Além disso, a roda de incorporação e o sacrifício do porco realizados pelos urapmins parecem alcançar valores únicos mais claramente apenas quando relativos um ao outro, em um sentido estrutural. Não só é questionável se esses rituais devem ser considerados valores religiosos, mas também não está claro, na análise de Robbins, que outros valores eles poderiam expressar.

O ritual da roda de incorporação, feito por uma coletividade posicionada em um círculo, sustenta picos de racionalidade, apesar de alguns indivíduos estarem contorcendo-se, em transe, no chão. A persistência do sacrifício

do porco como um rito em justaposição à roda de incorporação, no ápice de todos os outros ritos cristãos, estabelece uma oposição simbólica, que constitui uma âncora desequilibrada não apenas para um único valor, mas para uma série de valores emparelhados sobre individual/coletivo, natureza/cultura e tradicional/moderno. Robbins também sugere que uma análise em termos de pluralismo religioso enfatizaria o conflito entre os dois rituais como representações de situações contraditórias, mas este não é, necessariamente, o caso, porque o pluralismo pode ser interpretado como formas alternativas de fazer a mesma coisa, como formas complementares de direcionar diferentes questões em uma divisão de trabalho ou como a prerrogativa de diferentes agremiações, que podem ser tolerantes perante um ou outro e até mesmo abertas para participar em um ou outro rito (por exemplo, um cristão sujeitando-se a uma circuncisão ou um judeu a um batismo).

O que acho mais intrigante sobre a discussão proposta por Robbins são os exemplos fracassados de ritual, embora eu daria pequenas voltas interpretativas a mais do que ele. O ritual fracassado do funeral é fascinante, não como um exemplo fracassado de pluralismo ou de multiplicidade, no sentido de tentar introduzir um novo valor, mas na maneira como proporcionou uma forma culturalmente irreconhecível de interpretar um valor tradicional. Robbins sugere que o fracasso foi devido à doação de comida, que abdicou da reciprocidade que define o interacionismo. Uma explicação alternativa é que, enquanto o interacionismo no rito tradicional foi expresso em termos de reciprocidade (com a troca de bens exatamente equivalentes e o subsequente retorno à privacidade), o interacionismo na inovação fracassada era para ser expresso em termos de comunhão (todos compartilhando da mesma comida uns com os outros). Outro ritual fracassado, um que fosse acarretar ação coletiva por um espírito feminino contra todos os espíritos da natureza, apresenta o trabalho da cultura precisamente por existir apenas como uma possibilidade virtual, e também o faz por implicitamente reconhecer modos incomensuráveis de interpretar o mesmo valor. De acordo com Robbins, esse ritual virtual não exorcizaria todos os espíritos da natureza do território

urapmin, mas permitiria que as pessoas os desprezassem. Nesse caso, o valor do indivíduo como sujeito de salvação é justaposto ao valor negativo do indivíduo como fonte de ganância pecaminosa, e ambos estão suspensos em um estado de tensão permanente, por causa da possibilidade não realizada de eliminação da influência relacional dos espíritos da natureza.

Recebido em: 14/04/2014

Aprovado em: 10/05/2014

COMENTÁRIOS AO ARTIGO DE JOEL ROBBINS
*PLURALISMO RELIGIOSO E PLURALISMO
DE VALORES: RITUAL E A ADMINISTRAÇÃO
DA DIVERSIDADE INTERCULTURAL*¹

*Ramon Sarró*²

Vamos ter que admitir. Apesar de uma retórica humana, bem intencionada e amplamente compartilhada, o “pluralismo” com frequência torna-se incômodo. Não sabemos de fato como lidar com ele, tanto no nível político quanto no nível acadêmico. Às vezes – devo confessar com vergonha – cheguei a desejar realmente que cada comunidade tivesse sua própria “cultura”, seu conjunto delimitado de valores, seu passado em comum, sua unidade no destino e tudo mais. Não seria muito mais fácil para um etnógrafo se os Bongo-Bongo tivessem sua cultura Bongo-Bongo monolítica na Terra de Bongo-Bongo? Talvez sim (apesar de ser também um tantinho mais entediante). No entanto, para o bem ou para o mal, a verdade é que vivemos em um mundo plural, ou até, talvez, em uma pluralidade de mundos. Qualquer aldeia hoje em dia, contém pessoas com diferentes identidades religiosas, origens étnicas, línguas, preferências estéticas, ideias sobre gênero etc. Não duvidamos de que esse seja o caso especialmente em áreas urbanas, mas, como antropólogos como Joel Robbins têm nos mostrado, até mesmo áreas rurais remotas, distantes dos centros urbanos, podem ser muito plurais em sua composição. E, mesmo assim, como antropólogos, somos ainda um pouco tímidos demais para propor modelos que nos auxiliem a explicar/entender (escolham conforme a adequação) a faceta plural da condição humana.

Assim sendo, o artigo de Joel Robbins *Pluralismo Religioso e Pluralismo de Valores* é muito bem-vindo. A mudança sugerida por Robbins, de um foco

¹ Tradução de Rosalia Garcia e Revisão Técnica de Rodrigo Toniol.

² Professor da Escola de Antropologia e Museu Etnográfico – Universidade de Oxford.
Contato: ramon.sarro@anthro.ox.ac.uk

no pluralismo religioso para um voltado ao pluralismo de valores, é uma proposta que será, sem dúvida, aceita por muitos de nós. O argumento que o autor tece, com sua clareza habitual, é plenamente convincente. O ritual é o foco. É uma “lupa de aumento”, como Jonathan Z. Smith diria. Dado ritual reforça ou expressa um valor; outro reforça ou expressa outro valor. Ao focar-se na relação entre ritual e valores, Robbins vai de fato além das limitações de modelos que se baseiam na pluralidade de tradições religiosas. Se entendi bem, os valores são intimamente ligados às condições de possibilidade e às estruturas de plausibilidade que permitem que o ritual funcione (e que ajudam a explicar porque algumas inovações de ritual *não* funcionam).

Ao ler o artigo pela primeira vez, minha mente de imediato, gerou várias pequenas perguntas e comentários, claramente tendendo mais na direção do valor que indique talvez uma interpretação errônea do que em direção àquele de discordar ou criticar. De qualquer forma, eu gostaria de tomar essa oportunidade, pela qual agradeço do fundo do coração, de compartilhar essas perguntas com o autor pessoalmente.

Primeiramente, ao ler o artigo, vieram-me à mente os trabalhos de James W. Fernandez sobre a construção do “consenso social” no ritual reformativo dos Bwiti. Assim, eu gostaria de convidar Robbins a dialogar com esses trabalhos, se possível. Em um artigo influente que Fernandez publicou em *American Anthropologist* em 1965 (*Symbolic Consensus in a Fang Reformative Cult*), ele argumenta, de forma não muito diferente do que foi feito em um artigo de Geertz em *American Anthropologist* (*Ritual and Social Change: a Javanese example*, 1957), que não é o compartilhamento da interpretação que faz com que o ritual funcione (esse compartilhamento de significados que ele chamou de consenso “simbólico”, ou “cultural”), mas sim o fato de pessoas estarem *juntas* no ritual (o que ele chamou, em contrapartida, de “consenso social”). A *participação*, sugere Fernandez, é o que é *valorizada* (são suas palavras) e não o significado específico de um ou de outro símbolo ou ação. Será que essa ideia funcionaria para as pessoas com as quais Robbins conduziu seu trabalho de campo na Papua Nova Guiné? Será que elas também não

estão valorizando a participação no consenso ritual e *social* ao invés de (ou mais do que) um dos dois valores centrais específicos identificados no artigo?

Minha segunda pergunta é na verdade ligada à anterior. Refere-se à questão das origens dos valores e estou ciente do risco de submeter uma pergunta “galinha ou ovo” aqui. Sejam “representativas” ou “performativas”, as principais abordagens ao ritual levantadas no artigo parecem presumir que valores existam de um lado e os rituais do outro. O ritual ou representa ou é performativo de um ou outro valor pré-existente. A origem do valor não é examinada (apenas nos é dito que, historicamente falando, o valor da “individualidade” foi introduzido pelo cristianismo), assim como as origens do ritual também não são examinadas. Sei que lidar com “origens” é sempre muito problemático (sei, com certeza, que *eu* me sentiria desconfortável), mas eu me pergunto, mesmo assim, se não poderíamos investigar modelos mais integrativos do ritual, modelos que pudessem dar conta do papel do ritual na “gênese de valor”, por assim dizer, seja no nível coletivo ou individual. Rituais podem gerar valor?

Em terceiro lugar, como os dados oferecidos por Robbins encaixam-se em conjuntos binários de oposições tão bem definidas, uma pergunta sobre a dualidade e a mediação (ou falta de) me veio à mente. Se o ritual é usado para expressar, ou ser performativo de, um ou outro valor (“individualidade” ou relacionalidade”) em que as pessoas encontram a mediação entre os dois, o ponto fulcral que os permitiria se mover *de um lado* do espectro *até o outro*? Esse momento triádico acontece fora do ritual ou existem metarrituais, por assim dizer? Ou é no próprio ritual que as pessoas começam a entender que não podem, na verdade, ter um sem o outro? Ou a resolução da tensão, a tríade Pierciana, pode ser encontrada de outras formas que vão além do ritual?

Mais uma pergunta – na verdade, um comentário – que surgiu de uma falta de qualquer percepção das dificuldades diárias não ritualísticas, em contraste com a vida quase arquetípica retratada no ritual. O foco no ritual não permite que o artigo dê atenção às expressões locais de sofrimento ou às percepções sobre as complicações diárias que advêm da coexistência de valores.

Será que a coabitação de valores diários entre os urapmin é tão descomplicada quanto parece? Talvez dados sobre as dificuldades ou mesmo as tragédias criadas quando se convive com uma quantidade tão grande de valores pudesse ajudar o leitor a compreender a força do ritual de forma mais eficaz.

Meu comentário final refere-se às religiões (observem o plural) e aos valores. Robbins atribui o valor da “[...] individualidade ao cristianismo, mas não o valor da “relacionalidade”, que ele atribui à tradição (aqui representada pelo ritual do *Sacrifício do Porco*”). Mas, será que o cristão também não se baseia em fortes ideias de relacionalidade (“somos todos filhos de Deus”, “a Igreja é o Corpo de Cristo”, etc)? Na verdade, o cristão, na teologia ocidental clássica, é muito mais relacional do que a maioria dos trabalhos antropológicos nos fazem crer, como argumenta o filósofo alemão Robert Speamann, em seu livro essencial *Persons: the difference between someone and something* (traduzido para o inglês em 2006). De qualquer forma, ao associar tão estreitamente a individualidade ao cristianismo e a relacionalidade aos sacrifícios tradicionais, temo que possa parecer que Robbins esteja reconvertendo seu pluralismo de valores em um pluralismo religioso, o que invalidaria seu próprio objetivo inicial de nos mover de um para o outro. Como hipótese provisória (cabe a Robbins dizer se é plausível ou não), prefiro propor (baseado em uma comparação não controlada com meu próprio trabalho na África Ocidental) que a relacionalidade e a individualidade já estivessem presentes mesmo antes da chegada do cristianismo, mas de forma muito implícita e latente, como modelos ou estruturas culturais de plausibilidade *a priori*. O cristianismo, no caso específico de Robbins, de qualquer maneira, certamente exacerbou o aspecto modelar da individualidade ao invés de criar um valor completamente novo do nada. Em outras palavras, minha hipótese contemplaria a possibilidade de que talvez a incorporação inicial do cristianismo na sociedade urapmin pode ser explicada de forma parecida (mas inversa) àquela usada aqui para explicar o motivo de alguns rituais falharem. Isso, é claro, não resolveria o problema das *origens* dos

valores, mas poderia corrigir a ideia um tanto quanto inesperada da redução do pluralismo de valores a um pluralismo religioso que o leitor pode ter ao terminar a sua leitura desse artigo tão provocante, original e engajante.

REFERÊNCIAS

FERNANDEZ, James W. Symbolic Consensus in a Fang Reformative Cult1. In: *American Anthropologist*. n. 67. v. 4, p. 902-929, 1965.

GEERTZ, Clifford. Ritual and social change: a Javanese example. *American anthropologist*, n. 59, v. 1 p. 32-54, 1957.

SPAEMANN, Robert. *Persons: The Difference Between 'someone' and 'something'*. Oxford University Press, 2006.

Recebido em: 02/06/2014

Aprovado em: 15/06/2014

RESPOSTA AOS COMENTADORES¹

*Joel Robbins*²

Sou grato aos colegas que responderam ao meu artigo sobre pluralismo religioso, pluralismo de valores e rituais. O texto original é realmente experimental – uma tentativa de abordar as questões das diferenças e das relações sob um ponto de vista distinto daquele que normalmente orienta as abordagens sobre pluralismo religioso. Em termos mais gerais, o artigo é parte de um esforço mais abrangente, orientado pelo trabalho de Dumont, Weber, Berlin, entre outros, que propõem a reflexão sobre o espaço potencial de uma atenção renovada, dirigida ao tema dos “valores” na teoria social – alguns referenciais teóricos que não estão no artigo são discutidos em Robbins (2013) e em trabalhos meus a serem publicados. Estou muito satisfeito pela consideração e pela intensidade com as quais os comentadores refletiram sobre minhas ideias, apoiando-as, testando-as, criticando-as, mas, na maioria das vezes, discorrendo sobre elas de maneira livre. Aprendi muito com os comentários escritos pelos colegas. Considerando que a grande maioria das respostas são bastante substanciais, não há espaço aqui para que eu possa dar a merecida atenção, de maneira detalhada e individual, a cada uma das valiosas questões que surgiram. Então, tratarei de várias questões que aparecem em mais de uma resposta e, assim, abordarei ao menos alguns dos principais temas apresentados por cada uma das contribuições.

Estabeleço o fundamento principal para meu argumento original propondo dois deslocamentos em relação às abordagens mais comuns sobre pluralismo religioso: foco nos valores, em vez das religiões, e também ênfase nos rituais. Os comentadores manifestaram uma ampla gama de opiniões sobre a alteração inicial de pluralismo religioso para pluralismo de valores. Entre

¹ Tradutora: Caroline Castilhos Melo. Supervisora da tradução: Elizamari Rodrigues. Revisão técnica: Rodrigo Toniol.

² Professor da Universidade de Cambridge. Contato: jlrobbins@ucsd.edu

eles, Thomas Csordas é quem lamenta mais abertamente a maneira como ignorei as questões que uma abordagem centrada no pluralismo religioso colocaria em primeiro plano, enquanto Pablo Semán apoia firmemente a importância de novas questões que tenho procurado levantar com minha abordagem. Em seu comentário profundamente reflexivo (que merece ser lido em formato de artigo por si só), Luiz Fernando Dias Duarte une-se a Semán ao entrar no espírito da mudança de comportamento que eu esperava apresentar enfocando nos “valores”, mas ele também concorda com Csordas, de certa maneira, ao mostrar que esse novo foco deixa de lado alguns fatores essenciais, que pertencem à organização religiosa e secular da diversidade na vida atual dos brasileiros. Esta diversidade de respostas que vai do pluralismo religioso ao de valores não é inesperada. Essa é a parte mais radical de minhas ideias e, como tal, destina-se a ser apenas sugestiva. Como destaquei no texto, o enfoque no pluralismo de valores não pretende substituir os trabalhos sobre pluralismo religioso. Fiquei satisfeito com o fato de que, para alguns leitores, meu trabalho produziu o efeito esperado, de levantar novas questões sobre tópicos já bastante conhecidos, da mesma forma que apreciei o auxílio que eles e outros têm oferecido para que reconhecesse os limites de tais abordagens.

Se minha proposta de deslocar a análise do pluralismo religioso para o pluralismo de valores encontrou respostas variadas, minha sugestão de que seria válido ter os rituais como foco, em vez de outros aspectos da vida religiosa, enfrentou, por outro lado, um conjunto mais uniformemente cético de julgamentos. O problema não parece ser meu interesse por rituais em si – já que ninguém expressou a opinião de que rituais não são importantes –, mas, sim, minha afirmação de que os rituais permitem que as pessoas experimentem um único valor de forma plena, algo que, como sugeri, não é fácil de se fazer no cotidiano ordinário. Ao contrário da reação dos comentaristas diante dos dois deslocamentos que propus, quase nenhum deles endossou essa afirmação, o que não é surpreendente. O deslocamento do pluralismo religioso para o de valores é um exercício de modificação de pontos de vista, em vez de uma teorização, e, como tal, esse exercício dá lugar a expressões

amplas de interesse ou de desinteresse – queira você tentar optar pelo deslocamento ou não. Mas minha afirmação sobre rituais e valores é uma argumentação teórico pessoal e, como tal, requer uma discordância mais sutil. A principal crítica dos comentadores em relação a essa afirmação é a de que rituais envolvem mais de um valor, embora também tenha sido expressa a preocupação de que rituais não teriam o objetivo de colocar os valores em prática, mas, sim, de atingir fins pragmáticos ou de criar coletividades ou ontologias. Ao chamar a atenção para essas questões, os comentadores recorreram a seus próprios materiais etnográficos e também ofereceram algumas reanálises dos rituais que apresentei, do povo urapmin. Ao abordar esses comentários, também alternarei entre os registros teóricos e empíricos.

Vários comentadores admitiram, pelo menos implicitamente, que faz algum sentido analisar os rituais como atos sociais, que expressam valores ao levarem as pessoas a realizá-los ou atingi-los. No entanto, para alguns deles, minha sugestão adicional de que cada ritual coloca em prática um valor de maneira plena é um ponto controverso. Para contestar essa afirmação, eles sugerem que rituais envolvem, com frequência, muitos valores de uma só vez. Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (2014, p. 87) oferece uma versão útil dessa crítica, observando que, nos desfiles carnavalescos das escolas de samba que ela estuda, o valor da temporalidade linear, representada pelos carros alegóricos, entra em conflito com a noção de tempo cíclico, representada pela reprodução repetitiva da música durante o desfile. Como dito por ela, “o sucesso de um desfile depende da articulação sempre tensa entre esses contrastes”, mostrando que “soluções intermediárias entre valores díspares são possíveis dentro de uma mesma performance ritual” (2014, p. 88).

A opinião de Cavalcanti sobre o que ela, apropriadamente, chama de “pluralismo [...] como um aspecto interno de rituais específicos” é interessante, como também o são discussões similares sobre pluralismo dentro de um ritual em várias outras respostas que discutirei a seguir. Mas a opinião de que os rituais – frequentemente, senão sempre – acabam expressando um único valor como principal é suficientemente importante para o que estou tentando provar em meu artigo, de que eu insisto em defendê-la,

apesar de sua falha evidente em convencer muitos de seus leitores iniciais. Infelizmente, não sei o bastante sobre o Carnaval no Brasil para ser capaz de defender meu argumento utilizando os materiais de Cavalcanti, mas irei me esforçar para fazer isso pelo exame dos dados que muitos outros autores usam para fazer argumentações críticas muito similares à dela.

No centro de minha defesa, há uma questão que não desenvolvi de maneira satisfatória no artigo original. Minha afirmação não é de que rituais representam ou expressam somente um valor individual ao longo de todo seu processo, mas de que, embora muitos valores apareçam em um ritual, um desses valores será o principal. Tal valor principal está relacionado com o objetivo do ritual, àquilo a que ele é destinado a executar. É no cumprimento de algo que um ritual, de fato, coloca em prática, em vez de somente expressar, seu valor primário. No entanto, durante a realização de seu valor principal, a execução do ritual pode expressar outros valores. Recorrendo à discussão sobre relações de valores apresentada no artigo, é possível encontrar casos nos quais os valores secundários expressos em um ritual apoiam a realização de um valor primário, e outros casos em que o valor primário é mostrado para superar o desafio de opor valores secundários, para emergir como o valor mais importante somente na conclusão do rito, quando ele tiver cumprido seu papel. Ao ir contra a questão de Csordas sobre “se é possível ou desejável analisar valores em categorias subordinadas ou não” (2014, p. 102), essa abordagem assume que, de fato, valores sempre estabelecem relações – utilizando os termos de Dumont – de hierarquia e abrangência. Produzir tais relações é o que os valores fazem, e não podemos estudar os valores sem examinar as relações. É possível que haja uma série de questões antropológicas que não exijam nosso interesse pelos valores. Mas o enfoque nos valores possibilita que nós, como antropólogos, possamos reconhecer, como James Laidlaw (2013, p. 60) recentemente destacou, que humanos são criaturas “avaliadoras” e que, como o filósofo Józef Tischner (2008, p. 50) observa, “[...] nosso mundo é hierarquicamente organizado e nosso pensamento é seletivo”. A maneira como os rituais relacionam esse aspecto das vidas do seres humanos e os mundos em que eles acontecem consiste

em uma organização hierárquica de uma série de valores e da afirmação de que um deles, devido ao fato de estar ligado ao propósito fundamental de um rito, é primordial dentro do ritual e no contexto em que é executado.

Em um dos argumentos empíricos mais compactos contra minha opinião de que rituais são como fóruns para a realização de valores únicos, Csordas sugere que Bruce Kapferer “[...] apresentou análises sobre complexos rituais de exorcismo cingalês, que indicam uma multiplicidade de valores que não podem ser facilmente reduzidos a um único: cura, reconhecimento de contingência, intencionalidade humana, ordem cosmológica, moralidade” (2014, p. 102). Não está claro qual das discussões sobre exorcismo Csordas tem em mente, mas, em uma de suas teorias mais importantes (que tem influenciado meu trabalho e é igualmente devida a Dumont), Kapferer (2012) aproxima-se muito de minha opinião, sugerindo que o exorcismo é baseado em uma “lógica” de “movimento ou processo de hierarquia” (p. 55), que trabalha para seu objetivo principal de “restauração da ordem integrada da hierarquia cósmica” (p. 89). Durante sua realização, o rito certamente expressa os tipos de fenômenos que Csordas menciona e também afirma o valor (subordinado) de alguns deles; mas, na teoria de Kapferer, poderíamos perder algo no mínimo essencial em relação ao ritual, se não reconhecermos que o valor principal que ele tem a intenção de colocar em prática é apenas um dos que Csordas menciona: o de “ordem cosmológica”.

Johanna Sumiala também levanta questões sobre a realização de rituais de valores individuais, recorrendo à sua pesquisa sobre respostas ritualísticas para a morte de Margaret Thatcher e como elas foram tratadas pela mídia. Como o texto de Duarte, o de Sumiala é um feito admirável por si só e merece ser lido como algo que é mais que uma resposta aos meus argumentos. É interessante a maneira como ela considera as questões levantadas no artigo original e as utiliza para fazer conexões com a mídia, um tema sobre o qual eu não tinha feito nenhuma consideração.

Considero os argumentos de Sumiala sobre mídia e valores muito instigantes, mas contesto sua análise conclusiva. Com base em sua brilhante análise dos valores da mídia, ela observa que a cobertura midiática da morte

de Thatcher coloca em prática, de maneira evidente, um valor individual – o valor da atenção, sempre presente nos veículos de comunicação. Mas os vários ritos de morte cobertos pela mídia, expressando sua relação de amor e ódio com Thatcher, evidenciam uma multiplicidade de valores. Certamente, isso é verdade, mas penso que uma possibilidade analítica foi perdida ao abandonar a análise neste ponto. Um argumento que contribui plenamente com a abordagem teórica que tentei expor, mas que, ao mesmo tempo, está totalmente de acordo com as análises específicas de rituais que Sumiala nos forneceu, destacaria que cada ritual de celebração/luto que ela discute coloca em prática seu próprio valor individual de apoiar ou se opor à marca de conservadorismo de Thatcher. A mídia, por sua vez, orquestrou um macroritual que expressou todos esses valores diversos, mas subordinou-os a seu “supervalor” de atenção. Assim, a mídia aplica exatamente o tipo de abrangência hierárquica de uma pluralidade de valores de ordem menor sob um valor primário, o que, em minha opinião, é uma característica dos rituais em geral. O que isso quer dizer é que nós, como consumidores da mídia, também acabamos contribuindo para a concretização do supervalor de atenção, talvez ainda mais do que o fazemos em relação aos valores que podemos supor que são considerados mais importantes (como os que são colocados em prática nos próprios rituais de celebração/luto). Esse é o tipo de crítica sobre a mídia, pela qual não tenho competência para me responsabilizar. No entanto, o fato de a análise de Sumiala poder tomar essa direção indica, de alguma maneira, um enfoque na concretização de valores em rituais que pode revelar áreas não previstas para investigações futuras.

Um desafio empírico final à ideia de que cada ritual coloca em prática um valor individual assume, de maneira plena, a forma de questões que muitos comentadores levantam sobre o *Spirit Disco*. De maneira mais detalhada, Cecília Mariz (e, também, Csordas) observa que o *Spirit Disco* parece representar valores coletivos e individuais. Como seria de se esperar, a este ponto, minha primeira linha de defesa consiste em apontar para o fato de que o *Spirit Disco* tem como objetivo, mais claramente, alcançar a salvação do indivíduo cristão. Nesse sentido, considero essencial o fato de o ritual terminar com a produção

da figura do dançarino possuído, visto como um indivíduo salvo, caído no chão da igreja. Esta imagem abrange o trabalho coletivo que é produzido – o qual expressa muitos valores que não examinei em minha curta discussão no artigo original³. O individualismo da conclusão do ritual pode ser previsto nos ritos de confissão que antecedem a dança. Mariz especula, de maneira bastante sensata, que a confissão, para os integrantes do povo urapmin (embora nem sempre nos círculos pentecostais e carismáticos), envolve uma relação entre o penitente e o confessor, prestando, assim, apoio aos valores relacionais. Entretanto, precisamos observar que, no fim do rito de confissão, quando os confessores rezam pelos que acabaram de se confessar, frequentemente, incluem a frase estereotipada: “Deus, meu irmão (ou irmã) deu seus pecados a você, não a mim”. Dessa maneira, os confessores esforçam-se para enfatizar que a relação entre os penitentes e eles não é o que o rito tem procurado desenvolver. Somente a relação do penitente com Deus, a única relação que finalmente reconhece o individualismo dos integrantes do povo urapmin, está em jogo. Então, é possível que o individualismo do *Spirit Disco* esteja presente em seus ritos de preparação e em seu próprio desfecho, abrangendo totalmente o coletivismo que está representado, de certa maneira, durante o rito.

O que fazer com o coletivismo, se não permitimos que isso nos leve a uma leitura pluralista do rito como um todo? Seguindo a tradição de Dumont, com a qual estou trabalhando aqui, uma ponderação a ser feita sobre isso é a de que, porque, na verdade, seres humanos são produtos da sociedade, o individualismo sempre deve estar de acordo com um tipo de relação que Dumont chama de holismo (que eu incluo no que chamamos aqui de coletivismo) (Dumont, 1994). Mesmo as mais possíveis concretizações de individualismo como valor terão que ser produzidas em conjunto com alguns elementos de coletividade. Em outras palavras, concretizações do valor

³ Para os que estiverem interessados em discussões mais detalhadas sobre os rituais discutidos no artigo original, tenho debatido a relação entre os diferentes valores representados internamente no *Spirit Disco* (Robbins, 2004a) e nos sacrifícios de porcos (Robbins, 2009a) em outros lugares.

de individualismo terão que lutar contra o ponto no qual os rituais, como formas sociais, conforme exposto por Mariz (2014, p. 51) “tendem a reforçar a coletividade” (Duarte faz uma ponderação associada a isso, em relação à integração social da experiência carismática). Mas, em alguns rituais, como estou sugerindo, o individualismo terá que competir com esse coletivismo por meio do estabelecimento de sua abrangência.

Especificamente em relação ao povo urapmin, também há um segundo comentário que é importante fazer sobre coletivismo. Mariz observa, de maneira muito mais astuta do que em minha monografia sobre o povo urapmin, que interpreto alguns elementos do *Spirit Disco* de uma maneira que ela vê como coletivista e que sugiro que eles são de grande importância para o entendimento do povo urapmin sobre o rito (Robbins, 2004a)⁴. De certa maneira, isso é verdade, embora haja uma sutil diferença entre o que argumentei aqui e a afirmativa de que o *Spirit Disco* é fortemente coletivista. Em minha discussão anterior, argumentei que os indivíduos do povo urapmin têm muita esperança de serem salvos de maneira imediata. Eles interpretam o *Spirit Disco*, o qual, por razões que não posso entrar em detalhes aqui, assegura a salvação de todos que dele participam, na medida em que os auxilia, pelo menos momentaneamente, a atingir esse objetivo. Porém, novamente utilizando a teoria de Dumont, sugiro que essa versão de coletividade é bastante moldada pelo individualismo – isso é o que Dumont (1986) chama de pseudo-holismo. Como tal, não se opõe ao individualismo, como valor, no sentido direto em que o coletivismo, como valor, o faria. Mais que isso, agora eu estaria inclinado a sugerir que o pseudo-holismo é uma interpretação que o povo urapmin faz do resultado do *Spirit Disco*, mas não é o que, de fato, eles realizam no ritual, que é a salvação dos indivíduos. Percebo que essa distinção entre o estabelecimento do ritual e sua interpretação é complexa e que não compreendi totalmente, ou não posso justificar

⁴ Examinado e discutido este problema em termos menos complicados do que faço aqui em uma discussão anterior sobre *Spirit Disco*, que expressa o mesmo ponto de vista do que é mostrado no meu artigo (meus trabalhos a serem publicados).

aqui de maneira completa, mas quero mencionar que essa é a direção para a qual meu pensamento atual está pendendo, levando em conta o problema da etnografia do povo urapmin que Mariz tão produtivamente destacou.

Ao concluir minha defesa da afirmação de que cada ritual permite que seus participantes coloquem em prática um valor de maneira plena, eu gostaria de relatar que descobri recentemente que isso está longe de ser uma novidade. Desde que escrevi o artigo original, reli um dos trabalhos clássicos de Victor Turner sobre rituais. Ao longo de sua discussão, ele observa que:

[...] visto que diferentes normas regem diferentes aspectos ou setores do comportamento social e, mais importante, visto que, na realidade, os setores se sobrepõem e se interpenetram, causando conflito de normas, a validade de várias normas importantes tem que ser reafirmada de maneira independente de outras e fora de contextos em que lutas e conflitos surgem em conexão com elas. Isso explica por que, com tanta frequência, considera-se que, em rituais, é dada ênfase simbólica e dogmática em uma única norma ou em um conjunto de normas inter-relacionadas de maneira estrita e, como um todo, harmoniosa, em um só tipo de ritual (Turner, 1967, p. 40).

Praticamente toda a minha ideia está aqui. Essa é a conclusão de que a vida cotidiana é frequentemente regida por uma mistura de valores (ou normas) e a sugestão de que os rituais contrastam com essa situação pela concretização de um único valor (ou, na versão de Turner, possivelmente, também um grupo de valores estritos associados). Assim, mesmo que meus argumentos não convençam, talvez essa referência ilustre possa tornar as ideias subjacentes a eles mais atraentes.

Uma segunda linha da crítica ao meu argumento sobre rituais e valores não se ocupa da quantidade de valores que podem estar envolvidos em um ritual, mas, sim, questiona se os rituais deveriam ser vistos como definidos por sua relação com os valores, de algum modo. Como muitos comentadores observaram, “ritual” é um termo amplo, e há muitas abordagens teóricas diferentes para os fenômenos que um ritual abrange. Levando isso em consideração, é improvável que uma teoria isolada esgote as possibilidades

de análise que os rituais apresentam. Assim sendo, não pretendo afirmar que a única coisa que vale a pena dizer sobre os rituais é que eles expressam valores. Mas creio que vale considerar algumas maneiras de responder às críticas específicas que foram aqui levantadas.

Podemos iniciar com a sugestão de Mariz de que, quando os indivíduos do povo urapmin fazem o sacrifício de um porco, eles não estão tão interessados em expressar o valor de relacionalismo quanto em atingir o objetivo “pragmático” de salvar um de seus filhos⁵. Mesmo que se decida interpretar dessa maneira a motivação dos que sacrificam um porco, uma de minhas conclusões teórico-culturais mais importantes é a de que os indivíduos do povo urapmin não podem salvar seus filhos que não tenham sido curados de maneira bem-sucedida por meio de orações sem se envolver em um ritual que os faça executar o valor de relacionalismo. Executar esse valor pode não ser primordial em suas mentes, mas é o que de fato eles fazem. Isso é parte da condição humana do povo urapmin. A apresentação etnográfica de Semán, reproduzida de maneira muito convincente, de uma situação semelhante entre católicos argentinos que recorrem às orações evangélicas para cura, ajuda-nos a entender as recompensas que tais escolhas de valores definidos de maneira ritualística podem representar para as pessoas. Na análise de Semán, a participação da Igreja Católica representa o valor de identidade nacional. As orações evangélicas são poderosas para a cura, mas isso não representa, sob nenhum aspecto, a identidade nacional. Portanto, os que, por razões “pragmáticas”, participam de um ritual evangélico experimentam um forte sentimento de conflito de valores. Também neste caso, os participantes podem não ir aos rituais com o pensamento primordial de considerações de valores, mas eles não podem escapar das consequências

⁵ Mariz também sugere que, no movimento do *Spirit Disco* para o sacrifício de porcos, as pessoas estão deixando uma esfera da vida e indo a outra. Concordo com isso. Seguindo Weber, como Mariz também faz, penso sobre isso como esferas de valor; então, mudar de uma para outra também é mudar da consideração de um valor primário para outro (ver Robbins, 2007, sobre a minha compreensão de Weber nesse sentido).

dos valores da execução de um ritual. Esse desfecho, como a culpa do povo urapmin por sacrificar porcos, indica o quanto, de maneira inevitável, os rituais envolvem as pessoas no que diz respeito a valores.

Vilaça, juntamente com Mariz, até certo ponto, considera a possibilidade de os rituais não estarem orientados para executar valores, ou não estarem orientados principalmente para isso, mas, sim, para o que Vilaça chama de “fabricação dos fundamentos ontológicos de uma cultura”. Eu gostaria de responder a essa ideia em termos teóricos e etnográficos. Teoricamente, em primeiro lugar, quero destacar que as ontologias, pelo menos da maneira como as entendo, não são separadas dos valores. Apesar de haver certa popularidade para a noção de neutralidade, não acho que haja ontologias neutras – como destaquei anteriormente, todos os grupos humanos estão imbuídos de relações de hierarquia e das posturas avaliativas que elas refletem. Então, não estou certo de que alguém tenha que escolher entre linguagem ontológica (embora, na verdade, eu não utilize isso no artigo original) e análise de valor. Em segundo lugar, penso que é importante, em antropologia e sociologia, não se distanciar tanto da linguagem da criação. As pessoas vivem em grupos que, em geral, elas não criam (isso é verdade mesmo para os que vivem em grupos que os levam a pensar que eles constantemente o fazem, quando, na verdade, eles não criam sequer o raciocínio que os leva a pensar dessa maneira). Voltando à teoria performativa do ritual que formulei no artigo original e estabelecendo suas origens na teoria do ato de fala, devemos lembrar de que os atos de fala e os rituais são baseados em convenções, e que é isso que os dá sua força criativa. Se eu fizer uma promessa a você, terei criado algo novo no mundo. Mas o que criei é a promessa específica, relativamente simples, que fiz. De maneira alguma, terei criado a noção de prometer e as convenções nas quais isso se baseia. De maneira semelhante, ao colocar um valor em prática e expressar a ontologia, podemos dizer que isso é pressuposto pela concretização de um ritual; que fiz algo no mundo, mas não que criei, de fato, uma ontologia

puramente inventada. Penso que esperar que um ritual faça isso é pedir muito e é perder o que ele realmente pode e, na maioria das vezes, realiza.⁶

Em relação à etnografia, Vilaça e Mariz incentivam-nos a questionar quantas ontologias estão envolvidas em uma dada formação social. No caso do povo urapmin, e também em muitos outros casos, tenho defendido que, pela aceitação de ontologias espirituais locais, o cristianismo pentecostal e o carismático não representam uma segunda ontologia, mas, sim, abrangem ontologias tradicionais e subordinam seus valores (Robbins, 2004b). Acho que, em relação a esses casos, é mais certo dizer que há uma ontologia, mas sistemas conflitantes de valores que se aplicam à mesma. O povo wari, caso paradigmático do que se tornou amplamente conhecido na antropologia como sociedade perspectivista, parece ter permitido que o cristianismo constituísse sua própria ontologia como uma entre as várias que seus integrantes reconhecem. Em sua resposta, Vilaça argumenta que, visto que o cristianismo abre espaço para o demônio, isso frequentemente ocorrerá. No entanto, penso que os elementos do povo urapmin, bem como os observados de outros lugares onde as pessoas têm se convertido de religiões indígenas para o cristianismo pentecostal e carismático, não demonstram esse padrão. Na verdade, o simples fato de, em tantos lugares, a ontologia cristã individual já incluir o demônio sugere que a existência deste não necessita produzir multiplicação ontológica. Tal multiplicação é algo que o povo wari traz do cristianismo, portanto, não é algo que eles encontram lá. A verdade é que, para o povo wari, o deslocamento entre as ontologias, ou a disputa bem-sucedida das exigências feitas em relação a elas pela ameaça de tal deslocamento, é um valor indígena primário, o qual o cristianismo não

⁶ Isso não significa dizer que rituais não possam ter uma função importante em situações de mudança cultural ou ontológica e que, algumas vezes, em situações de mudança, as pessoas possam aprender um ritual e se tornar, de alguma maneira, expostas à ontologia de pressupostos mesmo antes de elas virem a ocupar totalmente tal ontologia (Robbins, 2009b). Mas essas situações não são a regra e, quando elas ocorrem, não envolvem os rituais por si só, criando novas ontologias.

substituí. Diante disso, seria interessante aprender como esse valor pode ser expresso nos rituais do povo wari, seja de um indivíduo cristão ou indígena.

O comentário de Ramon Sarró expõe uma série de assuntos instigantes. Lamento por não ter espaço para discutir a maioria deles. No entanto, um dos principais assuntos constitui um terceiro desafio para minha ideia sobre a importância da concretização de valores para o ritual. Sarró refere-se ao clássico artigo de James Fernandez, de 1965, *Symbolic consensus in a Fang reformative cult*, observando que Fernandez – o qual estuda, no artigo citado, o culto relativamente novo e extremamente problemático da época colonial bwiti, existente entre o povo fang do norte do Gabão – apresenta uma etnografia que mostra que a maioria dos participantes do principal ritual da crença afirma não saber o que seus símbolos significam e, como eles fazem suposições quanto a seu significado, há pouco consenso entre os que eles difundem⁷. Porém, os participantes concordam que os rituais são eficazes ao produzir um estado de coesão social que eles chamam de “comunhão” (Fernandez, 1965, p. 922). Na opinião dada por Fernandez, esses dados indicam que os rituais do povo fang produzem coesão social, mas não simbólica (de significado). Colocando a ideia de Fernandez nos termos de minha análise, Sarró argumenta que o povo fang valoriza a participação. A participação coletiva é o valor que o ritual almeja colocar em prática. Ele prossegue questionando se esse não seria o caso dos rituais do povo urapmin, sobre os quais também discuto.

Concordo com o argumento de Sarró sobre o principal ritual da crença bwiti: ele interpreta sabiamente as descobertas de Fernandez nos termos de minha análise. Mas em relação à sua sugestão, a qual podemos aplicar à análise de Fernandez sobre os rituais do povo urapmin que discuto, é importante examinar mais atentamente o que Fernandez nos diz sobre os membros do povo fang da crença bwiti. Resultado da colonização e recentemente introduzidas no mercado capitalista, suas vidas sociais são muito fragmentadas e

⁷ Em contrapartida, os especialistas em rituais elaboram significados para os rituais, mas os significados variam, de alguma maneira, em diferentes grupos reunidos e, de nenhuma maneira, os especialistas participam na realização dos rituais.

suscetíveis a uma inclinação crescente ao individualismo. Para combater esse cenário, a comunhão tornou-se um valor fundamental para eles. Embora seus membros vivam em um conflito entre valores individuais e relacionais, o povo urapmin não enfrenta o tipo de fragmentação social que marcava a vida do povo fang quando Fernandez fez sua pesquisa de campo. Assim sendo, embora eles façam reuniões coletivas para realizar os *Spirit Discos* e em grupo menores para fazer os sacrifícios de porcos, a concretização dos valores da coletividade ou da comunhão não é o objetivo principal desses rituais (embora algo similar seja um valor cristão secundário no povo urapmin, e seja até mais importante em outras partes da Papua Nova Guiné (Schram, 2013; Leavitt, 2001). Como no caso da transformação do valor do povo wari, ao administrar corretamente o movimento entre ontologias em uma exigência sobre rituais em geral, precisamos ter cautela ao presumir que o valor do povo fang sobre participação coletiva ou, de fato, qualquer valor que consideremos ter um lugar de destaque em uma dada localização de pesquisa de campo regem os rituais em todos os lugares, mesmo que os rituais frequentemente envolvam características similares como ação coletiva (ou, para tal propósito, formalidade) e, como tenho me esforçado para argumentar, sempre estejam propensos a promover a expressão total de algum valor principal.⁸

Estou chegando ao fim do espaço destinado à minha resposta. Como observei antes, há muitos pontos de vista valiosos que meu enfoque nas críticas centrais à minha ideia sobre rituais e valores não me permitiu mencionar. Para citar apenas um deles na conclusão, vale notar que vários desses comentários se referem às oposições na compreensão do povo urapmin do valor do individualismo, compreensão essa que é revelada quando se coloca o *Spirit Disco* ao lado das duas inovações de ritual mal sucedidas que discuto. Csordas e Cavalcanti examinam, de maneira prudente, as diferentes versões

⁸ Esta discussão sobre coletividade como valor de rituais também nos remete de volta à discussão anterior, sobre como um ritual coletivo pode apoiar o valor de individualismo. Como destaquei aqui, nem todas as características de um ritual refletem, necessariamente, o valor ou o *telos* do ritual.

de individualismo que vários rituais expressam, e Duarte vai além disso, oferecendo uma consideração muito reflexiva sobre várias versões de individualismo que ocorrem no Brasil. Tais considerações sobre múltiplos tipos de individualismo constituem exatamente o tipo de debate etnográfico sutil que espero que uma análise dos valores nos campos da religião e dos rituais, bem como em outros domínios da vida social, possa ser capaz de estimular. Quero, por fim, expressar minha gratidão aos comentadores por se engajarem de maneira tão apreciativa e interessada neste debate sobre meu artigo.

REFERÊNCIAS

DUMONT, Louis. *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

_____. *German Ideology: From France to Germany and Back*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

FERNANDEZ, James W. Symbolic Consensus in a Fang Reformatory Cult. *American Anthropologist*, Arlington, VA, n. 67, v. 4, p. 902-929, 1965.

KAPFERER, Bruce. *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia*. New York: Berghahn, 2012.

LAIDLAW, James. *The Subject of Virtue: an Anthropology of Ethics and Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

LEAVITT, Stephen C. The Psychology of Consensus in a Papua New Guinea Christian Revival Movement. In: MOORE Carmella C.; MATHEWS Holly. F. *The Psychology of Cultural Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 151-172.

ROBBINS, Joel. *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley: University of California Press, 2004a.

_____. The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, CA, v. 33, p. 117-143, 2004b.

_____. Between Reproduction and Freedom: Morality, Value, and Radical Cultural Change. *Ethnos*, [Denmark], n. 72, v. 3, p. 293-314, 2007.

_____. Conversion, Hierarchy, and Cultural Change: Value and Syncretism in the Globalization of Pentecostal and charismatic Christianity. In: RIO, Knut. M.; SMEDAL, Olaf. H. *Hierarchy: Persistence and Transformation in Social Formations*. New York: Berghahn, 2009a. p. 65-88.

_____. Pentecostal Networks and the Spirit of Globalization: On the Social Productivity of Ritual Forms. *Social Analysis*, [New York, NY], n. 53, v. 1, p. 55-66, 2009b.

_____. Monism, Pluralism and the Structure of Value Relations: A Dumontian Contribution to the Contemporary Study of Value. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, Edinburgh, UK, n. 3, v. 1, p. 99-115, 2013.

_____. Ritual, Value, and Example: On the Perfection of Cultural Representations. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. Forthcoming.

SCHRAM, Ryan. One Mind: Enacting the Christian congregation among the Auhelawa, Papua New Guinea. *The Australian Journal of Anthropology*, [Melbourne, Australia], n. 24, v. 1, p. 30-47, 2013.

TISCHNER, Józef. Thinking in Values. Thinking in Values: The Tischner Institute *Journal of Philosophy*, [Kraków, Poland], n. 2, p. 47-59, 2008.

TURNER, Victor. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press, 1967.

Recebido em: 17/08/2014

Aprovado em: 19/08/2014

ARTIGOS

CONSTRUCCIÓN DE PRÁCTICAS TERAPÉUTICAS EN REDES DE MERCADEO EN MÉXICO

Cristina Gutiérrez Zúñiga¹

Resumen: Este estudio de caso se inscribe en el entrecruce de dos campos especializados: la sociología y antropología de la salud y la sociología de la religión, bajo la orientación más general de análisis de las trayectorias de la subjetividad en la modernidad tardía. Se reporta una etnografía de la construcción de usos de productos relacionados con la salud (suplementos alimenticios y aparatos de magnetoterapia) en el contexto de dos redes de mercadeo operantes en México principalmente entre mujeres de estratos medios y bajos, dedicadas al hogar que buscan ingresos adicionales a la vez que mejorar su salud. En la primera parte se analiza cómo si bien el modelo utilizado para explicar la salud-enfermedad es el terapéutico holista, su apropiación crea tensiones latentes: por un lado con la medicina alternativa y las prácticas esotéricas y espirituales en las que igualmente subyace dicho modelo, de manera de evitar su conversión en un frente contracultural alternativo al mayoritario; y por otro lado, una tensión con la medicina popular, respecto a la cual buscan diferenciarse recurriendo incluso al discurso biomédico. En un segundo momento se analiza cómo este modelo terapéutico holista es apropiado en el proceso de entrenamiento por recién llegadas al mundo del trabajo remunerado, estableciendo puentes con un imaginario del cosmos económico que bien puede identificarse con lo que Pierre Bourdieu (1998) ha llamado “el universo simbólico del capitalismo”. En la confluencia de estos imaginarios, las distribuidoras descubren y construyen el uso de dichos productos como recurso terapéutico en el proceso de abandonar viejos patrones de consumo/nutrición/trabajo/actitud concebidos como productores de enfermedad, a la vez que adoptan un nuevo ideal de salud y bienestar, un “estado de gracia” contemporáneo.

Abstract: This case study is situated in the crossroad of two specialized fields: sociology and anthropology of health on one side, and sociology of religion on the other, based on the broader analysis perspective of the subjective trajectories of late

¹ El Colegio de Jalisco, México. Contato: cris.gutierrez.zu@gmail.com.

modernity. An ethnography of the process of constructing the uses of health products (nutritional supplements and magnetotherapy devices) among female distributors of two network marketing organizations, usually housewives belonging to low and medium income families looking for improvement in their health as well as in their family finances. The first part focuses on the therapeutic model used to explain illness and health, which can be considered “holistic”, and how its appropriation by the distributors creates latent tensions: on one hand, against the alternative health and spiritual practices based on this very same model, in order to avoid their conversion to a countercultural front opposed to mainline health and religious practices; and on the other hand, against popular medicine practices as a differentiation strategy, using even the discourse of biomedicine as a resource. The second part analyzes how this holistic therapeutic model is appropriated by this workforce newcomers in the training process, building cognitive bridges with the economic cosmos, which was identified by Pierre Bourdieu as “the symbolic universe of capitalism” (1988). In the confluence of this imaginaries, the distributors discover and create the use of the products as a therapeutic resource in the process of breaking old consumption/nutrition/work/attitude patterns conceived of as illness sources, at the same time adopting a new wellbeing and health ideal, a contemporary “state of grace”.

INTRODUCCIÓN

Las prácticas terapéuticas alternativas al modelo biomédico ha sido estudiadas predominantemente como un objeto dentro del campo especializado de la sociología y la antropología médicas. La especialización conlleva sin embargo a la vez que el beneficio un refinamiento en la descripción y la construcción categorial, una potencial limitación en el espectro de estudios con los que se compara y discute. Interpelada por la existencia de un conjunto de prácticas terapéuticas alternativas desarrolladas dentro de un contexto específico – aunque inusual –, las redes de mercadeo o multinivel, y proviniendo de otro campo especializado, el de la sociología de la religión, enfoco este estudio en la convergencia de ambos campos, bajo dos premisas como punto de partida: a) que la misma modernidad tardía en la que vivimos está creando entrecruces inéditos entre dinámicas sociales que la disolución de los propios arreglos institucionales de largo plazo, como los existentes

para discernir la medicina de la religión (McGuire, 2008), están haciendo posibles. b) que las prácticas terapéuticas pueden inscribirse analíticamente como parte de la dinámica que Anthony Giddens (1994) define como “las trayectorias de subjetividad en la modernidad tardía”: una subjetividad en permanente movimiento, un proceso de constitución de un yo reflexivo que reformula su posición en forma constante, como respuesta a la ruptura de la fijeza de las definiciones otrora provistas por la tradición en materia de género, religión, familia, salud, trabajo, o consumo...² y que trata de definirse a través de la intervención constante sobre sí mismo, y la constitución de un “estilo de vida” propio. Dicho estilo de vida involucra entonces diferentes dimensiones de la vida, no sólo la salud o la espiritualidad, que son integradas bajo el término global de “bienestar”.

La ruptura de los campos especializados del conocimiento facilita la generación de nuevas preguntas y la recuperación de interrogantes “macro” propias del análisis social en general, tales como las direcciones ideológicas de los procesos que estudiamos. A este respecto, vale la pena señalar que con frecuencia se asume que las nuevas prácticas terapéuticas se implantan – sostenidas por el holismo como modelo – como una respuesta contracultural al modelo biomédico; esta implantación es descrita frecuentemente en referencia a las áreas de la salud y la espiritualidad como esferas autónomas y relativamente aisladas de su contexto, y casi siempre se ignora su enorme plasticidad ideológica respecto a otros ejes de asimetría social. La amplitud de las dimensiones de la vida abarcadas por el ideal de bienestar a alcanzar gracias al uso terapéutico que aquí abordaremos hace necesario aplicar este interrogante a los distintos ejes de asimetría social en los que se encuentran inmersos los sujetos de estudio,

² A este respecto, véase Religión y mercado en el contexto de transformación de la religión. *Desacatos*. México: CIESAS, n. 18, mayo-agosto de 2005, p. 103-110. Así como las interesantes sugerencias interpretativas del fenómeno pentecostal y neoesotérico en Brasil que en este sentido señala Deis Siqueira. Religiosidad contemporánea brasileña: mercado, medios, reflexividad y virtualidad. *Desacatos*. México: CIESAS, n. 18, mayo-agosto de 2005, p. 87-102.

tales como los regímenes de trabajo, género y consumo, y su posicionamiento mismo frente al sistema económico en su conjunto.

UNA INTRODUCCIÓN A LAS REDES DE MERCADEO

Las redes de mercadeo o *network marketing* es un sistema de venta de persona a persona que ha sido instrumentado por numerosas empresas generadoras de artículos de consumo. Creado en los Estados Unidos a partir del rudimentario sistema de ventas directo o venta de puerta en puerta con el frecuente auxilio de un catálogo, se ha desarrollado en este país y exportado tanto como empresa – la más famosa acaso sea Amway y Mary Kay³ – pero también como sistema hacia prácticamente todas partes del mundo, vendiendo una amplia gama de artículos: desde productos de limpieza, adornos navideños, sistemas de seguro para auto, joyería de fantasía, productos de belleza, y por supuesto, productos relacionados con la salud, como suplementos alimenticios y aparatos para el “bienestar”. En la actualidad existe aproximadamente una cincuentena de empresas que operan con este sistema en México.⁴ Esta forma específica de venta se caracteriza por la dinámica de reclutar no sólo consumidores para el producto, sino a la vez, distribuidores de los mismos a través de crear redes piramidales de venta en las cuales cada nuevo distri-

³ Amway es reconocida como la primera empresa que nace con el sistema multinivel en 1959 (Biggart, 1990), en la actualidad, numerosas empresas han adoptado o nacido bajo el esquema multinivel, por lo que se estima que existan alrededor de 14 millones de distribuidores a nivel mundial y un volumen de ventas que excede los 50 mil millones de dólares; en Estados Unidos participan entre 5 y 10 millones de personas (Babener, 1994). Por sus dimensiones y sus especificidades sociales y culturales, se convirtió en un fenómeno desde los años ochenta en los Estados Unidos, en donde una de cada cuatro familias ha tenido o tiene en la actualidad un distribuidor activo (Biggart, op. cit., p. 47) Los estudios más importantes, además del de Biggart ya citado, son los de David G. Bromley (1995; 1998) y Alison J. Clarke (1999).

