

O CORPO E A RELIGIÃO NO XANGÔ E NA UMBANDA

Prof. Dr. Roberto Motta, PhD¹

Resumo

O problema do corpo, na Religião, encontra-se associado ao problema mais geral da substituição da “vontade natural” pela “vontade racional” (Tönnies) ou da “ação afetiva” pela “ação racional” (Weber). Ainda que constitua uma característica central da Modernidade, essa transformação tem raízes na Grécia Antiga (Nietzsche) e na Teologia do Novo Testamento (São Paulo). Devido às complexidades de sua formação étnica, observa-se no Brasil a coexistência de religiões iconofílicas (ou somatofílicas) e logofílicas. As religiões do corpo estão sujeitas a um crescente processo de racionalização, devido, inclusive, à influência de estudiosos, eles próprios reflexo do avanço da racionalização na Sociedade Brasileira. Parece, portanto, duvidosa a sobrevivência de uma autêntica religião do corpo num mundo cada vez mais racionalizado e cada vez mais globalizado.

Palavras-chave: Antropologia Religiosa, religiões afro-brasileiras, corpo e tradições religiosas.

Abstract

The problem related to the body, in Religion, is seen as being associated to “natural will” substitution most general problem by “rational will” (Tönnies) or “affective action” replacement by “rational action” (Weber). Even though it could constitute Modernity’s central characteristic, this transformation is rooted in Ancient Greece (Nietzsche) and New Testament Theology (St. Paul). On account of its ethnical formation complexity, one observes, in Brazil, iconophylical (or some tophylical) and logophylical Religions coexistence. Religions related to body are subdued to a rationalization increasing process, on account of, including, the scholar’s influence, since they are themselves rationalization advance in Brazilian Society. Therefore, it seems that an authentic Religion related to the body, in a more rationalized and more and more globalized world is doubtful.

Key words: Religious Anthropology, Afro-brazilian Religions, Body and Religious Traditions.

1 Tönnies, Weber, Nietzsche e o corpo

Este trabalho quer tratar de alguns problemas ligados ao corpo na religião e na Sociologia da Religião. A questão do corpo – que é, simplesmente, o inverso da questão da racionalidade –, é, em cheio, sociológica e está muito presente na teoria mais geral da Sociologia, sobretudo entre os autores de orientação mais acentuadamente histórica, como Ferdinand Tönnies, autor desse livro fundamental, que é *Comunidade e Sociedade*, contendo toda uma interpretação da passagem da tradição à modernidade, caracterizada, a primeira, pela vontade natural ou vontade essencial (*Wesenwille*) e a segunda, pela vontade de arbítrio ou vontade racional (*Kurwille*). Trata-se, na base, da passagem da cultura do corpo, com a espontaneidade dos instintos, afetos e movimentos, a cultura da racionalidade, com a repressão, o cálculo, a abstração, a previsão e o planejamento. Segundo esse eminente sociólogo alemão

a vontade natural é o equivalente psicológico do corpo humano. [...] implicando uma forma de pensamento associada às células do cérebro, as quais, quando estimuladas, causam atividades psicológicas que podem ser consideradas como equivalentes ao pensamento (TÖNNIES, 1988, p. 103).

O corpo também está presente na teorização sociológica de Max Weber, opondo **ação afetiva** e **ação racional**. Mesmo sendo Weber menos inclinado do que Tönnies a empregar as palavras **corpo** e **organismo**, podemos constatar que, para ele, a primeira dessas formas de ação se assenta no corpo e deriva de suas paixões, sendo determinada por afetos ou estados emocionais. [...] Age de maneira afetiva quem, de maneira brutal ou sublimada satisfaz uma necessidade de vingança, de prazer, de descarga de afetos (WEBER, 1994, p. 15).

