

CAMPUS



**V.24 N.1/2
2023**

REVISTA DE ANTROPOLOGIA
PPGAA/ UFPR

Linha Editorial

CAMPOS - Revista de Antropologia, publicação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Paraná, tem o propósito de constituir um espaço permanente de interlocução com antropólogos e pesquisadores de áreas afins, no país e no exterior. O nome CAMPOS traduz o reconhecimento do valor singular da etnografia para a Antropologia, remetendo também à pluralidade de perspectivas teóricas e temáticas que caracteriza a disciplina e que se revela na produção do próprio PPGAA-UFPR. A Revista CAMPOS publica artigos inéditos, ensaios bibliográficos, entrevistas, resenhas, ensaios etnográficos e outras contribuições - pequenos textos de natureza acadêmica, informativa etc. - que podem ser enviados em português, inglês, francês ou espanhol (para publicação na língua original).

Editora-Chefe

Eva Lenita Scheliga

Comissão Editorial (PPGAA-UFPR)

Ciméa Barbato Bevilaqua
Edilene Coffaci de Lima
Eva Lenita Scheliga
Fabio Parenti
João Frederico Rickli
Laércio Loiola Brochier
Laura Pérez Gil
Liliana Mendonça Porto
Lorenzo Macagno
Maria Inês Smiljanic
Marcos Silva da Silveira
Miguel Alfredo Carid Naveira
Paulo Renato Guérios
Ricardo Cid Fernandes

Conselho Editorial

América Larraín, Universidad Nacional de Colombia, Colômbia
Aristóteles Barcelos Neto, University of East Anglia, Reino Unido
Birgit Meyer, Utrecht University, Holanda
Christiano Tambascia, UNICAMP, Brasil
Claudia Fonseca, UFRGS, Brasil
Eduardo Viveiros de Castro, MN/UFRJ, Brasil
Elena Calvo Gonzalez, UFBA, Brasil
François Laplantine, Université Lumière - Lyon 2, França
José Guilherme Cantor Magnani, USP, Brasil
Lorena Cordoba, CONICET/Universidad de Buenos Aires, Argentina e Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas, Bolivia
Manuela Carneiro da Cunha, University of Chicago, EUA
Márcio Ferreira da Silva, USP, Brasil
Marcio Goldman, MN/UFRJ, Brasil
Martina Ahlert, UFMA, Brasil
Mariza G. S. Peirano, UnB, Brasil
Miriam P. Grossi, UFSC, Brasil
Peter Fry, UFRJ, Brasil
Philippe Erikson, Université de Paris Ouest-Nanterre, França
Rafael José Menezes Bastos, UFSC, Brasil
Roberto DaMatta, UFF/University of Notre Dame, Brasil/EUA
Roque de Barros Laraia, UnB, Brasil
Ruben G. Oliven, UFRGS, Brasil

ISSN 2317-6830

C A M

P O S

CAMPOS. Revista de Antropologia.

PPGAA/ UFPR.

v. 24 n.1/2 2023

*Publicada em julho 2024

Curitiba, PR, Brasil

ISSN 2317-6830

P. 001-337





Licença CC BY-NC 4.0: Você pode compartilhar ou adaptar o material em qualquer suporte ou formato, mas deve dar o crédito apropriado e indicar se mudanças foram feitas. Você não pode usar o material para fins comerciais.

Disponível em:
revistas.ufpr.br/campos

Fontes de indexação de dados

Bases de dados:

BASE | Biblat | Clase | Dimensions | DOAJ |
Google Scholar | Scilit | Sumário.Org

Diretórios:

Academic Journal Database | Ardi |
Diadorim | DRJI | ERIH Plus | EZB |
Genamics | Journal 4-free | Latindex
| Latin REV FLACSO | Miguilin | MIAR |
Open Air | ROAD | Sudoc | Sherpa Romeo

Expediente

Secretaria de Redação

Eva Lenita Scheliga

Divulgação em redes sociais

Eva Lenita Scheliga

Preparação dos originais

Eva Lenita Scheliga
Miguel Carid Naveira

Revisão dos textos em português e inglês

Programa de Apoio às Publicações
Científicas Periódicas

Revisão dos textos em espanhol

Miguel Carid Naveira

Diagramação

Programa de Apoio às Publicações
Científicas Periódicas
Samarah Wippel Selski

Projeto gráfico

Martim Fernandes

Redação

CAMPOS - Revista de Antropologia
Rua General Carneiro, 460 - 6º
andar. CEP 80.060-150 Curitiba -
Paraná - Brasil
Telefone: (41) 3360-5272
e-mail: revistacampos@gmail.com

Foto da capa

Lamentatrice di Pisticci (1952).
Fotografia de Carmina di Giulio,
por Franco Pinna.