⁴ Cifras de la Asociación Mexicana de Ventas Directas. Disponible en: <www.amvd.org.mx>. Consultada el: 16 oct. 2013.

buidor es entrenado por su reclutador, y le reporta un porcentaje de sus ventas. Cada distribuidor compra el producto, lo consume, lo vende y busca a su vez captar más distribuidores. Carecen de una relación laboral propiamente dicha con la empresa, por lo que su vinculación legal consiste en un contrato de distribución en el que se especifica la naturaleza independiente de la labor de distribución y, por lo tanto, la ausencia de responsabilidades de la empresa en los aspectos fiscales y en los laborales; en él se establece un plan de compensaciones de acuerdo con la cantidad de ventas realizadas. Además, la empresa propone una escala gradual de niveles de reconocimiento o estatus en función del desempeño de un distribuidor. Estos niveles, determinan tanto ventajas económicas en el plan de compensaciones, como grados de prestigio dentro del conjunto de distribuidores, pero no de autoridad. Cada distribuidor considera estar emprendiendo su negocio propio, sin poseer medios de producción, pero aprendiendo todas las virtudes del “emprendimiento” (*entrepreneurship*). Los distribuidores reclutados en el contexto de México podrían ser caracterizados mayoritariamente como individuos marginados del mercado laboral: algunos jóvenes desempleados, otros tantos jubilados, pero sobre todo, amas de casa que buscan un ingreso a través de un trabajo que les permita continuar con el desempeño de sus tareas domésticas.

Un elemento que hace de las redes de mercadeo un laboratorio sociológico privilegiado es que lejos de promocionar los productos para un uso o función específico mediante su aplicación y dosis indicada y preescrita, las empresas crean ámbitos de socialidad en los que la experiencia de uso es compartida por las distribuidoras experimentadas hacia las distribuidoras en formación y los prospectos. Esta es la forma de introducir estos nuevos bienes en el mercado, que significa mucho que dar a conocer sus características funcionales. Introducir un bien en el mercado implica una incorporación en un sistema cultural específico dentro del que se constituyen portadores de una virtud semiótica: capaces de ser signos para quien los consume, y para quienes lo observan. Mercadólogos y antropólogos se ocupan crecientemente de este

fenómeno.⁵ Es necesario realizar una etnografía de los usos de los productos, en los cuales las reuniones de presentación de los productos y de “el negocio” son fundamentales.⁶ En estas reuniones podemos observar literalmente cómo se crea y se enseña el uso de productos que con frecuencia son del todo novedosos para los potenciales consumidores. Estos actores participan no sólo en la venta de productos sino, como intentaré mostrar, también en un proceso de transmisión simbólica. En las reuniones podemos observar por una parte las estrategias de las empresas para la introducción de los productos a través de los materiales de propaganda (“hojas de producto” que describen sus características, presentaciones para rotafolio, catálogos, páginas web y videos) en las que existe una representación del producto, el consumidor y la marca que intenta dotarlo de significado; y por otra, la dinámica de recepción, apropiación, enseñanza e incluso creación de los significados del producto por parte del consumidor-distribuidor, quien más que un receptor pasivo, juega un papel como sujeto activo e innovador en la creación de significados de la mercancía. Orientada por la propuesta de John B. Thompson (1993), busqué

⁵ Entre los mercadólogos puede consultarse por ejemplo a Jesper Kunde (2000); entre los antropólogos los pioneros son Jean Baudrillard (1999), Arjun Appadurai (1991), Mary Douglas (1966; 1998), Douglas e Isherwood (1990) y Pierre Bourdieu (1998). En el contexto latinoamericano, Néstor García Canclini (1995) constituye un referente imprescindible para el análisis del consumo cultural.

⁶ El trabajo de campo fue realizado durante dos años (2001-2002) y se basó en la observación participativa y entrevistas en dos empresas de redes de mercadeo o multinivel en Guadalajara México: Nikken, empresa japonesa-norteamericana especializada en productos de magnetoterapia, y Omnilife, empresa mexicana especializada en suplementos alimenticios y productos de belleza. El trabajo se orientó a obtener los elementos necesarios para reconstruir la lógica de los actores primordiales de las redes de mercadeo: las empresas y los distribuidores, en su mayoría mujeres. Con esta finalidad asistí a reuniones de demostración de producto y de invitación a formar parte de la red de mercadeo, participé en los seminarios para los vendedores, observé reuniones anuales de las empresas elegidas, y realicé 12 entrevistas tanto a directivos como a distribuidores. Trozos seleccionados de éstas serán citados en este texto indicando sólo sus iniciales, por petición explícita de los entrevistados.

reconstruir un proceso en donde la empresa puede ser analizada como un emisor de formas simbólicas y los distribuidores como un receptor de éstas, teniendo sin embargo la capacidad de apropiarse de los mensajes recibidos desde su propio contexto, recrearlos para sus propios fines e incidir en las relaciones de dominación en las que se encuentra inmerso.

En esta descripción etnográfica de los usos de los productos orientados al mejoramiento de la salud, como suplementos alimenticios (bebidas y polvos) y aparatos para la aplicación de magnetoterapia (una variedad de dispositivos con imanes, desde plantillas y antifaces, hasta colchones e instrumentos de masaje) podemos observar cómo subyace la idea de una indisolubilidad del sujeto como mente-cuerpo-espíritu. Es lo que en términos generales Meredith McGuire (1988; 2008) ha identificado como “modelo terapéutico holista”, el cual sostiene la idea de la indisolubilidad del sujeto como una unidad mente-cuerpo-espíritu. Esta unidad

[...] conecta los cuerpos, emociones, mentes, relaciones sociales, experiencias espirituales y religiosas y expresiones de los individuos. Sus imágenes de la persona humana incorporan la mente, el cuerpo y el espíritu como un todo que se retroalimenta mutuamente, no simplemente como partes relacionadas. Tan comprehensivo es este holismo que, para muchas personas que participan en sanaciones holistas, su religión vivida es idéntica al proceso de sanación en todas sus dimensiones. Para ellos, la sanación se convierte en un proceso continuo a través de la vida... (McGuire, 2008, p. 138) Incluso muchas personas consideran los problemas de fragmentación personal y social, separación e incompletud como la raíz de sus enfermedades y su sensación de malestar. Consideran sus prácticas religiosas no solo significativas sino también eficaces, conectándoles con una fuerte real de poder en sus vidas (Mc Guire, 2008, p. 137, traducción libre de la autora del original en inglés).

Sin embargo mi interés particular es analizar primeramente cómo este modelo general es apropiado en estas situaciones de interacción en distintos usos y discursos sobre los usos; en este proceso de apropiación se observa una tensión latente por un lado con la medicina alternativa y las prácticas

esotéricas y espirituales en las que igualmente subyace dicho modelo, de manera de evitar su conversión en un frente contracultural alternativo al mayoritario; y por otro lado, una tensión con la medicina popular, respecto a la cual buscan diferenciarse recurriendo incluso al discurso biomédico, con todas las contradicciones que esto supone. En un segundo momento me interesa analizar cómo este modelo terapéutico holista es apropiado en el proceso de entrenamiento por estas recién llegadas al mundo del trabajo remunerado, estableciendo puentes con un imaginario del cosmos económico que bien puede identificarse con lo que Pierre Bourdieu (1998) ha llamado “el universo simbólico del capitalismo”. En la confluencia de estos imaginarios, las distribuidoras descubren y construyen el uso de dichos productos como recurso terapéutico en el proceso de abandonar viejos patrones de consumo/nutrición/actividad/actitud concebidos como productores de enfermedad, a la vez que adoptan un nuevo ideal de salud que abarca un estilo de vida (Giddens, 1994) identificado como “exitoso” englobado por la palabra “bienestar”. El bienestar abarca un estado de equilibrio tanto físico como espiritual, tanto individual como en su red de relaciones, y a diferencia del equilibrio holista – mente, cuerpo y espíritu – involucra la dimensión económica: trabajo satisfactorio y creciente accesibilidad a los bienes de consumo. Es decir, entendido fundamentalmente como aquel estado de certidumbre subjetiva del individuo, el bienestar y el éxito así definido constituye un “estado de gracia” (Weber, 1987) contemporáneo.

EL DIAGNÓSTICO DEL MALESTAR

En la perspectiva de las empresas, el acercamiento de un cliente potencial o prospecto a una sesión de demostración o una junta de oportunidad, se da por dos motivos: mejoramiento de la salud y deseo de mayores ingresos. El material audiovisual que proveen para esta primera ocasión atiende a estos motivos y los hace aparecer como normales y legítimos. Asimismo, nos ofrecen un porqué de la carencia de salud o de ingresos, se realiza un

diagnóstico de estos “males”, y de esta manera se prefigura la solución que ofrecerán de lleno en el material referido a los productos.

En el caso de la empresa japonesa de productos de magnetoterapia, se nos presentan imágenes de la vida urbana, de “el estilo de vida moderno”: ejecutivos con portafolios o ejecutivas de traje sastre van caminando con prisa en una zona de altos edificios modernos con cristales de espejos. En su interior, en oficinas cómodas, pasan horas frente a la computadora, se fatigan, se tensionan. Nos dicen que el estrés de la vida moderna es el mal que nos aqueja, y del cual provienen sensaciones de cansancio, malestar y enfermedades. El producto (colchones, cobertores y almohadas con imanes, plantillas, alhajas imantadas, instrumentos para masajes, etc.) ofrece descanso a través de sistemas para dormir, para la relajación y para el estímulo. Para ello, se basa tanto en la tradición japonesa como en la investigación tecnológica de punta. Es una respuesta a los males de la vida moderna, por la conjunción de los propios medios de la modernidad y las riquezas de una tradición recuperada. Nos dice que necesitar, consumir y vender estos productos es propio de la modernidad. Luego el representante de la empresa en México se expresa oralmente:

Todo esto comenzó en Japón con la historia de [nombre del fundador], un huérfano de guerra... En un centro de aguas termales que abundan en Japón vio que estaba el fondo lleno de piedritas, y así conoció el principio por el que operan: masajeando a través de los pies a todo el cuerpo. La energía no es un invento de Nikken, es ya una tradición y un conocimiento que la tierra está llena de energía magnética, es como un imán que forma un campo magnético que es importante para mantener nuestro equilibrio. En el *Discovery Channel* diario hablan de la fuerza magnética de la tierra. Pero la civilización, en las ciudades, la modificación del medio ambiente ha provocado un aislamiento del campo magnético natural. Por eso es en la ciudad en donde se da el estrés, el asesino más grande de todos, porque afecta sin importar edad, sexo o religión. De manera que un 75% de la población sólo estamos medio saludables, y ya ni nos damos cuenta, seguimos con ese ritmo de vida: nos levantamos antes que cualquiera en la casa, les preparamos el desayuno, luego correr al trabajo, al banco... por la noche estamos hartos, de “mírame y no me toques”, hay

problemas de comunicación en la familia, etc. Y luego, para tener más calidad de vida, decidimos trabajar más horas, sacrificando el tiempo de descanso y de familia, y ni combatimos el estrés, ni mejoramos nuestras finanzas, todo empeora... (Director de la firma en México. Seminario de Bienestar, Hotel Country Plaza, 2 de marzo de 2001).⁷

Se introduce un formato para poder evaluar las distintas dimensiones del malestar, que serán luego usadas repetidamente para evaluar también el progreso hacia el bienestar. Se trata de los “Cinco Pilares de la Salud”, eje de la “filosofía” de la empresa: cuerpo, mente, familia, sociedad y finanzas. La alteración en cualquiera de estas dimensiones constituye el malestar, no sólo por sí misma, sino porque además se afectan mutuamente.

Para romper el círculo vicioso de los cinco pilares alterados se puede empezar por buscar activamente un cuerpo y mente saludable. La clave es el balance. Y para que vean lo fácil que es mostrar estos productos... [realiza una demostración de las plantillas, que consiste en que un invitado a la demostración se pare sobre ellas y alguien más trate de empujarlo. Al hacerlo sin las plantillas resulta mucho más fácil que pierda el equilibrio. Hay aplausos y admiración general de los asistentes].

Nikken ha diseñado un sistema para dormir aplicando los conocimientos milenarios de la salud en el Japón, de manera de proveer: un soporte a la columna vertebral, una relajación por equilibrio magnético, un masaje por las protuberancias de la superficie, un cubierto con espuma que permite la circulación de la sangre y del aire. (Idem).

Puede observarse que a la vez que se introduce el producto se proporciona un lenguaje para definir y expresar el malestar al que responderá. En el caso del diagnóstico con base en los cinco pilares de la salud, se ilustra con claridad cómo se validan las carencias por las cuales el prospecto llegó – querer mejorar la salud y los ingresos. Además se enseña que su malestar

⁷ Notas del diario de campo de la autora.

tiene también otras dimensiones, como su estado mental o su situación familiar, y que en todas ellas hay un mejoramiento posible a su alcance.

Este primer diagnóstico y la solución ofrecida no provienen simplemente de un discurso creado por la empresa, en este caso japonesa-norteamericana; deben su plausibilidad a algunas creencias que se han vuelto comunes en diversas sociedades (Mardones, 1994), y que el discurso de la empresa adopta y enfoca específicamente a sus productos. Entre ellas que podríamos señalar por ejemplo:

- La creencia en un estado armónico de la naturaleza, un equilibrio que aparece roto por la intervención del hombre y más específicamente, por la “civilización” que nos impone un “estilo de vida moderno”. Desde este punto de vista, la modernidad tiene pues dos caras: una deseable y otra indeseable. La empresa señala que las ciudades y su capa asfáltica impiden que gocemos del magnetismo terrestre, que nos protegería naturalmente del estrés; éste se intensifica por un ritmo acelerado de actividades, también propio de la civilización moderna.
- Nuestro cuerpo es portador de este potencial estado de armonía natural, si hacemos lo correcto, si cuidamos nuestro “estilo de vida”, que implica buena alimentación, deporte y tiempo libre. La búsqueda de este estilo de vida es un propósito propio del hombre moderno.
- Lograr este estado de equilibrio que tenemos en potencia, este “estilo de vida” saludable depende fundamentalmente de nuestra voluntad y de conocer los medios adecuados para alcanzarlo.
- El criterio científico es la única instancia legítima de conocimiento y “verdad” en la modernidad. De esta manera, la empresa señala el magnetismo terrestre no es una charlatanería, una creencia atávica o una cuestión mágica, es una energía – concepto físico –, que forma parte del lenguaje de la ciencia y de los canales autorizados de divulgación científica (como el *Discovery Channel*).

- Hay una convergencia entre el conocimiento científico y los saberes milenarios, especialmente los no occidentales. Adoptar una perspectiva científica no significa renunciar a las riquezas de la tradición: existen tradiciones que a la luz de la ciencia, resultan ser probadas y confiables.

De esta forma, la empresa no hace sino crear un discurso más específico utilizando y divulgando estas nociones que se han vuelto creíbles, enfocándolas hacia su propio campo de acción.

En el caso de la empresa mexicana dedicada a los suplementos alimenticios, el diagnóstico provisto en sus materiales de introducción comparte varias de las nociones ya expuestas – como las relativas a la modernidad, a la ciencia y a la capacidad de decidir el propio estilo de vida –, pero introduce un especial énfasis en las situaciones de pobreza. Por ejemplo algunos materiales audiovisuales para presentar los suplementos alimenticios en las juntas se enfocan inicialmente a las amenazas ambientales a la salud.⁸ Los alimentos están contaminados: los productos del campo por los herbicidas y químicos de variada especie, más la parafina que en los supermercados añaden a las frutas y que da asma; los productos animales están llenos de hormonas y antibióticos; la forma de cocimiento degrada sus contenidos nutricionales, especialmente cocinando en ollas de barro y aluminio (imágenes de antojitos mexicanos nadando en chile y aceite, ollas sucias y estufas grasientas); el agua está contaminada y con ella se riega lo que comemos; el aire está lleno de tóxicos y contiene bacterias por la práctica del fecalismo al aire libre.

En este caso, se percibe un diagnóstico más negativo de la situación, cuya definición no está dada solamente por “la modernidad” con sus luces y sombras como en el caso de la empresa japonesa, sino a una mezcla desafortunada y subdesarrollada de modernidad, pobreza y tradición. Algo va mal con la modernidad en nuestro país. Las formas industrializadas de producir y conservar los alimentos mediante sustancias que resultan tóxicas para

⁸ *La alimentación*, video promocional de la empresa local de suplementos alimenticios, Ominilife.

las personas; la pobreza crea entornos urbanos marginales y desprovistos de servicios de saneamiento en casas, mercados y rastos; la tradición, representada por nuestros gustos alimentarios y formas antiguas de preparación, se han descubierto dañinas a la salud.

El daño parece inevitable para el individuo. En este marco, se presentan los productos como una medida de defensa, filtro y protección frente a las amenazas, sin especificaciones claras sobre su uso. El mal diagnosticado aquí es la pasividad frente a estas amenazas creadas por la modernidad. No tomar medidas contra ello, no defenderse o no salir de esa situación dañina creada por algunos rasgos de la modernidad, o acaso por la propia ubicación desventajosa dentro de la modernidad misma, es lo que agrava sus efectos dañinos y nos priva de sus beneficios.

En una demostración en un medio popular compuesto por señoras con niños pequeños, una distribuidora enmarca su presentación dentro de una serie de consejos de higiene general en la preparación de los alimentos, de manera que su papel es semejante al de una promotora popular de salud. Luego plantea “[...] cómo el producto nos puede ayudar”.⁹ Se trata de un complemento alimenticio que se llama “Starbien”:

Los pueden tomar con toda confianza, no es medicina. De lo que se trata es de nutrir tu cuerpo para que funcione bien. Lo más importante de Omnilife es que hace conciencia de que este cuerpo es el único que tienes, y lo vas a traer del año [haciendo referencia a un auto nuevo]. No te preguntes si lo necesitas. ¡Claro que lo necesitas! todos lo necesitamos. El “Starbien” es la vida: uno lo toma y empiezas a vivir. A dejar la apatía, a dejar de solazarse en que “qué mal estoy”. Tomas el “Starbien” y dices “voy a salir”. (Demostración de Y.Z, 14 nov. 2001).¹⁰

⁹ Demostración de Y. Z., 14 nov. 2001.

¹⁰ Notas del diario de campo de la autora.

La gordura y la falta de cuidado en la apariencia es a la vez el resultado de la alimentación actual, y la representación de la apatía y la dejadez, el no querer “[...] salir de ahí”.¹¹ Un problema de actitud.

Al igual que la empresa japonesa, esta empresa se preocupa por integrar la carencia de ingresos a su diagnóstico de males, y hacerlo aparecer no como algo vergonzoso, sino por el contrario, algo perfectamente legítimo. Por ejemplo, el propio fundador de la empresa de suplementos alimenticios dice a sus distribuidores en su reunión anual:

Yo antes estaba quebrado, y luego gordo y enfermo. ¿Por qué irán de la mano? Gordo, quebrado, enfermo. Seguro porque de lo mal que se siente uno, más come. Y luego resulta que no te creen que estás quebrado, porque para comer sí tienes y se nota... [risas] Me cayó el veinte de que no podía depender más que de mí mismo. (Fundador y dueño de la empresa, Reunión Anual en Guadalajara, 2 febr. 2002).¹²

En una junta de oportunidad, el distribuidor que la dirige habla en forma directa:

Cada quien tiene sus necesidades. Hay que ser concreto con ellas. Necesito tanto a la semana. Luego hay que ver cómo conseguirlos. Hay que encontrar gente que necesita salud, gente que necesite dinero. Si no necesitan ni salud ni dinero, pues no. (A. U. en Junta de Oportunidad, 29 nov. 2001).¹³

A través de estos materiales introductorios las empresas proveen un diagnóstico a sus potenciales reclutas. Al hacerlo introducen la propia oferta de solución, que va ligada a la denominada “filosofía de la empresa” cuyo sustento fundamental es la iniciativa personal. Reconocer las carencias o el malestar en los términos definidos por la propia empresa, es el primer paso para mejorar.

¹¹ Demostración de Y. Z., 14 nov. 2001.

¹² Notas del diario de campo de la autora.

¹³ Notas del diario de campo de la autora.

LA CREACIÓN ORAL DEL USO DEL PRODUCTO

Entre el discurso de la empresa sobre el producto y el de los distribuidores hay interesantes diferencias. Es preciso detenerse en ellas para observar uno de los principales mecanismos de funcionamiento de las redes de mercadeo.

Los productos para magnetoterapia de la empresa japonesa-norteamericana aspiran a inscribirse en un mundo de distinción y buen gusto. Sus materiales publicitarios – generados en su mayoría en Estados Unidos, o bien en México como meras traducciones – se orientan claramente hacia la búsqueda de una aceptación a través de su vínculo con los ideales de una clase media establecida y de preferencias convencionales. De esta manera, el producto es escasamente descrito, pero es revestido de significados al ser usado por consumidores de ciertas características.

En un “seminario de bienestar” se dijo por ejemplo:

Presentador: ¿Quién de los asistentes ya usa el colchón, para que nos describa sus beneficios?

Distribuidora: Yo. Me llamo Gilda, soy [nivel] oro. Desde que lo uso ya no hay dolor de espalda, no tengo insomnio, mejoró mi presión sanguínea y también la de mi marido. Estoy de buen humor, siento que me renueva cada noche [aplauso].

Presentador: No estamos hablando del colchón, estamos hablando de tu vida, del bienestar en tu vida. No me interesa venderles un colchón, me interesa que tomen la opción del bienestar, para que empieces a disfrutar de tu vida. A ver Gilda [la del testimonio] Eso del buen humor ¿representa algo en la familia? [Asentimiento general]. A ver otro testimonio.

Distribuidora 2: A mí me desapareció un dolor de espalda de más de 10 años.

Presentador: ¿Qué significó en tu vida?

Distribuidora: Ya puedo hacer ejercicio, irme sola de compras, hacer lo que me gusta sin depender de nadie que me ayude [aplauso].

Presentador: ¿Qué pasa si regresas del trabajo con ganas de hacer algo más? Ir la cine, estás con tus seres queridos, ganas horas extras, vives mejor. Es regresar a nuestra naturaleza, al magnetismo de la naturaleza. Ahora te pregunto ¿cuál

es tu estilo de vida y cuál quieres tener? (Director de la firma en México, Seminario de Bienestar, Hotel Country Plaza, 2 mar. 2001).¹⁴

Comprar el colchón, o cualquiera de los productos, se convierte en el primer paso hacia una forma de vida distinta, saludable y con bienestar. De hecho el producto va a generar un cambio hacia el bienestar. Esta promesa genérica de la empresa es apropiada por cada usuario a su caso particular a través de la dinámica oral, propiciada en los seminarios de bienestar y en las demostraciones. Al término de cada presentación, se solicitan intervenciones de usuarios experimentados como la anterior, y se reproducen testimonios orales de curación para una cantidad infinita de enfermedades: glaucoma, cólicos, fracturas, contusiones, inflamaciones, amigdalitis, presión (alta o baja), problemas circulatorios, dolores crónicos, insomnio, impotencia sexual, depresión, migraña... Ninguno de estos testimonios de curación forma parte del material de propaganda de la empresa, ni del discurso de los distribuidores al cargo de la presentación. Incluso si se pregunta explícitamente si el producto cura determinada enfermedad, la respuesta oficial evade cualquier afirmación:

Presentador [después de un testimonio de curación de artritis]: No se puede generalizar una mejoría para todos. Si mejora un artrítico no quiere decir que todos los artríticos vayan a mejorar, hay muchos factores en el estilo de vida, pero como la ley de la gravedad, el bienestar del producto funciona en el 100% de los casos. (Director de la firma en México, *idem*).

Pregunta del público: ¿Qué puede hacer por diabéticos?

Presentador: Puede ayudar, va a dar vigor. A ver [llama por su nombre a una distribuidora], tú tienes un testimonio de diabetes ¿verdad? Dilo por favor... [una joven habla del caso de su madre, que sintió gran alivio y mejoría]. El producto no va a curar, les va a dar bienestar. (J.P., Seminario de Bienestar, Club San Javier, 18 oct. 2001).¹⁵

¹⁴ Notas del diario de campo de la autora.

¹⁵ Notas del diario de campo de la autora.

El instrumento principal de enseñanza de uso es el testimonio vivo, la experiencia en primera persona. En ese terreno personal, nadie puede impedir que se hable de experiencias de curación. De hecho, se recomienda repetidamente no citar testimonios de otros, sólo dar los que sean fruto de una experiencia propia o directa; por ello se suele invitar a la persona que lo haya vivido para que lo relate en una sesión de demostración cuando el presentador lo solicite. Se trata de una política deliberada por parte de la empresa. Los productos suelen carecer de información básica acerca de su utilidad: en muchos casos no contienen instrucciones de uso, incluso en los que sería esperable por ser productos poco comunes – por ejemplo un aparato para masaje. Los productos comercializados por redes de mercadeo suelen tener esta leyenda impresa “Este producto no es medicamento. El consumo de este producto es responsabilidad de quien lo recomienda y de quien lo consume”.¹⁶ La elección por el sistema de red de mercadeo supone que la enseñanza del uso será de persona a persona, situación en la que se estimulan los más diversos usos a través del relato de experiencias personales. Esta experiencia constituye la única base sobre la que se sostiene su uso.

Una distribuidora de la empresa de magnetoterapia describió de la siguiente manera el funcionamiento de la empresa:

Nos reunimos una vez por semana, los martes, en el Club X, y ahí se hace la demostración de los productos y otras personas que han usado dan sus testimonios. Ellas dicen que curan, pero nosotros tenemos prohibidísimo por la compañía decir eso, pero pues ahí ellas dicen cómo les ha servido y todo. Ahí aprenden las ventajas del producto. (Sesión de demostración a cargo de A.R., 21 febr. 2001, casa particular).¹⁷

De esta manera, los papeles o roles fundamentales en las reuniones multinivel pueden describirse así: el presentador, que es un distribuidor que representa la posición oficial de la empresa, el usuario experimentado, que

¹⁶ Notas del diario de campo de la autora.

¹⁷ Notas del diario de campo de la autora.

también es un distribuidor en formación o no, pero cuyo papel es hablar de su experiencia personal de uso sin limitaciones legales, y el prospecto o cliente, que puede ser uno o decenas.

En el caso de la empresa de suplementos alimenticios pude observar la misma política: la postura oficial y explícita de la empresa es que el producto va a beneficiar la salud y el bienestar en términos genéricos. No es un medicamento y no puede reportar resultados de curación de ninguna enfermedad específica: las orientaciones escritas para su uso son deliberadamente escuetas, puesto que el instrumento primordial de enseñanza del uso es el testimonio oral. La empresa propicia la generación de situaciones de interacción o socialidad, en donde se brindan testimonios orales de usuarios y se construye colectivamente el uso del producto y sus cualidades. Sobre las experiencias relatadas y la ilusión desatada, la empresa no tiene responsabilidad alguna.

El propio fundador se ha opuesto a la publicación de catálogos, pues eso significa que “[...] no han comprendido cómo funciona el negocio” (Fundador y dueño de la empresa, Reunión Anual en Guadalajara, 2 febr. 2002). En la propia revista de la compañía se afirma:

Lo que nos diferencia de ser “vendedores” es que no usamos catálogos para mostrar lo que producimos, sino que es nuestro propio testimonio y emoción lo que compartimos con la gente. No necesitas un catálogo, necesitas consumir el producto y decirle a todo el mundo lo que te está pasando con él. (Idem.).

Los testimonios de uso recopilados durante las sesiones de demostración y las entrevistas posteriores revelan múltiples apropiaciones particulares del objeto promovido por la empresa bajo la promesa genérica de obtención de salud y bienestar. Dichas apropiaciones, sin embargo, al ser comunicadas dentro de una sesión colectiva, son sujeto de sanción por parte del grupo. Existe un verdadero aprendizaje grupal para la formulación del testimonio de uso con base en modelos aplaudidos y censuras discretas. Pero también existe un aprendizaje para la ampliación del uso del producto. La asistencia a

las sesiones permite a los usuarios primerizos ampliar sus perspectivas de uso, y aprender los parámetros y el lenguaje apropiado para expresar sus variados beneficios. Esta ampliación se acompaña del proceso de involucramiento en la red de mercadeo e identificación creciente con la filosofía de la empresa.

TENSIONES: LA MEDICINA ALTERNATIVA Y *NEW AGE*, LA MEDICINA POPULAR

El uso de los productos para el mejoramiento de la salud plantea una tensión con la medicina moderna, como única institución legítima para la atención a la salud. Esta tensión alcanza grados distintos entre los distribuidores-usuarios. Vale la pena detenerse en estas distintas versiones del uso de los productos para mejorar la salud, pues muestra cómo el producto posee una amplia maleabilidad para diversos usos una vez iniciada su vida social: desde mero complemento hasta signo de un frente cultural en el complejo mundo de la atención a la salud.

En general, en los testimonios puede observarse que se mantiene el criterio científico como el único válido, aunque sea en última instancia: el uso del producto es un complemento innovador, cuyos beneficios están siendo apenas descubiertos por la medicina alopática. De esta manera, aunque el uso de estos productos es en sí una práctica alternativa, no es reivindicada como tal en todos los casos. En su mayoría los testimonios que se refieren a médicos asombrados tienen gran éxito en las reuniones de demostración. Con frecuencia fueron esgrimidos en las entrevistas para mostrar que la creencia en los productos no es mera credulidad, sino que se origina en su eficacia certificada por una autoridad legítima.

Conscientes de la autoridad social de los médicos, los distribuidores buscan el contacto con estos profesionales a fin de extender su red y la confiabilidad de los productos. Hay algunos casos de médicos distribuidores que logran gran éxito de ventas, especialmente en casos en los que la medicina alopática ha mostrado poca eficacia, como el sida o la diabetes. (Entrevista con A. U., 18 en. 2002).

Algunos distribuidores deciden probar la sustitución del medicamento o la instrucción médica, por el uso de los productos, pero luego buscan la aprobación del galeno. Por ejemplo:

Señora 2: El otro día me llamaron del colegio de mi hija porque se lastimó el talón. Yo, como mamá-Nikken, llegué con mi tobillera [rumor de aprobación general]. Se la puse y me la llevé con el doctor. La niña no podía pisar. El doctor la quería enyesar, pero yo insistí en que me dejara primero usar los productos, como una prueba. Pues bajo mi responsabilidad. Le pedí a mi hija “Ayúdame”. Y pues dijo “Sí, mami”. Total que al día siguiente estaba deshinchadísima y ya quería irse a la escuela, y no, pues le dije que guardara reposo, pero ella estaba encantada. El médico también estaba muy impresionado, aunque claro no lo quieren reconocer. Le pedí que me indicara en una receta el uso de la tobillera. “Para que me la pague el seguro”, le dije, y aceptó. Claro que ahora lo que quiero es que las tenga en el consultorio [risas]. Yo no digo que hagan experimentos con sus hijos, pero ¡crean! esto es maravilloso [aplauso]. (Testimonios anónimos. Wellness Seminar, Club de la Colina, 12 sept. 2001).¹⁸

En ambas empresas existe una descalificación potencial de uso de medicamentos, en tanto se asocian a ese estado de malestar del cual la pertenencia a la empresa y el uso del producto los va a rescatar. Se presenta al uso del medicamento como un síntoma de malestar no consciente, al que nos acostumbramos y simplemente paliamos mediante su uso: “Nos acostumbramos al malestar, ya ni siquiera identificamos nuestro malestar, vivimos con él. Tomamos cosas para el dolor muscular, de cabeza, para dormir...” (Director de la empresa en México. Wellness Seminar. Hotel Country Plaza, 2 mar. 2001).¹⁹

Pero la descalificación potencial puede volverse práctica en algunos casos, sobre todo cuando se trata de enfrentar a médicos que no avalan los productos de la empresa. La tensión entre esta práctica alternativa y

¹⁸ Notas del diario de campo de la autora.

¹⁹ Notas del diario de campo de la autora.

la medicina como institución aumenta. En estos casos, el médico pasa de certificador a competencia deshonesto: se dice que actúa sólo protegiendo sus propios intereses económicos, no le conviene que el producto se consuma.

Distribuidora: Tengo una clienta, está bajando de peso pero se empezó a sentir muy mal y un médico le dijo que era droga.

Presentador: ¿Cuánto tiempo tienes usando el producto?

Distribuidora: Uuuuh, años...

Presentador: Y no te ha pasado nada ¿verdad? Eso es lo que tienes que decir, eso es todo. Es lógico que los doctores digan eso, pues temen perder clientes. Si tuviera droga ¿por qué está permitido en 11 países, incluyendo Estados Unidos? (Reunión Anual de Distribuidores, 2 y 3 sept. 2002).²⁰

El discurso de descalificación potencial abona en algunos distribuidores debido a frecuentes experiencias de abuso, negligencia médica, y daños secundarios ocasionados por los propios medicamentos y el alto costo de los mismos. La tensión llega al máximo, y existen casos en los que la medicina alópata es rechazada y sustituida radicalmente por el uso de productos. El uso de los productos puede volverse – como el resto de las medicinas alternativas – una especie de frente cultural en oposición a la medicina alópata, pública y privada.²¹ De acuerdo con la situación de cada distribuidor su posición puede seguir patrones de menor o mayor tensión con las prácticas de atención a la salud de la medicina alópata, tal y como sucede con otras prácticas de salud alternativas. En el grado máximo, las sustituye, se opone

²⁰ Notas del diario de campo de la autora.

²¹ Sobre las elecciones de objetos como banderas de manifestación o rechazo en la competencia cultural, véase Mary Douglas (1998). En lo particular, el ensayo titulado “Ni loca me dejaría ver con esto puesto”. Jean Baudrillard prevé esta forma de uso en forma implícita cuando afirma que “No tenemos siquiera la posibilidad de no elegir y de comprar simplemente un objeto en función de uso, pues ningún objeto se propone hoy en día al ‘grado cero’ de la compra. De grado o por fuerza, la libertad de elegir que tenemos nos obliga a entrar en el sistema cultural” (Baudrillard, op. cit., p.159). En general su análisis se enfoca a la homogeneización de la sociedad de consumo.

a ella y las denuncia como fraudulentas y dañinas. Estos casos, aunque minoritarios, fueron detectados más frecuentemente entre los distribuidores de la empresa de suplementos alimenticios, que como se recordará, tienen en general un menor nivel socioeconómico.

Sin embargo, este uso al margen de la “sanción” de la medicina “oficial” la acerca demasiado a otras prácticas alternativas populares, como los remedios caseros, los productos que el merolico anuncia como buenos “para todo mal y para todo bien también”, el naturismo, la herbolaria e incluso las pócimas mágicas. Frente a esta competencia, las empresas emplean decididamente el recurso de la legitimación científica. En las revistas se incluyen reportajes sobre nutrición y enfermedades con la opinión de profesionales de la salud, que sin afirmar nada sobre el producto en particular pero sí sobre algunos de sus ingredientes, proveen una imagen de seriedad y responsabilidad a una empresa moderna que se basa en investigación del más alto nivel y pruebas para la generación de sus productos.

En el caso de la magnetoterapia, la definición de la estrategia de mercado a seguir no es fácil, debido a que el discurso de esta técnica, que se practica en diversos medios e incluso como se señaló en la sección inicial, se sustenta explícitamente en nociones holísticas tipo *new age* – como la naturaleza como un sistema de energía, y en la posibilidad de manipulación humana con la finalidad de recrear la armonía, bienestar y equilibrio dañados por el hombre –, que han servido de base a movimientos espirituales y de salud alternativa más radicales. La ciudad se encuentra salpicada de librerías y centros culturales y esotéricos que forman una red de distribución de objetos mágicos, libros y servicios de sanación, consejería y adivinación (Mora, 2002). Se puede observar que tan sólo un delgado hilo separa el discurso del diagnóstico de la empresa, y porciones del discurso a favor de este nuevo enfoque espiritual.

Así como la empresa se muestra abierta a la creación de nuevos usos de los productos, en este caso muestra cierto límite por razones de estrategia de mercado: esta posible identificación no parece deseable, probablemente debido a la fuerte estigmatización de comercialización y fraude que marca

a esta corriente en Estados Unidos (Lewis; Melton, 1992, p. IX). En el contexto mexicano, se suma el rechazo oficial católico por este movimiento (Gutiérrez, 1996). Por ello la empresa ha suprimido cualquier referencia a este movimiento, y se ha cuidado que no entre dentro de la red de consultorios de salud alternativa.

Entrevistada: Ahora los psicólogos ven mucho lo de las energías, la cuestión cósmica, y luego que la reflexología y masajes, y la relación mente-cuerpo. Yo estoy sorprendida que se abran a todas estas cosas, entonces ahora están interesadísimos...

C.G.Z.: Si los productos trabajan con la magnetoterapia, pues hay muchísimos médicos de medicina alternativa que podrían interesarse...

Entrevistada: No, pero hay muchos charlatanes. [En] esto del naturismo y la homeopatía, sí hay buenísimos, pero se presta para todo. Yo he buscado gente seria, como X (una farmacobióloga) y Y (psicóloga)... (Entrevista con A.R., 1 nov. 2002).

Para esta necesidad de mostrar que se es “gente seria”, y de una legitimación frente a “imitaciones fraudulentas” se recurre a la autoridad de la ciencia.

Ha sucedido que las personas confunden nuestro producto con lo esotérico, pero ahora los doctores están abriendo una rendija, están diciendo que sí funciona. Por desgracia aún son muy pocos. Antes me llegaron a decir “Esto no va con mi religión” “Yolotl, andas mal, ve y confíesate”. Creían que era esotérico, que era brujería por hablar de energía. (Entrevista con Y.P., 11 sept. 2001).

En este caso podemos ver cómo entre las orientaciones de la empresa, y las formas de apropiación de los distribuidores se generan usos diversos y se impiden otros. Pero mientras esos usos diversos y aún creativos no creen barreras a la aceptación mayoritaria potencial, son aceptados e impulsados por la propia dinámica de socialidad de la empresa. Por ejemplo, los suplementos alimenticios tienen una gran variedad de vías de aplicación y de usos: no sólo se ingieren, sino que se usan sobre la piel para curar heridas, como mascarillas faciales. Al darse cuenta, la empresa creó la versión en gel del

mismo producto. Aparte se disuelven en agua y se aplican en los ojos para desinfectar y curar diversos males; se preparan duchas vaginales en casos de infecciones crónicas y cáncer cervico-uterino; y se les da a peces y perros cuando están enfermos, o se añaden al agua de riego de las plantas para ponerlas bonitas. Un distribuidor que se estaba aplicando el complemento alimenticio diluido por los oídos bromeó a propósito de su incredulidad previa y de cómo criticaba a sus parientes que usaban los productos de Omnilife:

“¡Y yo que decía que les lavaron el cerebro! pues yo me lo estoy lavando con producto.” (Entrevista con S. y Z., 6 feb. 2002).

En el caso de los productos para magnetoterapia existe también esta dinámica creativa de usos “alternativos”: las plantillas se usan en el vientre o en cualquier lugar del cuerpo afectado, los antifaces en las rodillas... Pero esta aplicación alternativa se realiza de acuerdo al mismo principio: magnetoterapia en el lugar afectado. Cuando estos usos se relatan en las reuniones de distribuidoras suelen ser celebrados con una mezcla de simpatía por la creatividad de la usuaria y sobre todo, como expresión de una confianza en el principio curativo, Sólo encontré un uso que variaba ligeramente la forma de aplicación de acuerdo al principio terapéutico: el agua imantada o magnetizada con los aparatos de masaje. (Workshop de distribuidoras, a cargo de Y. P., 11 de septiembre de 2001)²². De la magnetización del agua a su uso como agua bendita no hay gran lejanía: una distribuidora acostumbra colocar el vaso con agua y magnetos en un pequeño altar doméstico a la Virgen de Guadalupe, rodeado de flores. (Entrevista con Y. P., 11 de septiembre de 2001).

²² Notas del diario de campo de la autora.

HOLISMO EN EL UNIVERSO SIMBÓLICO ECONÓMICO PARA LAS RECIÉN LLEGADAS AL CAPITALISMO TARDÍO

El distribuidor de una empresa multinivel es en principio un trabajador independiente. La cantidad y calidad de trabajo que realice depende en última instancia de sí mismo. Lograr que sea capaz de mantener un ritmo de trabajo, planificar sus acciones y lograr siempre objetivos más altos entraña una transformación cultural profunda. En el caso de las mujeres, como hemos visto con más detalle, esta decisión se encuentra inmersa en un universo de circunstancias personales y familiares, así como de significados acerca del trabajo, el consumo y el papel de la mujer en la familia.²³

Este hecho se ha convertido en un foco de atención por parte de las empresas, por lo que resulta frecuente que ofrezcan seminarios o “escuelas” para ayudar a enfrentar las situaciones personales, familiares y sociales que desde la óptica de la empresa pueden estar frenando la carrera de la distribuidora o distribuidor.

Desde una perspectiva analítica, estos seminarios constituyen un instrumento complejo de administración de personal que, en el contexto de la creciente precariedad laboral, se orienta a la creación de un empleado auto-dirigido, cuya búsqueda de desarrollo personal se encuentre estrechamente ligada con las necesidades de la propia empresa incluso en el largo plazo. Asimismo, implica que las aspiraciones de dicho desarrollo se objetiven en el acceso a un universo de bienes de consumo considerados de lujo, es decir, no sólo una ética de trabajo, sino también de consumo, que supone la creación de sujetos por una parte “anhelantes” – ese estado subjetivo del consumidor en el capitalismo tardío que Colin Campbell (1987) llama “longing” –, y por otra competentes en el complejo lenguaje de los bienes y las marcas del mercado global. Esta orientación plantea un involucramiento inédito de las organizaciones de venta en la vida íntima del distribuidor a fin de moldear ese “modo de llevar la vida”. En el caso de las distribuidoras, se trata de un

²³ Véase Cristina Gutiérrez Zúñiga (2005).

espacio para la reformulación de su posición familiar y social subordinada, hacia la posición como trabajadoras autónomas que ganan dinero y logran nuevos horizontes de consumo para ellas y su familia.

El análisis del material de estos seminarios permite observar un entrecruzamiento del modelo terapéutico holista, con el imaginario de un universo económico. En términos generales, se trata de ejercicios grupales y personales, meditaciones, escenificaciones y rituales realizados durante los fines de semana en hoteles de prestigio, con la apariencia de seminarios para ejecutivos de grandes empresas, bajo el objetivo explícito de que cada uno logre formular un Plan de Vida.²⁴ Se logra a través de varios pasos.

El primero se refiere a lograr el reconocimiento de sentimientos personales, de la existencia de una individualidad única y autónoma, que es valiosa

²⁴ Visto por la propia diseñadora del entrenamiento, se trata de una síntesis ecléctica de su propia búsqueda espiritual, y que encuentra una pertinencia en el mundo empresarial. Entre las fuentes señaladas están por ejemplo la psicología humanista de Carl Rogers o la psicología transpersonal, ejes conceptuales del denominado movimiento del Potencial Humano. Este movimiento espiritual-terapéutico plantea básicamente la idea del *self* o de sí mismo como un lugar interno y sagrado, fuente del poder interno y núcleo de nuestra experiencia de vida, que sin embargo no permanece constante: se encuentra en el camino de convertirse en algo más, de desarrollarse, de realizar al propio *self* que se encontraba en potencia. Estas concepciones se aplican para reinterpretar las más diversas doctrinas y disciplinas religiosas, institucionales y ocultas, y proporcionan el punto de partida para convertirse en una “opción terapéutica” aceptable para un amplio público de creyentes y no creyentes. De acuerdo con su perspectiva, no se trata de una “conversión”, sino de una “reorganización de conceptos” incluso recomendable desde ciertas perspectivas empresariales, dado que busca ayudar a los individuos a “ponerse en contacto con sus sentimientos y volverse emocionalmente competentes”, es decir, “capaces de expresar sentimientos en una forma efectiva y apropiada”.

Otros ingredientes discernibles del discurso de la diseñadora de los entrenamientos se podrían identificar con el movimiento *new age*: la certeza que expresa respecto al tipo de trabajo que se está realizando es explicada en términos de una cosmovisión espiritual optimista en la que “nada es casual, todo es causal”, y en la que cada persona tiene un papel que cumplir en una especie de momento histórico de advenimiento de un cambio positivo inédito de dimensiones cósmicas.

para sí y para otros. Desde el aprendizaje de hablar en primera persona diciendo “yo siento” “yo pienso” “yo creo”, hasta el redescubrimiento de los sueños que han quedado sepultados por los años y las dificultades de la vida. Una entrevistada decía:

[El entrenamiento] Es padrísimo, te sacan lo que tienes, te das cuenta de que todo está en ti, del potencial que tienes, y aquí en [lugar de trabajo] empezaron a pasar cosas. [...] No sé si relacionarlo, pero es que cuando tú cambias, todo empieza a cambiar. En las sesiones me di cuenta de que me olvidé de mí, me convertí en esposa, en madre, y me olvidé de lo que a mí me gusta: jugar, andar en bici, ir al cine... lo que importa soy yo. (Entrevista con M.G., 16 en. 2002).

El recuerdo de los sueños y todo lo que hicieron que los olvidaran o les parecieran imposibles se resuelve en la formulación de “creencias erróneas” acerca de su verdadero potencial. Identificarlas constituye el segundo paso. Son creencias que las limitan, que les dicen que no tienen valor, que las cosas buenas de la vida no son para ellas, que nacieron pobres y siguen pobres porque además lo que tienen no es valioso, y tener mucho es difícil y lleno de peligros. Se conforman a ello.

El entrenamiento se enfoca a la sustitución de estas “creencias erróneas” como tercer paso. Se realiza un ejercicio en el que se personifica al dinero como una entidad, una energía positiva que debemos propiciar a nuestro favor, un signo de abundancia y de prosperidad.²⁵ Se invita a reconceptualizar el dinero como la retribución del trabajo propio, y el trabajo como el ejercicio de los propios dones, lo que se sabe y se disfruta hacer, la aportación que cada uno hace al universo:

²⁵ Un análisis de los elementos comunes entre este ritual, dentro del contexto de un entrenamiento de ventas, y los practicados en concentraciones neoesotéricas dentro del marco de transformación de las relaciones entre la religión y el mercado, se puede consultar en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez (2005).

Facilitadora: ¿Cómo obtenemos el dinero? [lista con lo que dicen las participantes] “Trabajando en la casa”, “En el hospital”, “Vendiendo [producto]”... Yo ofrezco mi conocimiento, mi tiempo [lista con lo que van diciendo] mi esfuerzo, mi energía, mi capacidad, experiencia, mi capacidad de escuchar y enseñar, cuidar... ¿No es esto lo más valioso que hay? Y si porque los hombres de alguna forma nos pusimos de acuerdo, ésto es lo que nos regresa a cambio [billete] y nosotros lo recibimos con esto [listas de creencias limitantes] ¿Qué sentirían si llegan a una casa y los reciben con: “No”, “te tengo miedo”, “tú corrompes”, “eres sucio”... ¿Les gustaría quedarse? Y si al revés nos reciben con: “¡Hola! Ay pero ¡qué gusto tenerte conmigo! Pásale, ¡tengo tantos planes!” ¿Nos gustaría quedarnos?

Todas: ¡Siiii!

Facilitadora: ¿Qué les hacemos a estos pensamientos? [lista de creencias limitantes o erróneas] Hay que quemarlos ¿verdad? Mínimo... Pero más allá de eso, ¿saben cómo está relacionado el dinero con nuestra autoestima? Porque esto es el resultado de lo que nosotros ofrecemos... ¿En qué medida yo aprecio lo que hago, lo que doy? Me lo merezco, yo valgo, y me va a servir y a seguir apoyando en mis planes y en mi riqueza interior. Vamos a hacer un ejercicio. Saquen un billete o una moneda de su bolsa. Sí, a veces hasta los traemos todos arrugados ¿verdad? “A la mexicana”... Bueno, desarrúguenlo y mírenlo, pónganlo frente a ustedes. Mira, estás tú frente a esta energía. Identifica cómo se siente, cómo es, como se siente tenerlo, identifica qué hiciste tú para que esto llegara en retribución. Tu esfuerzo, tus talentos. Respira, piensa lo que te puede dar: la posibilidad de elegir, la tranquilidad, la seguridad. Respira, míralo, cómo está presente esta ley del universo del dar y recibir y ahora escribe cómo le quieres dar la bienvenida [modela hablándole al dinero]: “Bienvenido porque me das la posibilidad de elegir”.²⁶

Luego del ejercicio se pasa a una meditación que permite la experimentación de una noción que transmuta sus sensaciones de limitación: la abundancia.

²⁶ Notas del diario de campo de la autora, Escuela de Mujeres, Hotel Fiesta Americana, 19 y 20 de enero de 2002.

Respiren profundo, muy profundo y exhalen lentamente por la boca, así. [Se apagan las luces e inicia una música muy suave y de fondo, relajante, *new age*] Cierren sus ojos. Ustedes son libres, sientan esta libertad interior, tienen todo para lograr lo que quieren. Van a un campo y en él escogen las semillas que den lo que desean: seguridad, abundancia económica, confianza, lo que ustedes hayan elegido, lo que desean sembrar. Frente a ustedes se haya una tierra infinita, lista para trabajar. Es muy hermoso lo que ven. Tienen un gran tractor que les ayuda a remover la tierra para poder sembrar, y se van removiendo toda la tierra. Se encuentran por ahí en su tierra una cosecha pasada. Ahora la van a sustituir, porque ya tuvo su momento y su función, ya no es útil. Den gracias por lo útil que fue, y limpien esa tierra, prepárenla para las semillas nuevas. Hablen a sus semillas. Comprométanse con ellas a cuidarlas, a regarlas, a hacerlas crecer cada día, que algún día sus frutos los compartirán con los que aman. Después del trabajo realizado, siéntense en un arbolito que está por ahí, siéntense a su sombra a ver el campo infinito. Descansen. Miren qué hermoso se ve. Nuestro trabajo exterior es resultado del trabajo interior. Van a continuar su caminar. Respiren profundo, así, abran sus ojos, estírense un poco, regresen de su campo, aquí están. ¿Qué tal? ¿Cómo se sintieron? ¿Quieren compartirlo?

En estos ejercicios-rituales puede observarse cómo se busca fijar la ruptura de significados que las distribuidoras tenían sobre su dinero, su trabajo, y su posición social, y cómo se afirma una creencia que bien podríamos calificar de holista pero que se aplica al nuevo contexto de sus relaciones sociales-mercantiles. En ella el sistema económico asume las características de un cosmos inteconectado y ordenado por leyes que operan sin actor visible alguno y que se encargan de otorgar a cada quien según sus méritos: lo que “le damos” – a través de nuestra iniciativa individual y en legítima competencia –, y “lo que recibimos” aparece en correspondencia siempre justa. Se trata de una invitación al universo de creencias del capitalismo (Bourdieu, 2001, p. 19), que convierte un sistema económico en un orden

significativo, o “nomos”.²⁷ Incluso el propio sistema de ventas y su red de relaciones son considerados como ejemplo de la conexión existente en el universo. (Luca, 2012)

En su conjunto, la ética de trabajo y consumo en la que se entrena a los distribuidores los incorpora al sistema económico: en el plano objetivo, como trabajadores precarios y como consumidores; y en el plano subjetivo, los introduce a un universo de creencias propio del capitalismo.²⁸

Las semejanzas encontradas entre estas nociones para la automotivación y las doctrinas de nuevos movimientos religiosos revelan cómo este sistema de trabajo tiene una necesidad estructural de motivación, que es “llenada” por estas doctrinas, en las que los consultores resultan expertos adaptadores y divulgadores. En manos de estos “motivadores” o “consultores en recursos humanos”, las doctrinas que han dado lugar a movimientos espirituales a veces místicos – de huida del mundo para volverse receptores de la divinidad – y a

²⁷ El término “nomos” fue acuñado por Peter L. Berger como el reverso del concepto clásico durkheimiano de anomia o carencia de orden (Berger, 1973, p. 28).

²⁸ Sobre la afinidad de estos sistemas de ventas con el funcionamiento del capitalismo tardío en países periféricos véanse los trabajos de Cahn (2011), Wilson (2004) y Luca (2012). Peter Cahn, cuyo estudio de caso se centró en una distribuidora de Omnilife radicada en Morelia Michoacán, nota el mismo tipo de afinidad de otros usos y estrategias terapéuticas como la autoayuda y los grupos de apoyo basados en los 12 pasos de Alcohólicos Anónimos: “They come to see that they need only to rework their minds to gain access to the cosmic powers that determine success. The same principle that Omnilife promotes – each person possesses the innate ability to affect the material world through one’s mind – underlies the success of 12-step, support groups, self-help literature, and New Age spirituality.... Like joining Alcoholics Anonymous or reading Chicken Soup for the Soul, participating in Omnilife triggers a total life reevaluation... far more than simply selling vitamin packets, becoming an Omnilife distributor starts her on a path to spiritual enlightenment. She dedicates herself to banishing the limiting beliefs that portray her as a victim of circumstances and developing the positive thoughts that allow her to assume command over the future. The commissions she receives from the company measure not just her prowess in pitching vitamins but also the progress of her larger commission to transform her life.” p. 3.

veces a frentes culturales de signo “alternativo” y crítico al instrumentalismo del sistema tecno-económico – como lo son en el *new age*, los “ecologistas profundos” o los neo-indígenas –, y se convierten en parte de una herramienta innovadora de administración de recursos humanos de una empresa.