Esse é um problema central, ou mesmo o problema central da ciência social, ou seja, a passagem da ação derivada da emoção e da paixão à ação derivada da racionalidade. Lembremos aqui a formulação magistral de Weber nos parágrafos de abertura da *Introdução aos Ensaios Reunidos sobre a Sociologia da Religião*:

que encadeamento particular de circunstâncias levou a que no Ocidente, e só aqui, tenham aparecido fenômenos culturais que – como pelo menos gostamos de pensar – se situaram numa direção evolutiva de significado e valor universais? (WEBER, 1996, p. 11).

E ele acrescenta que é a impregnação com a racionalidade de ciência, teologia, astronomia, medicina, química, música, arquitetura, administração e, finalmente, da atividade econômica, que dá tal “significado e valor universais” à civilização ocidental². Situando sua reflexão no ponto mais alto do desenvolvimento da História³, Weber queria entender a tendência fundamental do tempo e, de modo semelhante a Tönnies, trata do problema do corpo nas ciências sociais, mas usando sua própria terminologia. O “significado e valor universais”, dependentes da racionalidade, implicam formas de pensar e de agir que transcendem o corpo, com suas percepções, emoções e paixões e se situam muito acima dessas na escala do progresso.

Weber sustenta que foi com o Calvinismo que chegou ao fim “o grande processo histórico-religioso do desencantamento do mundo [...] condenando todos os meios mágicos na procura da salvação como superstição e sacrilégio” (WEBER, 1996, p. 94), acarretando, entre outras coisas, que seja “a tarefa mais premente a eliminação do gozo espontâneo da vida” (WEBER, 1996, p. 103), associado às tendências do corpo. Weber vê no Calvinismo a culminação desse processo, mas não deixa de reconhecer outras influências: “as profecias do Judaísmo antigo⁴” e o “pensamento científico helênico” (WEBER, 1996, p. 94).

No que se refere ao mundo helênico, Nietzsche considera que a racionalização, trazendo consigo a repressão do gozo espontâneo, já se manifestava no século V a.C., com Eurípides e Sócrates. Antes

o homem se expressava pelo canto e pela dança como membro da comunidade. Ele se esquecera de andar e de falar e voava ao dançar. Cada um de seus gestos era encantado. [...] Sentia-se um deus, como os deuses que via nos seus sonhos. Já não era sequer um artista, mas uma obra de arte (NIETZSCHE, 1967, p. 37).

O espírito da tragédia foi expulso por

um poder demoníaco, falando através de Eurípidés. Mesmo Eurípidés era só uma máscara. A divindade que falava através dele não era nem Dioniso nem Apolo, mas um demônio novo chamado Sócrates. E foi assim que a tragédia grega foi arruinada. (NIETZSCHE, 1967, p. 82).

E o resultado dessa tendência, sobre a qual Nietzsche não procura esconder seu pessimismo, foi que os Gregos ficaram [...] cada vez mais empenhados na lógica e na aplicação da lógica ao mundo e portanto cada vez mais “otimistas” e “científicos” [...]. A predominância cada vez maior da racionalidade e do utilitarismo [...] revelava o declínio da força, a chegada da velhice e do esgotamento fisiológico (NIETZSCHE, 1967, p. 21).

E, em conclusão,

a concepção trágica do mundo foi, em toda parte, totalmente destruída pela intrusão desse espírito antidionisíaco [...] tendo então de ter de fugir da arte para o submundo, subsistindo na forma degenerada de um culto secreto (NIETZSCHE, 1967, p. 109).

Se seguimos os princípios sugeridos por Roger Bastide, encaramos o processo de aculturação como a reinterpretação do primitivo através de uma sensibilidade europeizada ou racionalizada⁵. Nietzsche surge então como um precursor dos estudos antropológicos de contacto, mudança ou interpenetração de mentalidades e civilizações. De qualquer maneira, é certo que não deixa dúvida sobre o que considera como a decadência causada pela substituição da paixão e da emoção pelo racionalismo socrático⁶.

2 Paulo e o “culto racional”

São Paulo se situa na linha exata que Nietzsche atribui a Sócrates quando escreve, na epístola aos Romanos:

Rogo-vos pois, irmãos, pela compaixão de Deus, que apresenteis os vossos corpos em sacrifício, vivo, santo e agradável a Deus, que é o vosso culto racional⁷.