CAMPOS: Revista de Antropologia / Universidade Federal do
Paraná. Programa de Pós-Graduação em Antropologia ; editores:
Ciméa Barbato Bevilaqua [...et al.], n.1 (2001) - Curitiba :
UFPR/PPGAS, 2001.

v. 24 n. 1/2 2023 Semestral
ISSN: 2317-6830

1.Antropologia Social - Periódicos. I. Universidade
Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social. II. Bevilaqua, Ciméa Barbato.

CDD 20.ed. 306
CDU 1976 304

SUMÁRIO

CAMPOS V.24 N.1/2 jan. dez. 2023

Dossiê

- 11 **Entre prantos, possessões e mordidas: a questão religiosa em Ernesto De Martino**
Cristina Pompa e Marcus Vinícius Rios Barreto
- 23 **O fim do mundo segundo Ernesto De Martino**
Cristina Pompa
- 43 **Lamento, amarração e tarantismo: contribuições da teoria de Ernesto De Martino às pesquisas sobre religiões populares no Brasil**
Hugo Ricardo Soares e Marcus Vinícius Rios Barreto
- 71 **Ernesto De Martino: a “vocação” antropológica de um historiador das religiões**
Nicola Gasbarro
- 90 **En el laboratorio de la crisis de la presencia. El chamanismo como categoría analítica problemática en Ernesto De Martino**
Sergio Botta
- 114 **Techniques of presence. Beyond presence and its crisis**
Simone Capozzi
- 131 **Carlo Ginzburg, leitor de Ernesto De Martino: aproximações e distanciamentos**
Tomás Motta Tassinari

Traduções

- 156 **História, antes de tudo**
Philippe Delfino Sartin
- 161 **Fenomenologia religiosa e historicismo absoluto**
Ernesto De Martino

- 180 **Crise da presença e reintegração religiosa**
Ernesto De Martino
- 198 **Apocalipses Culturais e Apocalipses**
Psicopatológicos
Ernesto De Martino
- 223 **O “lamento ritual”, ou do uso estratégico dos**
estados hipnóticos na crise de luto
Silvia Mancini

Artigos

- 237 **Dictadura, turismo e intervención en espacios del**
pasado. La reconstrucción de Quilmes. Tucumán,
Argentina (1977-1980)
Sandra Tolosa
- 269 **Corpos que ensinam, corpos que aprendem: um estudo**
sobre corporalidade do cuidado em Enfermagem
Bruna Motta

Ensaaios Bibliográficos

- 288 **Breve apresentação aos ensaios sobre o livro *Da***
água ao vinho
Eva Scheliga
- 292 **Um olhar antropológico para as classes médias**
angolanas ou aquilo que não nos livramos do
colonialismo
Vinícius Venancio
- 305 **Por um olhar para a Angola que funciona**
Marcela Santander

Resenhas

- 316 **De Martino, E. (1999). *La terre du remords*. (Terra**
del rimorso. Milan: Il Saggiatore, 1961). Le
Plessis-Robinson: Institut Synthélabo. 494p.
Amélie Stuby

- 321 **Kipnis, A. (2021). *The Funeral of Mr. Wang: Life, Death, and Ghosts in Urbanizing China*. California: University of California Press. 174 p.**
Lucía Copelotti
- 326 **Gribaldo. A. (2021). *Unexpected Subjects. Intimate Partner Violence, Testimony, and the Law*. Chicago: HAU Books. 158 p.**
Matilde Quiroga Castellano
- 330 *Nominata*

INDEX

CAMPOS V.24 N.1/2 jan. dec. 2023

Dossier

- 11 **Between Lamentations, Possessions and Bites: The Religious Question in Ernesto De Martino**
Cristina Pompa and Marcus Vinícius Rios Barreto
- 23 **The End of the World according to Ernesto De Martino**
Cristina Pompa
- 43 **Lament, mooring and tarantism: contributions of Ernesto De Martino's theory to research on popular religions in Brazil**
Hugo Ricardo Soares and Marcus Vinícius Rios Barreto
- 71 **Ernesto De Martino: the anthropological "vocation" of a religions historian**
Nicola Gasbarro
- 90 **In the Laboratory of the Crisis of Presence. Shamanism as a Problematic Analytical Category in Ernesto De Martino**
Sergio Botta
- 114 **Techniques of presence. Beyond presence and its crisis**
Simone Capozzi
- 131 **Carlo Ginzburg, reader of Ernesto De Martino: affinities and divergencies**
Tomás Motta Tassinari