CONSIDERACIONES FINALES²⁹

No puede asumirse apriorísticamente que las nuevas prácticas terapéuticas se implantan – sostenidas por el holismo como modelo – como una respuesta contracultural al modelo biomédico. Este caso plantea que a partir de una orientación etnográfica de construcción de los usos dentro del presente caso de las redes de mercadeo puede verse cómo el modelo terapéutico holista es apropiado de maneras ideológicamente diversas, tanto en referencia al grado de oposición al modelo biomédico – tolerando las combinaciones y diversos modelos de complementariedad – como en su capacidad para plantearse como un modelo no sólo de salud y de espiritualidad, sino de “bienestar”, abarcando la ubicación de los sujetos en los regímenes de familia, género, consumo y trabajo en los que se encuentra inmerso y su posicionamiento frente al sistema económico.

Sirva este ejercicio etnográfico sobre la construcción de usos terapéuticos en el contexto específico de las redes de mercadeo para plantear la utilidad de cuatro estrategias para el estudio de este campo emergente de las medicinas alternativas:

- a. Enfocar la incorporación de objetos y prácticas terapéuticas como un proceso simbólico y describirlo etnográficamente distinguiendo los polos tanto de emisión u oferta, como de transmisión y recepción,

²⁹ Quisiera agradecer los comentarios de Leila Amaral en ocasión de la presentación de una versión previa de este trabajo en el contexto de las Jornadas 2013 sobre Alternativas Religiosas en América Latina realizadas en Porto Alegre, Brasil. Fueron muy útiles especialmente para la formulación de estas conclusiones.

manteniendo la atención en la dinámica reproductiva-creativa del conjunto. Los sujetos que conocen o aprenden sobre una práctica terapéutica constituyen polos activos de recepción que tienen la capacidad de resignificar lo transmitido y de convertirse en emisores y transmisores en un proceso de constante dinamismo.

b. Observar y analizar las múltiples tensiones que emergen a partir de la incorporación de una nueva práctica terapéutica, no sólo las que ésta soluciona. La creciente desregulación entre lo que constituye el campo de la “verdadera medicina” y/o la “verdadera religión” está borrando una distinción sostenidas por arreglos institucionales de largo plazo (McGuire, 2008)³⁰ y multiplica tanto las hibridaciones entre ambas, como entre antiguas y nuevas terapias, usos de matriz popular y ancestral y usos sostenidos por una legitimidad científica y tecnológica, generando nuevas tensiones y estrategias de acomodación desde la cada vez más frágil situación del sujeto. Las terapias alternativas están precisamente en un lugar ubicado entre las fronteras institucionales de la salud y la religión, que tiene su agente y sustrato en los individuos que combinan y recrean objetos y prácticas buscando así reconectarse a una experiencia y un ideal de salud y bienestar que a la vez es completud, pureza e incluso lo que podríamos llamar una dimensión contemporánea de la santidad.

³⁰ Meredith McGuire observa cómo la emergencia actual de las prácticas alternativas se trata en buena medida de un retorno actualizado de aquel conjunto de prácticas espirituales, populares y étnicas de curación que fueron desplazadas por el propio modelo biomédico en Occidente entre el siglo XVII y el XX en un proceso histórico a través del cual las esferas institucionales de la religión y la medicina se separaron, determinando lo que cuenta como verdadera religión y verdadera medicina (McGuire, 2008, p. 129). Específicamente el *new age* hunde sus raíces entre algunos de estos conjuntos de prácticas: el trascendentalismo y el swedenborgianismo, que a su vez influenciaron al movimiento del New Thought que junto con el movimiento metafísico del S. XX es considerado el antecedente directo del movimiento *new age*. (McGuire, 2008, p. 135).

c. El acceso a dichos objetos y prácticas de salud alternativas se da en un espacio mercantil, por lo que no obstante el significado íntimo que puede constituir para el sujeto, está impregnado de las dinámicas de competencia e innovación constante. Es preciso analizar esta emergencia como paradigmática del consumo en el capitalismo tardío, un objeto transdisciplinar entre la sociología, la antropología y la economía.

d. Ampliar el horizonte de la interpretación de este dinámico campo hacia la dimensión ideológica, preguntándose por los efectos de estos procesos en la posición de los sujetos frente a los distintos regímenes en los que se encuentra inscrito: familia, instituciones, empresas, mercado y estado. La atención prestada al sujeto no significa dejar de distinguir la dimensión social de la producción de esta búsqueda, como también la orientación social de la misma en las prácticas terapéuticas, no sólo a nivel imaginario, sino como práctica y experiencia colectiva, así como sus consecuencias desde la perspectiva de las asimetrías sociales. Los nuevos ideales de salud, bienestar y de salvación, como lo ilustra el estudio de caso aquí resumido, aunque abrevie de fuentes que bien podemos caracterizar como místicas e extramundanas, puede reconducirse hacia una dirección ascética y de afirmación del mundo, e incluso bajo contextos institucionales como el descrito, mostrar su afinidad con las lógicas del mundo económico.

REFERENCIAS

APPADURAI, Arjun (Ed.). *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México: Grijalbo-CONACULTA, 1991.

ASOCIACIÓN MEXICANA DE VENTAS DIRECTAS. Disponible en: <www.amvd.org.mx>. Consultada en: 16 oct. 2013.

BABENER, Jeffrey. The saturation myth. *Business start ups*. Estados Unidos, marzo de 1994.

BAUDRILLARD, Jean. *El sistema de los objetos*. México: Siglo XXI, 1999.

BERGER, Peter L. *The Social Reality of Religion*. Gran Bretaña: Penguin Books, 1973.

BIGGART, Nicole Woosley. *Charismatic capitalism: direct selling organizations in America*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

BOURDIEU, Pierre. *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus, 1998.

_____. *Las estructuras sociales de la economía*. Buenos Aires: Manantial, 2001.

BROMLEY, David G. Quasi religious corporations. A new integration of religion and capitalism. In: ROBERTS, Richard H. (Ed.). *Religion and the transformations of capitalism: Comparative approaches*. Londres-New York: Routledge, 1995. p. 135-160.

_____. Transformative movimientos and quasi-religious corporations. The case of Amway. In: DEMERATH III, N. J., et al., *Sacred companies: Organizational aspects of religion and religious aspects of organizations*. New York-Oxford: Oxford University Press, 1998. p. 349-363.

CAHN, Peter S. *Direct Sales and Direct Faith in Latin America*. New York: Palgrave Macmillan, 2011

CAMPBELL, Colin. *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. Oxford: Blackwell, 1987.

CLARKE, Alison J. *Tupperware, the Promise of Plastic in 1950's America*. Washington-Londres: Smithsonian Institution Press, 1999.

DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ, Cristina. La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas. *Desacatos*, México, CIESAS, n. 18, mayo/jun. 2005, p. 53-70.

DOUGLAS, Mary. *Estilos de pensar*. Barcelona: Gedisa Editores, 1998.

_____. *Purity and Danger*. Londres: Penguin Books, 1966.

DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. *El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo*. México: CONACULTA-Grijalbo, 1990.

CANCLINI, Néstor García. *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos Multiculturales de la Globalización*. México: Grijalbo, 1995

LUCA, Natalie. Construcción de redes e interconexión con lo religioso en el mercado relacional. In: ARGYRIADIS, Kali; CAPONE, Stefania; TORRE, Renée de la; MARY, André: *En sentido contrario: Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. México D.F: CIESAS Harmattan-Academia/IRD, 2012 p. 109-118..

GIDDENS, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

GUTIÉRREZ Zúñiga, Cristina. *Congregaciones del éxito. Interpretación sociorreligiosa de las redes de mercadeo en Guadalajara*, Guadalajara: El Colegio de Jalisco y la Universidad de Guadalajara, 2005.

_____. Nuevos movimientos religiosos: el *new age* en Guadalajara, *Relaciones*, Zamora, El Colegio de Michoacán, v. XVII, n. 65/66, 1996, p. 89-114.

KUNDE, Jesper. *Corporate Religion*. Londres: Financial Times-Prentice Hall, 2000.

LEWIS, James R.; MELTON, Gordon. *Perspectives on the New Age*. New York: State University of New York, 1992.

MARDONES, José María. *Para comprender las nuevas formas de la religión*. Navarra: Verbo divino, 1994.

_____. Religión y mercado en el contexto de transformación de la religión. *Desacatos*. México: CIESAS, n. 18, mayo/ago. 2005, p. 103-110.

MCGUIRE, Meredith. *Ritual Healing in Suburban America*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1988.

_____. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

MORA ROSAS, José Manuel. Nuevas prácticas mágico-religiosas: itinerarios de consumo y construcción de sentido. In: COVARRUBIAS, Karla Y.; DE LA MORA, Rogelio (Comps.). *Cambios religiosos globales y reacomodos locales*. Colima: Altexto, 2002.

SIQUEIRA, Deis. Religiosidad contemporánea brasileña: mercado, medios, reflexividad y virtualidad. *Desacatos*. México: CIESAS, n. 18, mayo/ago.z 2005, p. 87-102.

THOMPSON, John B. *Ideología y cultura moderna: teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. México: UAM, 1993.

WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus-Alfaguara, 1987.

WILSON, Ara. *The intimate economies of Bangkok: Tomboys, Tycoons, and Avon ladies in the Global City*. Berkeley and Los Angeles: University of California, 2004

_____. Neoliberal Networking: The Global Assemblages of Direct Sales. Themed issue in preparation for *Identities*. Previously presented as thematic session at the 2005 American Anthropological Association Conference in Washington, D.C.

ENTREVISTAS CITADAS

Entrevista con A. R., 1 de noviembre de 2002.

Entrevista con A. U., 18 de enero de 2002.

Entrevista con M. G. , 16 de enero de 2002.

Entrevista con S. y Z., 6 de febrero de 2002.

Entrevista con Y. P., 11 de septiembre de 2001.

Recebido em 04/01/2014

Aprovado em 18/02/2014

LA IGLESIA CATÓLICA ARGENTINA Y LA DEFINICIÓN DE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO EN EL SISTEMA EDUCATIVO

Germán Torres¹

Resumen: En este artículo se analiza el papel de la Iglesia católica argentina en la construcción del sistema educativo público desde el regreso a la democracia en 1983. En primer lugar, se presenta un abordaje conceptual acerca del lugar de la religión en el espacio público y, particularmente, del catolicismo argentino en la conformación histórica de tal espacio. En segundo lugar, se presenta un análisis de los debates por la definición de la educación pública en una serie de materiales discursivos producidos en los inicios de la actual coyuntura democrática. Se señalan las tensiones, las cesiones y las herencias en la normativa educativa nacional en relación a las reivindicaciones de la Iglesia católica argentina en materia educativa, y los modos en que ella se instituyó como un actor ineludible frente al Estado nacional.

Palabras clave: Sistema educativo; Esfera pública; Iglesia católica; Argentina.

Abstract: This article analyses the role of the Catholic Church in Argentina in the construction of the public education system since the return to democracy in 1983. First, we present a conceptual approach about the place of religion in the public sphere and particularly the Argentine Catholicism in the historical formation of such space. Second, we present an analysis of the debates on the definition of public education in a series of discursive materials produced at the beginning of the current democratic phase. We highlight the tensions, assignments and inheritances in the national laws on Education regarding the claims of the Catholic Church in the educational field, and the ways in which this institution established itself as a key actor in relation to the national State.

Keywords: Educational system; Public sphere; Catholic Church; Argentina.

¹ Becario doctoral en el Centro de Estudio e Investigaciones Laborales (CEIL-CONICET) y Universidad Nacional de Quilmes, Argentina. Contato: germansmt@yahoo.com.ar

INTRODUCCIÓN

Tras el quiebre de la última dictadura militar, la transformación de la sociedad argentina a partir de la recuperación del régimen político democrático en 1983 supuso una reconfiguración de la esfera pública, en términos de un restablecimiento de la institucionalidad democrática del gobierno, de apertura de espacios de intervención y expresión hasta entonces suprimidos y de la generación y reactualización de disputas entre distintos actores sociales. La educación pública fue precisamente uno de esos espacios clave en los que las tensiones generadas por la apertura democrática reconfiguraron las tramas de acción de los actores sociales involucrados.

Dentro del actual contexto democrático argentino marcado por el progresivo desplazamiento de la Iglesia católica en la definición de políticas nacionales en tensión con sus mandatos doctrinales – tales como las leyes de divorcio, salud sexual y reproductiva, educación sexual obligatoria, matrimonio igualitario, identidad de género, muerte digna, fertilización asistida, además de las discusiones sobre la despenalización del aborto iniciadas en el Congreso de la Nación – la educación se constituye en un reducto privilegiado de resistencia e intervención dentro del espacio público frente a un Estado que, sin dejar de privilegiar a la institución eclesial, avanza en un sentido diferente frente a las demandas católicas.

Las disputas por la delimitación de lo educativo, y su inclusión en las normativas que rigen el sistema educativo, han tenido en lo discursivo su elemento común y fundamental. El análisis de los posicionamientos discursivos de la Iglesia argentina se presenta por tanto como una vía de entrada teórico-metodológica pertinente para el estudio del lugar de esa institución en el campo educativo y las distintas configuraciones de la laicidad en relación con el Estado. Siguiendo la perspectiva de Foucault, el discurso “[...] no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha” (2004, p. 15).

En este marco, el objetivo general de este trabajo es abordar la construcción de la educación pública en Argentina a partir del retorno a la democracia

en 1983. En este artículo se destacan concretamente las disputas por la definición misma del carácter “público” de la educación tanto estatal como privada en una serie de documentos de la Conferencia Episcopal Argentina y en las conclusiones del Congreso Pedagógico Nacional publicados durante la presidencia de Raúl Alfonsín (1983-1989) y cómo tales sentidos en disputa permanecieron latentes hasta la actualidad. Para ello, se presenta en primer lugar un abordaje conceptual en torno a lo público y su relación con procesos de secularización y de construcción de laicidades en el contexto argentino donde la Iglesia católica es un actor preeminente. Y, en segundo lugar, se presenta un análisis de los modos en que se ha conformado la educación pública como un objeto de disputas entre la jerarquía católica argentina y los distintos gobiernos en nuestra actual macro-coyuntura democrática.

LO PÚBLICO, LO PRIVADO Y EL LUGAR DE LA RELIGIÓN

Tomar el concepto de lo público como punto de partida supone asumir su carácter histórico. El espacio público, articuladamente con la definición de lo privado, posee significados cultural y conceptualmente distintos. Rabotnikof (1997; 2008) distingue tres sentidos básicos de lo público articulados históricamente de modo variable. En primer lugar, lo público como sinónimo de *lo común y general* en oposición a los meramente individual y particular. En segundo lugar, como aquello que es *visible y manifiesto*, en oposición a lo oculto y secreto. Y, en tercer lugar, como aquello *abierto y accesible* y oposición a lo cerrado o vedado. En modo similar, Fraser (1997, p. 119) señala que lo público puede tomar los siguientes sentidos: “1) relacionado con el Estado; 2) accesible a todos; 3) de interés para todos; 4) relacionado con el bien común”.

Unos de los trabajos fundamentales que ha iniciado la historización y conceptualización de lo público ha sido *La transformación estructural de la vida pública* de Habermas (1994 [1962]). El autor puso el foco en la conformación de una esfera pública burguesa-liberal en un contexto de transformación del Estado y de la economía tomando los casos inglés, francés y alemán, entre el siglo XVII y comienzos del siglo XIX. La esfera

pública burguesa es definida, en términos amplios, como la reunión de personas privadas para debatir asuntos comunes referidos a la autoridad estatal.² Habermas da cuenta del surgimiento de ese poder público garantizador de las libertades a la par de un ámbito socioeconómico basado en el derecho privado, frente a los Estados absolutistas, dando forma a una concepción de sociedad separada del Estado junto a una concepción de lo privado separado de lo público (Calhoun, 1992). El dominio de lo privado es entendido entonces como un espacio de libertad que debe ser defendido frente a la dominación estatal. Se destaca así la propia conformación de lo privado en su articulación con la construcción de la esfera pública.

Siguiendo a Benhabib (1992), en la tradición moderna la definición de lo privado incluye al menos tres dimensiones distintas. En primer lugar, supone la esfera de la conciencia moral y la libertad religiosa. En segundo lugar, puede referir también a los derechos que hacen a las libertades económicas y la no interferencia estatal en las relaciones comerciales entre individuos privados. Y, en tercer lugar, lo privado puede definirse como la esfera íntima, en tanto sinónimo del dominio del hogar, la sexualidad y la reproducción, y el cuidado de niños, enfermos y ancianos. Interesa especialmente el lugar de la religión en esta modelización. Casanova ha señalado a este respecto que:

[L]a religión en sí misma está intrínsecamente ligada a la diferenciación histórica moderna entre las esferas pública y privada. Por más inexacto que sea desde el punto de vista empírico, afirmar que “la religión es un asunto privado” es, con todo, una característica constitutiva de la modernidad occidental. (1999, p. 115)

² Los presupuestos y el desarrollo de este trabajo de Habermas han sido objeto de debates y críticas en el ámbito anglosajón principalmente (Calhoun, 1992; Fraser, 1997). Una de las críticas refiere a la poca atención prestada por Habermas a la religión en el proceso de formación de la esfera pública burguesa, encauzado en una lectura modernista que ha supuesto el repliegue de la religión frente a la crítica racional. En su trabajo *Entre naturalismo y religión*, de 2005, Habermas desarrolla una propuesta normativa sobre el lugar de la religión en el marco de la esfera pública democrática, en discusión con algunas posturas del liberalismo político.

La religión es relegada en este modelo a la esfera de lo privado. Sin embargo, también se ha señalado que lo público y lo privado se definen articuladamente en función de equilibrios históricos y relaciones de fuerza entre diferentes actores sociales.

El abordaje del lugar de la religión en la definición de los límites de lo público supone también pensar en términos de secularización y de laicidad. Ya ha sido señalada en la investigación social la distinción entre estos términos. Por secularización se hace referencia al “[...] largo proceso social, simbólico y cultural de recomposición de las creencias con la consiguiente pérdida de poder de los especialistas religiosos” (Mallimaci, 2006, p. 71). Dentro de este proceso, el trabajo de Casanova (1994) distinguió analíticamente tres formas de entender ese proceso: como diferenciación de las esferas seculares (política, economía, ciencia) respecto a las instituciones y normas religiosas; como el declive progresivo de las creencias y prácticas religiosas; y como marginación de la religión en la esfera privada.

Si la secularización se presenta como un proceso cultural de tensión entre la religión y la sociedad en el que se pone en juego una fluctuante conformación de lo público, la laicidad remite concretamente las configuraciones normativas y los vínculos entre actores estatales y religiosos en torno a la construcción de las denominadas libertades modernas, tales como la libertad de conciencia y de expresión. En esta línea de sentido, Blancarte (2012) señala como elementos centrales de la laicidad: el respeto a la libertad de conciencia, la autonomía de lo político frente a lo religioso, y la garantía de igualdad y no discriminación.

Según lo señalado, en el modelo liberal y moderno la religión debe ser parte de lo privado como ámbito de libertad protegido frente a la dominación estatal. Sin embargo, se ha señalado la dimensión pública de la religión, en forma de una “deprivatización” que niega el lugar que ese modelo liberal le asigna:

Lo que llamo ‘deprivatización’ de la religión moderna es el proceso por el cual la religión abandona su lugar asignado en la esfera privada y entra en la esfera pública indiferenciada de la sociedad civil, a los efectos de tomar parte en el proceso continuo de disputa, legitimación discursiva y retrazado de los límites. (Casanova, 1999, p. 161)

Si se analiza el contexto argentino y el lugar preeminente que la religión católica en la vida social y política del país en base a estos aportes, cabría preguntarse cuál sería el sentido de utilizar el concepto de “deprivatización” para una religión que nunca aceptó aquella reclusión al ámbito privado del hogar y la sacristía (Di Stéfano; Zanatta, 2009; Mallimaci; Esquivel, 2013) que el modelo liberal de diferenciación de esferas supone. En este mismo sentido, bien vale la siguiente reflexión acerca del lugar de la religión en la conformación del espacio público:

[A]lgunas religiones no sólo están ya “adentro” de la esfera pública, sino que ellas *colaboran en establecer un conjunto de criterios que delimitan lo público de lo privado*. Eso sucede cuando algunas religiones son relegadas al “afuera” – sea como “lo privado” o como la amenaza a lo público como tal – mientras que otras funcionan para *apoyar y delimitar la esfera pública en sí misma*. (Butler, 2011, p. 71, énfasis añadido)

Cabe entonces pensar, para el caso argentino, en el lugar de la Iglesia católica en la misma conformación de lo público. Tomando como punto de partida la multiplicidad de sentidos de las esferas de lo público y lo privado, así como su carácter histórico, el análisis de la conformación del carácter público de la educación en general debe encararse, por tanto, como un análisis de sus límites inestables. Entendemos que en este proceso, la Iglesia católica ha jugado un rol protagónico.

La comprensión de las disputas entre la Iglesia y el Estado argentino por los sentidos de la educación pública implica asumir que el discurso no es el mero reflejo de enfrentamientos que tienen lugar en otros ámbitos, sino que constituye en sí mismo el espacio simbólico privilegiado a la vez que el objeto de las disputas entre esos dos actores por la cuestión educativa. Dentro de esta línea de sentido, Fairclough señala que el discurso, en tanto práctica social, constituye “una esfera de hegemonía cultural” (1995, p. 95). De este modo, el análisis de la construcción de un orden discursivo propiamente católico se presenta como el análisis de la estructuración hegemónica del sistema educativo donde se producen, reproducen, desafían y transforman

los posicionamientos políticos entre la Iglesia y el Estado por el gobierno de la educación. Se trata de un abordaje de las dimensiones discursivas del cambio social y cultural, en tanto se suceden articuladamente como cambios en los textos, las prácticas discursivas y, en definitiva, en las prácticas sociales.

LA IGLESIA CATÓLICA ARGENTINA Y LA CONFORMACIÓN DE LO PÚBLICO

En su pretensión de “catolización” del Estado y la sociedad, la Iglesia argentina participó en el devenir de distintos procesos políticos, sociales y culturales en la esfera pública, erigiéndose como un actor legítimo y privilegiado en la vida política en general y, concretamente, en relación a la definición de lo educativo (Di Stefano; Zanatta, 2009; Dri, 1997; Esquivel, 2004; 2009; Ghio, 2007; Mallimaci, 2008; Soneira, 1989; entre otros). Los abordajes históricos y sociológicos de la relación entre la Iglesia y la política han puesto de relieve las diferentes configuraciones de la laicidad en función de las tensiones y reconocimientos entre la jerarquía católica y los distintos gobiernos. El resultado actual puede resumirse en términos de una “laicidad subsidiaria” (Mallimaci; Esquivel, 2013) que supone lazos complejos y no lineales de legitimación entre lo político y lo religioso, con un tipo de Estado que impulsa políticas opuestas a los preceptos doctrinarios del catolicismo sin dejar de reproducir una lógica subsidiaria en la aplicación de otro conjunto de políticas y en la vinculación política con actores religiosos.

Este carácter preeminente se evidencia en el lugar que se le otorga en el cuerpo normativo nacional.³ El foco en lo normativo, que no ignora la presencia del catolicismo en otros espacios y prácticas sociales, busca destacar no sólo la participación de la Iglesia católica en el espacio público sino su rol en la definición misma de los límites de tal espacio. Primeramente, la Constitución Nacional elaborada por primera vez en 1853 y reformada por

³ Una síntesis descriptiva del lugar de la Iglesia católica argentina en términos normativos está en el Digesto elaborado por la Secretaría de Culto (2001).

última vez en 1994, ya en su Preámbulo invoca a Dios como “fuente de toda razón y justicia”, para luego indicar en su artículo 2º que “El Gobierno federal sostiene el culto católico, apostólico, romano”.⁴

Otro elemento clave que da cuenta del papel de la Iglesia católica en la definición de lo público está en el Código Civil de la República Argentina. Desde la reforma de 1968 establece en su artículo 33º como personas jurídicas de *carácter público* a: “1º. El Estado Nacional, las Provincias y los Municipios. 2º. Las entidades autárquicas. 3º. *La Iglesia Católica*”. En esta misma línea de sentido, mediante el Decreto 1475/1988 se otorgó la personería jurídica pública a la Conferencia Episcopal Argentina y el Decreto 2245/1992 hizo lo mismo con el Opus Dei.

En el marco de las libertades civiles referidas al ejercicio del culto – garantizadas en los artículos 14, 19 y 20 de la Constitución Nacional, además de las normas internacionales con estatuto constitucional – el lugar preeminente de la Iglesia católica se evidencia también en la existencia del Registro Nacional de Cultos. Esta entidad, instituida por la Ley 21.754 de la última dictadura militar y aún vigente, se asume como un órgano de reconocimiento e inscripción de las organizaciones religiosas “[...] que no integren la Iglesia Católica Apostólica Romana” (Ley 21.754, art. 1º). Esta normativa de reconocimiento de cultos “no católicos” o “disidentes”, que tuvo otras formas similares en Argentina (Catoggio, 2008), forma parte también de la trama de reconocimientos y legitimidades negociadas entre la jerarquía católica y los gobiernos de distinto signo en Argentina.

Así como la Iglesia católica ha intervenido de manera abierta en la definición de lo público y su inclusión como institución privilegiada en la normativa nacional, también en la normativa específicamente educativa se ha hecho evidente su papel como un ineludible actor religioso a la vez que político.

⁴ La primera Constitución nacional de 1853 ya había promulgado el sostenimiento del culto católico en esos términos. También incluía la obligatoriedad de que el Presidente fuera católico y la conversión al catolicismo de los indígenas, disposiciones que fueron eliminadas en la Constitución vigente.

LA IGLESIA CATÓLICA Y LA EDUCACIÓN PÚBLICA EN ARGENTINA

Un recorrido histórico por las relaciones entre la educación y el catolicismo en Argentina revela que el núcleo de las tensiones entre la Iglesia católica y los distintos gobiernos ha pasado fundamentalmente por disputas de sentido en la definición de lo educativo, haciendo acento en dimensiones ya sean políticas, curriculares, administrativas o presupuestarias, según las configuraciones de las relaciones de fuerza en las diferentes coyunturas históricas (Esquivel, 2013; Krotsch, 1988; 1990; Nosiglia; Zaba, 2003; Fabris, 2011; Torres, 2013). Se han destacado en la investigación las “luchas por la apropiación del sentido y el gobierno de la educación” (Rivas, 2004, p. 143) entre la Iglesia y el Estado argentino y las formas en que éste ha sido visto alternadamente por la jerarquía eclesiástica como “aliado”, como “contendiente” o bien como un “incómodo competidor” en materia educativa (Cambours; Torrendell, 2007, p. 212).

La configuración actual del campo educativo público se revela como el resultado sedimentado de los lineamientos normativos así como de la cultura política generada en esa historia de tensiones, disputas y reconocimientos entre el Estado y la Iglesia católica. En esa compleja relación en torno a la educación pública, algunos de los mecanismos institucionalizados por la práctica han ido desde la cooptación por parte de la Iglesia católica de agencias del Estado, particularmente las Direcciones de Educación Privada o, en determinadas coyunturas, la imposición de Ministros de Educación, hasta el lobby por subsidios del Estado y la definición de contenidos y lineamientos educativos.

En términos de establecimientos educativos, la educación privada llega al 24% a nivel nacional y al 28% en términos de matrícula para 2009, con una concentración del 76% entre las provincias de Buenos Aires, Córdoba, Santa Fe y la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (Galli; Van Gelderen; Martín, 2012, p. 127). Ello se articula con la marcada participación del subsector confesional dentro del sector educativo privado, con una matrícula en 2010 del 51% en el nivel primario y de 36% en el nivel secundario sobre el total de matrícula en establecimientos privados, con picos que superan el

75% en provincias como La Pampa o Santa Cruz (DINIECE, 2012). Otro de los elementos a destacar es la aplicación dispar del Programa Nacional de Educación Sexual Integral, instituido en 2006 en medio de disputas por su definición frente a la marcada negativa de la Iglesia católica, incluso frente al posicionamiento de la sociedad argentina que señala un acuerdo cercano al 80% (Levita; Giorgi, 2013, p. 212) respecto de la inclusión de la educación sexual en las escuelas públicas.

LA CONFIGURACIÓN DE LO PÚBLICO EN LA EDUCACIÓN ARGENTINA

Al igual que los sentidos de lo público y lo privado, es necesario considerar a la educación pública en función de su historicidad. Es decir, asumiendo el carácter contingente de su definición y las disputas por el afianzamiento de un sentido unívoco entre distintos actores sociales, principalmente el Estado y la Iglesia católica para nuestro caso. Como señala Carli, la escuela pública constituye simultáneamente “[...] *un objeto histórico* ligado a cierto pasado de la Argentina y un objeto con dimensión de *historicidad* que debe analizarse con claves de lectura del presente” (2003, p. 17, destacado en el original). Es en este sentido que se hemos emprendido un análisis de las tensiones entre la jerarquía católica y los primeros gobiernos democráticos en torno a la definición de la educación pública.

Desde sus inicios, el carácter *público* del sistema educativo argentino estuvo asociado indefectiblemente a su carácter *estatal*. La conformación del Estado-nación argentino a partir de las dos últimas décadas del siglo XIX supuso, entre otros elementos primordiales, la creación y consolidación de un sistema educativo nacional. Aquí se ubica el origen de la afamada Ley 1.420 de educación primaria común, sancionada en 1884. En esa normativa se consensó un nudo de sentidos que incluyó las nociones de Estado educador, obligatoriedad, gratuidad, neutralidad religiosa, homogeneidad curricular, junto a las nociones de modernización, civilización y progreso (Feldfeber,

2003; Minteguiaga, 2008; Southwell, 2007). De ese modo, el sentido de lo público se articuló con esa serie de elementos en el marco de un proyecto educativo que, incluso a pesar de contradicciones, disputas e impugnaciones, perduró como tradición y como memoria discursiva a lo largo del siglo XX. Esa tradición, siguiendo la síntesis de Minteguiaga, se asoció estratégicamente:

[...] a lo estatal cuando tuvo que oponerse a lo privado y particular, se asoció a lo laico cuando se opuso a lo confesional, a lo común (en tanto homogéneo) frente a la diversidad cultural, a lo gratuito frente a lo arancelado, y a lo común (en tanto igualitario) frente a cualquier forma de discriminación. (2009, p. 98-99)

Uno de los momentos cruciales en que esta matriz organizadora del sistema educativo argentino fue puesta en cuestión fue durante la última dictadura militar (1976-1983). En este periodo se sucedió una transformación profunda del vínculo estrecho entre la educación pública y el papel del Estado como garante de un proyecto político de integración social (Tedesco; Braslavsky; Carciofi, 1983). La cuestión de la educación pública sufrió un proceso de redefinición que supuso una desconexión con el Estado en tanto “organización burocrática capaz de asumir la dirección y gestión del proceso educativo” a la vez que “representante de la unidad nacional y espacio privilegiado de la inclusión” (Minteguiaga, 2008, p. 92). En efecto, los trabajos centrados en la política educativa de la dictadura permiten caracterizarla en términos de elitismo, autoritarismo, subsidiarismo, oscurantismo y eficientismo (Pineau, 2006) frente al canon tradicional de la educación pública integradora y democrática.

A partir del retorno de la democracia en 1983 se buscó desarticular estos sentidos en el contexto de una lectura crítica de las políticas educativas de la dictadura. Visto estrictamente como el sistema educativo dictatorial, se subrayaron las funciones disciplinarias y represivas que cumplió. La crítica al papel del Estado en la educación pública tomó así muchas veces la forma de una crítica al autoritarismo y la burocratización propios de la dictadura.

DEMOCRACIA, IGLESIA CATÓLICA Y EL CARÁCTER PÚBLICO DE LA EDUCACIÓN

Tras el embate de las políticas de la dictadura contra los sentidos tradicionales que fundaron y organizaron el sistema educativo nacional, los esfuerzos del gobierno de Ricardo Alfonsín se encarrilaron en una vía de optimismo refundacional frente a las herencias represivas del pasado reciente. El recurso inmediato al que se apeló fue la reactivación de la memoria de aquella centenaria Ley 1.420 y los sentidos que ella acarrea, lo que permite señalar que en materia de educación el gobierno de Alfonsín buscó “[...] restablecer el canon clásico del sistema educacional, más que generar uno nuevo” (Southwell, 2007, p. 316). El espacio fundamental para volver a poner en el centro de la escena los sentidos de la educación pública fue el Congreso Pedagógico Nacional (CPN), convocado mediante la Ley N° 23.114 sancionada en septiembre de 1984, y cuyos debates se extendieron entre abril de 1986 y marzo de 1988.

Ubicado indudablemente en una línea de continuidad con el Congreso Pedagógico Sudamericano de 1882, que funcionó como antesala para la sanción de la Ley 1.420, el CPN de 1984 se propuso como objetivos “[...] plantear los problemas con los que se enfrenta la educación argentina y analizar alternativas de solución” (Consejo Federal de Cultura y Educación, 1986, p. 2) haciendo un llamado abierto a la participación de “estudiantes, padres, cooperadoras escolares, gremialistas, docentes, estudiosos del quehacer educativo y el conjunto del pueblo a través de los partidos políticos y organizaciones sociales representativas” (Ley N° 23.114, art. 1°). Sin carácter vinculante, se esperaba que las conclusiones del CPN abrieran el espacio de construcción de consensos para la sanción de una ley general de educación nacional.

En este marco, resulta interesante rastrear en primer lugar los modos en que la distinción entre lo público y lo estatal emergió como eje de disputa dentro del CPN.⁵ A pesar de que en un principio se mostró reticente, la Iglesia

⁵ Estas disputas abiertas y explícitas por el sentido de la educación pública ya habían tenido lugar en otros momentos de la historia argentina. Por caso, en 1968, durante la

católica se aseguró la movilización del espectro de actores católicos, en una actitud defensiva frente a lo que algunos de los miembros de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) percibían como una nueva amenaza laicista del gobierno de Alfonsín.⁶ Quienes impulsaron la participación católica en el CPN fueron principalmente el presidente y el secretario del Consejo Nacional de Educación Católica (CONSUDEC), Daniel Mugica y Tomás Walsh respectivamente, apoyados por el entonces presidente del Equipo de Educación de la CEA, monseñor Emilio Bianchi Di Cárcano (De Vedia, 2005; Mignone, 1989). Ellos movilizaron la participación de las familias, clérigos y docentes ligados a las parroquias y escuelas católicas con el fin de copar las asambleas de base descentralizadas y asambleas jurisdiccionales del CPN – que, según lo estipulado, conducirían a la Asamblea Nacional – y defender la denominada enseñanza libre, el derecho de los padres como primeros educadores y la autonomía pedagógica y administrativa de las instituciones educativas confesionales (Fabris, 2011; Krotsch, 1988).

Como primer ejemplo de la intervención católica, en el Informe Final elaborado por la Asamblea Nacional del CPN se consignan dos dictámenes de disenso en la Comisión N° 7 de Gobierno y Financiamiento de la

dictadura del Gral. Onganía, se elaboró en el ámbito del Ministerio de Educación un anteproyecto de “Ley Federal de Educación” donde se establecía “la distinción entre ‘educación pública *estatal y no estatal*’ (Bravo, 1991, p. 190). En este mismo sentido, Bravo señala que ese mismo Ministerio elaboró también un proyecto de “Ley Orgánica de Educación Nacional” que también distinguía entre “acción educativa de iniciativa *estatal y no estatal*” a la vez que “extendía la denominación ‘educación pública’ a la de origen particular o privado”. De igual modo, el autor señala que el decreto 1784/74 de la tercera presidencia de Juan Perón “promovió la ‘educación *pública no estatal*, a iniciativa de la Superintendencia Nacional de Educación Privada’.

⁶ Cabe recordar que desde 1984 se iniciaron en el Congreso de la Nación las discusiones por la sanción de la Ley de Divorcio, cuya propuesta implicó la movilización de la Iglesia. A ello que debe sumarse el desprestigio generalizado que recaía sobre la cúpula eclesial por sus reconocidos vínculos con la represión ilegal de la dictadura.

Educación, enfocados en la definición del sistema educativo nacional y el carácter de lo público.

El Sistema Educativo Argentino está integrado por *la escuela pública y la escuela privada*. CPN, *Informe Final de la Asamblea Nacional*. Dictamen de disenso “A”, 1988, p. 224. (Destacado por el autor del artículo)

El Sistema Educativo Argentino *es uno*, integrado por la *escuela oficial y la escuela no oficial*. CPN, *Informe Final de la Asamblea Nacional*. Dictamen de disenso “B”, 1988, p. 224. (Destacado por el autor del artículo)

Mientras que el dictamen “A” marca la diferencia entre la educación pública como distinta de la educación privada, quedando así asociada la primera con lo estatal; el dictamen “B” sentencia la unidad del sistema educativo, equiparando lo que denomina “escuela oficial” con la “no oficial” en una formulación que desdibuja el rol del Estado, marcando la importancia de la unidad del sistema por encima de la modalidad de la enseñanza. Esas tensiones dadas en el CPN dan cuenta del modo en que la educación pública se constituyó como objeto discursivo de disputas políticas en un momento en el que aún no se había terminado de imponer el carácter *público* de lo que hoy se llama “educación de gestión privada” en la legislación educativa nacional.

En el desarrollo del CPN se hicieron presentes de distinto modo voces que defendieron el carácter *público* de los emprendimientos educativos privados en general, y confesionales en particular.

[...] sostenemos que el derecho a la educación está íntimamente vinculado con la *educación pública u oficial*, así como el derecho de enseñar constituye un fundamento de la *enseñanza particular o privada* [...]. Cabe consignar que para un miembro de esta Comisión (Dr. Avelino J. Porto) tanto la *enseñanza estatal* como la *no estatal* revisten un carácter *público y nacional*. Ambas tendrían fines sociales comunes y sus responsabilidades, independientemente del sector que las imparta, conformarían una unidad conceptual en cuanto a misiones, estructura, compromisos institucionales y obligaciones de índoles jurídica y moral, frente a los trabajadores de la educación, la familia y los alumnos.

(CPN, *Comisión Honoraria de Asesoramiento, Informe sobre posibles reformas del sistema educativo, 1987, p. 42, destacado por el autor del artículo*)

Es también en el marco de los debates y conclusiones heterogéneas del CPN que emergieron las denominaciones que actualmente definen a los emprendimientos educativos privados como de *educación pública de gestión privada*. En esos documentos aparecen denominaciones tales como “la iniciativa y la gestión privada”, escuelas “de gestión privada”, “gestión no estatal” o “educación pública de iniciativa privada”.

[...] compete al Estado brindar educación como un servicio público prioritario. Pero también ha de respetarse el derecho de las personas a *la iniciativa y la gestión privada*, incluso se la debe estimular, si se quiere que un pueblo crezca en corresponsabilidad y democracia participativa, en vez de generar una pasiva y permanente dependencia del Estado. (CPN, *Comisión Honoraria de Asesoramiento, Informe sobre posibles reformas del sistema educativo, 1987, p. 49, destacado por el autor del artículo*)

[...] los recursos del Estado en materia educativa deben canalizarse tanto a las *escuelas de gestión oficial como a las de gestión privada*. Solo de este modo la libertad y derecho de los padres a elegir la educación de sus hijos, así como el principio de igualdad de oportunidades para todos los habitantes no serán limitados ni deteriorados. (CPN, *Informe Final de la Asamblea Nacional, 1988, Dictamen de disenso, p. 96, destacado por el autor del artículo*)

[...] el Estado posibilitará la igualdad de oportunidades en la educación, para que tanto la *educación pública de iniciativa estatal como la educación pública de iniciativa privada*, sean alcanzables para todos. (CPN, *Informe Final de la Asamblea Nacional, 1988, Dictamen de disenso, p. 100, destacado por el autor del artículo*)

[...] verificar hasta qué punto *la gestión no estatal* se desenvuelve con mejor economía de recursos que la directamente a cargo del Estado. (CPN, *Informe*

Final de la Asamblea Nacional, 1988, Observación sobre “Derechos de los padres y ayuda del Estado”, p. 238, destacado por el autor del artículo)

Estas definiciones buscaron desplazar el sentido de lo público desde lo estrictamente estatal hacia lo privado, poniendo el acento en la cuestión de la *gestión*. Como resultado de estas disputas en los inicios del periodo democrático, siguiendo a Minteguiaga, se sucedió que, progresivamente, “[...] [b]ajo la idea de que lo importante son los *estilos de gestión*, se flexibilizará la clásica distinción entre lo público y lo privado” (2008, p. 98, destacado en el original).

La participación de la Iglesia católica en las disputas por esa redefinición no sólo encontró en el CPN un espacio para instalar su posicionamiento sobre la cuestión educativa, sino que también su versión de lo educativo se produjo y defendió desde sus propios espacios institucionales de pronunciación. El principal trabajo que se propuso como estrategia de disputa por lo educativo en este periodo fue el documento *Educación y Proyecto de Vida*, elaborado por el Equipo Episcopal de Educación Católica en 1985. Ese documento se presentó a la sociedad como aporte institucional a la discusión pública sobre el sistema educativo. También en otros documentos centrados en una lectura general de los procesos políticos y sociales de la Argentina democrática, la cuestión educativa tuvo un lugar relevante. Estos escritos sirvieron para traer nuevamente a escena las concepciones críticas de la Iglesia acerca del rol del Estado, la defensa de la educación religiosa, sin dejar de incluir una presión explícita por el financiamiento del sector educativo privado.

En este marco, resulta interesante destacar las denominaciones que se le daban a los emprendimientos privados desde la cúpula eclesiástica. En los documentos elaborados al albor de la democracia aparecen distintas formulaciones, tales como “establecimientos educacionales no oficiales”, “enseñanza pública no oficial” o enseñanza “libre” como alternativas que buscaban impugnar las denominaciones *enseñanza particular o privada*.

[...] *la enseñanza privada – que preferimos llamar ‘pública no oficial’, o ‘libre’* – ha sido siempre una expresión fecunda, y una auspiciosa conquista de la

democracia frente a los totalitarismos de diverso signo. (*Construyamos todos la Nación*. 49ª Asamblea Plenaria CEA, 10 de noviembre de 1984, destacado por el autor del artículo)

Es elogiable la importancia que los programas de gobierno reconocen hoy a la educación, asignándole una parte importante en la inversión de los fondos públicos. Pero esta preocupación para revitalizar la enseñanza oficial no puede ser motivo para restringir o postergar a la llamada ‘enseñanza privada’, que en realidad es enseñanza pública no oficial, que en nuestro país está impulsada, en proporción notable, por la Iglesia Católica. (*Democracia, responsabilidad y esperanza*. 48ª Asamblea Plenaria CEA, 13 de abril de 1984, destacado por el autor del artículo)

La libertad de enseñanza bien entendida significa la existencia de *establecimientos educacionales no oficiales* con sus propios planes de estudio, su organización pedagógica (formación y nombramiento de docentes), la validez civil de sus títulos, y también la repartición proporcional del presupuesto escolar. (*Los cristianos y las elecciones*. 47ª Asamblea Plenaria CEA, 17 de septiembre de 1983, destacado por el autor del artículo)

En estos documentos aún no se había establecido la denominación de “educación pública de gestión privada”, aunque ya se perfilaba la construcción del carácter *público* de los emprendimientos educativos privados o particulares. Aquello que el sentido común del campo educativo actual reconoce como educación pública “de gestión privada” se revela por tanto como una exigencia particular de la Iglesia católica argentina cuya defensa progresiva puede rastrearse en esos pronunciamientos oficiales en torno a la cuestión educativa.

Las disputas por la redefinición de la educación pública, en las que la Iglesia católica fue protagonista y principal interesada en equiparar lo privado con lo público, constituyeron uno de los ejes destacados en los debates educativos en el inicio del periodo post-dictatorial. En la reconfigurada esfera pública democrática la Iglesia estableció su posición y logró ganar terreno en la definición del espacio de la educación pública. El objetivo de este tipo de iniciativas que disputan el sentido del carácter público de la educación

ha sido, finalmente, la equiparación de los fundamentos y alcances de la educación privada con los de la educación estatal, en tanto servicio *público* que cumpliría las mismas funciones.⁷

LAS DISPUTAS POR LO PÚBLICO Y SU ECO EN LAS REFORMAS EDUCATIVAS

A través de los debates dentro del CPN y los pronunciamientos oficiales de la Iglesia católica durante el gobierno de Alfonsín comenzaron a emerger y consolidarse los sentidos que conformarían el espacio de la educación pública a partir de las reformas educativas implementadas por el gobierno de Carlos Menem (1989-1999). Desde el regreso de la democracia en 1983, entre disputas y tensiones, se produjo un proceso de transformación de lo público como sinónimo de lo estatal a una concepción de lo público con foco en la sociedad civil, en tanto forma de autoridad y legitimidad de los procesos políticos del país abriendo el lugar para una concepción subsidiarista de la educación pública separada de aquella matriz estatal-nacional que había operado como dadora de sentido a largo del siglo XX.

En una lectura de los cambios en el campo de la educación argentina a partir de las reformas de los '90, Serra distingue dos tipos de desplazamientos en el sentido de lo público: un desplazamiento de lo público “como estatal/nacional a lo público como estatal/provincial” junto a un desplazamiento de “lo público-estatal a lo público-comunitario, o perteneciente a la sociedad civil” (2003, p. 101). Las reformas educativas de los '90 tuvieron como fundamento la construcción de un nuevo sentido de la educación pública,

⁷ Esta traslación de sentido hace precisamente a la definición de la subsidiariedad en los términos de la Iglesia católica. Introducida por primera vez en la encíclica *Quadragesimo Anno* por el papa Pío XI en 1931, el principio de subsidiariedad supone que aquellos servicios que las “comunidades menores e inferiores” pueden proporcionar no deben ser monopolizados por la autoridad estatal; antes bien, ella debería alentarlos y, consecuentemente, financiarlos en función del bien común.

enfrentado a la memoria discursiva basada en el carácter laico, gratuito, estatal y común para pasar a poner el acento en la gestión, la autonomía escolar, la calidad educativa y la igualdad de oportunidades educativas.

El clima de convergencia entre la Iglesia católica y el gobierno de Menem se evidenció ya en el Decreto 2542/1991 firmado por su primer Ministro de Educación, Antonio Salonia.⁸ Ese decreto instituyó la financiación estatal de los establecimientos educativos privados denominados “Institutos incorporados a la enseñanza oficial”, incluyendo en los considerandos la expresión “educación pública de gestión privada” (Secretaría de Culto, 2001, p. 285), en un momento previo a la discusión parlamentaria y sanción de la Ley Federal de Educación N° 24.195 en 1993 que aseguraría normativamente tal distinción.

En efecto, en la Ley Federal de Educación la distinción entre el carácter público y el carácter privado de la educación quedó reducida a la cuestión de la “gestión”, equiparando por primera vez en la legislación nacional los servicios educativos privados con los estatales y privilegiando el lugar de la Iglesia católica como agente educativo.

El sistema educativo está integrado por los servicios educativos de las jurisdicciones nacional, provincial y municipal, que incluyen los de *las entidades de gestión privada* reconocidas. (LFE N° 24.195, Art. 7°, destacado por el autor del artículo)

TITULO V. DE LA ENSEÑANZA DE GESTION PRIVADA. Tendrán derecho a prestar estos servicios los siguientes agentes: *La Iglesia Católica* y demás confesiones religiosas inscriptas en el Registro Nacional de Cultos [...]. Estos agentes tendrán [...] a) Derechos: Crear, organizar y sostener escuelas; [...] formular planes y programas de estudio; otorgar certificados y títulos reconocidos; participar del planeamiento educativo. [...]. (LFE N° 24.195, Art. 36°, destacado por el autor del artículo)

⁸ Un reconocido intelectual católico que ya había participado en la cartera educativa durante los gobiernos de Juan Carlos Onganía (1966-1970) y de Arturo Illia (1963-1966).

Los/as docentes de las instituciones educativas de gestión privada reconocidas tendrán derecho a una remuneración mínima igual a la de los/as docentes de instituciones de gestión estatal [...]. (LFE N° 24.195, Art. 38°)

Esta legislación constituye una ruptura definitiva en la conformación del sistema educativo argentino al definir a las escuelas privadas o particulares como “públicas”. En el marco de la redefinición de los sentidos históricos asignados a la educación pública, las aspiraciones del sector privado, encabezado por la Iglesia católica, se materializaron así en las bases legales del propio sistema educativo. De este modo, la educación privada se consolidó como un “subsistema”, en tanto espacio de reconocimiento de lo que actualmente se denomina como *educación pública de gestión privada* frente a la educación pública de gestión estatal.⁹

Las disputas, consensos y transformaciones del campo de la educación pública sucedidas desde el regreso a la democracia y que derivaron en esa distinción al interior del sistema educativo nacional cobran relevancia en el contexto de una expansión del campo de acción de las iniciativas privadas y confesionales. En base a la sostenida defensa de la “libertad de enseñanza” como argumento frente al rol principal del Estado como agente educativo, las instituciones del sector privado consolidaron un “[...] lugar desde donde se posicionan frente al Estado para petitionar aportes o subsidios económicos, mejoras administrativas, en definitiva, la equiparación total con el otro subsistema” (Perazza; Suárez, 2011, p. 36).

Incluso la actualmente en vigencia Ley Nacional de Educación N° 26.206, sancionada en 2006 como parte del embate crítico contra las políticas educa-

⁹ La LFE consolidó así el marco legal para la educación privada, que ya tenía privilegios asegurados en normativas vigentes desde la década del '60, y antes también, que han asegurado el financiamiento de los sueldos de los docentes de instituciones privadas (Ley 13.047/47 y decreto 15/64), la autonomía administrativa para otorgar títulos propios (decretos 12.179/60 y 371/64) así como la autonomía curricular (decreto 371/64), lo que habilita, particularmente, la inclusión de la educación religiosa como agregado a lo estipulado en los planes de estudio oficiales.

tivas neoliberales de la década anterior, normativiza y legitima cuestiones que fueron objeto de controversia en décadas pasadas. El texto de la ley retoma la distinción de la “educación pública” según tipos de gestión, el lugar explícito de la Iglesia como agente educativo con derecho a la emisión de títulos propios, y el aporte financiero del Estado a los salarios de los docentes de establecimientos privados. También en las constituciones provinciales se hace evidente la actualidad de las tensiones heredadas en torno a la laicidad educativa. Por ejemplo, las constituciones de Salta, Tucumán, Santiago del Estero y Córdoba contemplan la enseñanza religiosa obligatoria en las escuelas públicas, mientras que en La Pampa y San Luis se establece que la enseñanza de la religión puede ser impartida por los ministros autorizados de los diferentes cultos, aunque por fuera del horario de clase. La impronta confesional está en el fundamento de las constituciones de Buenos Aires, Córdoba, Catamarca y Tucumán, donde la definición de los fines educativos incluye la dimensión trascendente como parte de la formación integral de la persona (Esquivel, 2010).

CONCLUSIONES: LA EDUCACIÓN Y LO PÚBLICO COMO ESPACIOS DE DISPUTA

En este trabajo se ha dado cuenta del lugar de la Iglesia católica como reguladora del espacio público en términos generales, y del espacio de la educación pública concretamente. Los vínculos entre la jerarquía católica y los distintos gobiernos han permitido que esa institución se constituya en un actor protagonista en la misma definición de lo público, a través de la definición de normativas principalmente.

Nos centramos en la conformación de la educación pública como un objeto de disputa en los inicios del periodo democrático iniciado en 1983. La lectura emprendida supuso negar el carácter dado y neutro de la denominación de los emprendimientos educativos privados como parte de la *educación pública de gestión privada*. Por el contrario, se asumió el carácter histórico de esa definición y, como tal, su carácter controversial dado en el

marco de disputas entre distintos actores sociales, principalmente la Iglesia católica y los distintos gobiernos en primeros años del regreso a la democracia.

A través del rastreo de algunas de las principales producciones discursivas en torno a lo educativo en el regreso a la democracia, se evidencia que antes que constituir el resultado de un proceso lineal y coherente, la denominación de la *educación pública de gestión privada* es una definición construida progresivamente en un contexto de disputas políticas a la vez que discursivas. Se trata de una reivindicación de la Iglesia católica como principal agente educativo del sector privado en oposición al lugar central que durante casi un siglo había ocupado el Estado argentino como agente educativo.

Cabe analizar tales tensiones entre las esferas de lo público y lo privado en materia educativa como parte de la construcción de un espacio de posibilidades de acción que tienen su centro en los espacios educativos pero que necesariamente se imbrican dentro del espacio social más amplio. En ese espacio social, en tanto esfera pública, las desigualdades, las disputas y los poderes están en tensión constante dando forma a los propios límites de lo público, revelando así su carácter conflictivo a la vez que contingente.

REFERENCIAS

- BENHABIB, Seyla. Models of public space: Hannah Arendt, the liberal tradition and Jürgen Habermas. In: CALHOUN, C. (Ed.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge: MIT Press, 1992. p. 73-98.
- BLANCARTE, Roberto. ¿Cómo podemos medir la laicidad? *Estudios Sociológicos*, México DF, v. 30, n. 88, p. 233-247, 2012
- BRAVO, Héctor. *La transformación educacional*. Buenos Aires: Corregidor, 1991
- BUTLER, Judith. Is Judaism Zionism? In: MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (Eds.). *The power of religion in the public sphere*. New York: Columbia University Press, 2011. p. 70-91.