Os Cristãos devem, portanto, praticar aquilo que Paulo denomina “*logikèn latreían*”, traduzido pela Vulgata como “*obsequium rationale*”⁸. A interpretação mais técnica dessa e de outras passagens deve ficar a cargo dos especialistas em estudos bíblicos. Mas se pode perfeitamente concluir que a exortação de Paulo, para todos os efeitos práticos, implicou a exclusão do corpo, com sua espontaneidade, suas paixões, emoções e arrebatamentos, da prática religiosa do Ocidente.

Pode-se entretanto registrar uma recuperação limitada do corpo no Cristianismo medieval, tanto no Oriente quanto no Ocidente, que foi então muito imagístico ou icônico. Essa característica parece ter-se acentuado ainda mais no período barroco, durante o qual, pelo menos nas terras de língua portuguesa, danças nas igrejas ou em torno às igrejas, mesmo sem serem incorporadas à liturgia oficial, representaram, segundo a documentação da época, prática corrente⁹.

Como se sabe, a Reforma, que num de seus aspectos principais significou o retorno às fontes bíblicas, escritas, do Cristianismo, originou uma reação radical – sobretudo em sua versão calvinista – contra o imagismo medieval. Calvino é autor de uma veemente refutação do uso de ícones no capítulo XI do livro I de sua *Institution Chrétienne*¹⁰. E o Calvinismo, até o dia de hoje, permanece como protótipo das “religiões iconoclastas” na terminologia de Victor Turner¹¹. Segundo o pranteado antropólogo britânico,

as religiões iconofílicas costumam desenvolver sistemas de ritual complexos e elaborados. Os símbolos tendem a possuir caráter visual e sua significação está ligada ao desdobramento do próprio ritual. As religiões iconoclásticas estão associadas a uma reforma radical e procuram purificar o sentido subjacente eliminando os “signantia”, os símbolos icônicos, considerados como “ídolos” que se intrometem entre os crentes e as verdades enunciadas pelos fundadores (TURNER, 1975, p. 155).

Também acontece, em certas situações, como por exemplo nos sistemas operacionais dos computadores, que os ícones sejam esvaziados de seu valor intrínseco e reduzidos a sinais puramente arbitrários. Algumas religiões podem parecer que são icônicas e que se praticam com a totalidade emocional do corpo, no entanto, as imagens, os gestos, as efusões já não funcionam mais como meros sinais em imediata dependência de uma estruturação intelectualizada. É isso o que veio a acontecer, como já veremos, a certas formas de religião afro-brasileira.

3 Complicações brasileiras

O caso do Brasil, se comparado à tendência dominante dos países ocidentais, é especial e merece tratamento mais detalhado. Existem aqui religiões do corpo que são religiões da dança, do transe e do sacrifício sangrento. Resultaram do encontro das tradições africanas com o Catolicismo barroco do período colonial. Aquele Catolicismo se encontrava muito centrado em torno ao “contrato diádico¹²” entre homens e santos, traduzido em promessas, festas, danças e outros rituais¹³. Como diz Gilberto Freyre – um dos máximos, se não o máximo intérprete de nossa formação:

Verificou-se entre nós uma profunda confraternização de valores e de sentimentos [...] que dificilmente se teria realizado se outro tipo de Cristianismo tivesse dominado a formação social do Brasil, um tipo mais clerical, mais ascético, mais ortodoxo, calvinista ou rigidamente católico, diverso da religião doce, doméstica, de relações quase de família entre os santos e os homens, que das capelas patriarcais das casas-grandes, das igrejas sempre em festas – batizados, casamentos, “festas de bandeira” de santos, crismas, novenas – presidiu o desenvolvimento social brasileiro. Foi esse Cristianismo doméstico, lírico e festivo, de santos compadres, de santas comadres dos homens, de Nossas Senhoras madrinhas dos meninos, que criou nos Negros as primeiras ligações espirituais, morais e estéticas com a família e com a cultura brasileira. [...] A religião tornou-se o ponto

de encontro e de confraternização entre as duas culturas, a do senhor e a do Negro, e nunca uma intransponível e dura barreira. [...] A liberdade do escravo de conservar e até de ostentar em festas públicas [...] formas e acessórios de sua mítica, de sua cultura fetichista e totêmica, dá bem a idéia do processo de aproximação das duas culturas no Brasil (FREYRE, 2003, p. 438-439).