Translations

- 156 **History, first of all**
Philippe Delfino Sartin
- 161 **Religious phenomenology and absolute historicismo**
Ernesto De Martino

- 180 **Crisis of presence and religious reintegration**
Ernesto De Martino
- 198 **Cultural apocalypses and psychopathological apocalypses**
Ernesto De Martino
- 223 **"Ritual Deploation" or the Strategic Use of Hypnotic States in the Crisis of Mourning**
Silvia Mancini

Articles

- 237 **Dictatorship, tourism and intervention in spaces of the past. The reconstruction of Quilmes. Tucumán, Argentina (1977-1980)**
Sandra Tolosa
- 269 **Bodies that teach, body that learn: a study on corporeality of nursing care**
Bruna Motta dos Santos

Essays

- 288 **Brief Introduction to the Essays on Da água ao vinho**
Eva Scheliga
- 292 **An Anthropological Perspective on Angolan Middle Classes or What We Fail to Overcome from Colonialism**
Vinícius Venancio
- 305 **A Gaze on Angola That Functions**
Marcela Santander

Reviews

- 316 **De Martino, E. (1999). *La terre du remords*. (*Terra del rimorso*. Milan: Il Saggiatore, 1961). Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo. 494p.**
Amélie Stuby

- 321 **Kipnis, A. (2021). *The Funeral of Mr. Wang: Life, Death, and Ghosts in Urbanizing China*. California: University of California Press. 174 p.**
Lucía Copelotti
- 326 **Gribaldo. A. (2021). *Unexpected Subjects. Intimate Partner Violence, Testimony, and the Law*. Chicago: HAU Books. 158 p.**
Matilde Quiroga Castellano
- 330 *Nominata*

Instructions to Authors

Entre prantos, possessões e mordidas: a questão religiosa em Ernesto De Martino

CRISTINA POMPA

Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), Guarulhos, São Paulo, Brasil
<https://orcid.org/0000-0003-4961-8349>
pompa@unifesp.br

MARCUS VINÍCIUS RIOS BARRETO

Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, Bahia, Brasil
<https://orcid.org/0000-0003-1741-5811>
marcusriosbarreto@gmail.com

A revista *Campos* hospeda neste número um dossiê dedicado ao antropólogo, filósofo e historiador das religiões italiano Ernesto De Martino (1908- 1965), uma figura central na história do pensamento europeu do século XX, quase desconhecida no Brasil. De Martino é um autor extraordinariamente complexo e praticamente inesgotável, cuja profundidade teórica e metodológica é dificilmente alcançável – ou, até mesmo, pouco compreensível – numa época de classificações acadêmicas e de separações disciplinares. É difícil enquadrar o trabalho de De Martino em um âmbito disciplinar específico, embora ele tenha transitado por vários deles, deixando uma marca profunda: da filosofia à psicanálise, da história das religiões à etnologia, até áreas movediças, como a metapsíquica e a psicologia paranormal.

Apresentar Ernesto De Martino, portanto, é extremamente árduo, mas também desafiador, na medida em que em seu trabalho encontram-se intuições e antecipações de reflexões muito recentes na antropologia. Entre elas estão o questionamento do próprio conceito de realidade, a crítica à arrogância ocidental que assume como dogma a objetividade da natureza, o caráter de construção históricas das nossas categorias analíticas, a perspectiva gramsciana no estudos dos fenômenos mágico-religiosos populares em termos de tensão entre hegemônico e subalterno, a centralidade do corpo, a importância dos objetos na análise cultural, a questão da performatividade, embora ele não tenha usado, evidentemente, este termo.

Já isso seria suficiente para justificar a aproximação a um autor falecido há mais de 60 anos, aproximação – ou reaproximação – em curso não apenas na antropologia italiana, mas também na francófona e anglófona. Na França, além da tradução e da reorganização de *La fine del mondo*, em 2016 (ver o artigo de Cristina Pompa, neste volume), saíram no ano passado as traduções de *Morte e pianto rituale nel mondo antico* (De Martino, 2022a) e de *Il mondo magico* (De Martino, 2022b). Nos Estados Unidos, a publicação, em 2015, de *Magic: a theory from the South* (De Martino, 2015), tradução de *Sud e magia*, de 1959, marca o reconhecimento da contribuição de De Martino no campo dos estudos pós-coloniais, dos *cultural studies* e dos *subaltern studies*. De resto, já a partir da década de 1990, a antropologia americana, em sua guinada fenomenológica e reflexiva, descobriu De Martino (Saunders, 1993), e a tradução americana de *La terra del rimorso*, de 2005, ganhou a introdução de Vincent Crapanzano (De Martino, 2005). Também, numerosos livros e artigos foram dedicados ao autor nos últimos anos na Europa e nos Estados Unidos.