CALHOUN, Craig. Introduction: Habermas and the public sphere. In CALHOUN, Craig (Ed.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge: MIT Press, 1992. p. 1-48.

CAMBOURS, Ana; TORRENDELL, Carlos. Catholic education, state and civil society in Argentina. In: GRACE, Gerald; O'KEEFE, Joseph (Eds.). *International Handbook of Catholic Education*. New York: Springer, 2007. p. 211-228.

CARLI, Sandra. Educación pública. Historia y promesas. In: FELDFEBER, Myriam (Comp.). *Los sentidos de lo público. Reflexiones desde el campo educativo. ¿Existe un espacio público no estatal?*. Buenos Aires: Noveduc, 2003. p. 11-26.

CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

_____. Religiones públicas y privadas. In: AUYERO, Javier (Comp.). *Caja de herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*. Bernal: UNQ, 1999. p. 115-162.

CATOGGIO, Soledad. Gestión y regulación de la diversidad religiosa en la Argentina. Políticas de “reconocimiento estatal: el Registro Nacional del Cultos. In: MALLIMACI, Fortunato (Ed.). *Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa*. Buenos Aires: Biblos, 2008. p. 105-116.

CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA. “Los cristianos y las elecciones”. 47ª Asamblea Plenaria CEA, 17 de septiembre de 1983.

_____. “Democracia, responsabilidad y esperanza”. 48ª Asamblea Plenaria CEA, 13 de abril de 1984.

_____. “Construyamos todos la nación”. 49ª Asamblea Plenaria CEA, 10 de noviembre 1984.

CONSEJO FEDERAL DE CULTURA Y EDUCACIÓN. La participación en el Congreso Pedagógico. *Materiales para la participación 2*. Buenos Aires: CFCE, 1986.

DE VEDIA, Mariano. *La educación aún espera. A 20 años del Congreso Pedagógico*. Buenos Aires: Eudeba, 2005.

DIRECCIÓN NACIONAL DE INFORMACIÓN Y EVALUACIÓN DE LA CALIDAD EDUCATIVA. *Relevamiento Anual 2010*. Buenos Aires: DINIECE, Ministerio de Educación de la República Argentina, 2012.

DI STEFANO, Roberto; ZANATTA, Loris. *Historia de la Iglesia en Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Sudamericana, 2009.

DRI, Rubén. *Proceso a la Iglesia argentina*. Buenos Aires: Biblos, 1997.

EQUIPO EPISCOPAL DE EDUCACIÓN CATÓLICA DE LA CEA. *Educación y proyecto de vida*. Buenos Aires: CEA, Oficina del Libro, 1985.

ESQUIVEL, Juan. *Detrás de los muros*. Bernal: UNQ, 2004.

_____. Cultura política y poder eclesiástico. *Archives de Sciences Sociales des Religions*. París, v. 2, n. 146, p. 41-60, 2009.

_____. La preponderancia católica en la legislación nacional y provincial. *Nueva Tierra*. Buenos Aires, p. 56-60, 2010. Disponible en: <<http://www.nuevatierra.org.ar/-2010/10/248>>.

_____. *Cuestión de educación (sexual). Pujas y negociaciones político-religiosas en la Argentina democrática*. Buenos Aires: CLACSO, 2013.

FABRIS, Mariano. *Iglesia y democracia. Avatares de la jerarquía católica en la Argentina post-autoritaria (1983-1989)*. Rosario: Prohistoria, 2011

FAIRCLOUGH, Norman. *Critical discourse analysis*. Londres: Longman, 1995.

FELDFEBER, Myriam. ¿Es pública la escuela privada? Notas para pensar en el Estado y en la educación. In: PERAZZA, Roxana (Coord.). *Mapas y recorridos de la educación de gestión privada en la Argentina*. Buenos Aires: Aique, 2011.

_____. Estado y reforma educativa: la construcción de nuevos sentidos para la educación pública en la Argentina. In: FELDFEBER, Myriam (Comp.).

Los sentidos de lo público. Reflexiones desde el campo educativo. Buenos Aires: Noveduc, 2003. p. 107-127.

FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso.* Buenos Aires: Tusquets, 2004

FRASER, Nancy. Pensando de nuevo la esfera pública. Una contribución a la crítica de las democracias existentes. In: *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Bogotá: Siglo del Hombre/Universidad de los Andes, 1997.

GALLI, Carlos; VAN GELDEREN, Alfredo; MARTIN, Enrique. *La educación pública de gestión privada.* Buenos Aires: COORDIEP, 2012.

GHIO, José. *La Iglesia católica en la política argentina.* Buenos Aires: Prometeo, 2007

HABERMAS, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública.* Barcelona: Gustavo Gili, 1994.

KROTSCH, Carlos. Iglesia, educación y Congreso Pedagógico Nacional. In: EZCURRA, Ana. *Iglesia y transición democrática.* Buenos Aires: Puntosur, 1988. p. 203-250.

_____. Política educativa y poder social en dos tipos de regímenes políticos: hipótesis acerca del papel de la Iglesia Católica argentina. *Propuesta Educativa*, Buenos Aires, n. 2, p. 53-63, 1990.

LEVITA, Gabriel; GIORGI, Guido. La religión y el ámbito educativo. In: MALLIMACI, Fortunato (Dir.). *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina.* Buenos Aires: Biblos, 2013. p. 210-215.

LEY N° 23.114/1984, de convocatoria al Congreso Pedagógico. B.O. N° 25.541 del 30 de octubre de 1984.

LEY N° 24.195/1993, Federal de Educación. B.O. N° 27.632 del 5 de mayo de 1993.

MALLIMACI, Fortunato. Religión, política y laicidad en la Argentina del siglo XXI. In: DA COSTA, Néstor (Org.). *Laicidad en América Latina y Europa* (71-80). CLAEH-ALFA, 2006. p. 71-80.

_____. Nacionalismo católico y cultura laica en Argentina. In: BLANCARTE, Roberto (Coord.). *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México: El Colegio de México, 2008.

MALLIMACI, Fortunato; ESQUIVEL, Juan. La tríada Estado, instituciones religiosas y sociedad civil en la Argentina contemporánea. *Amerika. Mémoires, identités, territoires*, n. 8, 2013. Disponible en: <<http://amerika.revues.org/3853>>.

MIGNONE, Emilio. Antes y después de la Asamblea Nacional de Embalse. In: DE LELLA, Cayetano; KROTSCH, Carlos (Comps.). *Congreso Pedagógico Nacional. Evaluación y perspectivas*. Buenos Aires: Sudamericana-IEAS, 1989.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN. *Congreso Pedagógico. Informe sobre posibles reformas del sistema educativo*. Buenos Aires: Ministerio de Educación y Justicia de la Nación, 1987.

_____. *Congreso Pedagógico. Informe Final de la Asamblea Nacional*. Buenos Aires: Ministerio de Educación y Justicia de la Nación, 1988.

MINTEGUIAGA, Analía. Lo público en el campo de la educación: transformaciones recientes en la Argentina transicional y reformista. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, Quito, n. 32, p. 89-101, 2008.

_____. Educación pública y reforma educativa de los años 90 en la Argentina. In: GOETSCHER, Ana (Comp.). *Perspectivas de la educación en América Latina*. Quito: FLACSO Ecuador, 2009.

NOSIGLIA, María; ZABA, Stella. El papel de la Iglesia católica en la formulación e implementación de las políticas educativas argentinas en los 90. *Anuario de Historia de la Educación*, Buenos Aires, n. 4, p. 61-93, 2003.

PERAZZA, Roxana; SUÁREZ, Gerardo. Apuntes sobre la educación privada. In: PERAZZA, Roxana (Coord.). *Mapas y recorridos de la educación de gestión privada en la Argentina*. Buenos Aires: Aique, 2011.

PINEAU, Pablo. *El principio del fin. Políticas y memorias de la educación en la última dictadura militar (1976-1983)*. Buenos Aires: Colihue, 2006.

RABOTNIKOF, Nora. *El espacio público y la democracia moderna*. México: IFE, 1997

_____. Lo público hoy: lugares, lógicas y expectativas. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, Quito, n. 32, p. 37-48, 2008.

RIVAS, Axel. *Gobernar la educación*. Buenos Aires: Granica, 2004.

SECRETARÍA DE CULTO. *Digesto de derecho eclesiástico argentino*. Buenos Aires: Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto, República Argentina, 2001.

SERRA, Silvia. ¿Es posible lo público no estatal en educación en la Argentina? In: FELDFEBER, Myriam (Comp.). *Los sentidos de lo público. Reflexiones desde el campo educativo. ¿Existe un espacio público no estatal?*. Buenos Aires: Noveduc, 2003. p. 95-105.

SONEIRA, Abelardo. *Las estrategias institucionales de la Iglesia Católica, 1880-1976*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1989.

SOUTHWELL, Myriam. 'Con la democracia se come, se cura y se educa...' Disputas en torno a la transición y las posibilidades de una educación democrática. In: CAMOU, Antonio; TORTTI, Cristina; VIGUERA, Aníbal (Coords.). *La Argentina democrática: los años y los libros*. Buenos Aires: Prometeo, 2007. p. 307-334.

TEDESCO, Juan; BRASLAVSKY, Cecilia; CARCIOFI, Roberto. *El proyecto educativo autoritario: Argentina 1976-1982*. Buenos Aires: FLACSO-Miño y Dávila, 1983.

TORRES, Germán. Configuraciones de la Laicidad Educativa en la Historia Argentina. In: *Actas del VI Congreso Nacional y IV Internacional de Investigación Educativa* (CD-ROM). Universidad Nacional del Comahue: CIPOLETTI, 2013.

Recibido em: 17/12/2013

Aprovado em: 17/01/2014

A MÍSTICA EM ALGUMAS FORMAS DE MANIFESTAÇÕES RELIGIOSAS¹

Raymundo Heraldo Maués²

Resumo: Discuto um aspecto das várias manifestações religiosas que têm sido pesquisadas no Brasil, que é a mística e, mais especificamente – em meu caso particular –, na Amazônia Oriental. A mística está presente em todas as formas de religião, mas restrinjo estas reflexões a determinados cultos e igrejas. Começo tratando de cultos xamânicos que estudei mais particularmente numa parte da Amazônia brasileira, passando em seguida ao importante fenômeno do pentecostalismo, que estudei, por vários anos, no âmbito da Arquidiocese de Belém, através da Renovação Carismática Católica. Analiso ainda a mística das aparições marianas, a presença da mística de matriz africana e, também, no xamanismo urbano, em algumas manifestações da nova era, bem como a mística das plantas e de outras substâncias de poder. Estes últimos tópicos, com base na literatura disponível. Todas essas questões serão discutidas tendo como pano de fundo teórico a temática da secularização, do desencantamento do mundo e, também, de um possível reencantamento, em que as igrejas estabelecidas perdem seus adeptos, enquanto outras formas religiosas se mantêm ou se multiplicam.

Palavras-chave: Mística; Xamanismo; Catolicismo; Religiões de matriz africana; Nova era.

¹ Artigo apresentado no GT 21 – *A religião, novos e antigos contornos: repensando teorias, métodos e formas de classificação*, durante as XVII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, realizadas no período de 11 a 14 de novembro de 2013, na cidade de Porto Alegre/RS, Brasil. Agradeço aos coordenadores do GT, Cecília Loreto Mariz (UERJ/Brasil), Paulo Gracino Junior (IUPERJ/Brasil) e Cesar Ceriani (UBA e FLACSO) pela aceitação da proposta. Agradeço à colega Kátia Marly Leite Mendonça, da UFPA, pela leitura prévia e pelas sugestões valiosas de revisão do texto inicial. Agradeço ainda os comentários e as questões formulados pelos integrantes do GT, quando de sua apresentação, bem como aos pareceristas anônimos, que me ajudaram a reformular este texto para publicação.

² Universidade Federal do Pará. Bolsista de Produtividade do CNPq.
Contato: hmaues@uol.com.br

Abstract: I discuss an aspect of the various religious manifestations that have been researched in Brazil, that is, the mystique and, more specifically – in my particular case –, in Eastern Amazonia. The mystique is present in all forms of religion, but I restrict these reflections to certain churches and cults. I start treating of shamanic cults that I have studied more particularly in a part of the Brazilian Amazon, passing then to the important phenomenon of Pentecostalism, which I studied for several years, under the Archdiocese of Belém, through the Catholic Charismatic Renewal. I analyze the mystique of Marian Apparitions, the presence of mysticism in the religions of African array and, also, in the urban shamanism, and in some manifestations of the new era. Well as in the mystique of plants and other power substances. These latter topics, based on the available anthropological literature. All of these issues will be discussed against the background of the theoretical theme of secularization, the disenchantment of the world and also a possible re-enchantment, where established churches lose their supporters, while other religious forms persist or multiply.

Keywords: Mysticism; Shamanism; Catholicism; Religions of African array; New era.

INTRODUÇÃO: A MÍSTICA NA TRADIÇÃO WEBERIANA

Inicialmente devemos considerar a distinção entre os conceitos de misticismo e ascese. O primeiro envolve uma relação de proximidade às (ou intimidade com as) entidades sobrenaturais, enquanto a segunda se refere ao comportamento disciplinado, tal como se apresenta, por exemplo, na tão conhecida ética protestante (de inspiração calvinista). Que, segundo Weber, associada à ideia de vocação (*beruf*, celebrizada inicialmente por Lutero) possui afinidade eletiva com o *espírito do capitalismo* que, como é sabido, não se confunde com o que esse sociólogo denomina pela expressão latina *auri sacra fames* (sagrada fome do dinheiro).

Não se trata aí principalmente de utilizar tipos ideais como instrumentos heurísticos (embora também em outro contexto possam sê-lo), mas de conceitos distintos – tão fundamentais na consideração sociológica do fenômeno religioso – e não contraditórios se encarados em determinadas

situações. A invocação a tipos ideais nessa condição tem a ver com as formas, regras e disciplinas de exercer a religião, como através das *igrejas*, das *seitas* ou da *mística* (neste último caso, levando em conta a influência de um dos membros do círculo weberiano – Troelstch – como é bem conhecido). Trata-se também, nestes três tipos, de diferentes manifestações do “carisma” (num sentido mais amplo), um deles (igreja) de alguma forma banalizado e sob forte controle dos sacerdotes, outro (seita) com um tipo de carisma exacerbado (em diferentes graus, mas nunca desencantado) e com forte liderança de algum profeta; e, finalmente, um terceiro tipo, em que o carisma está também fortemente presente (a mística), mas não necessariamente em um líder que conduza intensamente seus seguidores, pois aqui a relação com a entidade sobrenatural é de grande proximidade, a ponto de muitas vezes até mesmo prescindir de liderança humana forte ou carismática, já que nem sempre se manifesta através de alguma forma de organização. Por isso, mais importante ainda, neste terceiro tipo ideal, não se trata necessariamente de criar nova denominação (seja seita ou igreja) independente, pois ela pode estar presente dentro de seitas ou – principalmente – de igrejas, implicando até o trânsito sem necessariamente um compromisso mais firme entre igrejas e seitas diferentes³.

Um dos exemplos de organização em que podem se abrigar diferentes tipos de mística, que podem também se manifestar com a estrutura de *seitas*, será o da Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR). A ICAR, não tendendo tão facilmente à cisão ou fragmentação, produzindo novas igrejas, costuma conter em seu seio diferentes tendências, movimentos, congregações (pode-se aqui falar em formas de diversidade também abrigadas sob o manto

³ Estas questões aparecem em Weber, sobretudo na *Ética Protestante* e no capítulo sobre sociologia da religião em *Economia e Sociedade*, mas também em alguns artigos. Quanto ao livro de Troelstch, que trata da mística em sua obra mais importante intitulada *Die Sozialerhren der Christlichen Kirchen und Gruppen*, até onde posso saber, não está traduzido para o português. Utilizo aqui o artigo de Fortunato Mallimaci intitulado *Ernest Troelstch y la Sociologia Histórica del Cristianismo*, publicado na revista *Sociedad y Religión* (Werber, 2004a; 2004b; Mallimaci, 1987).

de Maria), o que a torna extremamente complexa. Como disse certa vez um importante antropólogo brasileiro (embora nascido na França), Pierre Sanchis, ela pode ser simbolizada pela condição de um pêndulo: tudo aquilo que cabe na movimentação do pêndulo, à direita e à esquerda, cabe nessa totalidade. Diferentemente do que acontece no protestantismo que, acrescento eu – mas inspirado parcialmente por feliz observação de Rubem César Fernandes –, como no caso dos Nuer, povo africano estudado pelo conhecido antropólogo britânico Evans-Pritchard, tende sempre a se fragmentar em diferentes linhagens ou seitas (seitas das quais podem também resultar novas igrejas).

Tomemos, no caso do catolicismo, dois exemplos de místicos famosos: Santa Tereza d'Ávila e São Francisco de Assis. Este, pertencente ao medievo, não foi o único a fundar ordem mendicante, mas esteve – como outros – numa espécie de balança, da qual só escapou por ter ousado se dirigir pessoalmente ao Papa e ter recebido (contra outras perspectivas possíveis) a autorização para sua empresa (o ramo inicial da ordem franciscana, que mais tarde se fragmentou em numerosas outras congregações e denominações, algumas delas condenadas como hereges). Curiosamente, a despeito de sua iniciativa ousada de fundar uma das mais importantes ordens mendicantes medievais, mais tarde, quase no final da vida, por não possuir capacidade administrativa adequada nem conseguir redigir uma regra de caráter mais utilitário, viu-se guindado à posição decorativa e simbólica, enquanto a administração de sua ordem passou para mãos mais habilitadas e práticas para exercer o comando⁴. Quanto à Madre Tereza, mística dos princípios da

⁴ Como diz Victor Turner, em seu livro *O Processo Ritual*: “É interessante observar que, vários anos antes de sua morte, S. Francisco tinha abandonado o governo da Ordem e passava grande parte do tempo em companhia de um pequeno grupo de companheiros em eremitérios na Úmbria e na Toscana. Sendo um homem de relações diretas e imediatas, a ‘communitas’ para ele deveria ser sempre concreta e espontânea. É possível que tenha ficado desalentado com o sucesso do seu próprio movimento, que começara, já durante a sua vida, a dar sinais da estruturação e rotinização que iria sofrer sob a influência de sucessivos ‘gerais’ e sob a força configuradora externa de uma série de bulas papais”. É também o mesmo autor que nos esclarece sobre sua sucessão: “O próprio primeiro sucessor

Idade Moderna, época em que se desenvolvia o mercantilismo, a partir do impulso já ocorrido na Idade Média feudal com o surgimento da burguesia e o desenvolvimento do comércio, temos também um momento de grave tensão em que seu texto famoso (*La Vida*) precisou ser examinado pelos inquisidores. Mas acabou sendo autorizado, tornando-se obra prima da literatura universal. Essa mulher, entretanto, tinha personalidade forte que, apesar de sua debilidade física, aliava a isso atividade tão intensa no processo de moralização que exerceu na Espanha sobre as ordens monásticas femininas. Como carmelita, desempenhou papel importante nessa ordem, começando em 1560 sua importante obra de reforma do Carmelo. Era, portanto, ao mesmo tempo mística e ascética, uma tendência não anulando a outra, permitindo-lhe importância excepcional no panteão dos santos da ICAR, tendo sido a primeira Doutora da Igreja⁵.

de S. Francisco, Elías, foi o que Lambert chama ‘figura essencialmente organizadora que, em tantas sociedades religiosas, traduziu os sublimes ideais de seus fundadores em termos aceitáveis para os discípulos que vieram depois’ (p. 74). É significativo dizer que foi Elías a força propulsora oculta atrás da construção da grande basílica de Assis, para abrigar o corpo de S. Francisco, e cujos bons ofícios levaram a municipalidade de Assis em 1937 a erigir-lhe um monumento. Segundo Lambert, ‘ele deu uma contribuição mais duradoura ao desenvolvimento da cidade do que à evolução do ideal franciscano’ (p. 74). Com Elías, a estrutura, tanto material quanto abstrata, começou a substituir a ‘*communitas*’ (Turner 1974, p. 181).

- ⁵ Suas obras mais famosas foram *La Vida e Las Moradas*. No primeiro há seu texto místico mais conhecido e polêmico, que aqui transcrevo parcialmente: “Quiso el Señor que viese aquí algunas veces esta visión: vía un ángel cabe mi hacia el lado izquierdo en forma corporal, lo que no suelo ver sino por maravilla [...]. Víale en las manos un dardo de oro, largo, y al fin de el hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces, y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor, que me hacia dar aquellos quejidos, y tan ecesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay que desear que le quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y an harto. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico

Não devemos, porém, levar em conta somente os grandes místicos da história universal, e não somente no cristianismo, mas também em várias outras tradições e organizações religiosas, como o budismo, o hinduísmo, o islã, o judaísmo e várias outras, por menos importantes que pareçam ser. Começaremos por tratar de espécie tão espalhada e antiga de misticismo que, ao invés de poder ser considerada *arcaica*, como a chamou Eliade (1998), deve ser considerada contemporânea e quiçá destinada a viver por longos e longos anos: o xamanismo. Esse exame, correspondendo à extensa pesquisa que desenvolvi há vários anos, refere-se mais especificamente à *pajelança cabocla* na Amazônia Oriental brasileira.

UMA FORMA DE CULTO XAMÂNICO NA AMAZÔNIA BRASILEIRA

Em primeiro lugar, deve ser lembrado que essa forma de xamanismo não se confunde com as práticas xamânicas das diferentes populações indígenas amazônicas, tanto no Brasil como em nações limítrofes que possuem parte de seu território na chamada Pan-Amazônia. Os estudos iniciais sobre esse culto são antecipados por denúncias encontradas no *Livro da Visitação do Santo Ofício ao Grão Pará*, descoberto por acaso na Torre do Tombo, publicado e comentado pelo historiador Amaral Lapa (1978). A Visitação ocorreu no período de 1763 a 1769, logo após a expulsão dos jesuítas de Portugal e de todas as suas colônias, sob a direção do inquisidor Giraldo José de Abranches.

Uma das primeiras ações desse personagem ao chegar em Belém foi cumprir a ordem de prisão do bispo, D. Frei João de São José e Queiroz, que ficou em Portugal aprisionado num convento, até a morte⁶. Na prisão,

yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento” (Teresa de Jesus, 1995, p. 1887-188).

⁶ Sobre ele existe a seguinte notícia na internet, no Portal da Arquidiocese de Belém: “Nasceu em Matosinhos, próximo à cidade do Porto, Portugal, a 12 de agosto de 1711.

ele continuou a redação de suas memórias das visitas pastorais, livro que constitui importante fonte para o conhecimento da Amazônia colonial e, ao mesmo tempo, indica parcialmente as razões da prisão do bispo que, rigoroso com os desmandos do clero, era ao mesmo tempo um homem esclarecido e além de sua época que, entre suas ações, mandou liberar do Aljube (prisão eclesiástica) da cidade de Belém do Grão Pará uma mulher acusada de “familiaridade com o diabo”, por ter tido um ataque de eclampsia, confundido na época de sua prisão com possessão demoníaca (Almeida Pinto, 1906, p. 70). Esse ato (a prisão do bispo) permitiu também que o inquisidor assumisse a função de secretário geral da diocese e, conseqüentemente, acumulasse as funções exercidas pelo bispo, aumentando seus poderes.

Outra ação do inquisidor, assim que se instalou no palácio episcopal (antigo Colégio dos Jesuítas de Belém, anexo à imponente igreja barroca de Santo Alexandre), foi a de publicar aviso segundo o qual no prazo de um mês todos aqueles que tivessem confissões de atos praticados contra as normas eclesiásticas deveriam fazê-lo, ficando, com isso, isentos de qualquer constrangimento ou castigo. Não houve confissões, mas choveram denúncias. Uma das mais denunciadas foi a índia Sabina, importante xamã acusada, entre outras coisas, de curar “feitiço” que tinha sido feito contra um dos governadores do Estado do Grão-Pará e que ela descobriu oculto numa das

Era beneditino. Veio para o Pará em 1760 e aqui passou apenas quatro anos. Criou a paróquia da Vigia e inaugurou a igreja de Sant’ana. Caiu no desagrado do governo português, devido a seus escritos críticos, e, por isso, foi desterrado para Portugal, falecendo no dia 15 de agosto de 1764 no convento de São João de Pendurada, ‘mosteiro triste, empinado nuns rochedos que se debruçam sobre o Douro’. Suas visitas pastorais foram escritas num célebre livro prefaciado por Camilo Castelo Branco. Obs.: Com o desterro de Dom João, o bispado ficou sede vacante durante 6 anos”. Texto disponível em: http://www.arquidiocesedebelem.org.br/interno/preview_abrir_sub1_noticia.php?categoriaid=5&linkid=36&sublid=11¬iciaid=10&estilo_link=0. Acesso em: 30 jul. 2013. Essas informações podem ser facilmente combinadas com aquilo que nos diz Amaral Lapa na apresentação que escreveu sobre o *Livro da Inquisição* (Amaral Lapa, 1978, p. 30, p. 55-56; Queiroz, 1961; Ramos, 1952, p. 25).

paredes de pedra e cal do Palácio do Governo. Além disso, algumas denúncias registradas no *Livro da Inquisição* descrevem sessões religiosas semelhantes ao que atualmente encontramos no xamanismo indígena ou caboclo, inclusive com a utilização de elemento ritual importante, o cigarro “taquari” (tauari)⁷.

Mas os primeiros estudos sobre aquilo que denomino de pajelança cabocla foram feitos por folcloristas, a partir do século XIX. A dissertação de mestrado, mais tarde publicada em livro, do historiador Aldrin de Moura Figueiredo, conta-nos essa história: buscando investigar e analisar a constituição do campo de estudos sobre pajelança cabocla na Amazônia, Figueiredo vai buscar as notas e a bibliografia utilizada por Eduardo Galvão em seu livro *Santos e Visagens* (Galvão, 1955). Esses folcloristas são os pioneiros em que se inspirou Galvão para traçar o mapa da pajelança como parte da “religião do caboclo amazônico”. Há todo um mapa cognitivo construído por esses personagens, que constitui um conjunto de crenças e práticas em que estão mescladas antigas tradições de origem tupi, com elementos fundamentais do catolicismo de fontes ibéricas e medievais trazido pelos portugueses e, também, alguns traços de concepções e práticas de raiz africana, bem como traços nos quais se pode notar em anos mais recentes uma leve ou mais acentuada influência kardecista. Não se trata, evidentemente, de uma igreja ou seita: é um culto xamânico que possui, sobretudo, finalidades terapêuticas.

O xamã caboclo, curador ou mais raramente *surjão da terra*, considera-se um *bom católico*, como observei em minhas pesquisas, e não considera seu culto como contraditório em relação ao catolicismo popular que pratica. Para ele, as expressões *pajelança* ou *pajé* não são utilizadas comumente, a não ser o termo *pajé*, que não se refere a ele, mas aos outros, sobretudo quando deles deseja falar mal. Nas sessões de culto, recebe seus *guias* ou *caruanas*, que não são pensados como espíritos, mas como *encantados*, isto é, seres humanos especiais – muitos deles príncipes ou princesas, atestando uma influência portuguesa; índios ou caboclos; e, mais raramente, negros – que não morreram, mas se encantaram, vivendo em lugares chamados de *encantes*.

⁷ Todo este relato baseia-se na obra do historiador Amaral Lapa (1978) acima referida.

Estas são moradas que existem no *fundo* da terra ou das águas (muitas delas na superfície são *ilhas encantadas*, cheias de pedras e/ou belas praias do mar, também com muitas pedras). Algumas dessas pedras são mesmo identificadas com encantados bem conhecidos, entre eles o famoso Rei Sabá (D. Sebastião, antigo rei português que desapareceu durante a batalha de Alcácer-Quibir, no século XVI; é considerado o mais importante encantado do litoral dos estados do Pará e Maranhão, também cultuado nas religiões de matriz africana).

Durante o *trabalho* ou sessão xamanística, o pajé ou curador incorpora, uma a uma, diversas entidades (encantadas) que são chamadas de “caruanas” nessa ocasião, porque se manifestam de forma invisível. Existem duas outras formas de manifestação, quando suas denominações são diferentes: “bichos do fundo”, ao aparecerem sob a forma de animais aquáticos (botos, peixes, cobras, jacarés); “Oiaras” (Iaras, forma portuguesa mais difundida), quando surgem como figuras humanas, de ambos os sexos, nas praias e nos mangais (manguezais) buscando atrair pessoas comuns para seus lugares de morada (encantes); e “encantados da mata” (Anhangas e Curupiras) que podem também se manifestar como caruanas, incorporando-se raramente nas sessões xamanísticas, mas que mais frequentemente exercem uma espécie de controle nas florestas, castigando os caçadores que cometem abusos contra os animais⁸.

É nesse “trabalho” que o curador trata de seus pacientes, utilizando diferentes técnicas corporais, dançando e cantando, fumando o cigarro tauari (com que defuma seus consulentes) e receitando banhos especiais e remédios. A principal técnica curativa é a incorporação de entidades que, segundo a crença, são aquelas que efetivamente curam ou receitam remédios para os pacientes do pajé. Mas este também pode se comunicar com seus caruanas de forma mais direta, em casos especiais, não praticando o conhecido *voou xamanístico*, mas *viajando* pelo fundo das águas, em que visita a morada dos

⁸ Este aspecto “ecológico” do culto e das crenças xamânicas das populações rurais e de origem rural da Amazônia não está em contradição com as origens românticas e conservadoras do movimento preservacionista contemporâneo, que encontra raízes na Europa do XIX.

encantados a fim de aprender novos conhecimentos e técnicas terapêuticas. Nesse caso, corre riscos, pois não deve aceitar os alimentos que ali lhe são oferecidos, sob pena de encantar-se e não mais poder voltar à convivência dos outros seres humanos como ele.

Não é o caso aqui de prolongar esse tema, oferecendo outros detalhes, pois o que me interessa, sobretudo, é acentuar os aspectos místicos da pajelança cabocla que, como toda forma de xamanismo, implica uma aproximação extrema do ser humano com as entidades sobrenaturais (embora no caso os sobrenaturais sejam também pensados como humanos, só que humanos “encantados”). Nessa forma de mística, o xamã está o tempo todo – como acontece com outros xamãs – sendo possuído por suas entidades, que ele também possui, as quais o controlam e são por ele controladas, embora os momentos de êxtase e possessão ocorram somente em ocasiões especiais e programadas. Isso envolve um longo processo de iniciação que implica um aprendizado, geralmente proporcionado por um “mestre”, isto é, outro pajé que pode adotá-lo como discípulo. Pode levar mais ou menos tempo, mas culmina com uma cerimônia de iniciação chamada de “encruzamento”, em que o novo pajé precisa morrer ritualmente para renascer como xamã. E, a partir daí, seguir vários preceitos, que incluem a obrigação de realizar sessões xamanísticas periódicas e de se abster de determinados alimentos considerados “reimosos” para seu permanente estado liminar como “sacerdote inspirado” que é⁹.

A condição de curador ou pajé é pensada mais frequentemente como masculina. Existem mulheres xamãs em várias comunidades amazônicas e algumas delas podem ser famosas. A mais conhecida é a senhora Zeneida Lima, residente na cidade de Soure, na ilha do Marajó, autora de livro que é uma espécie de autobiografia, republicado em numerosas edições, mas que também descreve e teoriza a respeito de sua arte (Lima, 2002). Sobre ela existem menções em trabalhos acadêmicos e, mais especificamente, em

⁹ Excepcionalmente, alguns pajés ou curadores dizem-se formados por seus próprios caruanas, sem precisar do concurso de um mestre.

uma dissertação de mestrado recentemente defendida (Faro, 2012a; 2012b). Em muitas situações, inclusive no caso de Zeneida Lima, essas mulheres vivem uma situação de forte ambiguidade, sendo às vezes pensadas como bruxas ou feiticeiras. Essa situação entretanto parece não ser aplicada a todos os casos, haja vista o trabalho já desenvolvido, também na ilha do Marajó, pela antropóloga Patrícia Cavalcante (Cavalcante, 2008), que estudou várias mulheres xamãs nessa ilha.

O PENTECOSTALISMO CATÓLICO

O pentecostalismo é manifestação religiosa cristã de caráter místico, na qual se atualiza no presente o episódio descrito no segundo capítulo de Atos dos Apóstolos, com uma diferença: a manifestação mais evidente do processo não se trata de xenolalia ou xenoglossia, mas de fenômeno diferente – embora da mesma natureza –, isto é, a glossolalia. Quando, durante a festa de pentecostes, os discípulos de Jesus receberam os dons do Espírito Santo, conforme o relato bíblico, eles falaram de modo a serem compreendidos nas línguas daqueles que os ouviam, pois, embora falassem em sua língua nativa, cada um ali presente entendia suas palavras em suas próprias línguas¹⁰. Nos dias de hoje, segundo os testemunhos existentes, o fenômeno da xenolalia ou xenoglossia é relatado bem raramente e quase sempre descrito em relação a pessoas cuja identificação é difícil ou mesmo impossível. Já o fenômeno da

¹⁰ “Ficaram todos cheios do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem [...]. Achavam-se então em Jerusalém judeus piedosos de todas as nações que há debaixo do céu [...]. Profundamente impressionados, manifestavam a sua admiração: ‘Não são, porventura, galileus todos estes que falam? Como então todos nós os ouvimos falar, cada um em nossa própria língua materna? Partos, medos, elamitas; os que habitam a Mesopotâmia, a Judéia, a Capadócia, o Ponto, a Ásia, a Frígia, a Panfília, o Egito e as províncias da Líbia próximas a Cirene; peregrinos romanos, judeus ou prosélitos, cretenses e árabes; ouvimo-los publicar em nossas línguas as maravilhas de Deus!’” (Atos 2: 4-11; citação da Bíblia publicada pela Editora Ave-Maria, uma das edições mais utilizadas pelos carismáticos que estudei).

glossolalia é muito fácil de observar nos cultos pentecostais, mas necessita de interpretação por aqueles que têm o dom de entender tal linguagem. Além disso, conforme os estudos desenvolvidos a respeito, tal forma de falar não se restringe a fenômenos de natureza religiosa, mas ocorre também em contextos não místicos ou não religiosos (Lewis, 1999, p. 47-48; Pollak-Eltz, 1999). E, mais que isso, em pelo menos dois estudos recentes, no Brasil, é possível constatar que se trata, nos contextos analisados (Renovação Carismática Católica/RCC e Igreja do Evangelho Quadrangular/IEQ), de forma de linguagem que, embora sem sentido aparente, possui de fato estrutura linguística, não sendo, portanto, algo aleatório e sem qualquer sentido (Bonfim, 2012, p. 259-287; Baptista, 1989, p. 246-273).

O caráter místico do pentecostalismo tem a ver com a postulação de proximidade radical do crente com a divindade. Tomando como exemplo a Renovação Carismática Católica/RCC, forma de pentecostalismo que estudei por alguns anos, gostaria de acentuar alguns aspectos que marcam esse misticismo. Em primeiro lugar, trata-se de um dos mais importantes entre os Novos Movimentos Eclesiais (NMEs) da ICAR, com caráter internacional, que se espalha por todo o Brasil e se encontra nas grandes cidades e também nas menores, estando presente mesmo em várias pequenas povoações do interior. Ao lado disso, trata-se de movimento conduzido especialmente por leigos, desde sua fundação, nos EUA, que – na versão particular que estudei, mas que não é a única – tende a acentuar bastante a importância e o protagonismo do leigo, tanto em grupos de oração quanto em comunidades que funda, mesmo que no Brasil uma das mais importantes (como a Canção Nova) seja dirigida por sacerdote. Ao lado disso, é um movimento que nem sempre se reconhece como tal, mas que chega a adotar como lema – pelo menos na versão particular que estudei – a expressão que afirma ser “a Igreja em movimento”. Assim, mesmo que tivesse, na época de minha pesquisa na arquidiocese de Belém, um sacerdote que a acompanhava, este tinha muito pouca influência sobre a mesma. Isto, aliás, parece ser característica presente pelo menos na maioria dos assim chamados Novos Movimentos Eclesiais (NMEs) da ICAR, diferentemente do que

ocorria em movimentos eclesiais importantes e mais antigos, tradicionais e modernos, como o Apostolado da Oração (que ainda se mantém) e a Ação Católica (atualmente inexistente).

A complexidade da RCC no Brasil e no mundo é grande, mas desejo acentuar que seus dois elementos fundamentais são os Grupos de Oração (acompanhei mais de um grupo em Belém por alguns anos) e as Comunidades. O Grupo de Oração é normalmente o que atrai mais adeptos, por ser aberto à participação de todos. As Comunidades de Aliança e de Vida são mais discretas, sendo que, em Belém, a mais importante comunidade carismática de origem local chama-se Maira. Mas as mais importantes comunidades carismáticas no Brasil, tendo também caráter internacional, são a Canção Nova (muito conhecida graças a seu canal televisivo) e a Comunidade Shalom, tendo esta também presença física na cidade de Belém. O que distingue o grupo de oração da comunidade? A comunidade implica um comprometimento mais intenso, conforme o tipo de participação de seus membros. Brenda Carranza, em seu importante estudo sobre a RCC no Brasil, mostra a distinção entre os dois tipos de comunidades carismáticas:

As primeiras [Comunidades de Aliança] consistem num agrupamento de pessoas entre casados, solteiros e solteiras, profissionais que fazem compromissos privados ou votos dos conselhos evangélicos de pobreza, castidade e obediência. Algumas vezes essas comunidades criam grupos mistos nos quais homens e mulheres, solteiros e casados, partilham de uma moradia comum. As segundas, as comunidades de vida, são grupos com vínculos fortes de autocontrole e comunhão de bens, e buscam reconhecimento canônico em Roma. Às vezes incorporam na sua estrutura religiosos, religiosas e sacerdotes para orientação espiritual [...]. As Comunidades de Aliança distinguem-se das de Vida pela sua fisionomia jurídica, tanto civil quanto canônica, caracterizando-se como entidades de benefício público. É a partir das comunidades de aliança que na RCC criam-se muitas fundações e associações, através das quais é possível

captar recursos financeiros, nacionais e internacionais e possuir bens imóveis (Carranza, 2000, p. 63).¹¹

O grupo de oração é mais livre, podendo ser frequentado por quem o desejar, mesmo que não haja compromisso mais forte com o mesmo. Qualquer um pode entrar e participar, assim como pode deixar de frequentar. Entretanto, à medida que a pessoa participa, seus compromissos podem se tornar maiores e também ser convidada a frequentar o Seminário de Vida no Espírito ou Querigma que, na minha experiência, corresponde a uma reunião de iniciação que dura um fim de semana, em que os neófitos são introduzidos aos conhecimentos e às práticas fundamentais do movimento. Lembro aqui que a palavra querigma se refere tradicionalmente aos sentidos de *mensagem*, *pregação*, *anúncio* ou *proclamação* e está relacionada à famosa pregação de Jesus Cristo em Nazaré, quando leu na sinagoga uma passagem do livro de Isaías: “O Espírito do Senhor está sobre mim, porque me ungiu; e enviou-me para anunciar a boa nova aos pobres, para sarar os contritos de coração, para anunciar aos cativos a redenção, aos cegos a restauração da vista, para por em liberdade os cativos, para publicar o ano da graça do Senhor” (Lucas 4: 18, 19). Este é o início do ministério de Jesus, logo depois da também famosa “tentação no deserto”, durante a qual ele já se encontrava “cheio do Espírito Santo” (Lucas 4: 1, 18, 19).

Segundo Brenda Carranza a “[...] RCC reproduz seu quadro dirigente através dos Seminários de Vida no Espírito (SVES). Esses seminários são organizados para os *iniciados* na RCC e que aos poucos formar-se-ão, recebendo a denominação de servos” (Carranza, 2000, p. 51, grifo da autora).

¹¹ Não é o caso aqui de aprofundar esse assunto, por não ser o objeto principal de minha preocupação neste artigo. Refiro no entanto alguns trabalhos que são importantes para o aprofundamento dessa temática: inicialmente, a coletânea sobre “novas comunidades católicas” (Carranza; Mariz; Camurça, 2009), dois dos mais conhecidos livros de Thomas J. Csordas sobre a RCC americana (Csordas, 1994; 1996) e duas teses recentes de doutorado sobre as mais importantes comunidades carismáticas originadas no Brasil: a Comunidade Shalom e a Canção Nova (Nicolau, 2005; Bonfim, 2012).

A mesma cita em seguida diretriz do Conselho Nacional da RCC no Brasil sobre esses encontros, que é bastante reveladora:

O fiel cristão esclarece que ele não foge do mundo, porém se insere na realidade do mundo para renová-la e iluminá-la através de sua pessoa renovada e iluminada no poder do Espírito Santo. Assim, o cristão se prepara para sua vida familiar, profissional, social, eclesial (Conselho Nacional, 1995, p. 83 Apud Carranza, 2000, p. 51).

Está aqui bem presente a indicação da mística do “carismático” que estabelece sua união visceral com a divindade, mas não para ensimesmar-se, e sim para exercer a prática da evangelização.

Posso dizer de minha própria experiência que, nesse curto período, alguns neófitos podem ser iniciados mais completamente, podendo aprender a “orar em línguas” e/ou passar pelo chamado “repouso no Espírito”. Em qualquer desses processos, realiza-se a união mística do iniciado com a divindade, na medida em que a pessoa recebe a chamada “efusão do Espírito”, com a qual ganha também seus dons, através de outra forma mais preciosa de batismo, que não é mais o das águas, mas sim o “do Espírito”. Realiza-se aí, de modo literal, o ideal cristão do corpo como “morada do Espírito Santo”. O orar em línguas significa a prática da glossolalia, o mais comum dos dons do Espírito. Ela está presente desde os primeiros anos do cristianismo, embora seja de alguma forma reprimida desde cedo¹². Depois

¹² Esta é minha interpretação particular, não como teólogo, mas como simples leitor/antropólogo. Desejo aqui lembrar que já em Coríntios I Paulo, depois de enumerar os dons do Espírito, ao exaltar a caridade/amor, começa por dizer aos seus interlocutores: “Ainda que eu falasse as línguas dos homens e dos anjos, se não tiver caridade, sou como o bronze que soa, ou como o címbalo que retine”. E, mais adiante: “Empenhai-vos em procurar a caridade. Aspirai igualmente aos dons espirituais, mas sobretudo ao de profecia. Aquele que fala em línguas não fala aos homens, senão a Deus: ninguém o entende, pois fala coisas misteriosas, sob a ação do Espírito [...]. Aquele que fala em línguas edifica-se a si mesmo; mas o que profetiza, edifica a assembleia [...]. Quando vos reunis [...] se há quem fala em línguas, não falem senão dois ou três, quando muito, e cada um por

de ter sido escondida por tanto tempo, somente nas versões mais místicas do cristianismo ela aparece mais tarde, sendo atualizada hoje em dia na prática pentecostal, católica ou protestante.

O repouso no Espírito, que parece ser uma inovação mais recente (do pentecostalismo?), tem poder curativo do corpo e da alma, manifestando-se por uma espécie de êxtase ou transe muito breve, de poucos minutos, em que o fiel, tocado pela divindade, cai ao chão e ali fica como que desacordado, despertando – conforme relatos – com uma sensação de profundo bem-estar. Um “repouso” muito prolongado, com dificuldade para o despertar e sobretudo se manifestar com certa inquietação, ou a emissão por exemplo de sons guturais durante o processo de orar em línguas, pode indicar algo que é interpretado como ação do Inimigo, e não do Divino. Nesse caso, é necessário proceder com cuidado e buscar formas de exorcizar aquele ente intruso. Evidentemente que, em termos weberianos, considerando a mística como união íntima e significativa com entidades sobrenaturais, temos, nos dois casos – quer no autêntico repouso, quer em sua manifestação indesejada pelos carismáticos – duas formas distintas de mística.

Há também no pentecostalismo duas formas distintas de conceber a mística. No pentecostalismo católico (RCC), encontramos uma situação em que o protagonismo leigo se une a certa desvalorização do papel do sacerdote, especialmente se tomarmos por parâmetro a influência deste como a dos antigos “assistentes” da extinta Ação Católica, a quem cabiam as decisões finais mais importantes, da mesma forma que ainda, de certo modo, pode acontecer atualmente, por exemplo, numa organização bem distinta, como as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Temos, pois, uma espécie de misticismo leigo – um tanto “perigoso” para a autoridade sacerdotal eclesiástica – o que pode provocar tensões e conflitos, porque se o leigo tem acesso direto à Divindade (ou ao seu “contrário”, o Inimigo), ele de fato pode, em certas situações, dispensar o sacerdote ou mantê-lo e privilegiá-lo (guardadas as proporções), na medida em que este se amolda a seus propósitos. Nesse

sa vez, e haja alguém que interprete. Se não houver quem interprete, fiquem calados na reunião, e falem consigo mesmos e com Deus” (13: 1; 14: 1, 2, 4, 26, 27, 28).

ponto seria interessante lembrar o que diz André Corten, em seu livro *Os Pobres e o Espírito Santo*, tratando do pentecostalismo no Brasil (sem esquecer também das Comunidades Eclesiais de Base e da Teologia da Libertação):

Três aspectos suscitaram na era cristã os grandes movimentos religiosos. A primeira é a procura de um contato direto com Deus sem mediação do clero [...]. Frequentemente é associado a ela o segundo elemento típico dos grandes movimentos: a reivindicação de um acesso direto à Bíblia [...]. A terceira aspiração é a valorização da pobreza à imagem de Cristo” (Corten, 1996, p. 28).

Eu diria, ampliando um pouco mais a interpretação, que esses três elementos – com as devidas adaptações – aplicam-se não só ao cristianismo, mas a todas as grandes religiões e igrejas estabelecidas, já que eles são próprios da mística enquanto tipo ideal e tendem – se considerarmos nessa mesma linha o chamado “campo religioso”, nos termos de Pierre Bourdieu – a causar perigo a todas elas, por oferecerem uma forma de autonomização do leigo diante do sacerdote, conduzindo ao que este autor chama de “autoconsumo” religioso. Para Bourdieu, citando aqui somente uma pequena passagem de seu próprio texto:

[...] a constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que são dele excluídos e que se transformam por essa razão em *leigos* (ou *profanos*, no duplo sentido do termo) destituídos do *capital religioso* (enquanto trabalho simbólico acumulado) e reconhecendo a legitimidade desta apropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal (BOURDIEU, 1974, p. 39, grifos do autor).

Na medida, porém, em que esses leigos ou profanos se aproximam excessivamente da divindade, dos textos sagrados e da pobreza (“evangélica”, no caso do cristianismo, mas algo semelhante pode existir em outras grande igrejas), fica certamente em perigo a hegemonia sacerdotal, sobretudo se entre esses mesmos leigos surgem de outro lado profetas e magos, bruxos ou feiticeiros

(mesmo que sejam também sacerdotes) como concorrentes mais fortes dos sacerdotes *tout court* (Bourdieu, 1974, p. 39 e passim; Vázquez Pasos, 2002).

Daí porque certos sacerdotes, cuja adesão à RCC é muito forte, passam a ser também muito valorizados pelos leigos, que tendem a escolhê-los para suas cerimônias ou rituais e que tendem a lhes dar maior aceitação. Isso pode ser fonte de tensões constantes entre a atuação da RCC e a hierarquia sacerdotal¹³

O mesmo pode não ocorrer – pelo menos de forma tão intensa – no pentecostalismo protestante, em que a distinção entre sacerdotes (pastores) e leigos não precisa ser tão marcante. Não obstante, aqui lidamos com outro tipo de seita – não uma espécie de “seita” dentro de igreja estabelecida, como acontece com a RCC dentro da ICAR – mas de *seitas pentecostais* (não no sentido vulgar, ofensivo – que tende a diminuir-las –, mas no sentido weberiano de um tipo ideal que difere da igreja, no sentido mais preciso). Seria necessário, no entanto, considerar que algumas dessas seitas, as mais tradicionais e antigas no Brasil, tendem a burocratizar-se, passando pelo conhecido processo de “banalização do carisma”, como pode estar acontecendo atualmente com a Assembleia de Deus, com pouco mais de um século de existência. Nesse caso, a formação mais recente de pastores em seminários, que os habilitam através de formação teológica mais apurada, bem como a presença nessa igreja (hoje em dia, mais que uma seita) de intelectuais das mais diferentes formações – alguns deles pós-graduados –, pode levar a situações condenatórias do exercício de práticas mágicas e sincréticas nessa igreja (e possivelmente em outras) que podem também levar à ocorrência de fenômenos semelhantes ao que se

¹³ Sobre isso vale lembrar a estimulante tese de doutorado de Mota (2007) sobre as tensões na Renovação Carismática em Salvador, que estuda dois grupos de oração (um fundado pelo próprio pároco onde surgiu o grupo e outro, em paróquia diferente, à revelia do pároco) e um núcleo da Comunidade Shalom. Nos dois grupos, o conflito dava-se entre os carismáticos e os párocos. Na comunidade, o conflito se fazia com as famílias dos jovens recrutados pela comunidade, envolvendo até processos judiciais, à maneira como é descrito para a Argentina e a França, onde a RCC pode ser pensada como *seita* (Frigerio, 1993; Giumbelli, 2002).

observa atualmente na relação entre RCC e ICAR pelo exercício do misticismo e sua crítica por parte de sacerdotes/pastores mais zelosos (Delgado, 2008).

AS APARIÇÕES MARIANAS E A RCC

O tema das aparições marianas, nos dias atuais – marcado, sobretudo, pelo fenômeno de Medjugorje (1981) na Bósnia-Herzegovina –, tem desdobramentos que indicam nova face assumida pelas mesmas, embora nelas exista também um padrão mais profundo de continuidade. As aparições mais antigas, cujos principais modelos são as de Lourdes e Fátima – as mais importantes entre as reconhecidas oficialmente pela ICAR –, às quais se pode também acrescentar La Salette e algumas outras (mas não em tão grande número), obedeciam ao modelo de uma igreja hierárquica em que o leigo tinha papel bastante secundário, diferentemente do que tem ocorrido a partir das grandes mudanças que começaram a ser ensaiadas um pouco antes, mas que foram implantadas mais efetivamente a partir do Concílio Vaticano II.

Uma breve e muito incompleta comparação entre os dois concílios (o Vaticano I e o Vaticano II) e a condição das “duas igrejas” que deles resultaram, prolongando e consolidando tendências que vinham de antes, permitem também refletir sobre o caráter dessas aparições. A primeira, ainda fundamentada no modelo Tridentino da Contra Reforma, enfrentando no século XIX uma árdua disputa com diferentes tendências: o liberalismo, impulsionado desde o século anterior pelo iluminismo, pela maçonaria e pelo protestantismo, o que resultou num endurecimento da postura conservadora do governo da ICAR, exacerbada durante o pontificado de Pio IX. Nesse governo, em que ocorreram vários fatos notáveis, entre eles a proclamação dos dogmas da Imaculada Conceição e da Infalibilidade Papal, ao lado da publicação da Encíclica *Quanta Cura* e do *Syllabus Errorum*, aconteceu também um fato político da maior importância, seguindo-se aos processos da unificação alemã sob a liderança de Bismarck, da guerra franco-prussiana e da deposição de Luís Bonaparte na França: a complementação do processo de unificação italiana,

sob a liderança de Cavour e de Garibaldi, que resultou na perda dos Estados Pontifícios e na autodeclaração do papa Pio IX como “prisioneiro do Vaticano”¹⁴.

É nesse contexto político que se pode também interpretar as aparições de Lourdes, cuja vidente contribuiu favoravelmente para a bandeira ultramontana de Pio IX com a revelação do anúncio de Maria: “Eu sou a Imaculada Conceição”. Vários anos depois, na segunda década do século XX, temos as aparições de Fátima. O contexto político é outro, mas a postura conservadora e ultramontana da ICAR se mantém. O ano das aparições de Fátima é significativo: 1917, o mesmo da Revolução Bolchevique. Deixando parcialmente de lado toda a complexidade política e religiosa do evento, que inclui mudanças políticas e devocionais em um Portugal não mais monárquico – pois durante a monarquia as devoções a Nossa Senhora de Nazaré e a Nossa Senhora da Conceição tinham grande importância –, a nova devoção de Fátima (depois de oficializada) transforma-se na mais importante desse país, com forte apoio de Roma e, também, durante muitos anos, um símbolo da luta contra o comunismo. Nada disso diminui o caráter místico e a importância religiosa de todas essas devoções para os católicos¹⁵.