Em seu estilo inconfundível, empregando aqui e ali expressões que deixaram de ser politicamente corretas, Gilberto Freyre chama a atenção para um aspecto fundador da civilização brasileira, com decorrências teóricas que afetam, inclusive, a controvérsia em torno da tese weberiana sobre a ética protestante e o espírito do moderno capitalismo. O Brasil tradicional fez sua escolha: preferiu a festa, com toda a sua ambigüidade, a festa que representa a forma pura do rito, sem outro significado que o de sua própria execução e permitindo a coexistência de várias “etiologias”, isto é, de várias explicações para a origem da ação litúrgica, que ora se harmonizam, ora, como se diz em francês, “*hurlent de se trouver ensemble*”, contradizendo-se mutuamente e, no entanto, convivendo. É esse o processo que se encontra na base das religiões sincréticas do Brasil e, sem dúvida, de outras formas de sincretismo. A civilização da festa, como Weber sabia muito bem, encontra-se em oposição diametral com a civilização baseada no desencantamento e na racionalidade. A pureza original do rito implica a impureza original das mitologias ou ideologias. A uma religião orientada para a festa é difícil aplicar um conceito weberiano e, talvez ainda menos, hegeliano, de racionalidade, como característica de um pensamento consciente de si em clareza e reflexão. No Brasil, tem havido, até o dia de hoje, a coexistência – e é esse um dos motivos por que o país vem sendo considerado como um laboratório do mundo pós-moderno – de diferentes espécies de religião, algumas delas dançadas e, portanto, religiões do corpo. Mas não se pode garantir o futuro de tais religiões. Pois a espontaneidade do corpo é reprimida por outras influências.

No terreno específico dos cultos afro-brasileiros, enquanto para alguns intérpretes, ou para alguns praticantes, a Africanidade associada com a religião do corpo tinha a conotação favorável de “autentici-

dade”; para outros, ao contrário, encontrava-se ligada ao “primitivismo”, à “imoralidade” e a outros traços repulsivos, presentes em certos mitos e rituais, como o sacrifício sangrento de animais. E, dessa maneira, surgiu, em meados do século XX, um novo movimento religioso, com o intuito de “purificar” e “civilizar” as religiões de influência africana e indígena, submetendo-as a um processo de reinterpretação largamente baseado nos princípios teológicos de Allan Kardec, o “codificador” francês das crenças e das práticas do Espiritismo europeu¹⁴.

A nova tendência denominou-se **Umbanda**. Mas convém acrescentar que não se tratou de uma manifestação uniforme: cada congregação podia fazer sua seleção dentre as crenças e práticas sujeitas à reinterpretação. A Umbanda mais “pura”, mais próxima do padrão kardecista, também chamada **Umbanda Branca**, adotou a noção de **progresso espiritual**, aceitando um universo em dois planos, o espiritual e o material. No primeiro, encontram-se os espíritos que retornam periodicamente e se reencarnam para o cumprimento de sua missão, que é gradualmente elevar os habitantes do mundo material à pureza do espírito. O transe é, por excelência, o meio de comunicação entre os dois níveis da realidade. Mas a Umbanda transforma o transe de dança, êxtase, entusiasmo e emoção da religião afro-brasileira numa manifestação verbal. A personalidade ordinária do médium é substituída pela de uma “entidade” que proporciona conselhos e soluções para os problemas morais e materiais do consulente¹⁵.