Mas não se trata aqui de acompanhar as tendências do *mainstream* antropológico, nem de homenagear uma figura importante e pouco conhecida no panorama do século XX, conforme a recente redescoberta das antropologias “periféricas”. Trata-se, antes, de conhecer uma abordagem teórica e metodológica original, surgida em um tempo e um lugar específicos e, portanto, em alguns aspectos necessariamente ultrapassada (como no uso indiscriminado do termo “primitivo”, por exemplo), mas ainda substancialmente válida para pensar problemas contemporâneos.

Presença: entre Filosofia, História e Psicanálise

Um dos méritos maiores de De Martino é a criação desse novo saber, fruto do encontro de disciplina diversas (etnologia, filosofia, história das religiões, psiquiatria e psicanálise), mas todas ligadas por uma perspectiva comum: a perspectiva histórica, que se coloca como objeto privilegiado o homem em seu fazer histórico e em seu esforço cultural de garantir sua “presença” no mundo, frente aos riscos permanentes – diferente conforme as civilizações históricas – de “não ser”, ou “não ser mais”. E justamente a comparação histórica entre civilizações, do mundo clássico à etnologia, é o método que De Martino utiliza, com o objetivo de colocar em discussão a própria civilização ocidental e seus produtos culturais. Vale lembrar que o uso do termo “civilização”, em lugar de “cultura”, define uma posição crítica do autor em relação ao relativismo cultural da escola boasiana. Da mesma forma, é preciso lembrar que De Martino usou muito raramente o termo “antropologia”, preferindo o de “etnologia”, ou “história das religiões”, para marcar seu distanciamento, seja da antropologia física, dominante na Itália na época, seja da antropologia social e cultural, definidas por ele como disciplinas “naturalísticas”, e não históricas.

Na impossibilidade de enfrentar aqui a relação de De Martino com a cultura do seu tempo, a complexidade de seu pensamento e as diversas polêmicas que ele sustentou com as escolas antropológicas de seu tempo (temas trabalhados de forma mais ampla e aprofundada em um artigo recente (Pompa, 2022), nossas observações introdutórias limitar-se-ão a algumas questões de ordem epistemológica e metodológicas.

Do ponto de vista epistemológico, De Martino torna-se uma leitura estimulante no momento atual, em que a antropologia reestabelece e consolida um diálogo intenso com a filosofia, diálogo que, embora as linhas de pensamento filosófico sejam constitutivas da própria disciplina, foi sempre difícil, quase por medo da antropologia de cair numa dimensão metafísica e perder a concretude do objeto de análise, como observou Roberto Cardoso de Oliveira (1977). São exemplos dessa reaproximação: a presença do pensamento deleuziano na reflexão antropológica contemporânea, ou a aproximação da antropologia de Tim Ingold à fenomenologia via Merleau-Ponty, ou a interlocução da etnologia de hoje com a filosofia da ciência de Isabelle Stengers e Bruno Latour, apenas para nos atermos a exemplos bem conhecidos no Brasil contemporâneo. Se esse diálogo se caracteriza como algo inovativo para a antropologia, é quase desconcertante descobrir como De Martino, desde os anos 1940, construía as bases para sua antropologia na Itália justamente a partir da reflexão filosófica do idealismo historicista de Benedetto Croce e do existencialismo de Heidegger e Jaspers.

No que diz respeito ao método, há, de saída, pelo menos dois elementos que fazem de De Martino, *mutatis mutandis*, quase um antecipador de preocupações contemporâneas: a questão da materialidade – mais desenvolvida nas pesquisas etnográficas do sul da Itália – e a questão da corporalidade, que perpassa toda a obra do etnólogo italiano, embora ele não use este termo. Essas questões são hoje centrais para a antropologia que se ocupa de religião no Brasil, tanto na crítica às limitações do conceito levi-straussiano de “eficácia simbólica” (Tavares & Bassi, 2012) e no foco na centralidade da cura e na adesão ao paradigma da corporalidade de Thomas Csordas (2008), quanto na atenção às formas materiais de produção da experiência religiosa (Menezes & Toniol, 2021), que tem sua inspiração no trabalho de Birgit Meyer (2019).