¹⁴ Nesses documentos, o Papa – que no início de seu pontificado chegou a ser encarado com simpatia pelos liberais – condenou uma série de posturas liberais, de caráter materialista e mesmo religiosas, como o naturalismo, o racionalismo, o panteísmo, o socialismo, o comunismo, o indiferentismo, o liberalismo, a maçonaria, o judaísmo e diferentes formas de interpretação da Bíblia assumidas por outras igrejas cristãs. A posição política que assumiu, seguida por muitos católicos (leigos, padres e bispos) no mundo inteiro, foi cunhada de *ultramontana*, denominação criada por liberais franceses (entre os quais católicos que a ela se opunham), já que o Papa governava os Estados Pontifícios, que se situavam na península italiana, “além dos montes”, isto é, dos Alpes.

¹⁵ É bem conhecido que a devoção a Maria é muito antiga em Portugal, mesmo antes do surgimento da nação portuguesa. D. Afonso Henriques, o fundador da nação e da monarquia portuguesa, colocou seu país sob a proteção de Maria desde 1142. A tradição popular indica também o fortalecimento do culto a Nossa Senhora de Nazaré e, anos mais tarde, após o domínio espanhol e a recuperação da independência de Portugal em 1640, Nossa Senhora da Conceição passa a ser a padroeira desse país e de todas as suas colônias, inclusive o Brasil (que, desde os anos de 1930 passou a ter como padroeira oficial Nossa Senhora da Conceição Aparecida). Mas, ainda na primeira metade do século

As novas aparições, tomando parcialmente como “roteiro” o paradigma de Medjugorje – embora esta não tenha sido ainda aprovada oficialmente pela ICAR – caminham num sentido diverso, embora não se possa nelas desprezar também o aspecto político: é que aí já estão presentes as influências do Concílio Vaticano II e, tomando o caso brasileiro como exemplo, a influência da RCC. Neste aspecto, a influência da mística resulta numa inovação, como está bem caracterizado nos termos de Carlos Steil:

Enquanto os agentes oficiais usam a ciência no contexto das aparições como uma estratégia de controle interno sobre o evento, os carismáticos vão usá-la, no contexto das aparições contemporâneas, em sentido contrário, como mais uma mediação linguística da experiência religiosa [...]. Na comparação entre essas duas estratégias poderíamos dizer que, enquanto o clero em seu posicionamento oficial aciona a ciência para desmistificar as aparições de seu sentido extraordinário, num esforço por traduzir a mística numa linguagem teológico-racional, os carismáticos, na tentativa de provar a veracidade do evento, mistificam os procedimentos e recursos da ciência, traduzindo-os numa linguagem simbólica e espiritual (Steil, 2003, p. 33).

Neste ponto, utilizando o conceito de “profecia” tal como proposto pelo antropólogo americano Thomas J. Csordas, como uma formulação em primeira pessoa – a indicar que quem fala não é o profeta, mas o próprio Deus, que o transforma em seu instrumento¹⁶ –, diz ainda Carlos Steil:

XX, com a aparição de Fátima e a maior importância dessa devoção – cujo santuário atrai peregrinos de todo o mundo –, ela se torna, com o apoio de Roma e do governo português, a devoção mais importante de Portugal.

¹⁶ Como exemplo, uma formulação sintética do próprio Thomas Csordas: “I [...] present a phenomenological account of speaking and hearing prophecy and a comparison of prophecy and glossolalia. I suggest that the existential force of prophecy stems from the sense in which all language can be understood as an aspect of bodily experience, which in turn proves to be the ground of all experience of force. As a self process, charisma thus appears to be equally a function of textuality and embodiment”. Um pequeno fragmento das chamadas “bulwark prophecies” ajudará a entender o conceito: “I have spoken to

A profecia aparece, portanto, no contexto carismático e das aparições como uma espécie de revelação e um meio de acesso experiencial e imediato à mente e à vontade divinas. Uma intimidade com o sagrado que se manifesta no ritual, mas que também transborda para a vida cotidiana. O que muda, na verdade, é apenas a representação ou nomeação do *selfsagrado* que predomina em cada um: o Espírito Santo no contexto carismático e Maria entre os devotos das aparições. Esta identificação em termos do “gênero ritual”, no entanto, é tal, que muitas vezes o Espírito Santo e Maria são confundidos pelos próprios fiéis (Steil, 2003, p. 34-35, grifos do autor).

E aqui, seguindo ainda a reflexão desse mesmo antropólogo, encontramos o que indica ser talvez o aspecto mais importante do fenômeno recente das aparições de Maria, no contexto contemporâneo da globalização, pois nisso encontra-se uma nítida aproximação entre estilos de profecia de carismáticos católicos e videntes de Maria: “Há um duplo mimetismo ocorrendo entre essas duas formas rituais, pelo qual a vidência parece ‘evoluir’ para a forma das ‘locuções interiores’, nos contextos de aparição”. E acrescenta: “[...] ao mesmo tempo em que, nos contextos carismáticos, o *selfsagrado* que fala no interior de seus participantes, comumente representado pelo Espírito Santo, vem sendo com frequência substituído por Maria” (Steil, 2003, p. 36). Encontramos então, nesse contexto, uma diferença que é marcante nas aparições contemporâneas, conforme nos informa esse autor, a partir da “literatura recente”, da “observação de campo” e dos “comentadores católicos”:

Nesse percurso [...] constata-se uma tendência à valorização da “locução interior”, em detrimento da vidência, o que corresponde, ao nosso ver, a uma tendência mais geral da religião na condição pós-moderna, que, como observa Otávio Velho, poderia ser pensada como um movimento de “destraditionalização, o qual se identificaria menos com a simples quebra da tradição e mais com a reflexividade” [...]. Observa-se, portanto, um processo pelo qual

you of a bulwark; I have told you that I am raising a bulwark against the coming tide of darkness, a bulwark to protect my people and protect my Church” (Csordas, 1996, p. XVIII, p. 209).

podemos ver como a dimensão da subjetividade e da reflexividade é incorporada em ambientes tradicionais através de recursos rituais disponibilizados pelas religiões (Steil, 2003, p. 36)¹⁷.

É esse encontro entre duas místicas cristãs-católicas que desejo acentuar ao final deste tópico: a mística da RCC e a mística das aparições marianas. Dessa conjugação surge algo novo, que vem marcar esses dois fenômenos, fortalecendo-os e dando-lhes maior autonomia. Tudo isso tem a ver com as características do fenômeno religioso na modernidade em que atualmente vivemos, num certo estágio dessa mesma modernidade, que é marcado pela forma como se apresenta, hoje em dia, o fenômeno moderno da mundialização ou globalização, como queiramos chamá-lo. Mas, agora, antes de passar às considerações finais, desejo tratar ainda de outras formas de mística, não necessariamente cristãs-católicas, mas que têm muito a ver com o estágio presente da humanidade e com o estágio atual do fenômeno religioso que, longe de ter alcançado seu final, aponta-nos para novos e surpreendentes desdobramentos.

A MÍSTICA DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA, DO XAMANISMO URBANO, DAS PLANTAS E DE OUTRAS SUBSTÂNCIAS DE PODER

Ao longo deste artigo, apresentei elementos ligados à mística, no sentido de um tipo ideal weberiano, aplicados até agora a duas temáticas que tenho investigado como antropólogo: o xamanismo da pajelança cabocla amazônica e um aspecto mais reconhecido do catolicismo, um de seus novos movimentos eclesiais (a RCC), bem como as relações desta última com as características mais recentes das novas aparições marianas, especialmente

¹⁷ A citação de Otávio Velho é de um capítulo por ele publicado em livro organizado por Carlos Steil e Ari Pedro Oro (Steil; ORO, 1997). Uma versão anterior do artigo de Otávio Velho foi publicada na revista *Mana*, podendo ser consultado também *on line* (Velho, 1997, p. 133-154).

no Brasil. Devo também acentuar que, numa certa perspectiva, não estive afastado do catolicismo, pelo menos daquele que pode ser rotulado de catolicismo popular, desde que os agentes xamãs da pajelança cabocla e os seus clientes não se pensam praticando outra forma de religião, considerando-se, caso inquiridos, como *bons* católicos.

Portanto, antes de chegar às considerações finais, pretendo acrescentar ainda algumas reflexões sobre a mística que está presente nas religiões de matriz africana, no chamado *xamanismo urbano* e na Nova Era. Aqui nós nos afastamos mais do catolicismo, embora alguns dos participantes dessas práticas não deixem de utilizar o sincretismo com o catolicismo e, mesmo, com o pentecostalismo protestante. Ao lado disso, pretendo também tratar aqui sobre outro aspecto da mística, que está presente em todas essas manifestações religiosas – inclusive no cristianismo –, que diz respeito ao que, num sentido talvez mais ampliado do que se costuma utilizar, penso poder chamar de *enteógenos*.

O enteógeno, aquilo que ajuda e proporciona mais facilmente a união mística com a divindade, normalmente é pensado como alguma substância ingerida oralmente ou inalada pelo sujeito humano dessa união. Não obstante, sabe-se que, mesmo sem ingerir ou inalar qualquer substância, o êxtase, o transe e a possessão podem ser obtidos por outros meios, como a música instrumental, o canto, a dança, o sexo, ou alguma outra forma eficaz de excitar a emoção. Salvo nos casos em que o êxtase e o transe (neste caso, não podemos falar em possessão) se obtêm sem que haja uma interpretação mística ou religiosa – como numa manifestação coletiva, num espetáculo artístico ou em outra atividade despida da noção de sobrenatural ou de relacionamento íntimo com poderes extra-humanos –, nas outras situações a que me refiro, há algum elemento que pode colocar uma entidade não humana *dentro* do crente, tomando seu corpo. Isto, com graus variados de consciência ou inconsciência daquele sujeito místico em relação ao processo, mas em contato muito próximo, seja no sentido de sentimento, inspiração, presença, diálogo, companheirismo ou possessão.

Vários enteógenos ou substâncias “psiquedélicas” (como as denomina Esther J. Langdon, a partir de A. B. Sell) são utilizados em diferentes formas religiosas e cultos, como o peiote, o yagé ou ayahuasca (e outros chás), o tabaco, o incenso (e outros tipos de fumaça), a maconha, a coca, a aguardente e muitas outras¹⁸. Seria longo tratar de todos os usos, mas gostaria de acrescentar que normalmente não se fala no uso cristão de enteógenos, como o incenso, ou – mais importante ainda – como o pão e o vinho, nas celebrações eucarísticas, ingestão ritual que literalmente (com diferenças importantes para católicos e protestantes) coloca o próprio Deus em interação mística com o crente.

Existem registros deste fenômeno místico de interação entre os seres humanos e os deuses no chamado “Ocidente” desde pelo menos os mistérios de Elêusis e do Oráculo de Delfos, na antiga Grécia. Neste último caso, a pitonisa, uma sacerdotisa inspirada, ao aspirar vapores subterrâneos, como é bem conhecido, incorporava o deus Apolo e, através dessa incorporação, podia responder às perguntas de seus consulentes. Nas religiões de matriz africana, desde pelo menos o sul dos Estados Unidos da América até a Argentina, assim como na própria África, várias formas de manifestações religiosas – incluindo entidades sobrenaturais, música, dança, canto e diferentes tipos de ritual, assim como comidas e bebidas sagradas – proporcionam as uniões místicas, descritas numa abundante literatura, mas também proporcionam a elaboração de textos poéticos compondo cantos que, na análise de José Jorge de Carvalho, mostram a sofisticação de seus textos, expondo a “tradição mística afro-brasileira” e “o misticismo dos espíritos marginais”, para ficar somente nesses dois exemplos (Carvalho, 1998; 2001).

É também possível interpretar a sociedade brasileira, como o fez Reginaldo Prandi, a partir de uma análise dos terreiros de religiões de

¹⁸ A bibliografia é muito vasta. Entre os vários trabalhos consultados cito somente alguns (Csordas, 2008; Langdon, 2005; Lanternari, 1974; Monteiro da Silva, 2002; Taussing, 1991). Dois livros de referência no Brasil são as coletâneas organizadas por Labate e Araujo (2002) e Labate e Goulart (2005), nas quais se encontram dois dos textos acima citados.

matriz africana (Prandi, 2008). Assim como, considerando a relação entre catolicismo oficial e as várias formas de religiosidade popular, pode-se também entender melhor o Brasil relacionando o culto de Maria a Oxum e a Iemanjá, nas suas diversas expressões, mas especialmente o culto da Virgem Negra – Nossa Senhora (da Conceição) Aparecida, a padroeira do Brasil –, como o fez Rubem César Fernandes em um de seus artigos mais conhecidos (Fernandes, 1988).

CONSIDERAÇÕES FINAIS: XAMANISMO URBANO, NOVA ERA, SECULARIZAÇÃO E PÓS-MODERNIDADE

E, para concluir, faço agora breve referência ao xamanismo urbano e à nova era, temas que são tratados por vários autores, no Brasil. Limito-me porém a mencionar aqui somente alguns, entre vários outros, que tratam do tema (Magnani, 1999; Amaral, 2000; Soares, 1994; Carneiro, 2003; Steil; Carneiro, 2008). A escolha é aleatória e se prende mais aos meus interesses atuais de leitura. Não comentarei propriamente esses autores, pois desejo enfocar mais propriamente dois estudos recentes realizados na Amazônia – que em parte se fundamentam nesses mesmos autores – sobre duas mulheres que são xamãs de maior notoriedade nesta região brasileira. Uma delas – e a mais conhecida – já foi mencionada anteriormente: dona Zeneida Lima. A outra, menos conhecida, é dona Roseana Gil, falecida há poucos anos. Ambas foram objeto de trabalhos acadêmicos recentes: uma dissertação de mestrado em ciência da religião (Faro, 2012) e outra de tese de doutorado em antropologia (Villacorta, 2011)¹⁹.

O trabalho de Mayra Faro não aborda somente dona Zeneida Lima, mas também outros pajés da ilha do Marajó, no estado do Pará, a maior ilha flúvio-marítima do mundo, que se encontra à margem direita do

¹⁹ Registro também programa de televisão recentemente exibido pela Globo News, em que o político e hoje apresentador da Globo Fernando Gabeira faz interessante entrevista com Zeneida Lima (transmitido em 15/12/2013 e dias subsequentes).

rio Amazonas, em sua embocadura. Não obstante, devido à importância de Zeneida nessa prática e também ao seu renome, que vai bem além da Amazônia, a autora dá importância especial a essa xamã. Um pequeno trecho de sua tese pode nos dar a conhecer parte dessa dimensão:

Os livros de Zeneida Lima sobre pajelança, o desfile da escola de samba Beija-Flor no carnaval de 1998, o filme “Amazônia Caruana”²⁰ em vias de estreia no cinema brasileiro, e a novela “Amor eterno amor” (que teve cenas filmadas na região e que foi exibida na rede Globo em meados de 2012), são fatores que lançam ao mundo o Marajó e sua cultura, ou o que acreditam ser essa cultura. Em quase todos esses fatores a figura de Zeneida Lima está presente. Não é errado pensar que ela é responsável em grande parte por essa visibilidade do Marajó para o mundo. Ela lançou e continua a lançar uma imagem de Soure e sua cultura que não necessariamente corresponde à realidade, mas que ao mesmo tempo desempenha um papel importante na cidade com a escola que hoje leva seu nome (Faro, 2012, p. 32).

Provavelmente por esses motivos é que Zeneida adquire a importância que tem, não obstante as acusações (falsas, evidentemente) de que é vítima, entre as quais a de ser “feiticeira”. Não é incomum que pajés amazônicos (xamãs em geral) sejam pensados como feiticeiros, no sentido de pessoas que provocam o mal, utilizando-se de seus poderes. Como qualquer curador (*healer*, para usar a expressão inglesa), a ideia é implícita, pois aquele que sabe curar sabe também provocar danos à saúde. Na maioria dos casos, porém, essa falsa acusação de feitiçaria aplica-se mais às mulheres do que aos homens. Citando a dissertação de mestrado da antropóloga Gisela

²⁰ O filme (longa metragem) está previsto para ser lançado em 2013 e se baseia no principal livro escrito por essa xamã, direção de Tizuka Yamasaki. Aparentemente está pronto, mas mudou de nome. Chama-se agora *Encantados*. Uma espécie de trailer está disponível na internet pelo link: <http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=amazonia%20caruana%20filme&source=web&cd=2&cad=rja&ved=0CEAQtwIwAQ&url=http%3A%2F%2Fvimeo.com%2F49380816&ei=6GoCUpdHh9L2BKmsgMAJ&usq=AFQjCNGWRTeDP-jDmltCFh3h5PE32wNS2MA>. Acesso em 07 ago. 2013.

Macambira Villacorta (Villacorta, 2000), Mayra Faro coloca essa questão para um contexto específico amazônico, a ilha e a cidade de Colares, mas que se aplica também a várias outras áreas dessa região:

No município de Colares [...] mesmo sendo limitado o exercício do gênero feminino na pajelança, havia mulheres pajés. Porém, elas eram discriminadas por parte da sociedade e chamadas de Matinta-Perera, feitiçeras do imaginário amazônico que, segundo a autora, mescla elementos mitológicos da cultura africana (as “mulheres do pássaro da noite”), pré-judaica (Lilith) e do cristianismo medieval (a bruxa). Acredita-se que a matinta é uma mulher ora de aparência idosa e feia, ora jovem e bela, que carrega consigo um fado, herdado de família (de avó para neta), e que se contrariada ou desrespeitada pode lançar um feitiço, doença ou desgraça para um indivíduo. Anda sempre acompanhada de um pássaro, que com seu assobio anuncia a presença da bruxa (Faro, 2012, p. 53).

Mais do que isso, porém, Zeneida Lima é ainda influenciada pela nova era, como reafirma Mayra Faro e como também aparece nos trabalhos da antropóloga Gisela Macambira Villacorta citados por ela. Entretanto, mesmo que esta antropóloga também dê atenção a Zeneida Lima em seus estudos, a figura emblemática de dona Roseana Gil é a personagem principal desta antropóloga (Villacorta, 2000; 2011). Como ela mesma coloca, em artigo recente:

Este texto [...] teve como principal propósito traçar o perfil de uma personagem que tem importância decisiva em minha formação antropológica: Roseana Gil, xamã a quem retratei em vários de meus trabalhos acadêmicos. Para mim, tal personagem teve importância tão destacada quanto determinados interlocutores [...] famosos de alguns antropólogos clássicos como Muchona, a Vespa, no caso de Victor Turner; Pa Fenutara, um aristocrata Tikopia, no caso de Raymond Firth; Maling, uma menina Hanunóo das Filipinas, no caso de Harold C. Conklin; ou Champukwi, da aldeia das antas (Brasil), no caso de Charles Wagley (Villacorta, 2012, p. 187).

Dona Roseana, ou Rose, foi descoberta por Villacorta na ilha e cidade paraense de Colares, na região do Salgado (cujo nome deriva de sua localização junto ao Atlântico). Ela não era nativa do lugar, mas considerava-se uma pajé (praticando, como dizia, a “pajelança cabocla”, termo que aprendeu pela leitura da obra de Eduardo Galvão). Tratava-se na verdade de uma espécie de xamã urbana, que adotava várias práticas rituais, sendo também muito influenciada por práticas e concepções da nova era, tendo morado por algum tempo em Belo Horizonte, onde frequentou (depois de atuar em Colares) o que dizia ser uma “faculdade holística”. Tinha conhecimento de vários autores, inclusive de antropólogos bem conhecidos, além de Galvão, entre os quais Michael Harner e Carlos Castañeda, assim como místicos e esotéricos como “mestre Saint Germain”, intitulado-se como praticante do neoxamanismo, além de adotar o título e o nome de “xamã Rosa Azul”.

Essas duas místicas amazônicas – dona Zeneida Lima e dona Roseana Gil – representam muito bem aspectos fundamentais da religião na pós-modernidade, na medida em que unem numa *bricolage* bem conduzida elementos variados do cristianismo, do xamanismo indígena e caboclo, da nova era e de várias outras influências. Zeneida Lima recebeu influências, por exemplo, de Nunes Pereira e da Casa das Minas, no Maranhão, quando era bem jovem (embora em seu livro autobiográfico isto não apareça). Enquanto Roseana Gil, a partir de suas leituras e vivências, apresenta também marcada influência do romantismo e indigenismo brasileiro (uma de suas narrativas sobre “vidas passadas” reproduz parcialmente o clássico relato da índia Iracema, de José de Alencar, que encontramos também em outros mitos de mulheres indígenas no Brasil e nos EUA). Claramente, podemos pensar aqui que, a despeito de todos os avanços reais da secularização, de outro lado e paralelamente, o mundo – pelo menos entre nós, mas provavelmente não somente entre nós, amazônidas, brasileiros e latino-americanos – vai se secularizando cada vez mais. Porém, ao mesmo tempo, ao contrário do que se chegou a pensar alhures, não perde seu encantamento. Porque as duas dimensões, do encantamento e do desencantamento (juntamente com a secularização), podem certamente conviver simultaneamente em nossa contemporaneidade pós-moderna.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA PINTO, Antônio Rodrigues de. O Bispado do Pará. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Público do Pará*. Tomo V. Belém: Typ. e Encadernação do Instituto Lauro Sodré, 1906, p. 11-191.
- AMARAL LAPA, José Roberto do. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769). Texto inédito e apresentação de J. R. Amaral Lapa*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1978.
- AMARAL, Leila. *Carnaval da Alma: Comunidade, Essência e Sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- BAPTISTA, Selma. *Glossolalia: O sentido da desordem. A simbologia do som na constituição do discurso pentecostal*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, 1989.
- BONFIM, Evandro. *A Canção Nova: Circulação de dons, mensagens e pessoas espirituais em uma comunidade carismática*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRJ/Museu Nacional, 2012.
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- CARNEIRO, Sandra Maria de Sá. *Em Rumo a Santiago de Compostela: os sentidos de uma peregrinação moderna*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia/ PPGSA, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2003.
- CARRANZA, Brenda. *Renovação Carismática Católica: Origens, mudanças e tendências*. Aparecida: Editora Santuário, 2000.
- CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília; CAMURÇA, Marcelo. *Novas Comunidades Católicas: Em busca do espaço pós-moderno*. Aparecida: Editora Ideias e Letras, 2009.

CARVALHO, José Jorge. A Tradição Mística Afro-Brasileira. *Religião e Sociedade*. n.18. v.2, 1998. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/60299892/A-Tradicao-Mistica-Afro-Brasileira>. Acesso: 18 mar. 2013.

_____. El Misticismo de los Espíritus Marginales. *Marburg Journal of Religion*. n.6. v.2. June 2001. Disponível em: <http://www.uni-marburg.de/fb03/ivk/mjr/pdfs/2001/articles/carvalho2001.pdf>. Acesso: 18 mar. 2013.

CAVALCANTE, Patrícia Carvalho. *De “nascença” ou de “simpatia”*: iniciação, hierarquia e atribuições os mestres na pajelança marajoara. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia da Religião) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

CORTEN, André. *Os Pobres e o Espírito Santo*: O pentecostalismo no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1996.

CSORDAS, Thomas J. *The Sacred Self*: A cultural phenomenology of Charismatic healing. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press, 1994.

_____. *Language, Charisma, and Creativity*: The ritual life of a religious movement. Berkeley: University of California Press, 1996.

_____. Cura Ritual e a Política de identidade na Sociedade Navajo Contemporânea. In: _____. *Corpo/Significado/Cura*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008. p. 223-257.

DELGADO, Jaime Silva. *Nem Terno Nem Gravata*: As mudanças na identidade pentecostal assembleiana. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais – Sociologia). Belém: Universidade Federal do Pará, 2008.

ELIADE, Mircea. *O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fonte, 1998.

FARO, Mayra Cristina Silva. Mulher e pajelança: Um estudo de caso em Soure, na ilha do Marajó/PA. *Ciências da Religião História e Sociedade*. n. 10. v.2, p. 11-40, 2012a.

_____. *A cura que vem do fundo: mulher e pajelança em Soure (Ilha do Marajó/PA)*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Belém: Universidade do Estado do Pará, 2012b.

FERNANDES, Rubem César. Aparecida: nossa rainha, senhora e mãe, saravá! In: FERNANDES, Rubem César; DAMATTA, Roberto et al. *Brasil é EUA: Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 85-109.

FRIGERIO, Alejandro. La invasión de las Sectas: El debate sobre Nuevos Movimientos Religiosos en los Medios de Comunicación en Argentina, *Sociedad y Religión*. n. 10/11, p. 32-69, 1993.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. São Paulo: Ed. Nacional, 1955.

GIUMBELLI, Emerson. *O Fim da Religião: Dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

LABATE, Beatriz Caiubi; ARAUJO, Wladimir Sena (Orgs.). *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras, 2002.

LABATE, Beatriz Caiubi; GOULART, Sandra Lúcia (Orgs.). *O Uso Ritual das Plantas de Poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005.

LANGDON, Esther Jean. Prefácio. In: LABATE, Beatriz Caiubi; GOULART, Sandra Lúcia (Orgs.). *O Uso Ritual das Plantas de Poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005. p. 13-28.

LANTERNARI, Vittorio. O Peiotismo; Outros Movimentos Proféticos Americanos. In: _____. *As Religiões dos OPRIMIDOS: Um estudo dos modernos cultos messiânicos*. São Paulo: Perspectiva, 1974. p. 73-210.

LEWIS, Ioan M. Êxtase religioso: Um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo. São Paulo: Perspectiva, 1977.

LIMA, Zeneida. *O Mundo Místico dos Caruanas da Ilha do Marajó*. 6. ed. Belém: Cejup, 2002.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. O Circuito Neo-Esotérico na Cidade de São Paulo. In: CAROZZI, M. Julia (Org.). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. O Xamanismo Urbano e a Religiosidade Contemporânea. *Religião e Sociedade*. n. 20. v. 2, p. 113-140, 1999a.

MALLIMACI, Fortunato. Ernest Troelstch y la Sociología Histórica del Cristianismo. *Sociedad y Religión* 4, p. 1-22, 1987 (CdRom).

MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições. A miração e a incorporação no culto do Santo Daime. In: LABATE, Beatriz Caiubi; ARAUJO, Wladimir Sena (Orgs.). *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras, 2002. p. 367-398.

MOTA, Clarice Santos. *Entre a obediência e a subversão: um estudo sobre as tensões na Renovação Carismática Católica*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais/Antropologia). Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2007.

NICOLAU, Roseane Freitas. *Um “Novo Católico”*: Cura, emoção e reconstrução de identidades na Renovação Carismática Católica. Tese (Doutorado em Sociologia). Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2005.

POLLAK-ELTZ, Angelina. Glosolalia – hablar en lenguas. *Presencia ecumenica*, n. 38, p. 80-84, 1999.

PRANDI, Reginaldo. A dança dos caboclos: Uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros. In: MAUÉS, Raymundo. Heraldo; G. M. VILLACORTA. *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: EdUFPA, 2008. p. 31-50.

QUEIROZ, D. Frei João de São José e. *Visitas Pastorais (Memoriais 1761, 1762 e 1763)*. Rio de Janeiro: Melso, 1961.

RAMOS, D. Alberto Gaudêncio. *Cronologia Eclesiástica da Amazônia*. Manaus: Tipografia Fênix, 1952.

SOARES, Luiz Eduardo. Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil. In: SOARES, Luiz Eduardo. *O rigor da indisciplina*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

STEIL, Carlos Alberto. As aparições marianas na história recente do catolicismo. In: STEIL, Carlos Alberto; C. L. MARIZ; M. L. REESINK (Orgs.). *Maria entre os vivos: Reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003. p. 19-36.

STEIL, Carlos Alberto; ORO, Ari Pedro. *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

STEIL, Carlos Alberto; CARNEIRO, Sandra de Sá. Peregrinação, Turismo e Nova Era: Caminhos de Santiago de Compostela no Brasil. *Religião e Sociedade*. n. 28. v. 1, p. 105-124, 2008.

TAUSSING, Michael. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991.

TEREZA DE JESÚS, Santa. La Vida. In: TEREZA DE JESUS, S.. *La Vida, Las Moradas*. Clásicos Españoles. PML Editiones, 1955.

TURNER, Victor W. *O Processo Ritual: Estrutura e Antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

VÁRGUEZ PASOS, Luis A. Los sacerdotes del movimiento de Renovación Carismática en El Espíritu Santo. ¿Brujos, magos o hechiceros profesionales? *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* 4, p. 55-85, 2002. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/CienciasSociaisReligiao/article/view/2246/951>. Acesso em: 17 mar. 2013.

VELHO, Otávio. Globalização: antropologia e religião. *Mana*. n. 3. v. 1, p. 133-154, 1997.

VILLACORTA, Gisela Macambira. *As Mulheres do Pássaro da Noite: pajelança e feitiçaria na região do Salgado (nordeste do Pará)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Belém: Universidade Federal do Pará, 2000.

_____. *Rosa azul: uma xamã na metrópole da Amazônia*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais/Antropologia). Belém: Universidade Federal do Pará/UFPA, 2011.

_____. *Rosa Azul: uma xamã urbana na metrópole da Amazônia*. In: MAUÉS, R. Heraldo; MACIEL, Maria Eunice (Orgs.). *Diálogos Antropológicos: Diversidades, patrimônios, memórias*. Belém: L & A Editora, 2012.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*; tradução de José Marcos Mariani; revisão técnica, edição de texto, apresentação de glossário, correspondência vocabular e índice remissivo por Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. 10ª reimpressão.

_____. *Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas)*. In: WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora da UnB, vol. 1, p. 279-418.

Recebido em: 17/12/2013

Aceito em: 10/01/2014

“ESTOU AQUI COMO UM PROFETA DE DEUS”. ZÉ ROBERTO:
O FUTEBOL E A *RELIGIOSIDADE* COMO
“*BELISCÃO DO DESTINO*”¹

*Claude Petrognani*²

Resumo: Este texto versa sobre um aspecto do campo religioso brasileiro, aquele que aproxima religião e futebol. Mais especificamente, discorre sobre o discurso e a presença do jogador Zé Roberto, do Grêmio Foot-Ball Porto Alegrense, num evento organizado pela ADHONEP (Associação dos Homens de Negócio do Evangelho Pleno), em dezembro de 2013, em Porto Alegre. A análise do discurso proferido por Zé Roberto permite mostrar como a religião pode se tornar, num mundo sempre mais “global” e “moderno”, o “beliscão do (próprio) destino”, para retomar a expressão de Geertz. Enfim, este objeto permite refletir sobre um tema crucial da atualidade; o fenômeno religioso na modernidade.

Palavras-chave: Religião; Modernidade; Futebol.

Abstract: This text is about one of the aspects of the Brazilian religious field which compares football with religion. It specifically concerns the speech and the presence of Zé Roberto, the Brazilian soccer player who currently plays for the “Grêmio Foot-Ball Porto Alegrense”, during an event organized by ADONHEP (Association of Full Gospel Business Men’s) in December 2013, in Porto Alegre. The analysis of his speech shows how religion can become, in a world more and more “global” and “modern”, the “pinch of their (own) destiny”, to use the expression of Geertz. Finally, this object makes us think about a crucial issue nowadays, the religious phenomenon in modernity.

Keywords: Soccer; Religion; Modernity.

¹ Trabalho originalmente apresentado como monografia final da disciplina *Religião e Sociedade*, ministrada pelo Prof. Ari Pedro Oro, no PPGAS/UFRGS, no segundo semestre de 2013.

² Doutorando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Porto Alegre, Brasil. Contato: claud.petrognani@libero.it

INTRODUÇÃO: RELIGIÃO, MODERNIDADE, FUTEBOL

Este texto é o resultado de uma observação etnográfica de um encontro evangélico ocorrido no dia dois de dezembro de 2013, no restaurante *Bella Italia*, localizado na Avenida Pernambuco, número 2.353, no bairro Farrapos, em Porto Alegre. O encontro intitulava-se: *Jantar com Palestra do Jogador do Grêmio Zé Roberto*³. Procuo entender o campo religioso a partir do discurso proferido pelo jogador Zé Roberto, neste evento organizado pela ADHONEP (*Associação dos Homens de Negócio do Evangelho Pleno*)⁴. Retomo a sugestão que o antropólogo L. H. Toledo (2001, p. 133-165) desenvolve na sua *Teoria Social do Futebol*, ou seja, fazer uma *antropologia das práticas esportivas* (e não, simplesmente, uma *antropologia do esporte*⁵), o que significa pensar o *locus* esportivo, nesse caso o *locus* futebolístico, como o espaço *a partir e com* o qual pensar outras articulações, como o mundo

³ Disponível em: <<http://www.adhonep.com>>. Acesso em: 2 dez. 2013.

⁴ Para demais informações, ver o site: <http://www.adhonep.com>. Acesso em: 2 dez. 2013. “Conheci quase por acaso, este evento. Estava no Centro de formação do Internacional de Porto Alegre, conversando com a psicóloga do esporte, E. S., sobre a possibilidade de realizar uma entrevista com o técnico da categoria de base C. (o qual, umas semanas antes, tinha sido promovido no profissional). “Porque não olhas na internet?” Me perguntou E. S., “com certeza encontrarás matérias interessantes sobre o técnico (testemunhos, vídeos, entrevistas...) relacionadas à pesquisa que estás desenvolvendo...”. Procurei. E, de fato, encontrei matérias muito interessantes, sobretudo um depoimento no qual o C., em veste de “pregador”, relatava a sua experiência de jogador profissional... A matéria encontrava-se no site da ADHONEP de Porto Alegre. Na secção “eventos a ser realizados”, constava o programa, no dia dois de dezembro de 2013, de um “jantar com a palestra do jogador do Grêmio, Zé Roberto”. Seguindo as instruções do site, decidi me cadastrar: depositei o valor que a Associação exigia (50 reais, referente à palestra e ao jantar) e recebi, por e-mail, a confirmação da reserva. Pedi para a minha namorada me acompanhar, a qual, torcedora do Grêmio, aceitou com entusiasmo (Retirado do diário de campo escrito poucos dias que procederam o evento, em 02/12/2013).

⁵ Conforme Toledo (2001, p. 137): “[...] para colocar em perspectiva e em relação as várias linhas de pesquisa e subáreas dentro da própria disciplina [...] talvez “antropologia das práticas esportivas” seja uma expressão um pouco mais matizada e pode, dessa forma, definir uma linha de pesquisa menos reducionista do que “antropologia do esporte”.

religioso. Isso significa, metodologicamente, tentar abordar este universo partindo das *margens*, como diria J. Clifford (2004, p. 10) “operando sulle soglie dell’antropologia”, nas fronteiras das articulações entre o estudo do futebol e, nesse caso, a religião, ou seja “nelle (loro) zone di contatto” (metáfora que Clifford (2004, p. 10) utiliza para encarar conceitos-chaves como “hibridação”, “sincretismo” e “vicendevole trasformazione di culture”).

É seguindo nesta direção de uma antropologia *in viaggio*, que procurei entender as tensões entre o processo de modernização do futebol e o domínio do religioso; tensões para “[...] se pensar de maneira mais ampla a direção que vem tomando o domínio das formas de religiosidades no Brasil” (Toledo, 2001, p. 136). É interessante notar, por exemplo, que:

No domínio das novas formas de religiosidade que vêm se propagando no meio urbano nas últimas décadas e que congregam o movimento mais geral conhecido por neo-pentecostalismo, que existem certas manifestações religiosas mais voltadas para um público esportivo. (Toledo, 2001, p. 136).

É o caso, por exemplo, do *Movimento dos Atletas de Cristo*⁶, que procura atrair fiéis oriundos dos segmentos juvenis, “[...] particularmente aqueles que encenam estilos de vida mais voltados para as práticas esportivas”. (Toledo, 2001, p. 136).

A entrevista que a antropóloga Carmen Sílvia Rial concedeu à revista *Unisinos*⁷, *O ovo do Diabo e os jogadores de futebol como pastores neopentecostais*, explica como a doutrina neopentecostal pôde se difundir entre os atletas (neste caso, de futebol) e como tornar-se pastor evangélico se transformou numa aspiração e carreira plausível para um ex-jogador de futebol.

De fato, conforme Rial (2013, p. 1): “A presença do neopentecostalismo no futebol é o novo nexos entre futebol e religião [...] O fenômeno coincide com o aumento meteórico das igrejas evangélicas no Brasil [...]”.

⁶ Sobre o Movimento denominado “Atletas de Cristo” ver Jungblut, A.L. (1994) e Reinaldo Olécio Aguiar (2004).

⁷ Disponível em: <www.ihu.unisinos.br>. Acesso em: 2 dez. 2013.

E complementa:

É o caso dos jogadores de futebol. A doutrina conhecida como Teologia da Prosperidade está na base das igrejas evangélicas que tiveram maior sucesso no Brasil. Assim, a Modernidade não apenas não acabou com a religião, como previam alguns, mas a reforçou, como é o caso do neopentecostalismo [...]. O neopentecostalismo oferece uma cosmologia capaz de integrar as novas experiências de vida destes jogadores assim como possibilita, para os jogadores-celebridades, viver como milionários sem culpa. Ao contrário do catolicismo [...] o neopentecostalismo faz da riqueza material prova de um bom diálogo com Deus. (Rial, 2013, p. 1)

De fato, analisar a performance do jogador de futebol Zé Roberto, aqui, como dirá ele mesmo, *in veste* de “*profeta de Deus*”, significará, em termos gerais, tentar compreender e indagar o fenômeno religioso na modernidade.

Retomando a citação mencionada acima, procurarei, portanto, prévia e sinteticamente, problematizar a afirmação que “a Modernidade não apenas não acabou com a religião, como previam alguns, mas a reforçou, como é o caso do neopentecostalismo” (Rial, 2013, p. 1).

No seu livro *O peregrino e o convertido*, a socióloga francesa D. Hervieu-Léger (1999) apresenta uma análise da situação das religiões e das expressões de fé no mundo atual, buscando esclarecer aspectos da evolução do quadro religioso na modernidade. Mas, o que seria (é) a *Modernidade*?

No capítulo *A religião despedaçada. Reflexões prévias sobre a modernidade religiosa*, a socióloga francesa (1999, p. 31) diz que “[...] para explicitar a complexidade das relações entre a Modernidade e a religião [...]” é preciso retornar sobre a teoria da secularização que, conforme a socióloga, “[...] dominou a reflexão sobre o futuro religioso das sociedades ocidentais” (idem, p. 31).

Resumindo, os traços específicos da modernidade seriam:

A racionalidade: “[...] a primeira característica da Modernidade é de enfatizar, em todos os domínios da ação, a racionalidade, ou seja, o imperativo da adaptação coerente dos meios aos fins que se perseguem”. (Hervieu-Léger, 1999, p. 31).

A autonomia do indivíduo – sujeito: “[...] capaz de fazer o mundo no qual ele vive e construir ele mesmo as significações que dão sentido à sua própria existência”. (idem, p. 32).

Um tipo particular de organização social: “[...] caracterizada pela diferenciação das instituições [...] especialização dos diferentes domínios da atividades social”. (idem, p. 32)

Seguindo na direção teórica da socióloga francesa, o traço mais fundamental da modernidade,

“[...] aquele que marca a cisão com o mundo da tradição [...]” (Hervieu-Léger, 1999, p. 33) seria: [...] a afirmação segundo a qual o homem é legislador de sua própria vida, capaz igualmente, em cooperação com outros no centro do corpo cidadão que com eles forma, de determinar as orientações que pretende dar ao mundo que o rodeia. (Hervieu-Léger, 1999, p. 33).

Sabe-se, porém, que “[...] a racionalidade está longe de ser impor de forma uniforme em todos os registros da vida social” (Idem, p. 33) e que, por outro lado, a mesma ideia “do indivíduo legislador da sua própria” *vida* é inconsistente⁸. De fato, é suficiente pensar, no caso do esporte, em particular do futebol, a relação que se estabelece entre futebol e religião. Como relata C. Rial:

Futebol e religião são fácil e interessantemente relacionáveis – não exclusivamente, mas especialmente na América do Sul e na África. O catolicismo popular e os cultos afro-brasileiros sempre estiveram e ainda continuam presentes no futebol. Sapos e galinhas enterrados nos estádios adversários para que ali não se façam gols, oferendas mágicas (despachos de macumba) nas esquinas antes de jogos importantes, visitas de jogadores a casa de cultos afro-brasileiros [...]. (Rial, 2013, p. 2).

⁸ Conforme D. Hervieu-Léger (1999, p. 32): “A suposta oposição entre sociedades tradicionais, vivendo sob o império das crenças “irracionais” e sociedades modernas racionais revela logo sua inconsistência, assim que se examina um pouco mais de perto a realidade complexa de umas e de outras”.

Dentro de uma perspectiva brasileira, podemos compreender que esse (o futebol/a religião) coincide, atualmente, com a “virada pentecostal” (Rial, 2013). Retomando os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, o IBGE, “[...] um em cada cinco brasileiros são agora ‘evangélicos’ [...] e a maioria destes evangélicos é formada por neopentecostais” (Rial, 2013, p. 2).

O levantamento estatístico que realizei durante a pesquisa de campo⁹ sobre a(s) pertença(s) religiosa(s) dos atletas das categorias de base do Internacional parece confirmar os dados acima mencionados: a maioria, de fato, autodefine-se “evangélico” ou “católico”, com uma pequena percentagem de “espíritas” e “umbanda”; ainda menor é o caso dos “sem-religião”.

Não pretendo aqui analisar qualitativamente os dados recolhidos, lembrando, porém, como esta repartição entre “evangélicos” e “católicos” remetem a questões sobre a percepção da própria liberdade(s) religiosa(s), que Ari Pedro Oro (2012) evidenciou no seu artigo *Liberdade religiosa no Brasil: as percepções dos atores sociais*.

Portanto, retornando à (suposta) querela entre Modernidade e Religião, podemos afirmar (pelo menos teoricamente) que, no caso do Brasil, estaríamos em presença de um estado de “*secularização neutra*”, ou, se quiséssemos refletir a partir das considerações de Carvalho (1999), num “*espaço público encantado, plural*” mas “plural” porque “competitivo”; ou, parafraseando Casanova (2013), num estado de “*secularização competitiva*”. Ou seja, conforme o sociólogo Jose Casanova “[...] um estado neutro, para que todas as religiões tenham igualdade e possam participar de uma vida pública”¹⁰. Diferentemente da sociedade europeia “sem-religião” (estou, claramente, teorizando as esferas seculares partindo das análises do sociólogo Jose Casanova, o qual, também, na entrevista à revista *Unisinos*, refere-se

⁹ Os resultados finais da enquête, tratando-se de uma pesquisa em andamento, ainda não estão disponíveis.

¹⁰ Disponível em: <<http://www.unisinos.br/entrevistas/508258-as-religiões-estão-se-tornando-cada-vez-mais-globais-entrevista-especial-com-jose-casanova>>. Acesso em: 2 dez. 2013.

à Europa sem entrar nas especificidades de cada país¹¹) que se encontraria em um “*estado de secularização laica*”, em que o religioso estaria confinado na esfera do privado. Já no Brasil (como também sublinha a antropóloga C. Rial (2013), onde a relação entre futebol e religião seria mais “visível” do que na América do Sul ou na África), a “liberdade” de expressão e manifestação religiosa é publicamente visível, difusa e marcadamente presente no cotidiano das pessoas, tão presente (quase) a ponto de passar *desapercebida*¹².

O caso do jogador/pregador Zé Roberto é, portanto, (entre muitos outros¹³) a expressão e a prova, para citar C. Rial (2013), de “um bom diálogo com Deus”.

Como mencionei na Introdução, porém, começarei, na primeira parte, discorrendo sobre o evento: sua organização e desenvolvimento. Na segunda parte, analisarei a “performance” de Zé Roberto, focando-me sobretudo em dois pontos: a análise da linguagem e a expressão do corpo. Enfim, na terceira e última parte, tentarei mostrar como a *religiosidade* pode se tornar, num mundo sempre mais “global” e “moderno”, o “*beliscão do (próprio) destino*” (Geertz, 2001, p. 149).

¹¹ No caso italiano, por exemplo, dadas as suas especificidades históricas, sociais e culturais, fala-se de *secolarizzazione “soft”* (Enzo Pace) ou de “*religione diffusa*” (Roberto Cipriani). Para aprofundar estes argumentos, ver Cipriani (1983).

¹² Com *desapercebida* retomo a ideia desenvolvida para o C. Taylor (In: Casanova, 2013), segundo o qual o *ser secular* (no caso do Brasil, o *ser religioso*) é um ser não reflexivo. Portanto, conforme Casanova (2013), uma das principais críticas de Taylor é que: [...] O ser secular é um ser não reflexivo. E a humanidade necessita sempre ser reflexiva. Então, a não crença (ou a crença) se converte na crença (ou na não crença). Quando a não crença se converte em crença reflexiva (e vice-versa), ela convida [...] à reflexão para que não se considere natural o que é naturalizado, mas sim se encontre sempre em processos contingentes não naturalizados. (Casanova, 2013, p. 7).

¹³ No site da ADHONEP (www.adhonep.com), encontram-se testemunhos e depoimentos de outros jogadores profissionais.

“JANTAR COM PALESTRA DO JOGADOR
DO GRÊMIO ZÉ ROBERTO”.

Este era o nome oficial do evento promovido, como disse, pela ADHONEP. No site da associação (www.adhonep.com), onde tive que realizar o cadastro para participar do evento, constavam todas as informações necessárias para requerer o próprio ingresso. Tratava-se de um evento jantar, no restaurante *Bella Italia*, localizado no bairro Farrapos, na zona norte de Porto Alegre. O preço para participar era de cinquenta reais, que incluía o jantar (com sobremesa) mais a palestra do jogador do Grêmio Zé Roberto, o qual, em novembro passado, já tinha participado de um evento promovido pela ADHONEP. Portanto, tratava-se do segundo encontro organizado pela Associação para dar a possibilidade, para quem não pôde, precedentemente, acompanhar a palestra de um “dos maiores jogadores de futebol do Brasil”¹⁴. Aqui segue a apresentação do evento, conforme o site da ADHONEP:

Na ADHONEP você terá a oportunidade de participar de programações inesquecíveis. Encontros sofisticados em lugares de requinte. O bom gosto e qualidade a serviço de sua família, em ambientes que você sempre buscou entre os mais bem-sucedidos empresários, profissionais liberais e autoridades civis e militares. Eventos de alto nível para pessoas de primeira classe¹⁵.

Na página inicial do site da ADHONEP, consta para quem é destinado o evento: “eventos de alto nível para pessoas de primeira classe”, onde pode-se, também, visualizar fotografias de outros participantes e palestrantes, entre os quais se reconhece o prefeito de Porto Alegre, José Fortunati, e o jogador do Grêmio Zé Roberto. Em seguida, a apresentação do evento:

A diretoria do capítulo 4 da ADHONEP de Porto Alegre, teve o prazer de convidá-lo para um jantar muito especial, no restaurante Bella Itália, em 02/12/2013. O nosso palestrante da noite foi o jogador do Grêmio Zé Roberto,

¹⁴ Assim refere-se o diretor da Associação para introduzir o palestrante.

¹⁵ Disponível em: <<http://www.adhonep.com>>. Acesso em: 2 dez. 2013.

que compartilhou conosco as suas experiências. Em virtude do grande sucesso do jantar que realizamos em 05/08/2013 com o Zé Roberto, e também por muitas pessoas não poderem ter participado, devido a limitação de espaço, resolvemos fazer este jantar com ele¹⁶.

Por fim, a apresentação do palestrante:

O Zé Roberto jogou 12 anos na Seleção Brasileira, no Real Madrid, Flamengo, Bayer Leverkusen, Bayern de Munique, Santos, Hamburgo, Al-Gharafa e atualmente no Grêmio¹⁷.

Tratava-se, para mim, de um evento de grande interesse etnográfico. Como disse na Introdução, a investigação que estou desenvolvendo procura compreender e problematizar o nexos entre futebol e religião, a partir das expressões e manifestações religiosas vividas pelos jogadores de futebol. De fato, um dos eixos temáticos a serem abordados na tese que estou escrevendo está relacionado à maneira como o tema da religiosidade permeia o processo de formação de jogadores, tanto por ocasião dos rituais que antecedem aos jogos, das promessas visando ao êxito na profissionalização, quanto o amparo em momentos de dificuldades (como no caso de lesões graves ou reiteradas), entre outros. Como veremos mais à frente, o discurso do jogador/pregador Zé Roberto toca em todos estes pontos, conferindo-lhes, para cada situação, um sentido (e sentimento) religioso. Tratava-se, portanto, de um evento em que a religiosidade era concretamente mobilizada e com muitas experiências a serem relatadas sobre o tema.

No dia 2 de dezembro o ar era particularmente “pegajoso”. Apertado numa camisa e numa calça demasiadamente quente (lembrei-me das fotografias dos participantes em traje elegante...) percorri, não sem dificuldades, a Rua Voluntários da Pátria. A chuva fraca, em vez de refrescar o ar, aumentava a sensação de calor. Era, mais ou menos, 18h30min, o horário pior (se há um

¹⁶ Disponível em: <<http://www.adhonep.com>>. Acesso em: 2 dez. 2013.

¹⁷ Idem.

horário pior...) para percorrer a Avenida... Os transeuntes, de fato, neste horário, se multiplicam. A rua torna-se um cardápio (um cardápio maravilhosamente vivo): vendedores de pipocas, churros (devidamente recheados), espetinhos de carne, bancas de frutas... “Mamão, mamão, mamão”. O cheiro de fritura mistura-se ao calor do asfalto. Quem comeria uma coxinha de frango? (Sinto-me uma lata de leite condensado). No outro lado da rua vendedores ambulantes procuram e vendem ouro, cabelos, filmes e DVD e filas de curiosos se formam aos redores... Estou na praça Osvaldo Cruz, um banheiro coletivo a céu aberto. Quase no destino. Um prédio enorme, cor cinza na minha frente, anuncia-me o fim da minha “aventura” e o começo de uma outra (agora sim tem sentido a célebre frase “Odeio as viagens e as explorações”... e quem sabe o que haveria a dizer o antropólogo Nigel Barley ?)¹⁸.

O rendez-vous era às 20 horas na frente do Restaurante “Bella Itália”. Cheguei de ônibus. Levou, do centro, mais ou menos uns 20 minutos. Carros poderosos estacionavam na frente do restaurante. Entramos. Bíblias e DVDs dos eventos precedentes estavam à disposição dos convidados. Tínhamos reservado uma mesa que compartilhamos com outro casal. O restaurante já estava quase lotado. Na primeira fila, pude perceber a presença do jornalista Paulo S’Antana, célebre torcedor do Grêmio... O salão tinha sido organizado para que o palestrante (tratava-se de um jantar/palestra) pudesse ter o espaço suficiente para a “performance” e para que todos pudessem enxergá-lo. A nossa mesa estava na frente do “palco”, um ótimo ponto de observação. Um Coliseu, enorme, desenhado na parede, lembrava-nos da “italianidade” do restaurante, enquanto o brasão da associação figurava pendurado no meio do salão, lembrando-nos da “solenidade” (“sacralidade”) do evento: “Sua bandeira sobre nós é o amor (Cantares 2:4)”. E Zé Roberto, de traje elegante e óculos, chegou por último, cumprimentando a todos, com a mesma elegância que também o distingue nos gramados de jogo¹⁹.

¹⁸ Conforme diário de campo que realizei nos dias em que ocorreu o evento (02/12/2013).

¹⁹ Idem.

“ESTOU AQUI COMO UM PROFETA DE DEUS” (ZÉ ROBERTO)

Como mencionei na Introdução, buscarei analisar partes do discurso²⁰ (a palestra durou uma hora e trinta minutos) de Zé Roberto, focando-me, em particular, sobre dois aspectos: a análise da linguagem e as expressões corporais.

Boa noite a todos. Para o senhor Jesus é motivo de alegria estarmos aqui mais uma vez [...] Queria louvar a Deus pela vida dessa diretoria que nos proporciona noites como essa [...] Eu tenho certeza que não vai ser somente uma noite na qual você saiu da sua casa, ou veio participar de um simples jantar. Eu acredito que é uma noite que ficará marcada não somente na minha vida, mas na vida de cada um de vocês que adentram aqui hoje, Amém”. (O público, imediatamente, responde “Amém”)

José Roberto da Silva Júnior, mais conhecido como Zé Roberto, está de pé, tablet na mão. Atrás dele, sentados, os membros da diretoria da ADHONEP e, pendurado na parede, o brasão da Associação. A sua fala é, intencionalmente, lenta. Repete várias vezes a palavra “louvar” e “Deus”. O tom da voz é calmo, manso. A expressão do rosto expressa tranqüilidade. Na sua frente o público, sentado, o escuta com devota atenção.

Eu queria falar para vocês que essa é a minha terceira oportunidade que eu tenho de poder falar na ADHONEP. A primeira foi no Rio de Janeiro alguns anos atrás, na qual falei 10 minutos. A segunda foi alguns meses atrás, em setembro ou outubro (em Porto Alegre), onde falei uma hora e meia. E a terceira está sendo hoje, aonde irei falar três horas. Eu sei que talvez, para aqueles que vieram só para a sobremesa vai ser muito [...]; mas estou brincando, vou ser bem breve.

²⁰ Apresento a etnografia segundo as modalidades utilizadas por Albert Piette (1999), na qual o autor alterna descrições etnográficas e análises teóricas.

Zé Roberto está sempre de pé. A sua fala agora é informal e o tom “brincalhão”, sem referências a “Deus”. Os participantes, sentados nas mesas à sua frente, compartilham, rindo e aplaudindo.