A **Umbanda**, como diz o título do livro de um de seus principais intérpretes, levou à “morte branca do feiticeiro negro” (ORTIZ, 1978). As tradições africanas foram, por assim dizer, expropriadas e postas a serviço da unidade e do progresso material e do moral da nação brasileira... Mas pouco esperavam os fundadores da **Umbanda** que esse movimento, antes de muito tempo, viesse a ser, ao menos na aparência, revertido. Pois os líderes afro-brasileiros das correntes mais tradicionais, agindo como empresários religiosos e contando com a assistência técnica de antropólogos e sociólogos, tanto brasileiros como estrangeiros, elaboraram um artigo alternativo, legitimado pela “autenticidade” e apresentado como uma volta a formas mais tradicionais do Candomblé de origem baiana.

4 A Santa Aliança

O ingresso nesses grupos revitalizados de Candomblé ou de Xangô é oferecido a uma clientela de consumidores, sem distinção de cor nem de raça. É o que já tem sido denominado a “desetnização” do Candomblé¹⁶. Entretanto, a etnicidade não deixa de permanecer como marca de “autenticidade” do artigo mágico-religioso, oferecido a pessoas de todas as origens. Sem ter rompido seus laços com as grandes famílias sacerdotais da Bahia (ou mesmo de Pernambuco) – a base de sua legitimidade no mercado concorrencial – o Candomblé se transforma numa religião universalista, apelando a todos os Brasileiros e aceitando, com prazer, gente de outras nacionalidades. E, assim, tem-se expandido, em todo o Brasil, e ultrapassado as fronteiras.

Mas esse Neo-Candomblé (e Neo-Xangô) não deixa de ser também uma Neo-Umbanda, pois, tal como esta, sofreu um processo de codificação e racionalização devido a cientistas sociais que gostam de avaliar os movimentos religiosos pelo acordo que manifestem com os valores do progresso e da modernidade. Apesar de seu acintoso caráter sacrificial, o Candomblé rejeita as noções de pecado e de culpa, tal como entendidas no Cristianismo tradicional. Partindo desse e de outros aspectos, a religião do Candomblé adquiriu, pelos trabalhos dos sociólogos e dos antropólogos, uma reinterpretação teológica altamente racionalizada. Já não se trata da religião do corpo, do transe e da emoção, embora se conservem marcas acintosas do antigo regime. Congressos, simpósios e assembléias, freqüentados, com liberdade, igualdade e fraternidade, por estudiosos e religiosos, funcionam como concílios ecumênicos, definindo e proclamando a fé. E isso vem a ser a implementação do projeto positivista da **“religião da humanidade”**. Pois, enquanto o “estado teológico” não for definitivamente superado, é ao cientista social que compete a administração do que ainda sobra. Disso há paralelos noutras religiões.

E daí se origina uma nova espécie de sincretismo, que se faz entre a religião popular e a ciência social. E, devido a essa mutação, o Candomblé e cultos a ele aparentados transformam-se, de altamente iconofílicos e somatofílicos que costumavam ser (para dizer em vocabulário inspirado por Victor Turner), em religiões fortemente logofílicas,

embora não cheguem a ser iconoclastas, adotando as especulações de estudiosos que crêem que lhes fazem (como dizia Claude Lévi-Strauss em polêmica com Jean-Paul Sartre) “o dom da inteligibilidade” (LÉVI-STRAUSS, 1967).

As religiões afro-brasileiras consistiam num sistema de manipulação mágica do mundo. Os fiéis estabeleciam relacionamentos personalizados com as divindades, às quais ofertavam animais sacrificados em altares de pedra. Também lhes ofereciam os próprios corpos, para que os deuses os possuíssem, especialmente na dança e no transe. Nada podia estar mais distante dessa religião do que qualquer tentativa de racionalização teológica, ética ou ascética. Os fiéis davam muito pouco valor a conceitos abstratos. Passa agora a haver uma santa e sábia aliança entre os filhos-de-santo e os cientistas sociais que definem os valores da modernidade. E ao Candomblé, que sempre foi uma religião real, uma religião **em si**, com seus ritos e mitos, os pesquisadores oferecem um sistema teológico estruturado, que lhe permite transformar-se numa religião **para si**, independente e rival de outras religiões.