O centro de toda a reflexão de Ernesto De Martino é a história, vista pela lente do historicismo idealista de Benedetto Croce, enriquecido sucessivamente pela reflexão gramsciana: nesta visão, a história não é sucessão de acontecimentos, e sim valorização cultural dos fatos. E esta centralidade da abordagem histórica aos fatos culturais leva o autor não apenas a historicizar seu objeto, mas também as categorias analíticas: desde a década de 1940, na crítica à fenomenologia religiosa e à primazia etnocêntrica do conceito de crença, por exemplo, podemos encontrar uma antecipação da crítica de Talal Asad à essencialização e à universalização da religião feita por Geertz (Asad, 2010[1993]). Este mesmo esforço de historização leva De Martino a questionar a própria noção de realidade objetiva e natural (ele usa o termo “dada”) do Ocidente moderno. Para ele, tal noção nasceu na polêmica antimágica dos séculos XVI e XVII, entregando à “ciência” a tarefa de explicar a realidade natural e atribuindo aos devaneios da “magia” as concepções diversas do mundo, que implicam a possibilidade da modificação humana da realidade “dada”. Não podemos deixar de notar aqui uma certa semelhança com a discussão contemporânea a respeito da pretensa objetividade do mundo natural. Ernesto De Martino colocou-se essas questões há décadas, mas mais do que procurar “antecipações” de discussões contemporâneas, trata-se, aqui, de identificar a possível contribuição teórico-metodológica do autor italiano para os problemas contemporâneos que a antropologia enfrenta.

Chegamos, assim, ao problema que De Martino enfrentou desde a década de 1940: o papel do simbolismo mítico-ritual no controle do risco de “perda da presença”, em outros termos, a relação entre crise (psíquica) e resgate (cultural). É consenso atribuir a origem do conceito de presença ao *Dasein*

heideggeriano (ver o artigo de Simone Capozzi, neste volume): o ser-aí, estar no mundo. Nos textos mais propriamente antropológico e etnográficos, ele define a presença como “potência individuante”, ou objetivante, capacidade de agir contra o risco de ser agido. Outra expressão é *ethos do transcendimento*, que não se refere à transcendência, mas sim à ideia de transcender situações críticas que se dão sem ou contra o homem, e replasmá-las conforme valores culturais, coletivos, intersubjetivos.

Entra aqui a dialética presença- crise- resgate. A presença, entendida como poder de individuação, de ser sujeito, não está dada de antemão, pelo menos não em todas as culturas e todas as sociedades e em todos os momentos históricos: a presença no mundo e o próprio mundo são realidades a construir (ele diz “realidade condenda”, do latim *condere* = fundar), frente ao risco permanente de se perder e, portanto, perder o mundo, risco esse determinado por condições históricas específicas. Ser-aí é estar na história onde se dá o trabalho de pensar, agir, sentir e, talvez acima de tudo, “distinguir” segundo formas e valores culturais. Nos momentos críticos da existência, a cultura (as civilizações) predispõe mecanismos de controle e de superação segundo “formas de coerência cultural”. E o simbolismo mítico-ritual (ele usa muito mais frequentemente este termo do que o de religião) é precisamente o instrumento de suspensão, controle e replasmação da crise. Crise que é individual enquanto condição existencial, mas é coletiva também, principalmente nas sociedades tradicionais. Quais são essas crises? São crises pessoais e crises cósmicas, aquelas que Lévi-Strauss identificou ao trabalhar a eficácia simbólica (não por acaso, enquanto De Martino recusa o estruturalismo lévi-straussiano por ser a-histórico ou anti-histórico, cita várias vezes “a eficácia simbólica”). Em geral, trata-se de experiências de sofrimento, de angústia: o luto, o medo, a fadiga, que desembocam na crise psicopatológica, aquela que no mundo moderno é definida como neurose, manifestada na sensação de perda do mundo e de perda de si, na não objetivação do mundo, enfim, na experiência de não poder “agir”, mas de “ser agido”. E nesse sentido De Martino se utiliza das narrativas psiquiátricas, não para assimilar o religioso ao psicótico – como fazia uma parte da literatura sociológica da época – mas para identificar que tipo de crise é aquela que o simbolismo mítico-ritual controla e resolve.