Eu queria aproveitar esta oportunidade e convidar a todos. Queria que todos se colocassem de pé um minuto, porque estou com uma palavra que, que ela está ardendo no meu coração há alguns dias. Eu queria compartilhar essa palavra com vocês. Quero colocar um fundo musical para a gente quebrar um pouco o clima aqui [...] para que o ambiente fique mais prazeroso, mais calmo, mais gostoso [...] você que chegou aqui esta noite, talvez você veio simplesmente para ver um jogador de futebol, mas eu quero te dizer que nesta noite não está somente um jogador de futebol não. Aqui está um missionário, aqui está um homem que crê no sobrenatural; aqui está uma pessoa que acredita em sonhos e por isso eu não estou aqui como jogador. Eu estou aqui nesta noite como profeta de Deus. Eu vim profetizar em vidas, eu vim profetizar para casamentos, eu vim profetizar para jovens, eu vim profetizar aleluias porque um dia profetizaram a minha vida. Eu não posso deixar sair daqui sem contar para você um pouco da minha história. Ela se baseia no livro do profeta Isaias, capítulo 58 e versículo 11, que diz assim: O senhor o guiará constantemente; satisfará os seus desejos numa terra ressequida pelo sol e fortalecerá os seus ossos. Você será como um jardim bem regado, como uma fonte cujas águas nunca faltam [...] Amém.

O “*missionário*”, o “*profeta de Deus*”, assim autodefine-se Zé Roberto. Em tom solene, repete mais de uma vez a palavra “*profeta*”, “*profetizar*”. A sua locução faz-se “drasticamente”, lenta: pode-se perceber, entre uma pausa e outra, o som da música que colocou como plano de fundo da sua oração. Uma música “*prazerosa*”, “*calma*”, como diz Zé, para criar uma atmosfera, mobilizar “sentidos e sentimentos”, aquele “*beliscão (individual) do destino*”²¹ que está “*ardendo*” no seu “*coração*”.

Como pediu gentilmente, as pessoas agora estão de pé. Zé lê no seu tablet os versículos do profeta. Para enfatizar a leitura, cada palavra é cadenciada

²¹ Retomo aqui a expressão “*beliscão do destino*”, de W. James (1902), para se referir à “religião”. A religião, disse James, era “*o beliscão individual do destino*”. (James, apud Geertz, 2001)

lentamente enquanto o tom da sua voz se faz cada vez mais sério, “*Amém*”. As pessoas, de pé, repetem “*Amém*”. Em seguida, Zé faz um segundo pedido:

Será que vocês podem fazer uma oração comigo neste momento? Queria que você fechasse os seus olhos e curvasse a sua cabeça. “Soberano Deus e Eterno Pai. Em nome de Cristo Jesus eu quero render toda a adoração, toda a honra e glória a ti Senhor, porque num lugar como esse eu me sinto muito à vontade, porque eu me coloco como o segundo, porque para mim e para muitos aqui hoje nós temos o Senhor como o primeiro, Aleluia. E que nesta noite o Senhor neste momento possa abrir as mentes, tocar os corações. Eu sei, Senhor, que para o Senhor fazer grandes coisas aqui o Senhor não precisa do Zé Roberto, da Maria, e nem do João. Através da presença do teu Espírito que se faz presente, o Senhor possa ser o nosso reparador de ruínas. Não sei quais são as causas de pessoas que adentraram aqui, mas estão todas elas nas tuas mãos para que o seu nome seja glorificado. Assim eu te peço e te agradeço, em nome do Senhor Jesus, Amém.

Neste momento, Zé está de olhos fechados. O tom, sempre grave, aumenta de intensidade. Está orando, solenemente, ritmando as palavras. A oração é uma chamada insistente para que Deus apareça. Ele repete sete vezes a palavra Senhor. Conclui a oração com “*Amém*”, que o público repete, em seguida. As pessoas escutam de pé, com a cabeça curvada; alguns, de olhos fechados. Após a oração, Zé põe o *tablet* na mesa e, antes de prosseguir na sua pregação, faz um terceiro pedido:

Você pode neste momento, antes de você tomar o seu assento, olhar para a pessoa que está do seu lado, dar a mão para ele ou para ela e falar para ele ou para ela assim: “estou muito feliz porque você veio”. “Jesus tem uma palavra no teu coração”, fala para ele ou para ela: “Jesus tem uma palavra no teu coração”. Amem? Podem sentar, em nome de Jesus.

Zé Roberto aproxima-se das pessoas, as quais, como pediu, estão se abraçando e dando as mãos. Elas repetem as palavras que Zé sugeriu: “*Jesus tem uma palavra no teu coração*”. O público, pela primeira vez, “quebra” o silêncio reiterando, mais de uma vez e em conjunto, a fórmula: “*estou muito*

feliz porque você veio hoje” e, em seguida, “*Jesus tem uma palavra no teu coração*” (Zé, desta vez, utiliza, estrategicamente, o registro do imperativo no lugar do condicional para comunicar o seu pedido). As pessoas sorriem, estão visivelmente emocionadas, tomadas pelo sentimento de religiosidade que o Zé Roberto, na qualidade de “*profeta de Deus*”, está lhes transmitindo.

Se procurássemos refletir sobre a primeira parte da palestra, poderíamos perceber, sem dúvida, que algumas coisas “mudaram”, houve uma “transformação”. Primeiramente, o espaço no qual está se desenrolando a “liturgia”: o “restaurante” tornou-se um lugar “sagrado”, pois está se celebrando um culto. Os participantes, nestes momentos de “efervescência coletiva”, apesar das diferenças sociais e das motivações que os trouxeram ao evento (encontrar, ver, “tocar” um jogador de futebol), são seres humanos felizes por estarem juntos, formarem uma *communitas*²², em nome de Jesus. Estaríamos, portanto, numa dimensão religiosa, “sagrada”. De fato, conforme Durkheim (1912, p. 610): “*Il ne peut y avoir de société qui ne sent le besoin d’entretenir et de raffermir, à intervalles réguliers, le sentiments collectifs et les idées collectives qui font son unité et sa personnalité*”.

O contato com o “sagrado”, um “sagrado controlado²³”, produz-se através de um percurso preciso, regulado e gerido por Zé Roberto, através do qual as pessoas, inicialmente estranhas, sentem-se ligadas:

Le rappresentazioni religiose costituiscono rappresentazioni collettive che esprimono realtà collettive; i riti costituiscono modi di agire che sorgono in mezzo a gruppi costituiti e sono destinati a suscitare, a mantenere o a riprodurre certi stati mentali di questi gruppi. (Durkheim, 1912, apud Segalen, 2002, p.1).

²² Segundo V. Turner (1974), uma *communitas*, particular do período *liminar*, é uma espécie de antiestrutura em que todas as diferenças (família, idade, posição social) são (provisoriamente) abolidas.

²³ Além disso, há teorias que não leem o “sagrado” como um estado emocional de comunhão, como um sentimento positivo que consolida uma comunidade. Por exemplo, segundo Bataille (1973) e Bastide (2006) o “sagrado” é visto como um sentimento selvagem que pode “arrastar” a sociedade, se não for bem controlado.

Se quiséssemos pensar em termos de “valores”, como sugere Robbins²⁴, deslocando o nosso foco “da religião em geral para o ritual” (Robbins, 2013, p. 13) encontraremos aqui a realização de um sentimento (Robbins fala de “valores”) comunitário (como dito, o de pertencer a uma *communitas*) e que o rito, aqui expresso no ato de repetir em conjunto gestos e palavras (como aplaudir no final da oração do “Zé”) concretizaria. De fato, é pela capacidade de “[...] engajar com um valor de cada vez dessa forma [...] para aqueles que deles participam [...]” (Robbins, 2013, p. 13) que o ritual, como orienta-nos Robbins, é *representacional e performático*:

Os rituais são umas das instâncias onde as pessoas podem encontrar valores singulares expressos de modo nítido e agir sobre eles, um de cada vez. Em outras palavras, no ritmo cotidiano da vida social, as pessoas se acham orientadas para diferentes valores de modo quase simultâneo, e normalmente não são capazes de concretizar nenhum deles de modo integral. [...] Sugiro que é no ritual, em contraposição à vida cotidiana, que as pessoas chegam mais perto de concretizar valores de modo pleno. (Robbins, 2013, p. 12).

Não podemos nos esquecer, também, de que o carisma do Zé e a música contribuíram para que houvesse um estado “emocionalmente intenso”. Tratar-se-ia, portanto, de momentos que os antropólogos, desde Durkheim, associaram com a irrupção do “sagrado”. Um “sagrado” que a religião católica, em crise de “identidade”, tem alguma dificuldade de “despertar” e que, no entanto, é recorrente entre as igrejas pentecostais.

Quando eu leio a palavra do profeta Isaias, no capítulo 58 e versículo 12, que diz, reparadores de ruínas, ruínas nos traz à existência e à memória coisas tristes e negativas. Ruínas fala da última semana onde ligando as nossas televisões, visualizando e vendo o que um tornado fez com milhares e milhares de vidas nas Filipinas, ruínas nos traz lembranças [...]. Falar de ruínas nos traz à memória

²⁴ Conforme conferência proferida nas XVII Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina, Porto Alegre, novembro 2013. J. Robbins é antropólogo, professor na University of California, San Diego.

coisas tristes, e quando eu li este texto que o Senhor trouxe ao meu coração, eu comecei diante dele a meditar um pouco sobre a minha infância. Talvez muitos que adentraram aqui conhecem o Zé Roberto que iniciou a sua carreira na Portuguesa, em São Paulo, logo sendo transferido para uns dos maiores clubes do mundo, o Real Madrid, retornando para um outro grande também no Brasil, o Flamengo, logo após uma pequena passagem sendo transferido para o Bayer Leverkusen. Talvez você chegou aqui, você conhece o Zé Roberto que jogou também no Bayern de Munique [...] e hoje jogador do Grêmio, e doze anos jogando para a seleção brasileira. Talvez para você, talvez para muitos, veio na mente e na cabeça, talvez outros dizendo “nossa quanta sorte teve o Zé Roberto”. Eu quero te dizer que a sorte não teve nada a ver com isso. O segredo do meu sucesso se baseia no salmo 37 versículo 5, que diz: “entrega o seu caminho ao Senhor, confia nele e Ele tudo fará”. Para eu alcançar tudo aquilo que alcancei até hoje precisou ter uma entrega, e às vezes, para fazermos entrega precisamos renunciar algumas coisas nas nossas vidas. Por isso iremos falar um pouco de fé, de renúncias e de uma outra palavra que diz acerca de referência, quando eu falo acerca de referência a qual nós vivemos em uma sociedade [...] porque vivemos no meio de uma sociedade materialista onde nós homens vivenciamos em tempos em que somos amantes de si próprios [...] e quando a palavra de Deus fala de ruína quantos de nós aqui não temos uma ruína que precisa ser reparada, Quantos? talvez a ruína que precisa ser reparada na sua vida seja o casamento, na família, na saúde, nos relacionamentos, no trabalho, na tua empresa [...] porque talvez você me vê bem trajado [...] como uma referência, ganhador de títulos. Para mim é uma oportunidade muito grande [...] falar sobre a minha história que se inicia em ruínas, mas no meio deste processo houve alguém que reparou essas ruínas. Eu tenho certeza que se tiver pessoas aqui passando pelo processo e a fase da ruína pode reparar alguma coisa ao seu favor.

O público está sentado, atento. A elocução agora é muito lenta, “ritmada” com repetições (a palavra *ruínas* é repetida dez vezes) e intercalada com momentos de silêncio. Zé Roberto tenta envolver os seus ouvintes: é para eles que fala. Imagina o que podem pensar (“*quanta sorte teve o Zé Roberto*”) e lhes dá a resposta (“*eu quero te dizer que a sorte não teve nada a ver com isso. O segredo do meu sucesso se baseia no salmo 37 versículo 5 que diz: “entrega o*

seu caminho ao Senhor, confia nele e Ele tudo fará”). Acrescenta, também, que para alcançar o sucesso é preciso renunciar (“*precisamos renunciar algumas coisas nas nossas vidas*”) e, sobretudo, ter fé em Deus (“*por isso iremos falar de fé*”). Imagina as ruínas do público que precisam ser reparadas (“*talvez a ruína que precisa ser reparada na sua vida seja o casamento, a família [...]*”) e, como no caso dele “*houve alguém que reparou estas ruínas*”, está certo que “*alguém também pode reparar alguma coisa ao seu favor*”.

Nesse trecho é notável o uso das técnicas do discurso persuasivo tal como a capacidade performativa de um pastor evangélico²⁵. Mas o que nos interessa é o momento da “revelação”, quando Zé anuncia que Deus se revelou a ele (“*eu li este texto que o Senhor trouxe ao meu coração*”), e sublinhando como seus sucessos (“*o Zé Roberto que iniciou a sua carreira na Portuguesa, em São Paulo, [...] transferido para uns dos maiores clubes do mundo, o Real Madrid, retornando [...] ao Brasil, o Flamengo [...] sendo transferido pelo Bayer Leverkusen [...] o Zé Roberto que jogou também no Bayern de Munique [...] e hoje jogador do Grêmio, e doze anos jogando para a seleção brasileira*”) se baseiam na entrega nas mãos do Senhor (“*entrega o seu caminho ao Senhor, confia nele e Ele tudo fará*”).

Quando era jovem, o meu maior sonho era me tornar um jogador de futebol [...] eu me lembro quando era criança, dentro do meu quarto, os olhos cheios de lágrimas, ouvindo aquelas palavras e dizendo “Senhor, realiza o meu sonho”. Eu me lembro que todas as noites quando me deitava vinham essas palavras no meu coração [...] eu me lembro que deitava, colocava a minha cabeça na almofada e dizia: “Senhor realiza o meu sonho de jogar futebol” e mesmo sem eu conhecer Deus eu via como se alguma coisa falasse ao meu coração, me trazendo uma esperança de que o meu pedido, Ele, Ele iria ser atendido.

Zé Roberto lembra de sua infância, que o “*maior sonho era me tornar um jogador de futebol*”. Lembra, comovido, das repetidas rezas a Deus,

²⁵ Sobre as qualidades “performativas” dos pastores evangélicos e as suas técnicas de discurso persuasivo, ver Oro (2010).

antes de deitar (*“Senhor realiza o meu sonho”*). Enquanto conta sobre a sua infância, ajoelha-se. Reza como se estivesse rezando na sua cama, quando era criança. Deita-se no chão, continuando sua oração. Em seguida, como se estivesse acordando, esfrega os olhos e, de pé, “literalmente banhado em sentimento” (James, 1902, apud Geertz, 2001, p. 149), prossegue a sua narração, consciente de que *“alguma coisa falava no seu coração”*.

Eu jogando na Alemanha passei por uma situação, estava passando por uma fase à qual eu percebi que Deus emitia uma chamada na minha vida, uma chamada de não ser somente um jogador de futebol, mas de ser um anunciador de boas novas. Eu me lembro que me chamavam para ir à Igreja, para participar de eventos como esse no qual vocês estão. Eu vinha, me alegrava [...] mas era uma fase em que tinha que tomar algumas decisões e fazer algumas renúncias. Eu falei para Deus que se Deus tinha algo de diferente para a minha vida para que Ele me mostrasse.

“Estamos” na Alemanha. Zé Roberto, agora, tornou-se um “homem” e realizou o seu sonho: ser um jogador de futebol profissional. Ele sente, porém, que não é suficiente jogar e ir para a Igreja; ele percebe “nos recônditos dos sentimentos, nas camadas mais obscuras do caráter” (James, 1902, apud Geertz, 2001, p. 149) uma chamada (*“percebi que Deus emitia uma chamada na minha vida”*): chegou o momento de se entregar a Deus e de se tornar *“um anunciador de boas novas”*.

Eu me lembro que eu jogava pelo Bayer Leverkusen. Foi um fim de semana que a gente foi jogar em uma cidade distante, onde tivemos que pegar um avião [...] e quando a gente jogou aquele jogo eu me lembro que me lançaram uma bola [...] eu me lembro que tomei um atropelo de um zagueiro [...] e quando fui atropelado eu me lembro que o joelho do zagueiro bateu bem no meio da minha frente, da minha cabeça, eu me lembro que eu desmaiei e que o meu desmaio foi muito rápido [...] naquele momento quando eu me levantei eu não percebi muito bem para onde estávamos atacando [...] terminou o primeiro tempo me lembro que sentava do meu lado o Lucio [...] eu me lembro que olhava para o meu treinador e não sabia muito bem

quem era ele [...] O “Zé não está muito bem”, disse o Lucio para o treinador [...] eu fiquei no vestiário [...] acabou o jogo [...] fomos para o aeroporto [...] o Lucio levanta e vai até o treinador que está sentado mais à frente e fala para o treinador “o Zé não está muito bem” [...] o doutor percebeu que eu estava diferente [...] quando cheguei na minha casa, o Lucio estava atrás de mim e falou para a minha esposa “coloca o Zé para deitar, está com dor de cabeça” [...] Ela me levou até o quarto [...] eu de repente dei um grito [...] sobre todo mundo para o meu quarto. A minha esposa me pergunta “o que é que foi?”. Todo o mundo estava desesperado [...] A Luciana (a esposa) começou a me fazer perguntas [...] “amor quem é a Miriana”, eu “não sei”; “quem é o Lucio”? eu: “o Lucio é o lixeiro”. “Amor quem sou eu?” Quando eu falei que ela era a empregada [...] lágrimas começaram a cair do seu rosto [...] bateu um desespero muito grande, houve um silêncio. De repente a Luciana vira para mim e faz uma simples pergunta: “amor quem é “Jesus”?” Naquele momento [...] não sabia quem era eu, a Miriana, o Lucio, a minha esposa. Mas quando ela me falou quem era Jesus eu me lembro que começou a cair lágrimas dos meus olhos e uma voz que dizia dentro do meu coração: “Eu sou aquele que restaurei os teus sonhos”. Quando ela me perguntou quem é Jesus, eu me lembro que vinha na minha mente, no meu coração, era uma presença muito forte que vinha dizendo dentro dos meus ouvidos: “eu sou aquele que restaurei os teus sonhos”, “eu sou aquele que sarei as tuas feridas”, “eu sou aquele que te perdoei pelos teus pecados”. E quando eu ouvi aquela voz imediatamente a minha mente começou a funcionar de novo. Abracei a minha família e todos nós choramos e glorificamos o nome do Senhor. E naquele mesmo instante o Espírito Santo de Deus falou ao meu coração. Essa é a maior prova da chamada que eu tenho na sua vida. A partir daquele momento, eu não queria outra coisa a não ser andar nos caminhos do Senhor Jesus. E através desta caminhada o que Deus tiver feito na minha vida serão coisas extraordinárias [...] eu sou uma testemunha vivo de que este Deus que eu viva, que eu sirvo, Ele ainda faz milagres [...] Aleluia. Se coloquem de pé para orar em nome de Jesus.

A história do Zé “*tomando um atropelo do zagueiro*” começa com um tom trágico. O público acompanha com atenção a trajetória daquele dia,

quando Zé Roberto refere que em evidente estado de confusão não consegue se lembrar do jogo, do resultado, e, uma vez em casa, da sua família. O tom, porém, muda drasticamente quando lembra da sua esposa, chorando desesperadamente. Até que, quando perguntam-lhe quem é Jesus, lágrimas começaram a cair dos seus rostos, e uma voz, o “*beliscão contudente*” (James, 1902, apud Geertz, 2001, p.150), revela-se plenamente: “*eu sou aquele que restaurei os teus sonhos, eu sou aquele que sarei as suas feridas, eu sou aquele que te perdoei pelos teus pecados*”.

“Não sei quanto durou esse estado nem quando foi que adormeci [...] mas, ao acordar de manhã, eu estava bem” (James, 1902, apud Geertz, 2001, p. 149). Uma metáfora perfeita da trajetória reveladora do “nosso” *profeta de Deus*.

No terceiro e último trecho da palestra, três são os momentos nos quais é possível perceber como a religiosidade do Zé Roberto, no seu processo de formação como jogador de futebol profissional, progressivamente vai se concretizando e mobilizando-o. Escutando a elocução do “*Zé missionário*”, “*Zé profeta de Deus*”, parece ouvir, à distância de mais de cem anos, o que W. James (1902) escreveu a propósito da religião ou da religiosidade. De fato, como recorda C. Geertz (2001, p. 149-165), no seu *O beliscão do destino: A religião como experiência, sentido, identidade e poder*, a religiosidade de James era uma questão radicalmente pessoal:

A ‘religião’ ou ‘religiosidade’ de James [...] é uma questão radicalmente pessoal, uma profunda experiência particular e subjetiva de um ‘estado de fé’ que resiste com inflexibilidade às pretensões do público, do social e do cotidiano de (Geertz citando James) ‘serem os ditadores únicos e máximos daquilo em que podemos acreditar. (Geertz, 2001, p. 150).

Como dirá Geertz (2001), o texto “*Variedades*” (de James) possui um sentido duplo, que lhe confere um aspecto “*ultracontemporâneo*” e, ao mesmo tempo, “*inusitadamente distante*”. Aqui, porém, o que é importante ressaltar, a despeito das críticas que Geertz move ao texto – (segundo o antropólogo americano falar atualmente de “*espiritualidade*” não teria o mesmo sentido

que na época de James, época na qual, sob os “impulsos” do secularismo, a religião parecia ficar cada vez mais subjetiva, enfraquecendo como força social, ou, como escreve Geertz (2001, p.151) “[...] para se tornar uma questão inteiramente ligada aos afetos do coração [...]” – é que, apesar dos eventos²⁶ terem contribuído menos para “impelir a fé para dentro que para fora” (Idem, p. 151), o “[...] beliscão continua a existir, contundente e incômodo” (Idem, p. 151).

Como definir, se não, o “estado de fé [...] os recônditos dos sentimentos²⁷, as camadas mais obscuras e mais cegas do caráter [...]” (James, 1902, apud Geertz, 2001, p. 149) do “*Zé profeta de Deus*”?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos, a experiência do “*Zé profeta de Deus*” levou-nos a refletir sobre um tema crucial da nossa sociedade contemporânea, ou seja, o fenômeno religioso na modernidade. Primeiramente, procurei compreender o que significa, sociologicamente, falar em “modernidade”. Em seguida, problematizei o nexos religião/modernidade, focando-me no caso brasileiro. Vimos que o surgimento das novas religiões evangélicas, em particular o neopentecostalismo, despertou um novo sentimento religioso (um novo sagrado?). A narração do processo de formação do Zé Roberto como jogador de futebol profissional, permeada de religiosidade, permitiu que tencionássemos o processo de modernização do futebol e o domínio do religioso; tensões, como mencionei na introdução, para “se pensar de maneira mais ampla a direção que vem tomando o domínio das formas de religiosidades no Brasil” (Toledo, 2001, p. 136). Metodologicamente, vimos que é possível se aproximar do mundo do “religioso” procurando fazer uma “*antropologia das práticas esportivas*”, ou seja, realizando uma etnografia num “*restaurante*” e com um “*jogador de futebol*” como palestrante, como se

²⁶ “As duas guerras mundiais, o genocídio, a descolonização [...]” (Geertz, 2001, p. 152).

²⁷ Seguindo na direção de Geertz, esclareço que falando de “sentimentos” não estou tomando uma posição dualística entre “a voz do psicólogo, fascinado pelas profundezas afetivas [...] e a voz do antropólogo, deslumbrado com as superfícies sócias”. (Geertz, 2001, p. 152).

estivéssemos presenciando um “evento internacional evangélico²⁸”. Da análise do discurso proferido pelo Zé Roberto, podemos, portanto, afirmar como a *religiosidade* pode se tornar, num mundo sempre mais “global” e “moderno”, o “beliscão do (próprio) destino” (Geertz, 2001, p. 149-165).

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Reinaldo Olécio. *Religião e esporte – os atletas religiosos e a religião dos atletas: um estudo das transformações na relação entre o subcampo protestante brasileiro e o esporte*. Tese (Doutorado). UMESP, São Bernardo do Campo, 2004.
- BARLEY, Nigel. *The Innocent Anthropologist: Notes from a Mud Hut*. New York: Vanguard Press, 2000.
- BASTIDE, Roger. *O sagrado selvagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- BATAILLE, Georges. *Théorie de la religion*. Paris: Edition Gallimard, 1973.
- CARVALHO, José Jorge. Um espaço público encantado. Pluralidade Religiosa e Modernidade no Brasil. *Série Antropologia*, UNB, n. 249, 1999.
- CASANOVA, Jose. As religiões estão se tornando cada vez mais globais. *Revista Instituto Humanitas Unisinos*, 2013.
- CIPRIANI, Roberto. Religione e politica. Il caso italiano: la religione diffusa. *Studi di Sociologia*, Roma, 1983.
- CLIFFORD, James. *Ai margini dell'antropologia*. Roma: Meltemi editore, 2004.
- DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. Paris: Félix Alcan, 1912.

²⁸ Reporto-me aqui ao evento descrito por Ari Pedro Oro (2010), denominado “*Breakthrough 2008*”, ocorrido na Igreja Rey des Reyes, Buenos Aires, Argentina, de 22 a 24 de setembro de 2008.

FONTENELLE, de Bernard. *La digressione sugli antichi e sui moderni*. Roma: Manifestolibri, 1996. [1 ed. 1688].

GEERTZ, Clifford. O beliscão do destino: a religião como experiência, sentido, identidade e poder. *Nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p.149-165, 2001.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 1999.

JAMES, William. *The varieties of Religious Experience: A study in Human Nature*. New York: Cosimo Classics, 2007. [1 ed. 1902].

JUNGBLUT, Airton Luiz. *Entre o Evangelho e o Futebol: um estudo sobre a identidade religiosa de um grupo de Atletas de Cristo em Porto Alegre*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), UFRGS, Porto Alegre, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Tropiques*. Paris: Pocket, 2006.

ORO, Ari Pedro. Reciben lo que veniran a buscar – nação e poder num encontro evangélico internacional, em Buenos Aires. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 30, v. 1, p. 32-52, 2010.

_____. Liberdade religiosa no Brasil: as percepções dos atores sociais. A religião no espaço público. *Antropologia hoje*, São Paulo, Terceiro nome, 2012.

PIETTE, Albert. *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*. Paris: Métailié, 1999.

RIAL, Carmen. “O ovo do diabo” e os jogadores de futebol como pastores neo-pentecostais. *Revista Instituto Humanitas*, n. 424, 24 jun. 2013.

ROBBINS, Joel. Pluralismo Religioso e Pluralismo de Valores: Ritual e Regulação da Diversidade Intercultural. In: XVII JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA, 2013, Porto Alegre.

SEGALEN, Martine. *Riti e rituali contemporanei*. Bologna: Il Mulino, 2002.

TOLEDO, Luiz Henrique. Futebol e Teoria Social: Aspectos de Produção Científica Brasileira. *BIB*, São Paulo, n. 52, 2º semestre, p. 133-165, 2001.

TURNER, Victor. *O processo ritual. Estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

Recebido em: 27/03/2014

Aprovado em: 15/05/2014

ESTADO LAICO Y ALTERNATIVAS TERAPÉUTICAS RELIGIOSAS. EL CASO DE MÉXICO EN EL TRATAMIENTO DE ADICCIONES

Gloria Galaviz¹
Olga Odgers Ortiz²

Resumen: El proceso de pluralización del campo religioso latinoamericano, en las últimas décadas, ha permitido a la población disponer de formas alternas de interpretación y atención de los padecimientos de salud. El objetivo del artículo es reflexionar sobre los retos políticos, sociales y culturales del crecimiento de la oferta terapéutica de base espiritual/religiosa evangélica, en México. El análisis parte del estudio empírico realizado en Baja California, estado fronterizo al norte del país, donde la oferta terapéutica evangélica para el tratamiento de adicción a las drogas ha crecido exponencialmente desde 1980. El caso visibiliza la tensión existente entre la responsabilidad del Estado de ofrecer servicios de salud laicos, y su imposibilidad para lograrlo sin acudir a la oferta terapéutica religiosa, proveniente de la sociedad civil. Además, este tipo de atención a la salud, considerado “alternativo” por el Estado, invita a reflexionar y debatir el concepto mismo de medicina alternativa en México y América Latina.

Palabras clave: Medicina alternativa; Estado laico; Antropología médica.

Abstract: The pluralization process of the Latin American religious field, in the last decades, has provided other alternatives to interpret and attend the population ailments. The objective of this article is to reflect on the political, social, and cultural challenges of the spiritual/religious therapeutic growth in Mexico. The analysis is based on an empirical study in Baja California, border state to the north of the country, where the evangelical therapeutic offer for drug addiction treatment has grown exponentially, since 1980. This case makes visible the tension between the

¹ Posdoctorante en El Colegio de la Frontera Norte. Contacto: gloria_galaviz@hotmail.com

² Investigadora del departamento de Estudios Sociales en el Colegio de la Frontera Norte. Contacto: odgers@colef.mx

state's responsibility to supply laity health services, and their inability to achieve it without resorting to religious therapeutic offer, provided by civil society. In addition, this type of health care, considered as "alternative" by the State, invites us to reflect and discuss the concept of alternative medicine in Mexico and Latin America.

Keywords: Alternative medicine; Secular state; Medical anthropology.

MEDICINA ALTERNATIVA Y TERAPIAS DE BASE CRISTIANAS

En América Latina históricamente han coexistido diversas formas de atención a la salud (Armus, 2002), configurando lo que los especialistas han denominado "pluralismo médico" (Menéndez, 1990; Zolla; Sánchez, 2010; Kazianka, 2012; Mosqueda, 2007). Esta diversidad ha estado conformada principalmente por tres modelos: la medicina tradicional, vinculada a formas de atención a la salud provenientes de tradiciones indígenas; las terapias creadas a partir de procedimientos científicos occidentales, llamada medicina académica o biomédica; y la medicina doméstica o casera, que integra todas aquellas prácticas efectuadas en el ámbito del hogar, orientadas a atender padecimientos de salud, sin atravesar procesos de consulta de especialistas (Zolla; Sánchez, 2010).

A pesar de constituir procedimientos que emanan de concepciones diferenciadas de la salud y la enfermedad, y de perspectivas diferentes con relación a lo que resulta posible o conveniente hacer, los usuarios pueden y suelen combinarlos en función de las circunstancias y los recursos disponibles. Así, las relaciones entre estos modelos de atención son complejas, no sólo por las coincidencias o discrepancias en el nivel teórico e institucional (Duarte, 2003; Argueta, 2008), sino también por la forma en que, tanto prestadores de servicios, como usuarios, los combinan en la práctica (Menéndez, 2003; Zolla; Sánchez, 2010; Broom; Tovey, 2014).

Esta no es una realidad exclusiva de América Latina, sino compartida con el resto del mundo, siendo tema de estudio y debate en las ciencias médicas y sociales (Argueta, 2012; Bakx, 1991; Balvedi, 2013; Barros;

Rossetto; Alves, 2008; Broom; Tovey, 2014; Duarte, 2003; Kazianka, 2012; Menéndez, 2003; Mosquera, 2007; Nigenda; Mora-Flores; Aldama-López; Orozco-Núñez, 2001; Sabino, 2005; Toniol, 2014; Zolla; Sánchez, 2010).

Diversos factores han impulsado y complejizado el pluralismo médico en el mundo. Entre ellos se pueden mencionar: la falta de infraestructura médica gubernamental que propicia la búsqueda de opciones alternativas a las oficiales para la atención a la salud (Zolla; Sánchez, 2010; Menéndez, 2003; Argueta, 2008; la pérdida paulatina de legitimidad del modelo biomédico (Menéndez, 1990); las transformaciones del sistema económico global (Bakx, 1991); así como el trabajo de intervención de instituciones internacionales en apoyo de prácticas terapéuticas tradicionales.³ Adicionalmente, es posible constatar que la creciente diversidad cultural de las ciudades globales (Sassen, 1998) constituye también una veta de crecimiento para el pluralismo médico.

En este artículo nos interesa centrarnos en una de las implicaciones de la diversificación del pluralismo médico a partir de la creciente pluralización religiosa experimentada en América Latina desde mediados del siglo XX (Bastian, 1993; 2012; De la Torre; Gutiérrez, 2007; Hernández; Rivera, 2009; Odgers, 2010).

El arribo y difusión de prácticas y creencias, tanto espirituales como religiosas, distintas a las históricamente predominantes en el contexto latinoamericano, ha permitido a la población disponer de formas alternas de interpretación y atención de los padecimientos de salud.

En particular, destaca el acelerado crecimiento porcentual de las denominaciones evangélicas de corte pentecostal, en donde las prácticas de sanación ocupan un lugar importante en la estructuración de su sistema simbólico. Asimismo, las prácticas de sanación pentecostal han constituido un factor de atracción sobre nuevos posibles practicantes, especialmente

³ Entre ellos destacan los esfuerzos del Instituto Interamericano de Derechos Humanos en conjunto con la Organización Panamericana de la Salud (IIDH-OPS, 2006a; IIDH-OPS, 2006b;), la Organización Mundial de la Salud (OMS, 2013), y la Organización Internacional del Trabajo (OIT), a través del Convenio 169 (OIT, 2007).

en contextos donde el acceso a la biomedicina es limitado (Cantón, 1994; Garma, 2004; Andrade, 2008).

Otro ejemplo de diversificación de la oferta terapéutica vinculada a procesos de pluralización religiosa, es el auge de colectivos comúnmente denominados “New Age” o “nuevos movimientos religiosos”, que incorporan prácticas tales como el yoga, el reiki, la acupuntura o el vegetarianismo a estilos de vida en que se otorgan nuevos sentidos a la búsqueda y mantenimiento de la salud (Carozzi; Frigerio, 1994; Frigerio, 1995; De la Torre; Mora, 2001; Toniol, 2014).

La diversificación de modelos y corrientes terapéuticas ha llevado a los especialistas a debatir el concepto de “medicina alternativa”. Como señalan Broom y Tovey (2014), hablar de medicina alternativa y/o complementaria es hablar de una entidad construida y dinámica que es cultural e históricamente variable, por lo que no es posible definirlas a priori, ni con nitidez. De acuerdo con ellos, lo que las caracteriza es su falta de integración al sistema de salud occidental y su tendencia a adoptar modelos de tratamiento que combinan elementos físicos y metafísicos en sus terapias (p. 141-142).

Mientras en América Latina, hasta las últimas décadas del siglo XX, el término hacía referencia de manera casi exclusiva a la medicina tradicional indígena, en la actualidad se ha ampliado para incorporar un sinnúmero de modelos terapéuticos disímiles, provenientes de tradiciones culturales diversas (Duarte, 2003; Kazianka, 2012). Simultáneamente, algunas formas de atención externas a la biomedicina han adquirido legitimidad al interior de los sistemas oficiales de salud, que los han incorporado bajo la óptica de prácticas *complementarias* (Vincent; Furnham, 1996; Toniol, 2014). En consecuencia, podría decirse que la “medicina alternativa” en América Latina, en la actualidad se define antes por su posición externa a los sistemas de salud hegemónicos, que por compartir principios o modelos de atención semejantes.

Es interesante destacar que, debido a la vinculación de la biomedicina con la cultura occidental, la medicina alternativa por lo general se asocia en primera instancia con modelos terapéuticos no occidentales. En consecuencia, se ha prestado menor atención, bajo la óptica de medicina alternativa, a otro

tipo de propuestas terapéuticas occidentales. Este es el caso de las prácticas religiosas cristianas orientadas a la sanación.

El debate entre científicos sociales ha sido menos intenso, con relación a las implicaciones políticas, sociales y culturales del crecimiento de esta vertiente de la medicina alternativa. Probablemente es en Brasil donde más trabajos etnográficos y de análisis existen al respecto (Sabino; Cazena, 2005; Barros; Rossetto; Alves, 2008; Balvedi, 2013), dado el crecimiento de estas alternativas y a los cambios recientes en el sistema de salud que motivaron el debate tanto académico como legal (Toniol, 2014). No obstante, en otros países, como México, el debate es incipiente, pese al protagonismo que dichos modelos han alcanzado en ciertas áreas de la salud.

El estudio y la discusión de la incorporación de estas prácticas, sin embargo, se han tornado ineludibles por diversos motivos, uno de ellos se deriva de las contradicciones que surgen de la relación establecida entre quienes proponen prácticas terapéuticas religiosas o espirituales, y el Estado, definido por su carácter laico. El objetivo del artículo es avanzar en la discusión señalada, mostrando cómo el crecimiento de la oferta terapéutica espiritual/religiosa ha enriquecido el pluralismo médico existente en México, pero también cómo junto con ello se han generado nuevos retos para el Estado y la comunidad médica que labora para él.

Las reflexiones vertidas en este artículo forman parte de los resultados preliminares del proyecto de investigación interinstitucional e interdisciplinario titulado *La oferta terapéutica religiosa de los Centros Evangélicos de Rehabilitación*.⁴ El objetivo principal del proyecto es comprender el papel que juega la religión en los centros terapéuticos de Baja California, especializados en la atención de personas con problemas de adicción a las drogas⁵.

⁴ El equipo de trabajo está integrado por sociólogos, antropólogos, epidemiólogos e historiadores de El Colegio de la Frontera Norte (Colef), la Universidad Autónoma de Baja California (Uabc) y la Universidad de California en San Diego (UCSD).

⁵ El Instituto Nacional en abuso de drogas estadounidense, NIDA, por sus siglas en inglés, define la adicción a las drogas como una enfermedad compleja caracterizada por “una

Consideramos que la realidad documentada en Baja California es emblemática de los retos sociales y políticos del estado mexicano ante el crecimiento de esta oferta terapéutica, así como de la relación entablada entre gobierno y asociaciones civiles en esta materia. El caso evidencia claramente la necesidad de tomar en cuenta las características socioculturales de las terapias alternativas existentes, para un trabajo conjunto efectivo entre ambos actores.

Para la realización del artículo nos apoyamos en: los resultados de una encuesta telefónica aplicada entre julio y septiembre 2013 a los centros identificados en el estado y que permitió su caracterización;⁶ y la participación en el “Diplomado en adicciones en Baja California”, impartido por el Instituto de Psiquiatría del Estado de Baja California (IPEBC), de febrero a julio de 2013, ofrecido a directivos y trabajadores en centros de rehabilitación (CR).⁷ Además, nos nutrimos de las entrevistas a profundidad realizadas a 11 directivos de centros, y del trabajo de campo a profundidad realizado en tres CR, dos evangélicos y uno de Narcóticos Anónimos.⁸

intensa, y en algunas ocasiones, incontrolable, ansia por la droga, acompañada de una búsqueda compulsiva y un uso que persiste incluso frente a consecuencias devastadoras” (NIDA, 2009, p. V). Traducción propia.

⁶ A través de la encuesta se obtuvo información sobre la población atendida y el modelo de atención implementado. Se indagó acerca del lugar otorgado a la dimensión religiosa/espiritual en el tratamiento, la vinculación con iglesias, y la aceptación o rechazo del método de los doce pasos, y de tratamientos clínicos. La encuesta tuvo como punto de partida los registros elaborados por el Instituto de Psiquiatría de Baja California (IPEBC) en 2011 y 2013, así como la información contenida en los registros de Organizaciones de la sociedad civil, del Ayuntamiento de Tijuana al 2011. Dichas fuentes fueron completadas con la información obtenida mediante trabajo de campo e información aportada por los centros contactados en la propia encuesta.

⁷ Realizamos observación participante, centrando la atención en comprender las lógicas y discursos sobre los modelos terapéuticos implementados en los CR.

⁸ Los resultados de trabajo de campo cualitativo que tuvo lugar en el municipio de Tijuana, por ser el que concentra mayor número y diversidad de CR. Las entrevistas fueron grabadas y transcritas para su análisis. Se tomó nota de las características físicas de los establecimientos. El protocolo de investigación fue aprobado por el comité de ética institucional y

La estructura del texto es la siguiente: en la primera parte ofrecemos un panorama contextual sobre las características de la oferta terapéutica en Baja California, mostrando cómo es dominado por modelos terapéuticos alternativos de base espiritual/religiosa. En la segunda damos cuenta del proceso emprendido por el Estado para reglamentar y ejercer control sobre este tipo de terapias. En la tercera sección, describimos y destacamos, cómo la omisión o subestimación del carácter espiritual/religioso de los establecimientos dificulta el diálogo, cooperación y coordinación efectiva entre los prestadores de servicio de salud, tanto gubernamentales, como privados. Señalamos algunas contradicciones que se encuentran en el origen de los conflictos. En la cuarta y última parte, brindamos algunas reflexiones finales en torno a los problemas y retos señalados a lo largo del texto, destacando la necesidad de tomar en cuenta las características socio-antropológicas de las terapias alternativas emergentes. Destacamos también puntos de encuentro que podrían constituir ventanas de oportunidad para un funcionamiento más armónico de este complejo sistema real de salud.

LA OFERTA TERAPÉUTICA PARA ADICCIONES EN BAJA CALIFORNIA

Para describir la configuración de la oferta terapéutica en Baja California para tratar problemas de adicción, hacemos uso del término “sistema de salud realmente existente” (SSRE) propuesto por Carlos Zolla y Carolina Sánchez. Esto es el “[...] conjunto de respuestas sociales organizadas para hacer frente a la enfermedad, al accidente, el desequilibrio o la muerte” (Zolla; Sánchez, 2010, p. 26). En otras palabras, el SSRE está constituido por las opciones

el consentimiento informado de los entrevistados consta en las respectivas cartas firmadas. Todas las personas involucradas, independientemente de que se les haya entrevistado o no, fueron informadas de los objetivos de la investigación y se solicitó su consentimiento. En cumplimiento del código de ética que rige al proyecto, respetamos el derecho al anonimato de los informantes.

terapéuticas de que una población determinada dispone en forma práctica, para interpretar y hacer frente a los problemas de salud/enfermedad que le aquejan.

Esta propuesta conceptual reconoce la existencia de un pluralismo médico, pero al mismo tiempo destaca las opciones reales de atención al alcance a la población. Tal precisión permite identificar y comprender con mayor claridad posibles tensiones entre los diversos modelos terapéuticos y el tipo de relación que establecen con el sistema de salud oficial.

En México la llamada “medicina alternativa” es un conjunto heterogéneo de modelos de salud, cuyo punto en común es no formar parte del sistema hegemónico oficial, provisto por el Estado a través de sus diversos programas de salud inspirados en el Modelo Médico Hegemónico (MMH) ampliamente descrito por Eduardo Menéndez (1990).

No obstante que el criterio para considerar como alternativo a un determinado tipo de práctica o modelo terapéutico, estriba básicamente en su vinculación con el Estado, el grado de aceptación y reconocimiento de las alternativas terapéuticas, así como los sistemas de regulación de las mismas, por parte de éste, son diversos, complejos y difusos.

Los factores que intervienen en la relación establecida por el Estado con la diversidad de modelos terapéuticos son múltiples. Por ejemplo, tanto las terapias indígenas como las de base cristiana, son consideradas alternativas. Sin embargo, la existencia de la primera, desarrollada principalmente en comunidades indígenas goza de una legitimidad cultural y política que no tiene la segunda, dados los retos que representa a la laicidad del estado.

Otro factor que incidente es que el acceso a los diversos modelos terapéuticos varía significativamente entre regiones geográficas, sectores poblacionales, o necesidades concretas. De ahí la configuración de distintos sectores del SSRE.

En el ámbito de atención a las adicciones, una de las opciones terapéuticas alternativas que desde la década de 1980 ha ido en incremento continuo en México, y especialmente en la región fronteriza del norte, es la ofrecida por llamados “centros de rehabilitación” (CR) emanados de la sociedad civil. Entre ellos predominan modelos terapéuticos apoyados en principios espirituales, de base cristiano-evangélica.

En el estado fronterizo de Baja California, la multiplicación de los CR y el acelerado incremento en su visibilidad, han exigido un posicionamiento por parte del Estado, dando lugar a diversas normas que buscan regular su funcionamiento.

Los CR comenzaron a proliferar en la década de 1980. El incremento mayor se dio en la primera década del siglo XXI, pasando de 93 centros en 2001 (González, 2001), a 233 en 2013 (IPEBC, 2013a). De éstos, 197 tenían registro oficial; de los 36 restantes se tenía constancia de existencia, pero sin registro.

El auge de los CR evangélicos en Baja California, puede explicarse tanto por el crecimiento del pentecostalismo, que acerca a la población a una conceptualización evangélica de la salud y la enfermedad, como al vacío que ha dejado el Estado, al desatender las necesidades de salud de esta población, fuertemente estigmatizada, al considerarlos más como delincuentes que como enfermos que requieren atención (Paris; Pérez; Medrano, 2009).

Si bien es difícil conocer con precisión el incremento del consumo de drogas ilegales en la región, los datos existentes muestran un aumento constante, destacando la reducción en la edad del inicio del consumo (Salazar, 2012).

Los resultados de la encuesta realizada por el equipo de investigación arrojaron que de los 141 centros activos contactados⁹, el 64.5% (91) prestan servicios bajo el modelo de Narcóticos Anónimos (NA), en los cuales, si bien no se hace alusión a una denominación religiosa específica, el reconocimiento de un poder superior constituye un elemento clave en el proceso de recuperación.

El 27% (38) de los centros contactados declararon que su terapia es orientada por principios explícitamente religiosos, destacando aquellos de corte evangélico. Sólo el 8.5% (12 centros) del total ofrecía terapia apoyada en bases clínicas y declararon seguir modelos seculares.

⁹ Se llamó a la totalidad de centros registrados, pero sólo se obtuvo información precisa de 141, principalmente debido a que los números telefónicos habían cambiado, nunca respondieron la llamada, o la persona que contestó declinó participar en la encuesta.

Si sumamos los dos primeros tipos de centros, tenemos que el 91.5% son establecimientos donde el factor espiritual/religioso es central en el proceso de recuperación.

Atendiendo a las cifras, es claro que el SSRE, en lo relativo al tratamiento de adicciones en Baja California, está compuesto principalmente por los servicios ofrecidos por grupos de la sociedad civil, de corte espiritual y religioso. Si bien existe una oferta de salud gubernamental, la población dispone y consume en la práctica servicios de salud espirituales/religiosos, que son los que resultan más accesibles por su cantidad y dispersión.

En términos legales, esta configuración del SSRE resulta conflictual, debido al carácter laico del Estado, que está obligado a proveer servicios de salud libres de todo contenido religioso.

El fundamento laico del Estado no prohíbe el desarrollo de modelos de atención alternativos emanados desde la sociedad civil, en la medida en que éstos no sustituyan a la oferta médica oficial, de carácter laico. Sin embargo, las contradicciones comienzan a surgir en el momento en que el Estado desatiende un rubro específico de necesidades de salud, ya sea porque la concentración geográfica de los servicios no permite un acceso real a oferta de salud secular, o sencillamente porque ésta no crece al mismo ritmo que las necesidades de atención.

Asimismo, surgen espacios de tensión en el momento en que la oferta terapéutica inspirada en principios religiosos o espirituales, comienza a recibir financiamiento estatal, como ocurre en Baja California.

Una estrategia no explícita para resolver las contradicciones arriba mencionadas, consiste en no reconocer, desde el Estado, el carácter religioso de los CR. Es decir, éste regula su funcionamiento mediante supervisión y registro de sus actividades, pero omitiendo las características explícitamente religiosas de los centros, para quedar todos clasificados dentro del universo de las actividades realizadas por la sociedad civil que ofrecen “terapias alternativas” (Secretaría de Salud, 2009).

Esta estrategia evita la confrontación entre los modelos de atención disímiles, pero no favorece el desarrollo de estrategias de atención conjuntas. Es

ese el tema que nos interesa analizar con mayor hondura a continuación, pues sostenemos que la omisión o subestimación del carácter espiritual/religioso de los establecimientos, dificulta el diálogo, cooperación y coordinación efectiva entre los prestadores de servicio de salud, tanto gubernamentales, como privados.

A continuación, a través del análisis de un caso concreto de interacción, mostraremos cómo el hecho de no tomar en cuenta las características sociológicas y antropológicas de los centros, en específico su perfil espiritual/religioso, ha generado desencuentros entre el personal de gobierno y el personal de los centros.

EL PROCESO DE REGULARIZACIÓN ESTATAL

De 1980 a 1990 los CR proliferaron prácticamente sin ningún tipo de supervisión estatal, dando pie a diversas irregularidades en su funcionamiento. En 1999 se publicó la Norma 028, cuyo objetivo es objetivo:

Establecer los procedimientos y criterios para la atención integral de las adicciones. [...] Esta Norma Oficial Mexicana es de observancia obligatoria en todo el territorio nacional para los prestadores de servicios de salud del Sistema Nacional de Salud y en los establecimientos de los sectores público, social y privado que realicen actividades preventivas, de tratamiento, rehabilitación y reinserción social, reducción del daño, investigación, capacitación y enseñanza o de control de las adicciones. (Diario oficial de la federación, 2009).¹⁰

Durante los primeros años, el proceso de regularización se centró en la elaboración de un padrón de centros operantes, en la adecuación de las instalaciones y en mejorar el trato que recibían los usuarios de los centros. En la narrativa de los directores de CR, se trató de un proceso tortuoso

¹⁰ El proceso de regularización de los centros no fue una decisión exclusivamente gubernamental. Algunos directores de CR y de redes de CR, señalan que la normatividad fue una solicitud de los propios responsables de centros estables y organizados, buscando desvincularse de aquellos que descreditados por su carácter improvisado e incluso violatorio de los derechos humanos de los internos.

pero positivo, en el que tuvieron que adecuarse a parámetros de funcionamiento que no necesariamente correspondían a sus prioridades, pero que les permitieron ganar progresivamente cierto respeto a la labor realizada. En esta etapa, numerosos centros improvisados fueron cerrando, a la vez que los centros de mayor trayectoria y organización se fortalecieron.

Posteriormente, como parte de una segunda etapa, se buscó la profesionalización del personal que atiende los centros. A grandes rasgos, el objetivo ha sido proporcionar herramientas del campo de la psicología y la psiquiatría a trabajadores de los CR sin formación en estas áreas, buscando con ello mayor eficacia en el tratamiento y trato ofrecido a los usuarios que solicitan sus servicios.

El proceso de profesionalización se juzga necesario al existir una brecha entre los modelos oficialmente reconocidos por el estado en la Norma 028, y el modelo – exclusivamente médico-impulsado por el estado. Los modelos reconocidos son:

- a. Modelo profesional: ofrece servicios a través de consulta externa, urgencias y hospitalización, y está manejado por profesionales de la salud.
- b. Modelo de ayuda mutua: ofrecido por agrupaciones de adictos en recuperación. Los programas más utilizados se fundamentan en los llamados “Doce Pasos de A. A.”. Trata de incidir tanto en la conducta como en los problemas existenciales y emocionales del adicto. Subyace la idea de pertenecer a un grupo y practicar los “Doce Pasos”, se caracteriza por no ofrecer servicios profesionales de atención.
- c. Modelo mixto: deberá ofrecer servicios profesionales de tratamiento y de ayuda mutua en diversos establecimientos, tales como: clínicas, comunidades terapéuticas y casas de medio camino.
- d. Modelos alternativos: son aquellos que brindan servicios de tratamiento a través de diversas técnicas y métodos sin poner en riesgo la integridad física y psicológica de la o el usuario. (Secretaría de Salud, 2009).

Pese a que la normatividad vigente reconoce la utilidad de los CR, la relación entre los profesionales de la medicina adscritos a las dependencias oficiales, y los directores de los centros evangélicos de rehabilitación, es frecuentemente conflictiva.

En tanto que el estado preconiza la atención terapéutica del modelo profesional, en detrimento del resto, los psicólogos y psiquiatras que laboran en las dependencias de gobierno del Estado han jugado un papel importante en el proceso de regularización emprendido por el Estado, principalmente en el proceso de profesionalización del personal que opera los centros con terapias alternativas.

Al efectuar su trabajo, los especialistas académicos en salud mental operan bajo los principios de la biomedicina, tanto en el estilo de trabajo, como en la conceptualización de la adicción. No obstante, sus sistema de trabajo contrasta fuertemente con puntos nodales de los modelo de tratamiento alternativos, y los cuales son soslayados o subestimados por ambos actores.

Para efectos del proceso de profesionalización, la discrepancia mayor consiste precisamente en el proceso y atributos que privilegian los directivos de los CR para elegir al personal de trabajo, y los criterios del personal médico del Estado.

El método de multiplicación de los CR en la región, ha estado marcado por el descubrimiento de vocaciones de rehabilitación dentro de los propios centros. Concretamente, la trayectoria habitual es la siguiente: un consumidor de drogas, con una trayectoria vinculada a la delincuencia, ingresa a un centro de rehabilitación en donde, además de abandonar el consumo de drogas, pasa por un proceso de conversión religiosa, en el curso del cual, identifica el Plan que Dios tiene para él. Dicho Plan, consiste en consagrar su vida a la rehabilitación/restauración de otros consumidores de drogas, mediante el establecimiento de nuevos CR en donde podrá presentar su testimonio personal como prueba de la existencia de un camino para la abstinencia, pero sobre todo para la salvación.