Considerações finais

Podemos, agora, perguntar se as religiões afro-brasileiras têm passado por um processo de **recomposição** ou **decomposição**. Pois, do mesmo modo que, de acordo com Nietzsche, Eurípides e o “demônio” Sócrates levaram à perda irre recuperável do espírito da tragédia e a sua substituição pelo racionalismo e pelo moralismo, a aquisição de uma teologia racionalizada pelos Afro-brasileiros tem acarretado a perda da força mística do corpo, com suas paixões, que se exprimem através dos fluidos básicos da condição humana. Gestos e danças se reduzem a simples sinais, cada vez mais esvaziados de seu poder simbólico.

De maneira mais geral e sem nos restringirmos ao Brasil, será que é possível pensar na sobrevivência ou no reavivamento das religiões do corpo, com toda a sua espontaneidade e intensidade, num mundo de racionalidade globalizada? É verdade, como dizia Shakespeare, que existem bem mais coisas neste vasto mundo do que sabe a nossa vã filosofia. Mas será possível reverter o programa de São Paulo a

respeito da *logikè latréia*? Não convém cultivarmos utopias. Temos de reconhecer que a racionalidade continua a expandir-se em nosso princípio de milênio supostamente pós-moderno. Como pode, nesse contexto, caber uma religião do corpo, que represente mais do que vestígio ou reconstituição mais ou menos pedantesca?¹⁷

Pois o problema do corpo na religião está associado, ao menos de modo latente, à concepção do moderno e do pós-moderno. Não é esta a ocasião para uma discussão exaustiva sobre o tema. Mas é certo que, se caiu o Muro de Berlim, com tudo que representava, não caiu Wall Street¹⁸ com tudo o que possa significar¹⁹. A modernidade, caracterizada (entre outras coisas) pela expansão do Capitalismo e da racionalidade, certamente não recuou. Ao contrário, para seu avanço não parece haver limites. E enquanto persistir a tendência à racionalização globalizada, as religiões do corpo, baseadas na *Wesenwille* de Tönnies ou na ação afetiva de Max Weber, deverão continuar decaindo quando já não tenham desaparecido²⁰.

Notas

- ¹ Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq - Nível 1B. Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (1962), mestrado em Ciências Sociais e Desenvolvimento pela Institute Of Social Sciences (1964), doutorado em Antropologia pela Columbia University (1973), pós-doutorado pela Université de Paris V (René Descartes) (1991), pós-doutorado pela Harvard University (1997) e pós-doutorado pela University Of California At Los Angeles (1998). Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia da Religião. E-mail: rmcotta@uol.com.br
- ² Do mesmo modo, para Hegel, é também no Ocidente, e só no Ocidente, que o espírito chega à racionalidade, tornando-se consciente de si em clareza, reflexão e liberdade, em decorrência de existir em si e para si. “O que faz a grandeza de nosso tempo é o reconhecimento da liberdade, a possessão do espírito por si mesmo, o fato que está em si e para si.” (HEGEL, 1971, p. 329).
- ³ “*Am Spitze der Geschichte*”, segundo a feliz expressão de Nicolaus Sombart (1958, p. 43).
- ⁴ O profetismo ético no Judaísmo antigo tende a ser tratado com excessiva importância por Max Weber e seguidores. Não podemos tra-

tar adequadamente deste tópico neste artigo, porém notemos que, de acordo, entre outros, com Rudolf Bultmann (1984), o Judaísmo do tempo de Jesus, estava longe de consistir numa religião profética ou mesmo propriamente ética, mas era uma religião dirigida para a **ob-servância** de preceitos rituais, pessoais e coletivos.