Como funciona esse dispositivo? Aqui é preciso introduzir outro conceito central, inserido nesta dialética crise da presença- resgate cultural. É o conceito de “de-historificação”. O momento crítico tem que ser de-historificado, retirado do fluir do devir: a história tem que ser suspensa, interrompida, de forma institucionalizada, ou seja, sai-se da história conforme modelos pré-definidos, aceitos e consagrados pela tradição. Nesse tempo suspenso, que De Martino chama “regime protegido”, repete-se o modelo mítico, o *exemplum*, o protótipo da resolução. E isso vale desde a fórmula mágica para a cura de determinado problema de saúde, quando por exemplo são repetidas palavras ou lembrados gestos prototípicos da vida dos ancestrais míticos ou – no caso do catolicismo popular – dos santos, ou os rituais de ano-novo que repetem o início, os rituais agrícolas para propiciar a colheita, que repetem os gestos do herói que ensinou a plantar, até o modelo do sacrifício de Cristo e de sua ressurreição como exemplo de superação da morte na liturgia cristã. O resgate, então, é visto como “já dado”, já acontecido, e a crise já resolvida exemplarmente no tempo do mito. Aí se resolve miticamente a crise porque o sofrimento é replasmado ritualmente dentro de um horizonte mítico (daí a noção de simbolismo

mítico-ritual). Com o fechamento do rito, reabrem-se a história profana e seus valores, com a presença reforçada, revigorada, garantida pela reiteração do modelo meta-histórico.

Então, a simbologia religiosa é uma técnica. De Martino repete várias vezes esta afirmação: técnica de proteção da presença contra o risco de não ser no mundo. Isso não implica uma visão utilitarista; ao contrário, a ideia da técnica como momento mediador da afirmação de valores sociais impede uma visão restrita e banalizada. Podemos dizer que de certa forma essa noção de técnica remete àquilo que hoje se chama performatividade.

Na chamada “trilogia meridionalistas”, as três obras dedicadas à etnografia dos rituais camponeses do sul da Itália (ver o artigo de Marcus Barreto e Hugo Soares, neste volume), estes dispositivos mítico-rituais são analisados em profundidade, mostrando como a técnica ritual marca para operadores e participantes um rebaixamento dos níveis de consciência de vigília, mediante cantos, danças, cores, cheiros, ladainhas repetidas, movimentos ritmados, de maneira a estabelecer um estado de comunicação com o inconsciente. As técnicas de de-historificação são mecanismos que levam a um estado entre o sono e a vigília, um estado hipnótico: é neste estado de semiconsciência, que frequentemente imitam o estado de crise, mas de forma institucionalizada, codificada, modelada, que a crise pode ser controlada e, com isso, podem ser recuperados memórias e valores, coletivos. No ritual, a crise é performatizada: o “atarantado” dança imitando os movimentos descontrolados da crise psicótica, o enlutado (ver o artigo de Silvia Mancini, neste volume) imita institucionalmente a crise de choro e desespero, o enfeitado imita a “amarração” com cordas verdadeiras. É central, portanto, a distinção entre “de-historificação irrelativa” e “de-historificação” institucional. A primeira indica a perda da dimensão histórica e da capacidade de objetivação do real, sem possibilidade de resgate cultural, enfim, é a “perda da presença”, cair no nada, perder o mundo. A segunda é o dispositivo cultural – variável conforme as sociedades, as épocas históricas e os “regimes de existência” em que indivíduos e grupos experimentam diferentes tipos de crises –, dispositivo que permite controlar a crise, recuperar simbolicamente a relação com o mundo e reabrir a consciência à vida cultural e à história.

Nesta introdução, apontamos apenas para a temática definida pela dialética crise/resgate porque, além das “antecipações” listadas no começo, parece-nos que a abordagem demartiniana da religião enquanto “técnica” de resgate da crise pode ser interessante para pensar alguns fenômenos religiosos contemporâneos no Brasil. A proposta de deixar de observar os fatos priorizando a questão da crença e focando a questão das práticas rituais, dos corpos e dos objetos que as compõem, pode lançar uma nova luz sobre aquilo que já foi chamado de “reencantamento do mundo”, volta do religioso, trânsito religioso e assim por diante. É bastante evidente que as adesões contemporâneas ao que chamamos de “religioso” dizem fundamentalmente respeito a práticas que implicam em medida maior ou menor os chamados estados alterados de consciência, estados hipnóticos dentro dos moldes preestabelecidos, enfim, o transe. Além das práticas que tradicionalmente implicam transe, como o espiritismo ou os cultos afro, podemos pensar nos exorcismos, nos descarregos, ou, mais em geral, nos rituais de louvor das igrejas neopentecostais que ganham cada vez mais fiéis, na Renovação Carismática e seus rituais de cura, no neoxamanismo *new age* e o uso de psicoativos que provocam estados de alteração neurossensorial. Deste ponto de vista, perdem relevância as discussões sobre as múltiplas pertencas e as idas e voltas entre diferentes “credos”, tão características das práticas religiosas no Brasil, na medida em que certas

estruturas rituais são análogas, como já foi notado (Almeida, 2003) e visam a recuperação do equilíbrio psicocorporal entre o eu e o mundo, enfim, a demartiniana “presença”.