Así pues, la experiencia personal de los directivos de los centros constituye, a sus ojos, su principal recurso para guiar la rehabilitación de otros

usuarios. Su educación formal es variable – desde secundaria incompleta hasta estudios profesionales terminados – pero en la mayor parte de los casos, consideran que no es la educación formal, sino la experiencia de vida, la que les permite ser eficaces en su labor.

En contraste con esta perspectiva, los funcionarios de gobierno que efectúan el proceso de profesionalización y supervisión de los CR, asumen que su labor es transmitir conocimientos psiquiátricos y psicológicos básicos, que coadyuvan a la mejor comprensión y tratamiento de las adicciones. El conocimiento derivado de la experiencia personal de rehabilitación no es reconocida en sí misma, si es desvinculada de un proceso de formación académico. Probablemente debido a esta idea es que no existen esfuerzos por recuperar los conocimientos prácticos derivados de la experiencia acumulada por los directivos de los establecimientos, algunos de los cuales poseen más de tres décadas de funcionamiento y por tanto, de experiencia en el ramo.

La subestimación de los modelos terapéuticos alternativos existentes y el poco valor prestado al conocimiento adquirido por experiencia de sus operadores, por parte de los terapeutas avalados por el Estado, ha derivado en la falta de comunicación y diálogo efectivo. La relación entre estos actores es compleja y representa dificultades para ambos al desarrollar su labor. Algunos puntos de encuentro y divergencia entre ellos, emergieron de forma clara durante el último curso de profesionalización ofertado por personal de gobierno. A continuación hacemos una recapitulación de los elementos más sobresalientes e ilustrativos identificados.

ENCUENTROS Y DESENCUENTROS ENTRE ACTORES

En Baja California se han realizado diferentes cursos dirigidos al personal. El más reciente fue el diplomado impartido en 2013 (febrero-junio), por la Universidad del Valle de México (UVM) y coordinado por personal del Instituto de Psiquiatría del Estado de Baja California (IPEBC), dirigido a directivos de CR o asociaciones vinculadas al trabajo con personas con problemas de adicción. Estuvo dividido en 17 sesiones, todas orientadas a transmitir a los

participantes conocimientos psiquiátricos y psicológicos básicos referentes al diagnóstico y atención de las adicciones. En palabras de los organizadores, el objetivo del diplomado fue “[...] brindar información científica y oportuna para sensibilizar y promover la participación comunitaria ante esta problemática [de la adicción]” (IPEBC, 2013b). En general, el contenido estuvo encaminado a transmitir una visión clínica de la adicción y sus opciones de tratamiento.

El diplomado se impartió de forma simultánea en las tres principales ciudades de Baja California – Tijuana, Mexicali y Ensenada – procurando ser accesible a personas de todo el estado. Tuvo una duración de cinco meses, y sólo en Tijuana tuvo una matrícula de 180 personas. Aunque el certificado expedido fue avalado por la Universidad del Valle de México, todos los ponentes, con excepción de una sesión, fueron psiquiatras y psicólogos que laboran en el IPEBC, con sede en Mexicali. La excepción fueron los “terapeutas espirituales” procedentes de grupos de NA, que estuvieron a cargo de las sesiones de “Espiritualidad y adicción”. Este es un dato importante, pues evidencia la falta de personal preparado dentro del IPEBC para analizar, desde una perspectiva académica, el papel de la religión y la espiritualidad en los procesos de atención terapéutica.

El desarrollo de las sesiones, tanto en su logística, interacción de participantes y contenido, constituyó una ventana privilegiada para observar la relación existente entre el personal médico del Estado y personal de los CR. Ésta refleja la compleja interacción de los distintos componentes del sistema real de salud bajacaliforniano.

En términos logísticos, fue evidente la falta de coordinación entre el personal administrativo del diplomado y los ponentes. Hubo cancelación o cambio de fecha y horario de las sesiones sin notificar con anticipación a los participantes. La información no siempre llegó a todos. Esto se vio más claramente con la entrega de reconocimientos, pues pocas personas se enteraron de la fecha y lugar de la entrega.

Además de la desorganización del evento, otros aspectos que fueron objeto de críticas por parte de los asistentes, fueron la precariedad de las instalaciones en que se impartieron las sesiones, y la ausencia de autoridades

para realizar los ritos protocolarios de inicio y clausura. En conjunto, estas acciones fueron interpretadas por los asistentes como una falta de consideración hacia el trabajo que realizan y hacia su persona.

Al interior del aula, destacó el carácter vertical de las sesiones, los directivos de CR asumieron el rol de estudiantes y los ponentes el de profesores. El tono general fue la de impartición de clases, y no había disposición para la problematización real de los tópicos tratados. Menos aún se buscaba que el diplomado constituyera un espacio de intercambio de experiencias y saberes adquiridos tanto por los profesionales médicos, como por los propios representantes de los CR. En este sentido, toda la experiencia de trabajo acumulada por los participantes en el diplomado fue soslayada. Aunque hubo expositores más abiertos que otros a escuchar las opiniones de los participantes, los comentarios realizados en las sesiones no trascendieron más allá.

No hubo una recuperación sistemática de las experiencias de los participantes, ni un intento de diálogo y comunicación a fondo entre asistentes y ponentes.

Uno de las pocas sesiones que despertó polémica fue la correspondiente al *Manejo de recaídas*. Dentro del concepto médico una recaída es “la repetición de un patrón de consumo de drogas problemático” (IPEBC, 2013), excluyendo de él el consumo esporádico de la sustancia. Esta conceptualización de las recaídas no es compartida por dirigentes de centros espirituales ni religiosos. Para ellos una recaída – aunque se trate de un solo consumo – es sintomática de la falta de fortaleza espiritual, y demuestra que el individuo aún no está listo para volver a enfrentarse a las tentaciones del mundo. Algunos asistentes cuestionaron entonces a la ponente, quien solamente respondió que ella estaba ahí para transmitir lo que la teoría decía y no para enfrascarse en una discusión sobre ella.

Paradójicamente, mientras que en general se subestima el profesionalismo del personal formado bajo el modelo de autoayuda de NA, la sesión dedicada a analizar la relación entre espiritualidad y adicción estuvo a cargo de “consejeros espirituales” formados en NA. El contenido de la sesión versó sobre la historia de Alcohólicos Anónimos (AA), y cómo de éste surgió NA.

Así mismo, describieron los doce pasos que integran la terapia, destacando la eficacia demostrada del modelo, tomando como ejemplo la experiencia de vida y rehabilitación de los ponentes.

Por pláticas y entrevistas con directivos de centros religiosos, sabemos que algunos tienen un claro distanciamiento con esta interpretación de NA, dada la indefinición de “poder superior” y la relativa libertad del tratamiento para interpretar y construir un camino espiritual propio.

Es así que la sesión específicamente dedicada a abordar la relación entre espiritualidad y adicción, evadió la problematización y enriquecimiento mutuo entre asistentes, limitándose a la presentación tipo monólogo de una sola visión e interpretación de la relación entre ambos. Esta situación da pie a pensar que el personal del IPEBC no tiene conciencia de la diversidad de concepciones que hay sobre espiritualidad entre los asistentes, al punto de ser contrapuestas. O si se tiene conciencia no presta importancia a destacar esa pluralidad en el proceso de profesionalización.

Mientras que en términos teóricos hay claros desencuentros, resultó interesante identificar un empate de valores culturales no consciente entre el personal médico y el personal en proceso de profesionalización. Por ejemplo, en la sesión dedicada a analizar *El sistema familiar con problemas de drogas*, la ponente no problematizó la diversidad de familias existentes, retomando el concepto tradicional de familia, conformada por madre, padre e hijos. Todo lo que saliera de ese modelo era considerado un modelo distorsionado del “ideal”, o disfuncional. La ponente acentuó cómo la ausencia de la madre para salir a trabajar era una de las principales causas de problemas familiares, y con ello la multiplicación de los problemas de adicción. Esta forma de interpretar el rol de la mujer en la sociedad, es compartida por una gran mayoría de los dirigentes de los centros, por lo que las afirmaciones de la ponente fueron celebradas.

Finalmente, las referencias a Dios fueron constantes en las sesiones tanto por participantes como por ponentes. En ambos casos había un reconocimiento explícito de la creencia en un poder superior, y de la necesidad de apoyarse en él para superar la adicción. De esta forma, el personal del

IPEBC legitima a través de sus creencias personales el modelo terapéutico que trata de modificar bajo argumentos profesionales.

Recapitulando, aunque en teoría las autoridades reconocen la existencia de un pluralismo médico en la atención de adicciones en Baja California, podemos notar una relación vertical por parte del Estado. Esto no es distinto a lo que se ha observado en otros casos, como la atención a la población indígena (Zolla, 2010; Argueta, 2008) y al problema de la adicción al alcohol (Menéndez, 1990). La visión de la adicción es dominada por el MMH, con todos los problemas derivados de esa relación, señalados por Menéndez (1990; 2003).

El punto nodal de la divergencia entre el personal del IPEBC y la gran mayoría de los dirigentes de los centros en Baja California, está en el lugar que ocupa la espiritualidad en la etiología y tratamiento de la adicción. Para los médicos, aunque el inicio del consumo pueda derivarse de factores socioculturales, el problema de las adicciones es eminentemente de tipo neuronal y psicológico, por lo que su solución, plantean, debe centrarse en el tratamiento psicológico y psiquiátrico.

En los directivos de los CR espirituales/religiosos, el problema de las adicciones viene de la existencia de un vacío espiritual, que debe atenderse con terapia espiritual. Guiados cada uno bajo estos principios, tanto médicos como prestadores de servicio de la sociedad civil, consideran saber quién es una persona adicta y quién no, y no dialogan entre sí para acordar criterios comunes.

CONSIDERACIONES FINALES. PROBLEMAS Y RETOS

El caso de los centros de rehabilitación evangélicos analizado, evidencia la necesidad de tomar en cuenta las características socioculturales de las ofertas terapéuticas emergentes en México, para la comprensión y visibilidad de los retos políticos, sociales, médicos y académicos que éstas representan.

El caso permite avanzar la discusión sobre el papel que las prácticas terapéuticas religiosas ocupan en el espacio público, y las relaciones, conflictuales que establecen quienes las proponen, con los estados laicos.

A pesar de la relevancia que tiene el factor espiritual/religioso en el diagnóstico y atención de las adicciones, en algunas regiones del país, observamos una exclusión total de estos temas por parte del personal médico estatal. Destaca la voluntad estatal por soslayar la dupla espiritualidad/religión, desdibujando así el conflicto que produce la carencia de atención laica en un ámbito específico de la atención a la salud. Más aún, parece haber una estrategia sistemática para eludir esta discusión. Ello ha permitido establecer principios básicos de colaboración, pero desconocer el carácter espiritual/religioso de la oferta terapéutica existente, dificulta el diálogo, cooperación y coordinación efectiva entre los prestadores de servicio de salud involucrados.

En lo discursivo se reconoce la experiencia de los directivos y servidores de los centros, provenientes de otro modelo terapéutico, pero en la práctica no hay un esfuerzo por recuperar y sistematizar su conocimiento y tomarlo como base para la construcción de un saber conjunto. No se considera, pues, a los directivos de los centros de rehabilitación como verdaderos interlocutores en la construcción de mejores modelos de atención a las adicciones.

En la medida que el proceso de profesionalización se enfrenta con modelos terapéuticos fundamentados en dogmas de fe, liderados por personas que no están dispuestas a negociar aspectos nodales de su modelo de tratamiento, cabe preguntarse, ¿Hasta qué punto es factible concretar la profesionalización buscada por el Estado? ¿Qué ventajas y desventajas tiene realizar estos esfuerzos? ¿Habría otras alternativas de colaboración entre estos sistemas que no atravesara por un proceso de profesionalización vertical?

En el ámbito propiamente médico, la ausencia de una formación profesional sobre los factores religiosos y espirituales que inciden en la atención de los padecimientos, por parte del personal clínico, dificulta un verdadero diálogo entre actores sociales.

La negación del carácter religioso/espiritual de los CR contrasta con la práctica, toda vez que el personal médico y los directivos de los CR encuentran puntos de convergencia en sus propias creencias y valores, no problematizados. Esto se debe al empate de valores culturales respecto a temas nodales como la legalización de las drogas y el rol de la mujer en la sociedad.

La existencia, no admitida formalmente, de valores religiosos y morales compartidos entre el personal de gobierno y personal de la sociedad civil, impide la reflexión a fondo de temas centrales en los procesos de rehabilitación, y más aún a la relación religión/salud en el contexto de un Estado laico.

Es evidente que la importancia que han cobrado estos centros ha aligerado la carga del Estado en la atención a este problema de salud pública, pero al mismo tiempo cuestiona su capacidad para proveer los servicios de salud a que está obligado, y garantizar el respeto a los principios de laicidad sobre los que se erige.

Además del reto político y médico que implica, el crecimiento de terapias de base cristiana representa un reto académico, en tanto que complejiza el debate sobre el concepto de “medicina alternativa”. Es necesario para comprender el hecho de que hoy en día, al menos en México, tanto las terapias indígenas como las de base cristiana, sean consideradas alternativas, pese a las múltiples diferencias existentes entre ellas.

En conclusión, es necesario ahondar en el estudio de las características socioculturales de la oferta terapéutica creciente. Esto sería de suma utilidad para comprender las diversas perspectivas desde las que interpretan los procesos de salud/enfermedad, tanto desde los usuarios como desde los ofertantes de servicios. La apuesta es que ello coadyuve, en última instancia, a entablar un verdadero diálogo entre ellos, necesario en la medida que la atención terapéutica que ofrecen va dirigida a un mismo grupo poblacional.

Sigue pendiente pues, una reflexión de conjunto sobre las manifestaciones de lo religioso en el ámbito de la salud pública y su relación con el Estado, no sólo en México, sino en Latinoamérica. Pero también, de un debate académico rico que contribuya a la comprensión de las nuevas modalidades que la medicina alternativa adquiere en América Latina.

REFERENCIAS

- ANDRADE Cardemil, Rosa. Manos que sanan. Experiencia de Salud en Mujeres Pentecostales chilenas. *Cultura y Religión*, Chile, v. 2, n. 3, p. 26-41, 2008.
- ARGUETA Villamar, Arturo. El diálogo de saberes, una utopía realista. *Integra Educativa*, Bolivia, v. 5, n. 3, p. 15-29, 2012.
- ARMUS, Diego. La enfermedad en la historiografía de América Latina. *Asclepio*, v. 54, n. 2, p. 41-60, 2002.
- BAKX, Keith. The 'eclipse' of folk medicine in western society. *Sociology of Health & Illness*. Nueva Jersey, v. 13, n. 1, p. 20-38, 1991.
- BALVEDI Damas, Fernando. Comunidades terapêuticas no Brasil: Expansão, institucionalização e relevância social. *Saúde pública de Santa Catarina*, Brasil, v. 6, n. 1, p. 50-65, jan./mar. 2013.
- BARROS, Wilson Cezar; ROSSETTO, Alessandra de Arriba; ALVES, Cleber Consoni. Comunidades terapêuticas: pousada bom samaritano. *Omnia Saúde*, Brasil, v. 5, n. 2, p. 60 - 67, 2008.
- BASTIAN, Jean Pierre. *La mutación religiosa de América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- _____. Las dinámicas contemporáneas de pluralización del campo religioso latinoamericano o cómo pensar de manera relacional una configuración de relaciones objetivas. In: ODGERS, Olga (Coord.). *Pluralización religiosa en América Latina*. Tijuana: Colef/Ciesas, 2012, p. 19-38.
- BROOM, Alex; TROVEY, Philip. The role of the Internet in cancer patients' engagement with complementary and alternative treatments. *Health*, Londres, v. 12, n. 2, p. 139-155, 2008.
- CANTÓN, Manuela. "Curar y creer" en Guatemala. A la conversión religiosa (pentecostal) por la sanación física. In: GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio; RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (Ed. Lit.). *Creer y curar: la medicina popular*. España: Diputación provincial de Granada. 1996. p. 457-482.

CAROZZI, María Julia; FRIGERIO, Alejandro. Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos. In: CAROZZI, María Julia; FRIGERIO, Alejandro. *El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo XX*. Buenos Aires: CEAL, 1994. p. 17-53.

DE LA TORRE, Renée; GUTIERREZ Cristina, (Coords.). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. Guadalajara, México: Coljal/Colef/Ciesas/Colmich/Uqroo/Segob-Smpar, 2007.

DE LA TORRE, Renée; MORA, José Manuel. Itinerarios creyentes del consumo neoesotérico. *Comunicación y sociedad*. Guadalajara, México: DECS-UdG, n. 39, p. 113-143, ene./jun. 2001.

DUARTE Gómez, María Beatriz. Medicina occidental y otras alternativas: ¿es posible su complementariedad? Reflexiones conceptuales. *Cadernos Saúde Pública*: Brasil, v. 19, n. 2, p. 635-643, marzo-abril, 2003.

FRIGERIO, Alejandro. Secularización y nuevos movimientos religiosos. Boletín de Lecturas Sociales y Económicas, Buenos Aires, núm. 7, p. 43-28.

GARMA Navarro, Carlos. *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa-Plaza y Valdés, 2004.

IIDH; OPS. Campaña educativa sobre derechos humanos y derechos indígenas. *Salud indígena y derechos humanos*. Costa Rica: Instituto Interamericano de Derechos Humanos; Organización Panamericana de la Salud, 2006.

_____. *Medicina indígena tradicional y medicina convencional*. Costa Rica: Instituto Interamericano de Derechos Humanos; Organización Panamericana de la Salud, 2006.

IPEBC. *Directorio estatal de establecimientos especializados en tratamiento de adicciones*. Mexicali, Baja California: Consejo estatal contra las adicciones, 2013a.

_____. Diplomado en adicciones en Baja California. *Programa de sesiones*. Mexicali, Baja California: IPEBC, 2013b.

KAZIANKA, Bárbara. *¿El pluralismo médico como concepto adecuado en el contexto de la biomedicina “global” y la medicina indígena “local”? Un ensayo sobre la realidad médica de los mayas itzáes de San José, Guatemala*. Scripta Ethnologica, Argentina, v. 34, p. 39-68, 2012.

MENÉNDEZ, Eduardo. *Morir de alcohol. Saber y hegemonía médica*. Primera edición. México: Conaculta-Alianza editorial, 1990.

_____. Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas. *Ciencia & Saúde Coletiva*, n. 8, v. 1, p. 185-207, 2003.

MOSQUERA, María Teresa. Médicos y antropólogos que descifran y tratan males. El desarrollo de la antropología de la medicina en Guatemala. *Desacatos*, México, n. 23, enero-abril, p. 225-250, 2007.

NIGENDA, Gustavo; MORA-FLORES, Gerardo; ALDAMA-LÓPEZ, Salvador; OROZCO-NÚÑEZ, Emmanuel. La práctica de la medicina tradicional en América Latina y el Caribe: el dilema entre regulación y tolerancia. *Salud pública de México*, México, v. 43, n. 1, p. 41-51, enero-febrero, 2001.

OIT. *Oficina Regional para América Latina y el Caribe*. Convenio n. 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. 2. ed. Lima: Organización Internacional del Trabajo, 2007.

OMS. *Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional 2014-2023*. China: Organización Mundial de la Salud, 2013.

NIDA. *Principles of drug addiction treatment*. Estados Unidos de América: National Institutes of Health, 2009.

PARIS Pombo, María Dolores; PÉREZ, Lorena; MEDRANO, Gerardo. *Estigma y discriminación hacia las y los usuarios de drogas y sus familiares*. México: Consejo Nacional para prevenir la discriminación, México, 2009.

RIVERA, Carolina; HERNÁNDEZ, Alberto (Coords.). *Regiones y religiones en México: Estudios de la transformación sociorreligiosa*. Tijuana: Colef/Ciesas/Colmich, 2009.

RIVERA, Carolina. *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas: intereses, utopías y realidades*. México: IIF-UNAM, 2005.

SABINO, Nathalí Di Martino; CAZENAVE, Sílvia de Oliveira Santos. Comunidades terapêuticas como forma de tratamento para a dependência de substâncias psicoativas. *Estudos de Psicologia*, Brasil, v. 22, n. 2, p. 167-174. abr./jun. 2005.

SALAZAR Páez, Iraís. El consumo de drogas ilegales en Baja California: Una perspectiva desde los determinantes de salud. Tijuana, B.C. Tesis (Maestría en Estudios de Población) El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, 1997.

SASSEN, Saskia. *Globalization and its discontents: Essays of the new mobility of people and money*. New York: The New Press, 1998.

SECRETARIA DE SALUD. Modificación a la Norma Oficial Mexicana NOM-028-SSA2-1999. Para la prevención, tratamiento y control de las adicciones, para quedar como Norma Oficial Mexicana NOM-028-SSA2-2009, Para la prevención, tratamiento y control de las adicciones. *Diario oficial de la Federación*, México, Secretaría de gobernación, Primera sección, 21 de agosto de 2009.

TONIOL, Rodrigo. Espiritualidad, Ciencia y Cura en la oferta de terapias alternativas y complementarias en el Sistema Único de Salud brasileño. In: SEMINARIO CUERPO, SALUD, RELIGIÓN, Tijuana: Departamento de Estudios Sociales de El Colef, 2014.

VINCENT, Charles; FURNHAM, Adrian. Why do patients turn to complementary medicine? An empirical study. *British Journal of Clinical Psychology*. Leicester. v. 35, n. 1, p. 37-48, 1996.

ZOLLA, Carlos; SÁNCHEZ, Carolina. *Pueblos indígenas e indicadores de salud*. México: PUMC/UNAM-OPS/OMS, 2010.

Recebido em: 26/03/2014

Aprovado em: 27/05/2014

SÍMBOLOS RELIGIOSOS, SIGNOS E IDEOLOGIA: CONTRIBUIÇÕES DO CÍRCULO BAKHTINIANO PARA O ESTUDO DA RELIGIÃO

Rodrigo Franklin de Sousa¹

Resumo: Neste trabalho apresentamos uma proposta sobre como certos posicionamentos teóricos do círculo bakhtiniano contribuem para os estudos da religião. Muito tem-se discutido acerca da religião enquanto sistema simbólico, e propomos-nos a uma exploração de como o conceito de *signo* presente nos trabalhos de Bakhtin, Medvedev e Voloshinov, do final da década de 1920, auxilia no progresso da discussão levantada por Clifford Geertz e sua subsequente crítica por Talal Asad. Entendendo a relação entre signo e ideologia como parte constitutiva de todas as dimensões da existência humana, segue-se a pertinência de pensar o religioso também sob estas lentes. Notamos que uma contribuição especial dos estudos do Círculo é não apenas salientar a dimensão simbólica da religião, mas a de possibilitar introduzir também na reflexão sobre a religião como sistema simbólico a noção de *ideologia*.

Palavras-chave: Signo; Símbolos; Ideologia; Religião.

Abstract: In this paper we propose a way in which certain theoretical postulates of the Bakhtin circle contribute to the study of religion. Much has been written on religion as a symbolic system, and we set ourselves to explore how the concept of sign present in the work of Bakhtin, Medvedev, and Voloshinov in the late 1920's, helps elucidate the discussion raised by Clifford Geertz and its subsequent criticism by Talal Asad. If we understand the relation between sign and ideology as constitutive of all dimensions of human existence it follows that it is important to also consider the religious phenomenon through these lenses. We note that a special contribution of

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie e Colaborador Externo da North-West University, em Potchefstroom, África do Sul. Esse trabalho é parte do projeto *Ideologia e Política no Discurso Religioso*, financiado pelo Fundo Mackenzie de Pesquisa (Mackpesquisa). Contato: rodrigo.franklin@gmail.com.

the circle is not only to highlight the symbolic dimension of religion, but to enable the insertion of the concept of ideology in the study of religion as a symbolic system.

Keywords: Sign; Symbols; Ideology; Religion.

INTRODUÇÃO

As contribuições do chamado Círculo Bakhtiniano para várias áreas do saber, como a linguística, a teoria literária e as ciências sociais em geral são amplamente reconhecidas. Neste trabalho apresentamos uma proposta sobre como certos posicionamentos teóricos do círculo contribuem para os estudos da religião. O campo da religião já foi mencionado como passível de investigação por Medvedev, Voloshinov e o próprio Bakhtin, mas ainda carecemos de mais estudos que efetivamente respondam à sugestão destes autores.

Tratamentos da relação entre Bakhtin e a religião normalmente situam-se em uma das seguintes categorias: estudos biográficos que investigam a religiosidade de Bakhtin – e.g. Mihailovic (1997) e Coates (1998) – ou tentativas de explorar as contribuições bakhtinianas na área da crítica literária e teoria dos gêneros para a interpretação da Bíblia – Boer (2007). Nossa proposta diferencia-se na medida em que intencionamos observar como a abordagem bakhtiniana elucidada o fenômeno da religião em si, fenômeno esse que já tem sido estudado com base na contribuição de disciplinas como a sociologia, filosofia, história, psicologia e antropologia. Isto leva à reflexão sobre o que significa pensar a religião a partir de um referencial teórico que leva em conta a linguagem, a produção simbólica e a ideologia.

É preciso aqui clarificar a quais trabalhos do círculo me refiro. Penso nos textos do final da década de 1920, que representam a fase dos primeiros estudos literários e dos estudos linguísticos.² Destaco aqui o material de Medvedev, de 1928 (Bakhtin e Medvedev, 1994), e também o de Voloshinov, de 1929

² Para a distinção das fases do Círculo Bakhtiniano, ver Brandist (2002).

(Bakhtin, 1995).³ Partindo de pontos diferentes, ambos apontam para conclusões similares. Em Medvedev, temos, a partir da crítica do formalismo russo, a tentativa de mostrar que a ideologia é um fenômeno que faz parte de todas as manifestações simbólicas da sociedade, respeitadas as especificidades de campos diversos. Esta linha de reflexão direciona-nos para o que é particular no jogo simbólico do campo religioso. Embora Medvedev mantenha o foco na literatura, temos o reconhecimento da religião como um destes campos sógnicos específicos que precisa ser tratado. Em Voloshinov a ênfase está na língua como o fenômeno, por assim dizer, *metassígnico*. Poderíamos dizer que aqui o foco não é na especificidade de cada campo de produção simbólica, mas nas características gerais e comuns da produção simbólica em si.

A partir desses textos, propomos um olhar para a religião a partir do conceito bakhtiniano de *signo*, correlacionando esse conceito aos estudos da religião enquanto produção simbólica. O escopo do presente artigo não permite uma exposição detalhada do desenvolvimento dos estudos da religião enquanto sistema simbólico, que relaciona o ser humano, a sociedade e o sagrado. Assim, limitamo-nos à contribuição de Clifford Geertz – e sua subsequente crítica por Talal Asad. Nosso objetivo é abrir um caminho pelo qual esta discussão teórica possa ser tomada como referência para estudos do campo simbólico religioso.

A RELIGIÃO COMO SISTEMA SIMBÓLICO: CLIFFORD GEERTZ E TALAL ASAD

O FUNCIONAMENTO DO CAMPO SIMBÓLICO RELIGIOSO, SEGUNDO GEERTZ

Clifford Geertz foca na “dimensão cultural da análise religiosa”, com base em seu conceito de cultura como forma de comunicação e sistema simbólico. Os

³ A questão da autoria dos textos do Círculo Bakhtiniano continua complexa, conforme apontado por Zandwais (2009). Em nosso texto, Bakhtin pode ser utilizado intercambiavelmente com Voloshinov e Medvedev.

símbolos incorporam, na visão de Geertz, as diferentes manifestações culturais. Dentre essas, a religião ocupa lugar primordial. Os símbolos sagrados, para Geertz, promovem uma confrontação e afirmação do mundo, dando-lhe uma forma inteligível e descrevendo-o de uma maneira que parece se conformar à sua realidade. Isto ocorre por meio de um duplo movimento (Geertz, 2008, p. 67):

De um lado, objetivam preferências morais e estéticas, retratando-as como condições de vida impostas, implícitas num mundo com uma estrutura particular, como simples senso comum dada a forma inalterável da realidade. De outro lado, apoiam essas crenças recebidas sobre o corpo do mundo invocando sentimentos morais e estéticos sentidos profundamente como provas experimentais da sua verdade.

Em outras palavras, padrões de vida e comportamento e interpretação metafísica do mundo informam-se mutuamente. A fim de desenvolver um arcabouço teórico para descrever como de fato isso ocorre, Geertz (2008, p. 67) propõe uma definição de religião:

(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

Para Geertz, tudo o que significa é um símbolo, seja um número, uma palavra, uma obra de arte. Esses símbolos, ou partes de símbolos, têm em comum o fato de serem “[...] formulações tangíveis de noções, abstrações da experiência fixada em formas perceptíveis, incorporações concretas de ideias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças” (Geertz, 2008, p. 68). O traço mais importante dos padrões culturais que se constituem por meio de símbolos seria o fato de representarem fontes extrínsecas de informações, apresentando-se de forma diferente de configurações genéticas (Geertz, 2008, p. 68):

Com “extrínseco” eu quero dizer que – ao contrário dos genes, por exemplo – eles estão fora dos limites do organismo do indivíduo e, como tal, nesse mundo intersubjetivo de compreensões comuns no qual nascem todos os indivíduos, no qual eles seguem carreiras separadas e que persiste após sua morte. Com “fontes de informação” eu quero dizer apenas que – com os genes – eles fornecem um diagrama ou gabarito em termos do qual se pode dar forma definida a processos externos a eles mesmos.

Os processos culturalmente programados são, para Geertz, tão importantes quanto os genéticos, na medida em que também funcionam como espécies de *scripts* para a ação. A ação humana pode ser representada, orientada e transmitida por meio de símbolos e sistemas de representação que tanto os traduzem quanto fundamentam. Paralelos, imitações e estímulos são noções invocadas por Geertz para indicar a forma como símbolos perpassam todas as esferas da atividade humana.

Em suma, Geertz entende que a cultura é um sistema de símbolos, um sistema de comunicação. A cultura simboliza, mas em esferas de simbolização diferentes, cada campo simbólico tendo a sua especificidade. Os símbolos efetuam as disposições e motivações de formas diversas. Nesse sentido, a religião aparece como um domínio específico da manifestação simbólica, um campo autônomo que pode ser abstraído e compreendido em sua especificidade. Trata-se de uma ideia semelhante ao conceito de formas simbólicas de Ernest Cassirer. A questão é estabelecer como esse campo efetivamente funciona. Para Geertz, a especificidade do campo simbólico da religião diz respeito à função que ele desempenha. E pode-se entender essa função como ligada à explicação, à crença, ao conhecimento. Ou seja, é uma função de cunho primariamente cognitivo/epistemológico.

As disposições ditas religiosas e suas propriedades de organização da experiência sensível são estabelecidas por meio de símbolos e sistemas de símbolos (Geertz, 2008, p. 72). Para ele, os símbolos sagrados tanto induzem disposições como formulam “ideias gerais de ordem”, e o reconhecimento dos símbolos religiosos como tal permite a diferenciação entre as esferas

religiosa e não religiosa. Isto é, o símbolo é religioso na medida em que é “símbolo de algumas verdades transcendentais” (Geertz, 2008, p. 72). A religião precisa ter esse caráter explicativo. A falta desse elemento descaracteriza a prática ou a ideia como propriamente religiosa – é a falta desse elemento que permite distinguir a religião do simples moralismo.

A religião é um mecanismo para que possamos suportar a realidade ao nosso redor. Trata-se de uma “capacidade de resposta inata do homem (inata, para Geertz, significa programada geneticamente) e é parte essencial do que significa ser humano (Geertz, 2008, p. 73):

O homem tem uma dependência tão grande em relação aos símbolos e sistemas simbólicos a ponto de serem eles decisivos para sua viabilidade como criatura e, em função disso, sua sensibilidade à indicação até mesmo mais remota de que eles são capazes de enfrentar um ou outro aspecto da experiência provoca nele a mais grave ansiedade.

A viabilidade da existência humana é, para Geertz, circunscrita pela relação com três limites: o da capacidade analítica, do poder de suportar o sofrimento e o da introspecção moral, que correspondem à perplexidade, ao sofrimento e à ética (Geertz, 2008, p. 73). Dar conta destes três aspectos é o que permite que se evite o terror de se habitar um universo destituído de sentido e significado. A religião busca responder a essa demanda tríplice, com o papel especial de conferir sentido metafísico ao sofrimento e conectar a resposta a ele com a resposta ao problema do mal. O mundo cruel é o mundo onde habita o mal, e assim o sofrimento passa a ser não apenas experimentado, mas problematizado, avaliado, imbuído de conotações morais.

A conexão entre sofrimento e a dimensão moral passa a ser um dos pontos mais fundamentais e constitutivos do religioso. Diante da suspeita da ausência de moral e sentido no mundo, a religião oferece uma resposta (Geertz, 2008, p. 79):

A resposta religiosa a essa suspeita é sempre a mesma: a formulação, por meio de símbolos, de uma imagem de tal ordem genuína do mundo, que dará

conta e até celebrará as ambiguidades percebidas, os enigmas e paradoxos da experiência humana. O esforço não é para negar o inegável – que existem acontecimentos inexplicados, que a vida machuca ou que a chuva cai sobre o justo – mas para negar que existam acontecimentos inexplicáveis, que a vida é insuportável e que a justiça é uma miragem.

A religião não busca responder à experiência de mundo por meio do mesmo tipo de processo mental que caracteriza a ciência moderna (o que Geertz chama de “indução baconiana da experiência cotidiana”), mas por “uma aceitação prévia da autoridade que transforma essa experiência”. A realidade do sofrimento fomenta a criação de símbolos religiosos (Geertz, 2008, p. 80). Esses símbolos servem também de base para a formação posterior de saberes. “O axioma básico subjacente naquilo que poderíamos talvez chamar de “perspectiva religiosa” é o mesmo em todo lugar: aquele que tiver de saber precisa primeiro acreditar” (Geertz, 2008, p. 81).

A especificidade da perspectiva religiosa vem em relevo quando cotejada com as perspectivas do senso comum, da ciência e da estética (Geertz, 2008, p. 81). Sua diferença com relação ao senso comum é o alçar de voos mais amplos e a busca de explicações mais transcendentais, profundas e perenes. Com relação à perspectiva científica, a religião é diferente

[...] pelo fato de questionar as realidades da vida cotidiana não a partir de um ceticismo institucionalizado que dissolve o ‘dado’ do mundo numa espiral de hipóteses probabilísticas, mas em termos do que é necessário para torná-las verdades mais amplas, não-hipotéticas. Em vez de desligamento, sua palavra de ordem é compromisso, em vez de análise, o encontro. (Geertz, 2008, p. 81)

Com relação à arte ela não se contenta com o distanciamento do real e busca atingir, captar e transmitir sua essência. A religião é obcecada com o real. Assim (Geertz, 2008, p. 82):

A perspectiva religiosa repousa justamente nesse sentido do “verdadeiramente real” e as atividades simbólicas da religião como sistema cultural se devotam a produzi-lo, intensificá-lo e, tanto quanto possível, torná-lo inviolável pelas

revelações discordantes da experiência secular. Mais uma vez, a essência da ação religiosa constitui, de um ponto de vista analítico, imbuir um certo complexo específico de símbolos – da metafísica que formulam e do estilo de vida que recomendam – de uma autoridade persuasiva.

Para Geertz, os símbolos e sistemas simbólicos religiosos operam na esfera de uma metafísica, explicando como o mundo realmente é – mesmo além da experiência sensível – e na esfera de uma moral, orientando como devemos nos posicionar e agir no mundo. A função social desses símbolos e sistemas surge aí. O “espírito” de um povo é moldado pelo seu ritual religioso (Geertz, 2008, p. 83). Assim, a religião não só tem sua especificidade, mas é uma forma de embasamento para as outras formas de manifestação simbólica – incluindo o pensamento racional. A metafísica e a moral de um povo, o *ethos* de um povo, têm suas raízes nos símbolos religiosos, particularmente em suas manifestações rituais.

O fato de a religião estar na base de toda a vida cognitiva, metafísica e ética de um povo não anula a especificidade e autonomia desse campo simbólico. Geertz postula uma distinção significativa entre o campo religioso – um campo específico – e o campo mais geral do senso comum, este sim mais básico, elementar, e partilhado por todos (Geertz, 2008, p. 87):

Ninguém, nem mesmo um santo, vive todo o tempo no mundo que os símbolos religiosos formulam, e a maioria dos homens só vive nele alguns momentos. O mundo cotidiano de objetos de senso comum e de atos práticos, como diz Schutz, é que constitui a realidade capital da experiência humana [...]

Para Geertz existe um contínuo movimento de troca de postura entre a perspectiva religiosa e a do senso comum. Essa troca é parte e parcela de qualquer sociedade, mas, segundo Geertz, constituía muitas vezes ponto cego para a antropologia social. A existência cotidiana e o habitar o símbolo religioso no contexto ritual, ou no momento de atualização concreta de uma perspectiva religiosa, são duas realidades, dois momentos existenciais distintos vivenciados pelo membro de um corpo social. Para Geertz, trata-se de duas “formulações

simbólicas” distintas. Geertz atribui à falta de entendimento dessa distinção o que ele considera ser a raiz dos problemas entre Lévy-Bruhl e Malinowski em sua conceituação do “pensamento nativo” (Geertz, 2008, p. 87-88).

A CRÍTICA DE TALAL ASAD A GEERTZ

Dentre as diversas críticas à proposta de Geertz, focalizamos aqui na feita por Talal Asad (1993) em seu ensaio *The Construction of Religion as an Anthropological Category*, parte da sua influente coletânea *Genealogies of Religion: Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam*. O ensaio é, na realidade, uma crítica incisiva à possibilidade de se ter um conceito antropológico universal de religião, construída em torno de uma discussão focada e sustentada sobre o artigo *Religião como Sistema Simbólico*, de Geertz.

Para Asad, o projeto de Geertz é problemático na medida em que postular a religião como uma esfera cultural autônoma fecha as portas para a compreensão de como o fenômeno da religião é criado e moldado segundo forças disciplinares e formas de poder – embora não citado neste artigo, a influência de Michel Foucault na proposta de Asad é evidente, como o é explicitamente em outras partes de sua obra. Asad afirma que não é válido abstrair a religião de outras manifestações sociais, e tentar fazê-lo, isto é, tentar postular uma essência autônoma para a religião, levaria a uma tentativa de ver a religião como um fenômeno trans-histórico e transcultural. Para ele, com esse procedimento, a religião passa a ser um espaço irreduzível e independente de outros domínios. Tratar-se-ia de uma separação artificial entre os domínios da religião e do poder efetivada no ocidente do início da modernidade, e que deve ser remediada (Asad, 1993, p. 28-29).

Para Asad, a alternativa é a busca não de definições universais de religião, mas do entendimento do fenômeno observando como as relações de poder se constrói manifestações que chamamos de religiosas em contextos locais. A religião se constrói em contextos sócio-históricos diferentes, e é fator constitutivo de sujeitos distintos que a ela respondem de formas condicionadas.

O primeiro ponto da crítica de Asad é a rejeição da ideia de símbolo oferecida por Geertz. Asad entende que Geertz confunde símbolos e conceitos, considerando por vezes os símbolos como um aspecto da realidade e algumas vezes como sua representação. Para Asad (1993, p. 31), um símbolo não pode ser compreendido como um objeto que carrega um significado, mas um conjunto de relacionamentos entre objetos e eventos que são unidos em complexos ou conceitos. Assim, os símbolos têm ao mesmo tempo um funcionamento intelectual, instrumental e emocional.

Para ele, a suposta confusão de Geertz permite que não se considere a dimensão social do símbolo. Asad (1993, p. 31-32) argumenta que o status de autoridade das representações/discursos é dependente da produção apropriada de outras representações/discursos. Ambas estão intrinsecamente, e não só temporalmente, conectadas. Para Asad, a separação que Geertz faz entre um aspecto de forma conceitual objetiva para uma realidade social e psicológica separa a dimensão cultural (simbólica) da psicológica e social. Este procedimento seria heurísticamente inválido por apagar as formas como essas dimensões se entrecruzam na realidade.

Asad entende que os símbolos religiosos por si mesmos são incapazes de criar as disposições e motivações de que fala Geertz. Em última instância, não são os símbolos, mas o *poder* efetivado em um contexto de relações sociais específicas e concretas que molda a experiência religiosa. É o poder, como no caso do cristianismo medieval, que determina o sentido e valor do símbolo religioso, mais do que a experiência individual do crente.

Embora reconhecendo a conexão feita por Geertz entre teoria e prática religiosas, Asad (1993, p. 44-45) afirma que o grande problema é a visão cognitiva que Geertz tem da religião. A ideia de que a religião precisa afirmar algo tem uma dimensão conteudística e cognitivista que seria própria do cristianismo. A busca por uma essência da religião relacionada a um conteúdo específico de crença estaria relacionada aos desenvolvimentos do início da modernidade e da busca por uma religião essencial e verdadeira, que a Europa cristã desenvolveu nesse período. Além disso, a ideia de que a religião responde aos questionamentos nas três esferas que Geertz coloca

(explicação do mundo, o problema do sofrimento e a ética) também tem uma carga cognitiva particularmente ligada ao espaço legado ao cristianismo no período pós-iluminista: o da crença individual (Asad, 1993, p. 45-47).

Asad (1993, p. 47) entende que a forma com que Geertz trata a crença religiosa, que ocupa o centro de sua concepção de religião, é essencialmente uma visão moderna, privativa individualizada (tipicamente cristã, na visão de Asad), por enfatizar a prioridade da crença como um estado mental, e não como atividade constitutiva no mundo. Para ele as esferas da teoria e da prática não podem ser dissociadas, nem mesmo metodologicamente, por que ambas se geram de forma mútua. Acima de tudo, os símbolos adquirem caráter religioso no contexto de formulações sociais específicas. Assim a crença religiosa é dependente dessas configurações sociais. Assim, a ordem é invertida da de Geertz, para quem a crença precede o conhecimento. Asad (1993, p. 47) afirma que o conhecimento precede a crença, porque é só diante das estruturas e relações de poder, que moldam e determinam o conhecimento e as atitudes possíveis, é que os sujeitos e suas crenças podem se constituir.

Sendo geradas primariamente pelas relações sociais e de poder, as atitudes e disposições ditas religiosas variam tanto que a religião não pode ser a mesma em momentos e contextos distintos. A crítica à natureza cognitivista e conteudista do conceito geertzeano de religião volta-se então para a própria ideia de “perspectiva” religiosa. A especificação de uma perspectiva propriamente religiosa, em oposição a outras como a ciência, a arte e o senso comum, conforme proposta por Geertz, é inadequada, por seu sabor “opcional”. Asad entende que as diferentes configurações e operações do poder afetam de forma fundamental estas chamadas “perspectivas”. Pensando no contexto da modernidade tardia, a religião, para Asad (1993, p. 49), é atualmente uma perspectiva de uma forma que a ciência não o é. A ciência permeia e molda a ordem social de uma forma que a religião não mais o faz.

O entendimento de religião como perspectiva impede tanto ver como ela efetivamente funciona quanto qual é seu lugar social no mundo real. A proximidade entre a ideia de perspectiva de Geertz com a defesa que Durkheim faz da verdade própria do campo do pensamento religioso (que está próxima

do conceito cassireano de forma simbólica e seus desdobramentos, como já mencionamos) obscurecem a dissonância entre a “perspectiva” religiosa e o funcionamento do mundo real, incluindo seus símbolos!

IMPLICAÇÕES METODOLÓGICAS DA DISCUSSÃO

Metodologicamente, a proposta de Geertz mostra que o foco nos símbolos concretos, nos rituais concretos, é fundamental para o entendimento de como o campo religioso funciona. Uma importante distinção feita por Geertz, que salvaguarda o valor heurístico de uma noção científica de religião e ainda leva em consideração o que ela representa para seus praticantes é a observação que enquanto para o observador elas são apresentações de uma perspectiva particular,

“[...] para os participantes elas são, além disso, interpretações, materializações, realizações da religião – não apenas modelos daquilo que acreditam, mas também modelos *para* a crença nela. É nesses dramas plásticos que os homens atingem sua fé, na medida em que a retratam” (Geertz, 2008, p. 83, grifo do autor).

E são os “símbolos concretos” que efetuam as disposições e motivações do seres humanos. Para Geertz a importância de se trazer a reflexão sobre o religioso para o campo das manifestações concretas é justamente deslocar a investigação de entidades como “traços mentais” e “forças psicológicas” e é que estas mesmas entidades, estes mesmos aspectos “[...] são retirados de qualquer reino obscuro e inacessível de sensações privadas e levados para o mesmo mundo bem iluminado das coisas observáveis” (Geertz, 2008, p. 71).

Para Geertz (Geertz, 2008, p. 86), essa realidade implica que as manifestações concretas dos símbolos, particularmente o ritual, são o elemento que molda e solidifica os conceitos e disposições religiosas.

[...] a aceitação da autoridade que enfatiza a perspectiva religiosa corporificada decorre da encenação do próprio ritual. Induzindo um conjunto de disposições e motivações – um ethos – e definindo uma imagem da ordem cósmica – uma

visão de mundo – por meio de um único conjunto de símbolos, a representação faz do modelo para e do modelo de aspectos da crença religiosa meras transposições de um e de outro.

A partir daí, Geertz (2008, p. 91) propõe uma orientação metodológica para o trabalho com a religião: primeiro estuda-se religião na sua especificidade, nos seus símbolos, nas suas características próprias. Depois é feita a correlação com os outros sistemas – política, arte, ideologia, ciência. É imperativa a distinção entre essas duas fases.

A especificidade do campo religioso está circunscrita às funções contidas na definição de religião de Geertz: a religião tem um papel essencialmente cognitivo, de formular crenças acerca da ordem metafísica e moral do mundo e essas crenças geram um tipo de conhecimento e de disposição específicos, que informam o posicionamento e a ação do ser humano no mundo. Só a partir dessa distinção, segundo Geertz, teremos condições de entender também a especificidade de outros campos e como eles se relacionam com a religião para compor a totalidade da vida social e psicológica.

Asad (1993, p. 50) argumenta que a forma como Geertz entende a função do ritual para gerar crença e conhecimento religioso não é suficiente. Não se pode partir de uma simples perspectiva do tipo estímulo-resposta. O ritual não é o lugar onde se obtém fé religiosa, mas no qual se expressa. A conclusão disso para Asad é que entender o processo não envolve apenas entender a performance ritual em si mesma, mas também todo o escopo das atividades disciplinares e das formas institucionais de conhecimento e prática, em que se formam as disposições e delimitam as estruturas de pensamento e atividade religiosa.

O ponto para Asad (1993, p. 53) é que os símbolos religiosos não podem ser compreendidos separadamente de seu relacionamento com outros símbolos – não religiosos e suas articulações e funções na vida real, em que sempre estão envolvidas questões de poder. Para Asad não é suficiente estabelecer que exista uma relação entre religião e sociedade, mas afirmar que as relações de poder construídas na sociedade são intrínsecas e determinativas para o funcionamento

do campo religioso. Isto também não significa que experiências e práticas religiosas devem ser entendidas apenas como resultantes de fenômenos sociais, mas que sua possibilidade e autoridade só se explicam como produtos de disciplinas e forças históricas particulares (Asad, 1993, p. 54).

Então, se entendemos a contribuição de Geertz como positiva no sentido de destacar a importância de se delimitar o campo específico da atuação dos símbolos religiosos assim como de tomar os símbolos concretos como *locus* do trabalho com a religião, também devemos ter em mente as críticas propostas por Asad. Nesse sentido, a principal contribuição da Asad é alertar para a forma como os símbolos religiosos não existem isoladamente, mas sempre em relação com outras forças e sistemas de símbolos sociais, e são constituídos apenas com referência a estas forças e sistemas.

Se uma reconciliação entre as duas visões descritas anteriormente é impossível, afirmamos que é pelo menos viável encontrar uma proposta teórica e metodológica que permita a combinação dos pontos fortes de ambas. Essa proposta a partir do reconhecimento da intertransponibilidade entre modelos de representação que é viabilizada pelos nossos sistemas e formulações simbólicas. Isto é, o símbolo funciona como agente formador e constituinte do humano na medida em que no processo social e ideológico molda atitudes, posturas, comportamentos e mesmo a consciência individual e grupal.

É precisamente aí que se encaixam as propostas de Voloshinov e Medvedev, na medida em que elas ressaltam ao mesmo tempo a centralidade das manifestações simbólicas/sígnicas concretas, a especificidade de diferentes campos de manifestação, e o condicionamento social de todos os símbolos. É para esta contribuição que nos voltamos agora.

O CONCEITO BAKHTINIANO DE SIGNO

O conceito bakhtiniano de *signo* o apresenta como o elemento de integração entre realidade material e ideologia, como o elemento constituinte de relações sociais e interpessoais. O ponto inicial da concepção de signo oferecida por Voloshinov é a comparação dos produtos ideológicos com

outros fenômenos, quais sejam, corpos físicos, instrumentos de produção (a foice e o martelo, por exemplo) ou produtos de consumo (como o pão). Segundo Voloshinov, tanto uns quanto os outros são parte de uma realidade natural ou social, daí sua primordial correlação. Em outras palavras, todos estes “objetos” possuem uma realidade ou manifestação no mundo real.

A diferença essencial caracteriza-se no fato de que enquanto corpos físicos, instrumentos de produção e produtos de consumo podem ser utilizados como signos – isto é, podem ser utilizados para se referir a algo fora deles – o produto ideológico é, por definição, um signo. É sua propriedade essencial esta referencialidade a algo fora de si mesmo. Esta comparação e distinção são importantes ao estabelecer que embora objetos diversos que não são em essência signos podem ser utilizados como tal, eles ainda podem ter uma existência real, material e dissociada de qualquer conteúdo ideológico. Voloshinov afirma que “Os produtos de consumo, assim como os instrumentos, podem ser associados a signos ideológicos, mas essa associação não apaga a linha de demarcação existente entre eles” (Bakhtin, 1995, p. 32).

O signo, por outro lado, encontra-se em um universo diferente daquele dos fenômenos naturais:

Os signos também são objetos naturais, específicos, e, como vimos, todo produto natural, tecnológico ou de consumo pode tornar-se signo e adquirir, assim, um sentido que ultrapasse suas próprias particularidades. Um signo não existe apenas como parte de uma realidade; ele também reflete e refrata uma outra. Ele pode distorcer essa realidade, ser-lhe fiel, ou apreendê-la de um ponto de vista específico, etc. Todo signo está sujeito aos critérios de avaliação ideológica (isto é: se é verdadeiro, falso, correto, justificado, bom, etc.). O domínio do ideológico coincide com o domínio dos signos: são mutuamente correspondentes. Ali onde o signo se encontra, encontra-se também o ideológico. Tudo que é ideológico possui um valor semiótico. (Bakhtin, 1995, p. 32)

É precisamente seu caráter semiótico, sua propriedade de refletir e refratar a realidade que dá identidade ao fenômeno ideológico, mais do que a simples reflexão de uma ou outra ideologia em particular. Ao lado do

aspecto semiótico e ideológico do signo, Voloshinov também afirma outro lado fundamental de sua constituição, a saber, sua realização material. Assim como os objetos com os quais Voloshinov os compara, os signos possuem uma realidade material (como som, massa, aspecto visual) que lhe objetivam no mundo. Signos existem enquanto realidades materiais palpáveis e, portanto, passíveis de análise, observação e investigação.

O caráter do signo como fenômeno do mundo exterior é, para Voloshinov (Bakhtin, 1995, p. 33-34), de suma importância, uma vez que implica que a realização do ideológico não se dá no nível da consciência individual, da subjetividade, conforme a “filosofia idealista” e a “visão psicologista” da cultura às quais ele tão fortemente se opõe. Voloshinov afirma que a compreensão só pode se realizar por meio de materiais semióticos (signos) e, sendo assim, é “uma resposta a um signo por meio de signos”. Voloshinov, então, concebe a compreensão como uma cadeia ideológica que em nenhum momento penetra ou se confunde com a existência interior, existindo apenas como uma cadeia corporificada, material, de signos.⁴

Ao efetuar este duplo distanciamento do idealismo (que situa a criação ideológica na consciência humana transcendente da materialidade do signo) e do psicologismo (que a situa em fatores biológicos imediatos), Bakhtin situa firmemente o ideológico na materialidade social de signos convencionais. Isto é, signos aparecem somente em “terreno interindividual”, estando os indivíduos envolvidos no processo de comunicação organizados socialmente. Isto implica que a própria consciência individual não pode ser compreendida sem consideração do seu meio ideológico e social. Daí a máxima: “A consciência individual é um fato sócio-ideológico” (Bakhtin, 1995, p. 35). Esta seria a

⁴ Observe a afirmação que “Essa cadeia ideológica estende-se de consciência individual em consciência individual, ligando umas às outras. Os signos só emergem, decididamente, do processo de interação entre uma consciência individual e uma outra. E a própria consciência individual está repleta de signos. A consciência só se torna consciência quando se impregna de conteúdo ideológico (semiótico) e, conseqüentemente, somente no processo de interação social” (Bakhtin, 1995, p. 34). Esta é também a base da crítica desenvolvida por Voloshinov em Bakhtin (2004).