- 5 Bastide se refere, entre outras coisas, a “uma tomada de consciência da África por sensibilidades e inteligências desafricanizadas” (2001, p. 141). É tão pessimista a respeito do resultado desse processo como Nietzsche a respeito da substituição do espírito da tragédia pelo racionalismo de Sócrates e Eurípedes, não hesitando em empregar as palavras “degeneração” e “degradação” para descrever a aculturação dos Africanos no Brasil e noutros países. Sobre os Estados Unidos, ele diz que “o pior aconteceu quando os descendentes dos Africanos finalmente assimilaram os valores Norte-Americanos e adotaram uma espécie de ‘narcisismo branco’. E não puderam descobrir melhor maneira de se identificarem com a América do que a adoção da mentalidade do Puritanismo” (BASTIDE, 1969, p. 46).
- 6 A religião grega era, em grande parte, dançada (cf. ROUGET, 1980, e a bibliografia por ele mencionada). Esse também parece ter sido o caso da religião hebraica mais antiga. Sabemos que o Rei Davi dançava em certas ocasiões rituais, chegando ao ponto de mostrar a sua nudez, conforme fica explícito no segundo livro de Samuel, no qual se lê “e Davi saltava com todas as suas forças diante do Senhor e estava Davi cingido com uma tanga de linho [...]. E Mical, a filha de Saul, saiu a encontrar-se com Davi e disse: Quão honrado foi o rei de Israel, descobrindo-se hoje aos olhos das servas de seus servos, como sem pejo se descobre qualquer dos vadios!” (2 Samuel 6:11 e 20, citado de acordo com a tradução de João Ferreira d’Almeida).
- 7 Romanos, 12:1, citado de acordo com a versão de João Ferreira d’Almeida. O original grego tem “*thusían*” para “sacrifício” e “*latreían*” para “culto”.
- 8 A primeira epístola de São Pedro fala de “*ieráteuma hágion [...]* pneumatikàs *thusías*” (1 Pedro, 2:5), isto é “sacerdócio santo [...] sacrifícios espirituais”, em sentido muito próximo às passagens recém-citadas da epístola aos Romanos (cf. BULTMAN, 1984).
- 9 *Casa-Grande & Senzala* (FREYRE, 2003) contém saborosas descrições dessas práticas e assemelhadas.
- 10 «*Comment l’Écriture, pour corriger toute superstition, oppose exclusivement le vrai Dieu à toutes les idoles des païens*» – “Como

a Escritura, para corrigir toda superstição, separa estritamente o [culto do] verdadeiro Deus de todos os ídolos dos pagãos” (CALVIN, 1978, p. 58).

- ¹¹ Nestes termos, ou equivalentes, o mesmo já tinha sido dito por autores anteriores a Turner.
- ¹² Esta expressão é aqui empregada com o sentido que possui no trabalho fundamental de Foster (1976).
- ¹³ Como é fácil imaginar (com alguma ajuda de Max Weber), tal espécie de religião não conduz necessariamente a um processo generalizado de racionalização da sociedade e do comportamento das pessoas.
- ¹⁴ Que não deixava aliás de apresentar fortes marcas das religiões reencarnacionistas originárias do Hindustão.
- ¹⁵ Sobre as diversas formas de transe nas religiões populares do Brasil, pode-se ver Motta, 2005.
- ¹⁶ Sobre esse assunto, consulte-se Motta, 1994 e Motta, 2001.
- ¹⁷ Era muito aproximadamente a um fenômeno desse tipo que se referia o Cardeal Ratzinger, atual Papa Bento XVI, ao falar na tentativa de se introduzirem “pantomimas” na liturgia do Catolicismo.
- ¹⁸ Apesar das Twin Towers.
- ¹⁹ E certamente significa, nas palavras de Marx e Engels, que se aplicam tão bem a nosso princípio de século como a quando foram redigidas (1848), que a expansão da racionalidade ou, se preferirmos, do espírito do Capitalismo, “Afogou os fervores sagrados do êxtase religioso, do entusiasmo cavalheiresco, do sentimentalismo pequeno-burguês nas águas geladas do cálculo egoísta. [...] Tudo que era sólido e estável se esfuma, tudo o que era sagrado é profanado” (MARX; ENGELS, 1956, p. 23-24).
- ²⁰ Michel Leiris, observador agudo e admirador entusiasta das “religiões dançadas” da África e da América Latina, tinha perfeita consciência da incompatibilidade das religiões do corpo com a modernidade ocidental. É assim que escreve: “Ser outro além de si, superar-se no entusiasmo e no transe, não será uma das necessidades básicas do homem? Temos de reconhecer o mérito de diversas sociedades, pouco ou nada industrializadas, por terem sido capazes de criar ou conservar os meios de satisfazer essa necessidade do modo mais direto e material, muito além do alcance de uma organização social baseada na pura produtividade e portanto fechada a tudo que for irracional” (LEIRIS, 1958, p. 10).