O Dossiê

O conjunto de textos que apresentamos neste Dossiê não representa a primeira introdução das ideias de Ernesto De Martino no cenário acadêmico brasileiro¹, mas, inegavelmente, amplia de maneira consistente o conhecimento de suas obras, constituindo um trabalho de fôlego, embora necessariamente incompleto. Este trabalho é o resultado de uma reflexão coletiva, iniciada há mais de dez anos, no grupo de pesquisa *Antropologia e história das Religiões no século XX*, coordenado por Cristina Pompa e Adone Agnolin e que prossegue, desde o ano passado, com o projeto internacional *Crise da Presença e reintegração religiosa: atualidade de Ernesto De Martino*, do qual participam vários pesquisadores, brasileiros e estrangeiros, alguns dos quais estão presentes neste volume. Os artigos, traduções e resenhas selecionados para o Dossiê são o resultado do encorajamento e interesse despertados em antigos e atuais orientandos e pesquisadores, que reconhecem em De Martino uma abordagem potente e original da questão religiosa, e não só. Por isso, os vários textos retomam frequentemente temas e conceitos, ajudando a esclarecê-los, de pontos de vistas diferentes porque diferentes, como vimos, são as orientações e os estímulos teóricos de De Martino e dos autores dos textos: a antropologia, a filosofia, a história das religiões.

Na seção de artigos, o texto de Cristina Pompa “O fim do mundo segundo Ernesto De Martino” analisa a obra *La fine del Mondo – contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, que o autor italiano começou a escrever no final dos anos 1950, mas que, em virtude de seu falecimento, acabou sendo publicada postumamente. Nesta obra, De Martino discute o tema do Fim do Mundo, por um lado, recuperando o horizonte histórico que evidencia a ideologia escatológica protocristã como o marco do surgimento desse tópico no Ocidente. Ao mesmo tempo, ele situa a questão da finitude sob uma perspectiva etnopsiquiátrica, associando os produtos culturais relativos ao fim do mundo à experiência psíquica de “perda da presença”, e analisando como essa ideia foi ritualmente elaborada pelos movimentos proféticos e milenaristas dos povos oprimidos, assim como na chamada “literatura da crise” do pós-guerra europeu. No entender de Pompa, De Martino reflete sobre os significados dos apocalipses em vários momentos e lugares, trazendo a análise antropológica para o coração da própria cultura ocidental.

Hugo Ricardo Soares e Marcus Vinícius Barreto em “Lamento, amarração e tarantismo: contribuições da teoria de Ernesto De Martino às pesquisas sobre religiões populares no Brasil”, como o próprio título sugere, aventam colocar as interpretações demartinianas sobre a religiosidade popular do sul da Itália – campo empírico do etnólogo – em proveito de uma leitura crítica das pesquisas realizadas no contexto brasileiro. Assim, a despeito dos limites desta aproximação, os autores veem similaridades e divergências entre a obra de De Martino e a literatura antropológica que se dedicou às religiões populares no Brasil.

1 Precisamos fazer jus ao pioneirismo de Liana Trindade, cujo livro, *Ernesto De Martino: resistência e magia no Sul da Itália*, que foca especificamente as etnografias meridionalistas do autor, infelizmente já está fora de circulação (Trindade, 2015). Outras breves referências estão inseridas em geral em trabalhos de história das religiões (principalmente Massenzio, 2005 e Agnolin, 2013), de antropologia ou socio-logia da religião, de história social e de etnopsiquiatria.

Para Soares e Barreto, tanto De Martino quanto os pesquisadores brasileiros compreendem a noção de “popular” segundo a designação de classe social tal como formulada por Antonio Gramsci. No entanto, ao passo que, na Itália, De Martino analisa a questão tomando a dimensão ritual das práticas em perspectiva histórica, e dando ênfase aos mecanismos de proteção e resgate, no Brasil, os antropólogos tratam a religiosidade popular enaltecendo a dimensão discursiva e procurando compreender, de maneira sincrônica, as relações sociais e de poder, assim como a ideia de “crença” – bastante criticada pelo intelectual italiano.

No texto “Ernesto De Martino: a “vocação” antropológica de um historiador das religiões”, Nicola Gasbarro compreende a dupla filiação de De Martino, a de historiador das religiões e a de etnólogo, como um percurso metodológico encontrado pelo intelectual para formular o conceito de “crise da presença”, categoria analítica substancial de seus trabalhos. De acordo com Gasbarro, esse conceito resulta do exercício interdisciplinar mediante o qual De Martino elege duas máximas do ethos ocidental: a noção cristã do pecado original, por um lado, e a finitude da história, por outro, comparando-as sistematicamente.