única condição possível para o estudo objetivo da psicologia ou ideologia, e forma a base para o princípio metodológico fundamental de Voloshinov:

[...] o estudo das ideologias não depende em nada da psicologia e não tem nenhuma necessidade dela. Como veremos, é antes o contrário que é verdadeiro: a psicologia objetiva deve se apoiar no estudo das ideologias. A realidade dos fenômenos ideológicos é a realidade objetiva dos signos sociais. As leis dessa realidade são as leis da comunicação semiótica e são diretamente determinadas pelo conjunto das leis sociais e econômicas. A realidade ideológica é uma superestrutura situada imediatamente acima da base econômica. A consciência individual não é o arquiteto dessa superestrutura ideológica, mas apenas um inquilino do edifício social dos signos ideológicos. (Bakhtin, 1995, p. 36)

Para Voloshinov, os aspectos semiótico e social da ideologia são configurados de forma mais clara na linguagem verbal, daí sua afirmação “A palavra é o fenômeno ideológico por excelência” (Bakhtin, 1995, p. 36). A palavra é para ele o objeto fundamental do estudo das ideologias.

O projeto bakhtiniano visa a refletir sobre a linguagem em sua dimensão extralinguística, para além do código ou sistema, englobando suas ramificações sociais e históricas. A conexão efetuada pelo simbólico entre a materialidade do real e a ideologia está na raiz da distinção entre tema e significação, sendo também o que permite a concepção bakhtiniana de signo em oposição ao conceito de *signal*. É o caráter unívoco e fixo do sinal que o diferencia do signo, pelas características específicas deste último: “a variabilidade, a ambivalência, a entonação valorativa” (Ponzio, 2009, p. 90).

Para compreender melhor a perspectiva bakhtiniana, vale evocar a concepção de signo de Peirce (1969). Em Peirce temos a noção de interpretante, que é elemento constitutivo do signo mesmo, e sem o qual não existe compreensão do signo ou de sua referência. Este interpretante é, entretanto, também um signo, o que geral a complexa gama e cadeia de efeitos descrita por Ponzio como:

O significado não reside no signo, mas na relação entre os signos; não nos signos de um sistema definido e fechado, os de um código, a langue; trata-se, ao contrário, dos signos tais como se encontram no processo interpretativo. Esse processo é mais completo e respondente que a interpretação. Não se limita à pura repetição nem à tradução literal, nem à substituição sinonímica, para se converter em uma arriscada reelaboração e reformulação explicativa, que não está garantida por nenhum código único e preestabelecido, o qual se subtrai do processo interpretativo. Para Peirce, o significado é o interpretante. (Ponzio, 2009, p. 161)

O interpretante peirceano não precisa necessariamente ser um signo, sendo isso que garante o mecanismo de conexão entre cadeia sógnica e realidade material (Peirce, 1969, p. 27). Essa cadeia sógnica infinita estaria também na base da crítica bakhtiniana a qualquer sistema, concebido no sentido saussureano. Nesse sentido, o trabalho de Bakhtin aproxima-se do de Peirce, uma vez que,

Tanto em Bakhtin quanto em Peirce, a estrutura dialógica e dialética do signo (a dialética, em contraste com a pseudodialética monológica, pressupõe necessariamente o diálogo e se configura como dialógica) resulta do fato de que, para ser signo, tem que ser ao mesmo tempo idêntico e diferente de si mesmo. (Ponzio, 2009, p. 162)

Aparece aí a problemática da definição do signo. Por ser essencialmente dialógico, por necessariamente ter que remeter a algo fora de si e ser interpretado por outro signo, torna-se esse impassível de ser encerrado em sua própria unicidade. Daí a insuficiência de qualquer definição unívoca deste ou daquele signo, seja no contexto de um sistema fechado, seja no seu encerramento em um dicionário. Assim,

Também a palavra, separada de seu contexto lingüístico e situacional, a palavra que já não está viva, a palavra do dicionário, por exemplo, para realizar sua identidade necessita da mediação de outras palavras, de outras expressões com função de interpretantes: seu significado não pode fixar-se de forma direta. (Ponzio, 2009, p. 162)

Esta definição é importante não apenas por demonstrar que toda produção ideológica é *sígnica* – e vice-versa –, mas também por oferecer um direcionamento metodológico objetivo. Isto é, ela permite o desenvolvimento de uma abordagem que tem um grau de objetividade que outras abordagens não permitem. A visão bakhtiniana não é a de *criação* do real, mas de *refração* do real. Refração porque é uma representação mediada por um real concreto. Não se trata aqui nem de uma ingenuidade cartesiana nem de um cinismo pós-moderno. A realidade, por ser mediada pelo ideológico, não pode ser apreendida de forma direta, mas isso não implica uma impossibilidade de acesso a ela com objetividade – contanto que se tenha consciência de seu atravessamento pela ideologia.⁵

Partindo da conhecida crítica do objetivismo abstrato e do subjetivismo idealista, temos aqui, não uma via média entre objetividade e subjetividade, mas um outro caminho que permite ver que as representações do real não precisam ser tratadas como algo direto e imediato, ou como completa construção da realidade. É nesse sentido que Medvedev fala de um “grosso anel” simbólico que envolve o ser humano, mas que mesmo assim não remove por completo nosso acesso a algo que seja objetivamente real (Bakhtin; Medvedev, 1994, p. 127-28).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Finalizamos nosso trabalho apontando novamente para o conceito de ubiquidade social do signo, desenvolvido no Círculo Bakhtiniano. Todas as áreas da vivência humana são perpassadas por signos, que significam (por definição) e são ideológicos. O signo é sempre ideológico e tudo o que é ideológico é *sígnico*. Portanto, se esta inter-relação é parte constitutiva de

⁵ Mesmo porque o conceito de ideologia em Voloshinov não parece identifica-la com falsa consciência do real, como no Marxismo primevo, refletindo uma concepção mais próxima da de autores influenciados pela Segunda Internacional, como Luckács. Para essa visão de ideologia, ver Eagleton (1999).

todas as dimensões da existência humana, segue-se a pertinência de pensar o religioso também sob estas lentes. Isto é ainda mais pertinente à luz da ênfase que se tem dado à religião como um sistema simbólico. Estudos como os de Eliade (2008), Turner (1977), Trías (2000) e Geertz enfatizam o caráter simbólico da religião. Esse caráter é, sem dúvida, uma das suas dimensões mais fundamentais e esses estudos têm contribuído de forma especial para o campo. Entretanto, a crítica de Talal Asad a Geertz é extremamente pertinente no sentido de enfatizar que o campo simbólico da religião não existe ou se realiza sem ser moldado e determinado por instâncias concretas de poder.

Assim, notamos que uma distintiva contribuição teórica baseada nos estudos do Círculo Bakhtiniano é a de resgatar o papel e a forma do funcionamento dos símbolos, e dessa forma não apenas salientar a dimensão simbólica da religião, mas a de introduzir também na reflexão sobre a religião como sistema simbólico a noção de *ideologia*. Isso porque a ideologia, o mecanismo pelo qual as forças disciplinares e o poder a que Asad se refere, manifesta-se unicamente por meio dos símbolos, e é neles que ela se constitui e se efetiva. Os trabalhos do Círculo Bakhtiniano permitem aferir de forma mais focal e direcionada a localização mesma da ideologia, na realidade concreta e material das manifestações simbólicas. A ideologia está na missa, no culto, no texto sagrado, no discurso, na celebração do sacramento. Enfim, nos produtos religiosos concretos que existem e circulam na sociedade. A partir deste entendimento, poderemos desenvolver um referencial teórico de valor significativo para a compreensão do fenômeno religioso.

REFERÊNCIAS

- ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995.
- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 7 ed. São Paulo: Hucitec, 1995.
- BAKHTIN, Mikhail; MEDVEDEV, Pavel. Literature as Ideological Form. In: MORRIS, P. (Org.). *The Bakhtin Reader: Selected Writings of Bakhtin, Medvedev, Voloshinov*. London: Arnold, 1994. p. 123-134.
- BOER, Roland. (Org.). *Bakhtin and Genre Theory in Biblical Studies*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.
- BRANDIST, Craig. *The Bakhtin Circle: Philosophy, Culture and Politics*. London: Pluto Press, 2002.
- COATES, Ruth. *Christianity in Bakhtin: God and the Exiled Author*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- EAGLETON, Terry. A ideologia e suas vicissitudes no marxismo ocidental. In: ŽIŽEK, Slavoj. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999. p. 179-226.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- MIHAILOVIC, Alexandar. *Corporeal Words: Mikhail Bakhtin's Theology of Discourse*. Evanston: Northwestern University Press, 1997.
- PEIRCE, Charles S. On Signs and the Categories. In: OLSHEWSKY, T. M. *Problems in the Philosophy of Language*. New York: Holt, Rinehart, and Wiston, p. 22-30, 1969.
- PONZIO, Augusto. *A revolução bakhtiniana: o pensamento de Bakhtin e a ideologia contemporânea*. São Paulo: Contexto, 2009.

TRÍAS, Eugenio. Pensar a religião: o símbolo e o sagrado. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (Orgs.). *A Religião*. São Paulo: Estação Liberdade, p.109-124, 2000.

TURNER, V. W. Symbols in African Ritual. In: DOLGIN, Janet L. *et al* (Orgs.). *Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meanings*. New York: Columbia University Press, p. 183-194, 1977.

ZANDWAIS, A. Bakhtin/Voloshinov: condições de produção de *Marxismo e filosofia da linguagem*. In: BRAIT, Beth. (Org.). *Bakhtin e o círculo*. São Paulo: Contexto, 2009.

Recebido em: 02/08/2013

Aprovado em: 31/10/2013

RESENHAS

SANTOS, IRINÉIA MARIA FRANCO DOS. “O AXÉ NUNCA SE QUEBRA”: TRANSFORMAÇÕES HISTÓRICAS EM RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS. SÃO PAULO E MACEIÓ (1970-2000). MACEIÓ: EDUFAL, 2014. 399P.

Kleverton Arthur de Almirante¹

O livro que tratou de analisar e apresentar a historiografia das transformações nas religiões afro-brasileiras na cidade de São Paulo e em Maceió, no período de 1970 a 1980 e 1990 ao ano 2000, é fruto da tese de Santos defendida no ano de 2012 no Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo (USP).

Com seis capítulos e uma conclusão, ele começa com uma contextualização temática do cenário escravagista do século XVI, sobressaindo para essa contextualização as análises do período de 1650 a 1850. A base de toda a ideia da autora é construída no sentido da busca por uma historiografia antirracista, que rejeite as perspectivas classificatórias de um funcionalismo antropológico marcado por uma concepção cristã de enxergar e etnografar as culturas, mesmo que a historiografia brasileira apresente subalternização e concepções racistas.

O cenário político, assim como o socioeconômico, é a chave para o entendimento do pensamento de Santos, que buscou ouvir as vozes e colher nas fontes da época as informações sobre os processos de continuidades e inovações presentes nas religiões afro-brasileiras, bem como sobre os embates ideológicos que influenciariam esses processos. A autora apresenta o panorama de continuidades e mudanças como a tradição, ou seja, recriações continuadas que vão se configurando às necessidades do cenário.

Santos também cita a contribuição dos Movimentos Negros contemporâneos, pautados no desafio da (re)afirmação de uma identidade negra, pois “[...] o Movimento Negro em São Paulo tomava força nos anos 1980,

¹ Mestre em educação pela Universidade Federal de Alagoas.
Contato: klevertonjornalista@gmail.com.

somente passaria a se preocupar mais diretamente com as religiões afro-brasileiras a partir dos anos 1990” (p. 137), e mesmo assim já colaborava para a preparação do terreno de entendimento por parte da sociedade das mudanças que começariam a se desenvolver.

As transformações socioeconômicas do período de 1970 punham os espaços religiosos como lugares de trocas solidárias e socialização da perspectiva da melhoria material na vida. Enquanto no período de 1970 a 1980 o Candomblé diferenciava-se da Umbanda, que surgiu no início do século XX, em Maceió, lá acontecia o inverso, as adequações do culto traçado, sendo mais antiga na região Nordeste a prática da religião do Candomblé.

Os capítulos são bem definidos quanto ao tempo histórico da análise: a) Capítulo I – *A História das religiões afro-brasileiras: debates teóricos e interpretações*; b) Capítulo II – *As religiões afro-brasileiras em São Paulo: 1970-1980*; c) Capítulo III – *As religiões afro-brasileiras em São Paulo: 1990-2000*; d) Capítulo IV – *As religiões afro-brasileiras em Maceió: 1970-1980*; e) Capítulo V – *As religiões afro-brasileiras em Maceió: 1990-2000*; f) Capítulo VI – *As transformações históricas nas religiões afro-brasileiras do Brasil contemporâneo*.

No capítulo I, Santos mostrou como a História e a Antropologia caminharam também criando e recriando modos de ser e fazer no mundo e sobre os mundos social e cultural. No capítulo II, a historiadora apresenta como, em meados do século XIX, os nordestinos, especialmente os baianos, chegaram ao sudeste por motivos econômicos e lá já encontraram práticas de cultos de matriz africana; e como isso foi uma das condicionantes para que o Candomblé, especialmente da nação Ketu, se reaffricanizasse e a Umbanda fosse subtraída de uma realidade de cultos mesclados, esoterizando-se.

Assim, a busca pelas soluções encontradas nas religiões populares, o Candomblé e a Umbanda se tornavam sérios problemas combatidos na ação da polícia, de uma sociedade predominantemente católica antiespírita, na qual havia um Espiritismo Kardecista eurocêntrico, com propostas científicas que recriminavam o popular. O que se faz notório é que todos estavam imersos de uma forma ou de outra no branqueamento da formação de uma sociedade plural em cor e cultura.

Todo o cenário de repressão e resistência na clandestinidade em que se desenvolviam o Candomblé, a Umbanda, o xangô, a Jurema etc. nas épocas retratadas nessa obra dialoga e se configura num cenário de divulgação exotista e folclórica das pertencas religiosas afro-brasileiras via artes para a “intelectualidade modernista de São Paulo” (p. 110), pois

Nesses tempos de afirmação de uma identidade nacional que se adequasse ao gosto das elites – na base da democracia racial – parte da imprensa paulista parecia ter tido certa consciência da inevitabilidade da penetração da cultura negra nas diferentes classes sociais, independente das leis e dos “códigos de postura” contrários a ela; e à sua importância na formação histórica da cultura brasileira (loc. cit.).

A visibilidade das religiões afro-brasileiras correu midiaticamente em termos quantitativos de 1958 a 1960.

“A partir daí, cada vez mais, Candomblé e Umbanda foram noticiados como parte de um processo histórico irreversível de mudanças no campo religioso em São Paulo, herança da população negra no Brasil e, de certo modo, as religiões que melhor expressavam ‘a alma do nosso povo’” (p. 115-116).

A federalização paulista das tendas de cultos e terreiros, com vinte anos à época, ganhava destaque e também favorecia o destaque da culturalidade afro-negra com produções próprias e articuladas em 1975.

Ainda que

[...] os Terreiros mal podiam contar com a proteção das federações. Estas mesmas, para conseguir garantias de proteção ou melhorias, precisaram negociar diretamente com os militares. Dessa forma, após décadas de repressão, compreende-se o porquê de alguns poucos “favorecimentos”, serem recebidos pelos terreiros e federações sem maiores problemas. E, a aproximação dos discursos políticos e da ideologia da ‘democracia racial’, repetidos pelo governo e as federações (p. 138).

E dessa forma vemos como foi construído o quadro social de prática das religiões de matriz africana no Brasil.

O capítulo III, ainda sobre São Paulo, desta vez discorrendo sobre o período de 1990 a 2000, começa enfatizando a “rota do sagrado”, que se evidenciou no capítulo anterior. Outras rotas emigratórias foram também construídas, nesse caso, como exportação e até busca de axé no Brasil.

Nesse capítulo, a participação masculina é mostrada em comparação ao que ocorre na Bahia mediante a “posse do segredo”. Outras problemáticas são evidenciadas, como é o caso da comercialização religiosa e a religião que vai se tornando comercial, o ideal de Candomblé posto como o Candomblé “de antes e de hoje” (p. 182), além das problemáticas envolvendo o tempo de realização ritual das iniciações nos tempos modernos e corridos da sociedade industrializada de São Paulo, tecendo-se até um quadro de *valores e práticas* na percepção da hierarquia religiosa (p. 200).

Os conflitos políticos não foram desvinculados das religiões afro-brasileiras da década de 1990 a 2000. Porém, a importância da educação em consonância com a afirmação de uma identidade negra, sobretudo religiosa, a dispor-se no âmbito das relações étnico-raciais passou a ser encarada pelo povo-de-santo (p. 205-215), vendo-se claramente a abordagem dos termos *cultura e civilização* no viés da saída da marginalidade.

Sobre Maceió, chegando ao capítulo IV neste momento, foi apontado um “longo ‘silêncio dos intelectuais’” (p. 224) que viria a ser rompido a partir de 1980, trazendo discussões sobre o evento do *Quebra-Quebra* de 1912.

A respeito desse evento, “[...] em pesquisa de campo nos terreiros da cidade, atualmente, percebia-se que nem todos tinham conhecimento ou memória do fato” (p. 229), justamente por ter sido um acontecimento vergonhoso e traumático do qual as proporções causadas levaram ao silêncio amedrontador de quem o tinha vivido.

Santos conta que “[...] o antigo nagô, modificado pelos ‘anos de silêncio’, recebeu também nos anos 1950 a influência da Umbanda Branca, vinda do Rio de Janeiro” (p. 239), o que confirma que aqui o movimento inverso ao de São Paulo se pautou com base no espírito de solidariedade, cooperação e aglutinação que as forças religiosas poderiam proporcionar a si mesmas juntas.

É importante destacar que, inicialmente e até os dias de hoje, as crianças têm participação nos rituais do Candomblé de modo igual ao dos adultos, obedecendo-se a uma hierarquia determinada pelas divindades e não meramente humana, na via contrária do pensamento weberiano. Porém, a primeira Federação em Maceió proibia, pelo Juiz de Menores, a presença das crianças nas festas dos terreiros (p. 242).

Nos escritos historiográficos de Santos, entende-se que de 1975 a 1985 (p. 252-253) tem início a “Guerra das Federações” e “Crise do Candomblé” quando a federação já era vista como meio de vida, na qual seriam cometidos excessos e erros; a partir disso, a dissidência criava outra federação que entrou em conflito com a anterior num processo antagônico, não ajudando em nada tudo isso ao povo-de-santo de Maceió. Santos mostra como o cenário de conflitos se acirrava com o episódio do “Rei do Candomblé” em Alagoas, com disputas expostas na imprensa local, tendo mais tarde “Reis do Candomblé” no Estado (p. 263).

Podemos inferir disso que, os discursos que estavam por trás de todos os conflitos religiosos faziam soar o que entendiam sobre legitimidade, acima de tudo, uma necessidade de reconhecimento do *xangô maceioense*; do que se pode dizer também que as práticas religiosas afro-brasileiras em Maceió procuravam ganhar “[...] espaço social e resgatar Aldo do espaço cultural perdido na primeira metade do século” (p. 269), ora, pois sem ainda uma conotação de reafricanização como ocorreu em São Paulo com suas rotas internas e externas ao Brasil. No capítulo V, encontramos um debate ainda maior em torno da identidade do *xangô maceioense*.

Mesmo após uma série de embates políticos, além de ataques neopentecostais e de outras denominações evangélicas, uma cultura religiosa começava a se fortalecer de 1990 em diante, por meio das festas públicas nas praias em louvor à Iemanjá, divindade aquática e materna do panteão nagô-iorubá. Para além das perseguições externas, a historiadora não deixou de apontar os conflitos internos com relação ao gênero e à sexualidade, além do charlatanismo (p. 326-332).

O último capítulo traz uma reflexão mais ampla a respeito da historicidade e das transformações históricas nas religiões afro-brasileiras paulistana

e maceioense, paulista e alagoana, e de um modo mais geral se estendendo a todo o Brasil.

Na conclusão da obra, sobre o falar do assunto não só na vida social, mas também em ambiente acadêmico, Santos chama a atenção ao fato de que

[...] as universidades públicas e privadas resistem em suas estruturas: (a) através das grades curriculares “tradicionalistas”; (b) e, através do apoio dado em forma de bolsas e outros fomentos, a determinados temas de pesquisa em detrimento de outros. A “obrigatoriedade” das leis federais e estaduais parece ainda ser entendida como uma intromissão de “esquerdismos” no mundo do “conhecimento”. A noção de “obrigatoriedade” negativa a real necessidade social das políticas de ação afirmativa. Estas são atacadas sem piedade na mídia, com reforço dos mais “conceituados intelectuais” de *best sellers*. (p. 377)

E é neste quadro que foi e é pautado o pensamento a respeito das religiões afro-brasileiras em todo o Brasil. Esse estudo visa a contribuir para o estudo da história da formação da sociedade brasileira, que já se inicia marcada pela dominação religiosa europeia, além de trazer elementos que possam ser utilizados para se pensar a Antropologia e a Historiografia de maneira que o pensamento nestas áreas seja mais produtivo em conhecimentos não etnocêntricos. E nisso a autora buscou elementos em referências de diferentes áreas, dos quais se possa fazer uma crítica não só à Historiografia, como também à Antropologia, que vêm sendo construídas no meio acadêmico brasileiro a respeito das religiões.

REFERÊNCIAS

SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. “*O axé nunca se quebra*”: transformações históricas em religiões afro-brasileiras. São Paulo e Maceió (1970-2000). Maceió: EDUFAL, 2014.

Recebido em: 31/07/2014

Aprovado em 10/08/2014

CAPUTO, STELE GUEDES. *EDUCAÇÃO NOS TERREIROS: E COMO A ESCOLA SE RELACIONA COM CRIANÇAS DE CANDOMBLÉ*. RIO DE JANEIRO: PALLAS, 2012. 296P.

Amurabi Oliveira¹

Certamente um dos campos mais explorados na Antropologia da Religião no Brasil se refere aos estudos das religiões afro-brasileiras, se tomarmos o célebre estudo de Nina Rodrigues (1868-1990), *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos* (2006), publicado em 1900 como um marco. Temos aí mais de um século de acúmulo de conhecimento acerca das religiões dos Orixás em suas múltiplas formas, todavia, a imensa maioria das pesquisas desenvolvidas até aqui apresentam uma marca recorrente na Antropologia como um todo: o privilégio de uma perspectiva adultocêntrica da realidade social e cultural, o que tem sido questionado por uma série de pesquisadores como Sarmento (2004), Cohn (2005), Pires (2010), Tassinari (2011), Corsaro (2011), dentre outros.

O trabalho de Caputo (2012) demonstra sua originalidade desde o princípio ao assumir esse olhar pouco privilegiado nas pesquisas sobre o Candomblé, entretanto, cabe anunciar desde já que não se trata de uma pesquisa antropológica, ao menos não no sentido mais estrito do termo, uma vez que esse livro se origina em grande medida, ainda que não exclusivamente, de sua tese de doutorado defendida em 2005 junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Pontifícia Universidade Católica do Rio, sob a orientação da professora Vera Maria Candau, em todo o caso, trata-se de uma pesquisa etnográfica, e também histórica, segundo a autora, que se apropria amplamente da literatura antropológica, até mesmo devido às características idiossincráticas do objeto analisado. É anunciado pela própria autora que a obra é fruto também dos contatos anteriores que ela teve com o Candomblé

¹ Professor da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).
Contato: amurabi_cs@hotmail.com.

como jornalista, que se iniciaram em 1992, e da continuação de sua pesquisa já no pós-doutorado, realizado na Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

A discussão está estruturada ao longo de onze capítulos, que se articulam em duas partes, a primeira, que ocupa a maior parte do livro, é intitulada *Aprender em Terreiros*, que se utiliza de uma das maiores contribuições que no meu entender a Antropologia traz ao campo educacional, que é o alargamento do conceito de Educação, indo para além da escolarização, percebendo o terreiro como um espaço de circulação de conhecimentos, a segunda, *O Candomblé e a Escola*, ainda que mais enxuta, não deixa de ser menos rica, uma vez que remete de forma mais enfática a questões mais amplas em termos sociais, essencialmente o racismo no Brasil.

Há um cuidado por parte da autora em relacionar os dados empíricos de sua pesquisa com uma contextualização mais ampla sobre o Candomblé, tanto em termos históricos quanto sociais. Ela situa, apesar de ter realizado observações em vários terreiros, e, por conseguinte, as crianças que ela pesquisa são oriundas de diversas casas, o terreiro em que ela se deteve por mais tempo foi o *Ilé Omo Oya Leji*, fundado em 1974 e comandado por Palmira Navarro, conhecida como Mãe Palmira, localizado em Mesquita, Baixada Fluminense. Sua hipótese de trabalho é que há uma dualidade na realidade das crianças que se fazem presentes nos terreiros, por um lado, muitas delas são iniciadas e chegam a receber cargos na hierarquia dos terreiros, manifestando nesse espaço orgulho de suas religiões, por outro, na escola, elas seriam invisibilizadas, silenciadas e discriminadas, o que teria sido aprofundado com a aprovação da lei do Ensino Religioso no Estado do Rio de Janeiro.

Para Caputo “As crianças de Candomblé desempenham funções como os adultos. Muitas são iniciadas e algumas, depois de um longo aprendizado, estão preparadas para receber os *Orisá*.” (p. 66, grifo da autora). Isso também aparece no trabalho de Falcão (2010), desenvolvido no âmbito da Antropologia; em todo o caso, ambos os trabalhos convergem para a compreensão de que, apesar da relevância que a senioridade possui no Candomblé, o tempo de iniciação possui um peso significativo, capaz de subverter a ordem corriqueira na qual as crianças possuem um papel social

de menor relevância que os adultos, tendo em vista que muitas crianças possuem um tempo de terreiro mais longo que alguns adultos.

Ao voltar-se para a iniciação ritual, a pesquisadora traz questões interessantes, indicando pontos de convergência entre o processo vivenciado por adultos e crianças. No terreiro de Mãe Palmira, as crianças podem ser iniciadas a partir dos dois anos, podendo ser em menor idade em raríssimos casos, se for da vontade dos Orixás, havendo para elas o mesmo processo de reclusão que há entre os adultos.

Há aspectos *sui generis*, como o fato de que “A criança, insiste Mãe Palmira, não tem necessidade de raspar a cabeça, mas, se for necessário, raspa e, como sempre no Candomblé, é o *Òrìsà* que determina.” (p. 68, grifo da autora). Outra particularidade diz respeito à alimentação, pois:

Às crianças sempre são oferecidas comidas do santo. Mas, afirma mãe Palmira, dependendo da faixa etária é preciso, evidentemente, servir outro tipo de alimentação. Paulina de *Sàngó*, por exemplo, quando recolheu tinha 2 anos, portanto, recolhida para o *Òrìsà*, continuou tomando mamadeira. “Fazíamos mamadeira de *Àkàsà* para ela. Mas ela também tomava farinha láctea para manter o equilíbrio na alimentação, embora ache *Àkàsà* até mais forte”, diz Mãe Palmira. De acordo com a *Ìyalòrìsà*, a dieta é mais rigorosa com o adulto, já as crianças comem desta, mas podem comer da comida “comum”, caso rejeitem a destina ao *Òrìsà*. Mãe Palmira, contudo, garante que, em geral, as crianças adoram comida de santo. (p. 71, grifos da autora)

Portanto, apesar da possibilidade das crianças ocuparem a mesma posição que um adulto no Candomblé, sua particularidade em termos sociais não seria olvidada completamente, o que inclui também crianças que moram no entorno do terreiro, e são socializadas nesse espaço.

A partir das narrativas das crianças, vai sendo explanado sobre como é crescer no Candomblé, o que envolve não apenas as interdições, que são, por vezes, difíceis de serem seguidas por crianças e adolescentes, como também, no caso das crianças que ocupam cargos na hierarquia do terreiro, pesam as responsabilidades incomuns para esse período da vida. Algumas

daquelas crianças que cresceram durante as pesquisas da autora (já que a obra abarca um interstício de quase vinte anos), já possuem filhos e, apesar de perceberem como algo praticamente inevitável que seus filhos se tornem praticantes do Candomblé, apontam que caberá a elas decidirem o caminho a seguir, o que reflete aquilo que Hervieu-Leger (2008) chama de o fim das identidades herdadas.

Caputo traz o caso de Luana, que com apenas quatro anos foi indicada como sucessora de Mãe Palmira, de tal modo que muitos adultos passaram a pedir sua benção e “A saudação vinha acompanhada de gestos. Alguns pegavam sua mão e beijavam. Luana logo limpava as costas da mão na pequena saia do vestido. Outros se deitavam diante dela e diziam uma saudação. Luana ria com sua boneca no colo.” (p. 107). Porém todas as crianças traziam histórias de preconceito referente à sua religião, que ganhava relevo, principalmente no espaço escolar. A própria Luana chega a dizer para a pesquisadora em um dado momento que agora gostaria de ser crente, já que na escola as pessoas só gostavam dos alunos dessa denominação, o que se reverberava em comportamentos como os de Tauana, que ao mesmo tempo que afirma sentir muito orgulho da religião demonstra resignação ante ao preconceito vivenciado, especialmente no espaço escolar.

O livro aponta para o peso das relações de parentesco para o processo de iniciação das crianças, ainda que haja alguma variação de terreiro para terreiro. No de Mãe Beata, que também foi campo de pesquisa de Caputo, são os búzios que indicam a necessidade de iniciar ou não uma criança, ainda que seja necessário sempre o consentimento da família.

Em *Educação nos Terreiros*, todo o processo de aprendizagem ganha destaque, principalmente por meio da observação, o que inclui os cultos aos *Égún*. Talvez se encontre aí o principal limite do livro, pois, no meu entender, a autora corre, por vezes, o risco de cair numa concepção bastante restritiva de aprendizagem, quase como sinônimo de transmissão cultural, ainda que seja apontada a possibilidade de uma compreensão mais ampla do papel ativo das crianças no processo educativo nos momentos em que ela descreve, por exemplo, o fato das crianças vivenciarem continuamente

brincadeiras que remetem ao universo do Candomblé, porém esse aspecto é insuficientemente explorado, dando um destaque menor à aprendizagem vivenciada na “cultura de pares” existente entre as crianças (Corsaro, 2011). Acredito que a brincadeira possui uma centralidade no processo de aprendizagem do Candomblé, como se pode perceber na seguinte passagem:

Assim, é comum que crianças e adolescentes brinquem de “imitar a voz dos *Égún*”. A brincadeira não é nada fácil e chega a ser uma conquista construída por um longo tempo de observação, posto que são muitos *Égún* que se manifestam nesse terreiro, e cada um deles com a voz completamente diferente da outra, além de características específicas do espírito do morto manifestado na festa. Mas as crianças conseguem imitar com perfeição a voz, os gestos, as maneiras de ser do morto revelado. Acontece que essa brincadeira é expressamente proibida e, por isso mesmo, realizada no mais absoluto sigilo. Quando são pegos em flagrante desobediência por um adulto do terreiro, as crianças ou jovens recebem duras advertências, ameaçadas de serem castigadas pelos *Égún* e ainda castigos ministrados pelos mais velhos da casa (que nunca envolvem violência física). É óbvio que nada disso é suficiente para impedir as brincadeiras. (p. 149, grifos da autora)

Essas crianças brincantes, segundo Caputo, são as que garantem a continuidade do terreiro, e o aspecto continuamente renovado da tradição. Também nas funções não hierárquicas do terreiro as crianças ocupam posições, como na confecção do *Opá* para os *Égún*.

Em todo o trabalho, há um uso intenso da fotografia, seja da autora, que representa a ampla maioria, seja de outros que cederam as imagens para a utilização no trabalho. Elas não foram apenas tiradas, como também socializadas com os sujeitos da pesquisa, o que é tomando como fio condutor para uma reflexão sobre ética na pesquisa. Nesse ponto Caputo volta-se também para seus primeiros contatos com a Candomblé, quando, em 1992, como repórter do jornal *O Dia* realizou uma reportagem que visava inicialmente a mapear os terreiros na Baixada Fluminense, cuja pauta foi modificada, focando nas crianças, o que teria tido uma repercussão bastante

positiva, porém as fotos foram compradas do jornal pela Editora Gráfica Universal, do Grupo Universal do Reino de Deus, publicando, na *Folha Universal*, numa reportagem intitulada *Filhos do Demônio*, e posteriormente na 13ª edição (1996) do livro de autoria de Edir Macedo, *Orixás, Caboclos e Guias – Deuses ou Demônios?*, que fez com que as crianças cujas imagens foram veiculadas se sentissem ainda mais discriminadas.

Outra questão interessante diz respeito às particularidades do trabalho de campo envolvendo crianças, pois, ainda que a pesquisadora tenha tomado o cuidado de pedir a autorização dos pais e das próprias crianças, ela foi repreendida em um dos terreiros pesquisados, dado que além dos responsáveis legais as crianças possuíam também seus responsáveis espirituais, ou seja, o culto tinha regras bastante complexas, que não são facilmente apreendidas.

Na segunda parte do livro, Caputo centra-se no processo de discriminação que as crianças vivenciam na escola. A passagem para outra parte da obra indica justamente esse aspecto dual que é vivenciado pelos sujeitos da pesquisa.

Os inúmeros relatos trazidos estabelecem um padrão, no qual a identidade religiosa é negada no espaço escolar, por vezes, as crianças assumem-se como católicas. Ao mesmo tempo, destaca-se a relação estabelecida entre a intolerância religiosa e o preconceito racial, bem como o referente à origem social dos pesquisados. Na leitura da autora, esse cenário, marcado pelo preconceito, ganhou contornos ainda mais nítidos com o advento do Ensino Religioso de caráter confessional nas escolas fluminenses. Para Guimbelli (2008), no caso do Rio de Janeiro, há uma predominância de professores confessionais que optam por conteúdos que eles próprios definem como não confessionais, o que é justificado, em parte, pela não efetivação do modelo confessional, podendo vir acompanhado de um discurso que destaca outro entendimento sobre o Ensino Religioso. Ao se voltar também para os professores de Ensino Religioso que atuam nas escolas nas quais as crianças pesquisadas estudam, a autora encontrou o seguinte cenário:

Dos 14 professores, nove responderam que nunca pensaram sobre crianças no Candomblé porque não acreditam que existam crianças que frequentem

ou pratiquem Candomblé na escola. Uma das entrevistadas afirmou: “Não temos crianças com esse ‘problema’ aqui na escola, a maioria é católica.” Cinco professores afirmaram que acham “um absurdo” que crianças pratiquem Candomblé. “As crianças não devem ser induzidas à macumba só porque os pais frequentam”, respondeu uma professora. Perguntei a essa professora se os pais católicos também não “induziam” seus filhos ao catolicismo quando os batizavam, levavam às missas, colocavam no catecismo para a Primeira Comunhão etc. A professora respondeu: “Mas o catolicismo não é coisa do diabo, é a religião normal.” (p. 204).

É ante a esse contexto que as crianças passam a elaborar estratégias para serem invisibilizadas em termos de identidade religiosa, que vão sendo apresentadas por Caputo. Assim como as falas de alguns docentes que evidenciam o espaço das aulas do Ensino Religioso como um *locus* que possibilitaria a “conversão” das crianças e dos jovens, por mais que haja também tentativas de alguns docentes de realizar experiências escolares que valorizem a diversidade cultural.

A discriminação também apresenta-se nos livros didáticos analisados, como na passagem de um deles que declara que a umbanda não realiza sacrifício de animais por respeitar a natureza, que ao mesmo tempo faz uma afirmação equivocada e que também discrimina, uma vez que o sacrifício é algo constitutivo do Candomblé (Motta, 2003). Em pesquisa recente realizada em São Paulo, Bakke (2011) afirmou que os livros paradidáticos, que trazem mais informações sobre as religiões afro-brasileiras que os didáticos, tendem a ser menos utilizados pelos professores, o que é compreendido por alguns destes como uma saída para “evitar conflitos” em sala de aula.

Na configuração específica do Rio de Janeiro, Caputo aponta para uma espécie de aliança católico-evangélica, que reforçaria o fato de que a diversidade cultural permanece como algo menor no espaço escolar, reforçando o próprio racismo, que se apresenta, na leitura da autora, também através da discriminação sofrida pelo Candomblé.

Articulando a categoria de multiculturalismo, a partir de seu enfoque crítico defendido por Peter McLaren, a autora posiciona-se diante do cenário encontrado na pesquisa, indicando que estamos diante de um multiculturalismo conservador, de caráter assimilacionista, ao menos como apresentou-se por meio das entrevistas com os professores e com a coordenadoria responsável pelo Ensino Religioso no Estado do Rio de Janeiro, o que a leva a defender a laicidade do Estado ante ao ensino.

No último capítulo, ela chama a atenção para a nova geração de crianças de Candomblé que sofrem discriminação na escola, muitas delas filhas das que fizeram parte de sua pesquisa, e que, apesar das mudanças que vêm sendo vivenciadas, o que envolve, sem sombra de dúvida, a ação do movimento negro nas últimas décadas, o dilema em torno do racismo e da intolerância religiosa persiste, havendo inclusive retrocessos.

Creio que *Educação nos Terreiros* vem em um momento bastante oportuno. Toda a discussão que vem sendo fomentada a partir da lei nº 10.639/03, que torna obrigatório o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileiras na Educação Básica, que tem sido substanciada por inúmeros trabalhos em nível de pós-graduação, artigos, livros, coletâneas, congressos etc., ainda carece de uma reflexão mais sistemática sobre o aspecto religioso, aliás, penso que é sintomático que, quando se discute, no campo acadêmico, a questão da Cultura Afro-Brasileira no espaço escolar, via de regra, se dê pouco espaço para o universo religioso, o que pode ser entendido como uma dificuldade dos pesquisadores de lidar com um tema tão espinhoso quanto a intolerância religiosa nas escolas. Todavia, é inegável que

Os avanços dos mecanismos legais, por meio da lei nº 10.639/03 e da criação da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade – SECADI em 2004 indicam novas possibilidades para pensar o lugar da escola ante aos dilemas culturais de nossa sociedade. (OLIVEIRA et al., 2013, p. 276).

Através dos dados que vão sendo apresentados ao longo do trabalho fica evidente a confirmação de sua hipótese inicial, de que as crianças, embora

sintam-se pertencentes e orgulhosas de sua religião no terreiro, desenvolvem estratégias de invisibilização na escola, ainda que pese o papel dos professores neste último aspecto, que contribuiriam, ao menos em parte significativa do corpo docente analisado dentro do Ensino Religioso Confessional, para esse violento mecanismo que se atrela à discriminação racial persistente no Brasil.

Por fim, volto a enfatizar aqui o caráter inovador do trabalho pelo olhar que ele assume, ao investigar o Candomblé a partir das crianças, apresentando-as como sujeitos ativos no terreiro, as quais assumem funções como os adultos, ainda que não se possa perder de vista as características singulares existentes na condição de criança.

REFERÊNCIAS

BAKKE, Rachel Rua Baptista. *Na escola com os orixás: o ensino das religiões afro-brasileiras na aplicação da lei 10.639*. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/USP, São Paulo, 2011.

CAPUTO, Stela Guedes. *Educação nos Terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de Candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

COHN, Clarice. *Antropologia da Criança*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

CORSARO, William A. *Sociologia da Infância*. Porto Alegre: Artmed, 2011.

FALÇÃO, Christiane Rocha. *“Ele já nasceu feito”*: o lugar da criança no Candomblé. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – PPGA/UFPE, Recife, 2010.

GIUMBELLI, Emerson. Ensino Religioso em Escolas Públicas no Brasil: notas de pesquisa. *Debates do NER*, v. 1, n. 14, p. 50-68, 2009.

HERVIEU-LEGER, Daniele. *O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes. 2008.

MOTTA, Roberto. Le Sacrifice Xangô à Recife. *Social Compass*, v. 50, n.2, p. 229-246, 2003.

NINA RODRIGUES, Raimundo. *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2006.

OLIVEIRA, Amurabi; ALMIRANTE, Kleverton A.; NASCIMENTO, Fernanda. O Xangô na Sala de Aula: dilemas da identidade religiosa afro-brasileira em Alagoas. *Interações: Cultura e Comunidade*, v. 8, n. 14, p. 261-279, 2013.

PIRES, Flávia Ferreira. O que as crianças podem fazer pela antropologia?. *Horizontes Antropológicos*, v. 16, n. 34, p. 137-157, 2010.

SARMENTO, Manuel J. As culturas da infância nas encruzilhadas da 2ª modernidade. In: SARMENTO, Manuel J; CERISARA, Ana B. (Orgs.). *Crianças e miúdos: perspectivas sócio-pedagógicas da infância e educação*. Porto: Asa, 2004; p. 9-34.

TASSINARI, Antonella M. I. O que as crianças têm a ensinar a seus professores? Contribuições a partir da Antropologia. *Antropologia em Primeira Mão, s/v*, n. 130, p. 1-20, 2011.

Recebido em: 15/06/2014

Aprovado em: 30/06/2014

DIRETRIZES PARA AUTORES

- 1) Debates do NER é um periódico publicado semestralmente pelo Núcleo de Estudos da Religião (NER), do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Tem como objetivo divulgar textos científicos inéditos, decorrentes de pesquisas nacionais e internacionais realizadas na área das ciências sociais, relativas à religião enquanto fato social em suas interfaces com outras esferas da sociedade. Os trabalhos submetidos deverão ter relevância acadêmica e social.

- 2) O manuscrito que for submetido à publicação nesta revista, deverá ser original e inédito, não podendo, portanto, estar simultaneamente submetido para publicação ou estar publicado em outros periódicos, livros ou quaisquer outras formas de divulgação acadêmica.

- 3) A debates do NER publica trabalhos em Português e Espanhol. Deste modo, os trabalhos submetidos para publicação deverão ser redigidos em uma dessas línguas, sempre obedecendo as normas de bom uso das mesmas.

- 4) Os originais deverão ser submetidos pela internet mediante cadastro de todos os autores no site da revista (<http://seer.ufrgs.br/debatesdoner/user/register>)

- 5) A publicação dos artigos será condicionada à aprovação da Comissão Editorial Executiva, considerando pareceres de consultores externos, reconhecidos nas temáticas abordadas na Debates do NER. Essa avaliação é feita por pelo menos dois destes consultores externos, de forma cega, para assegurar a integridade e isenção dos pares. Todavia, fica a cargo da Comissão Editorial Executiva selecionar entre os manuscritos aprovados pelos consultores, quais serão publicados em cada edição.

- 6) Para garantir a avaliação cega por parte dos pares, os dados do(s) autor(es) não serão encaminhados aos consultores, entretanto, é responsabilidade do(s) autor(es) certificar-se de que não existem - em nenhum lugar do corpo do texto ou nas propriedades do arquivo - dados que possam identifica-los. Para remover

a identificação das propriedades do arquivo o autor dos originais deve realizar os seguintes procedimentos:

a. Em documentos do Microsoft Office ou Mac: (no menu Arquivo > Propriedades), iniciando em Arquivo, no menu principal, e clicando na sequência: Arquivo > Salvar como... > Ferramentas (ou Opções no Mac) > Opções de segurança... > Remover informações pessoais do arquivo ao salvar > OK > Salvar.

b. Em PDFs, os nomes dos autores também devem ser removidos das Propriedades do Documento, em Arquivo no menu principal do Adobe Acrobat.

7) A Debates do NER a cada número publica dois tipos de manuscritos: Artigos e resenhas. Cada um destes trabalhos tem características com relação a conteúdo e número de páginas que deverão ser observados pelos autores:

a. Artigos (15-25 páginas): Relatos de investigações originais, baseadas em pesquisas sistemáticas e completas, realizadas com as devidas metodologias e análises científicas. Também serão admitidos, porém em número limitado, artigos teóricos ou de revisões sistemáticas e atuais sobre temas relevantes para a linha editorial da revista, que conte com análise crítica e oportuna de um corpo abrangente de pesquisa, relativa a temas que contribuam para o desenvolvimento das Ciências Sociais da Religião, preferencialmente num campo de investigação para a qual o(a) autor(a) contribui.

b. Resenhas (3-10 páginas): Análise crítica de obras publicadas recentemente (máximo quatro anos), norteando o(a) leitor(a) quanto as suas características e explicitando usos potenciais. Antes de submeter esse tipo de trabalho, os (as) autores (as) deverão consultar a Editora Geral.

8) Os critérios que serão avaliados nos artigos submetidos à publicação são os seguintes:

a. Quanto a estrutura: Qualidade da estrutura lógica do trabalho no que se refere a organização dos tópicos que o compõem.

b. Quanto à redação: Será avaliada a clareza do texto, a qualidade ortográfica e gramatical, além de argumentação elucidada com rigor e propriedade;

c. Quanto à qualidade técnica e científica: Serão analisados o emprego correto dos conceitos abordados, a adequação e a profundidade dos conteúdos e o rigor científico do trabalho.

d. Quanto à originalidade: Será levado em conta o ineditismo e o grau de inovação proposto pelo trabalho, além da expressividade e importância do trabalho para a discussão de problemas de seu campo de investigação;

e. Atualidade e pertinência das referências utilizadas.

9) Os manuscritos submetidos deverão ter folha de rosto contendo: Título completo do trabalho em português ou espanhol, juntamente com sua versão em inglês, resumo (entre 100 e 150 palavras) com espaço simples, no idioma do artigo e sua respectiva versão em inglês e palavras-chave (máximo quatro) também no idioma do artigo com sua respectiva versão em inglês. Além disso, deverá conter nome(s) completo(s) do(s) autor(es), suas titulações máximas, o nome completo da(s) instituição(ões) onde atua(m) e a posição do(s) mesmo(s) em tal(is) instituição(ões). Também deverão constar os seguintes dados de contato: Endereço completo, e-mail e telefones (recomenda-se utilizar endereços institucionais tanto para correspondência física quanto eletrônica).

10) Após encaminhado e avaliado pelos pares, a equipe editorial entrará em contato com o autor principal para informar o veredito que poderá ser de aceite, aceite

com alterações ou de recusado. Em qualquer destes casos, o material enviado não será devolvido.

11) Em caso de dúvidas os autores poderão entrar em contato com a equipe editorial através do e-mail: debatesdoner@gmail.com, ou com o departamento do Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pelo fone: 33086638

12) Os artigos devem ser escritos em fonte Times New Roman 12. O texto deverá estar justificado, e em formato A4 (210x297), com espaço de 1,5 e ter até 8 mil palavras (artigos) e até 4 mil palavras (resenhas), incluindo título, resumo, palavras-chave, referências e notas. Inicial maiúscula deverá ser usada somente quando imprescindível; os recursos tipográficos devem ser utilizados uniformemente:

a. itálico: para palavras estrangeiras, títulos (livros, eventos, etc.) e ênfase;

b. aspas duplas: citações diretas com menos de três linhas, citações de palavras individuais ou palavras cuja conotação ou uso mereça destaque;

c. negrito e sublinhado: devem ser evitados.

13) Para citações bibliográficas, os autores deverão se guiar pelas normas da ABNT, de modo que no corpo do texto, a indicação de referência nas citações diretas deve trazer autor(es), ano de publicação e página(s); nas citações indiretas a indicação de página é opcional, conforme os modelos:

a. Segundo Hassen (2002, p. 173): “Há uma grande carência de materiais didáticos nesse campo, principalmente se aliados à ludicidade.”

b. Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo, segundo Hassen (2002, p. 173).

14) As citações diretas com mais de três linhas, no texto, devem ser destacadas com recuo de quatro espaços à direita da margem esquerda e corpo menor de letra, sem aspas, em espaço simples; transcrições das falas dos informantes seguem a mesma norma. Além disso, as notas explicativas devem ser numeradas ordinalmente no texto e vir no rodapé da página

15) Os desenhos, fotos, tabelas, gráficos, mapas dentre outros elementos representativos deverão estar devidamente numerados, com título e com a fonte consultada. Os autores deverão atentar ainda para a qualidade de tais itens, de modo a garantir a fidedignidade dos mesmos tanto na reprodução quanto na impressão.

16) A Debates do NER não se responsabiliza sob nenhuma circunstância pelos conceitos enunciados pelos autores. Ao enviar seu material, o autor cede instantaneamente os direitos autorais de forma integral ao PPG de Antropologia Social da UFRGS.

17) Os autores de artigos ou resenhas receberão 2 exemplares da revista na qual seus trabalhos forem publicados.

18) As referências devem vir após o texto, ordenadas alfabeticamente, seguindo as normas da ABNT conforme os modelos:

a) Livro (e guias, catálogos, dicionários, etc.) no todo: autor(es), título (em itálico e separado por dois-pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação:

DUMONT, Louis. *Homo hierarchichus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP, 1992.

FORTES, Meyer; EVANS-PRITCHARD, Edward (Org.). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

MINISTÉRIO DE SALUD. Unidade Coordinadora Ejecutora VIH/SIDA y ETS.

Boletín de SIDA: programa nacional de lucha contra los retrovirus del humano y SIDA. Buenos Aires, mayo 2001.

b) Parte de livro (fragmento, artigo, capítulo em coletânea): autor(es), título da parte seguido da expressão “In:”, autor(es) do livro, título (em itálico e separado por dois pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação, página(s) da parte referenciada:

VELHO, Otávio. Globalização: antropologia e religião. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. Globalização e religião. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 25-42.

c) Artigo/matéria em periódico (revista, boletim, etc.): autor(es), título do artigo, nome do periódico (em itálico), local, ano e/ou volume, número, páginas inicial e final do artigo, data.

CORREA, Mariza. O espartilho de minha avó: linhagens femininas na antropologia. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 3, n. 7, p. 70-96, out. 1997.

d) Artigo/matéria em jornal: autor(es), título do artigo, nome do jornal (em itálico), local, data, seção ou caderno, página (se não houver seção específica, a paginação precede a data):

TOURAINÉ, Alain. O recuo do islamismo político. Folha de São Paulo, São Paulo, 23 set. 2001. Mais!, p. 13.

SOB as bombas. Folha de São Paulo, São Paulo, p. 2, 22 mar. 2003.

e) Trabalhos acadêmicos: referência completa seguida do tipo de documento, grau, vinculação acadêmica, local e data da defesa conforme folha de aprovação (se houver):

GIACOMAZZI, Maria Cristina Gonçalves. O cotidiano da Vila Jardim: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidade sob o prisma do medo na cidade. 1997. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 1997.

f) Evento no todo: nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos, etc., em itálico), local de publicação, editora e data de publicação:

REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. Resumos... Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998.

g) Trabalho apresentado em evento: autor (es), título do trabalho apresentado seguido da expressão “In:”, nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos, etc., em itálico), local de publicação, editora, data de publicação e página inicial e final da parte referenciada:

STOCKLE, Verena. Brasil: uma nação através das imagens da raça. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. Resumos... Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998. p. 33.

CONDIÇÕES PARA SUBMISSÃO

Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

1. A contribuição é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, justificar em “Comentários ao Editor”.
2. Os arquivos para submissão estão em formato Microsoft Word, OpenOffice ou RTF (desde que não ultrapasse os 2MB)

3. Todos os endereços de páginas na Internet (URLs), incluídas no texto (Ex.: <http://www.ibict.br>) estão ativos e prontos para clicar.

4. O texto está em espaço 1,5; usa uma fonte de 12-pontos; emprega itálico ao invés de sublinhar (exceto em endereços URL); com figuras e tabelas inseridas no texto, e não em seu final.

5. O texto segue os padrões de estilo e requisitos bibliográficos descritos em Diretrizes para Autores, na seção Sobre a Revista.

6. A identificação de autoria deste trabalho foi removida do arquivo e da opção Propriedades no Word, garantindo desta forma o critério de sigilo da revista, caso submetido para avaliação por pares (ex.: artigos), conforme instruções disponíveis em Assegurando a Avaliação por Pares Cega.

DECLARAÇÃO DE DIREITO AUTORAL

Autores que publicam nesta revista concordam com os seguintes termos:

1. Autores mantém os direitos autorais e concedem à revista o direito de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a Creative Commons Attribution License que permitindo o compartilhamento do trabalho com reconhecimento da autoria do trabalho e publicação inicial nesta revista.

2. Autores têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não-exclusiva da versão do trabalho publicada nesta revista (ex.: publicar em repositório institucional ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial nesta revista.

3. Autores têm permissão e são estimulados a publicar e distribuir seu trabalho online (ex.: em repositórios institucionais ou na sua página pessoal) a qualquer ponto antes ou durante o processo editorial, já que isso pode gerar alterações

produtivas, bem como aumentar o impacto e a citação do trabalho publicado (Veja O Efeito do Acesso Livre).

POLÍTICA DE PRIVACIDADE

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou à terceiros.

Nesta obra foram utilizadas as fontes Adobe Garamon e CG Times.
Capa em supremo 250g com acabamento plastificado brilho.
Páginas internas em papel offset 75g.



Editoração e impressão:

GRÁFICA DA UFRGS
Rua Ramiro Barcelos, 2500
Porto Alegre/RS
(51) 3308 5083
grafica@ufrgs.br
www.ufrgs.br/graficaufrgs

2014 - Realização: Núcleo de Criação, Editoração,
Revisão e Web da Gráfica da UFRGS