Referências

- BASTIDE, Roger. Color, Racism, and Christianity. *In*: FRANKLIN, John Hope (ed.). **Color and race**. Boston: Beacon Press, 1969. p. 34-49.
- _____. **Le prochain et le lointain**. Paris: L'Harmattan, 2001.
- BULTMANN, Rudolf. **Theologie des neuen Testaments**. Tübingen: Mohr Siebeck, 1984..
- CALVIN, Jean. **L'institution chrétienne : livres premier et second**. Marne-la-Vallée (França) : Éditions Farel, 1978 (or. 1541).
- FOSTER, George. **Tzintzunzan: Mexican Peasants in a Changing World**. Boston: Little Brown, 1967.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**, 47. ed. rev. São Paulo: Global, 2003
- _____. **The masters and the slaves: A Study in the Development of Brazilian Civilization**. Berkeley: University of California Press, 1986 (or. 1933).
- HEGEL, G. W. F. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie**. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.p
- LEIRIS, Michel. "Preface" to Alfred Métraux. *In*: **Le Vaudou Haïtien**. Paris: Gallimard, 1958. p. 7-10.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Structural Anthropology**, New York, Doubleday Anchor Books, 1967.
- MARX, Karl ; ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. *In*: _____. **Obras escolhidas**. Rio de Janeiro: Editorial Vitória, 1956 (or. 1848). p. 13-47.
- MOTTA, Roberto. L'Invention de l'Afrique dans le Candomblé du Brésil. **Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio** (Roma), anno IX, fascicolo 2-3, 1994. p. 65-85.
- _____. Ethnicity, Purity, the Market and Syncretism in Afro-Brazilian Cults. *In*: GREENFIELD, Sidney M. ; DROOGERS,

André (eds.). **Reinventing Religions: Syncretism and Transformation in Africa and the Americas**. Lanham (Maryland): Rowman and Littlefield, 2001. p. 71-85.

_____. Body Trance and Word Trance in Brazilian Religion. *In*: PIRANI, Bianca Maria; VARGA, Ivan (eds.). Bodily Order, Mind, Emotion and Social Memory. **Current Sociology**, vol 3, no 2 monograph 1, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **The birth of tragedy and the case of Wagner**. Ttranslated by Walter Kaufman. New York: Vintage Books, 1967 (or. 1872).

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis: Vozes, 1978.

ROUGET, Gilbert. **La musique et la transe: esquisse d'une Théorie Générale des Relations de la Musique et de la Possession**. Paris : Gallimard, 1980, 317 p.

SOMBART, Nicolaus. Einige Entscheidende Theoretiker. *In*: _____. **Einführung in die soziologie**. Alfred Weber, Herausg., München, Piper Verlag, 1958.

TÖNNIES, Ferdinand. **Community & society**. Transl. Charles P. Loomis. New Brunswick: N.J., Transaction Publishers, 1988.

TURNER, Victor. Symbolic Studies. **Annual Review Of Anthropology** (Palo Alto, CA, vol 4, 1975. p. 145-162).

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Trad. de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Rev. de Gabriel Cohn. Brasília: UNB, 1994.

_____. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Trad. de Ana Falcão Bastos e Luís Leitão. Rev. de Antônio Firmino da Costa. Lisboa: Editorial Presença, 1996.

Endereço para contato:

E-mail: rmcotta@uol.com.br