Deste modo, De Martino interpreta os dramas da existência humana, colocando em relação o historicismo e o existencialismo, bem como as várias formas religiosas de salvação, e transforma a consciência da crise e do resgate em objeto de interesse antropológico diante da possibilidade do fim das culturas. Ainda com base nas ideias de De Martino, Gasbarro mostra o caráter profundamente antropológico da vertente italiana – laica e historicista – da história das religiões, pouco conhecida no Brasil, onde predomina a vertente fenomenológica desta disciplina, ligada sobretudo ao nome de Mircea Eliade.

Sergio Botta, em “El chamanismo como categoría analítica problemática en Ernesto De Martino”, analisa a definição de xamanismo nas formulações teóricas da *Escola Italiana de História das Religiões*, com particular atenção à maneira pela qual De Martino apropriou-se dessa categoria para refletir sobre o magismo. Primeiramente, Botta investiga como a questão xamânica foi abordada por Raffaele Pettazzoni, fundador da Escola. Na sequência, concentra-se nas discussões que De Martino propõe quando dialoga com as obras de Sergei Shirokogoroff e Mircea Eliade. Finalmente, tenta elaborar uma nova definição de xamanismo à luz da perspectiva histórico-religiosa.

Simone Capozzi, no artigo “Techniques of presence. Beyond presence and its crisis”, apresenta uma reflexão propriamente filosófica a respeito das noções “presença” e “crise da presença”, e das correntes teóricas que influenciaram De Martino na definição e redefinição permanente desse conceito central: da unidade da apercepção kantiana até o *Dasein* da fenomenologia existencialista. As noções de “hábito”, “uso” e “domesticidade”, particularmente enfatizadas nos últimos escritos filosóficos de De Martino, são a chave a partir da qual Capozzi mostra a transformação do conceito de “presença” para o de “presentificação”. Esse termo e esse conceito esclarecem o fato de que a relação eu/mundo é uma relação dialética, de reciprocidade, e não de oposição binária, como na filosofia clássica, algo a ser construído permanentemente, a partir de técnicas específicas, aqui recuperando o trabalho de Marcel Mauss.

De técnicas fala também o artigo de Silvia Mancini, uma das maiores especialistas na obra de De Martino, que, no texto “La deploración ritual, o del uso estratégico de los estados hipnóticos en la crisis del duelo”, concentra-se na análise que o autor propõe sobre as práticas relacionadas à morte a exemplo do tratamento ritual do lamento fúnebre na história da civilização meridional. Nessa linha de raciocínio, Mancini chama a atenção para duas modalidades de gestão simbólica do lamento na região do Mediter-

râneo: a pagã – das instituições mítico-rituais politeístas – e a cristã – da ideologia monoteísta de salvação da alma no cessar da vida biológica. O ponto central para De Martino diz respeito ao cristianismo, que estabeleceu uma contraposição entre essas modalidades, ao rejeitar a tradição meridional em face dos estados hipnóticos ou dissociativos desencadeados pelo pranto: técnica desenvolvida por essa mesma tradição e cuja finalidade é reintegrar os vivos acometidos pelo sofrimento perante a morte dos entes.

Finalmente, o artigo de Tomás Tassinari, “Carlo Ginzburg, leitor de Ernesto De Martino: aproximações e distanciamentos”, chama a atenção para a dívida que Carlo Ginzburg, figura central da história cultural, e muito conhecida no Brasil, tem com Ernesto De Martino. Tal dívida é amplamente declarada pelo próprio Ginzburg em vários dos seus trabalhos, principalmente nos primeiros, dedicados ao estudo de documentos inquisitoriais sobre as práticas de feitiçaria no século XVI. No entender de Tassinari, a aproximação entre ambos os pensadores reside na importante reflexão antirrelativista, embora fundada nos limites epistemológicos do etnocentrismo. Todavia, De Martino e Ginzburg divergem quando definem a realidade e o sentido histórico dos poderes mágicos.

Amélie Stuby contribui com a resenha de *La terra del remorso*, etnografia publicada originalmente em 1961. Esse texto é o resultado da pesquisa de De Martino sobre o tarantismo apuliano – no sul da Itália – a partir de documentos que, desde o século XVII, relatam os estados catatônicos resultantes da suposta mordida de uma aranha mítica, a “tarântula”. Além das fontes documentais, suas observações também são devedoras do trabalho de campo realizado na região da Apúlia, onde De Martino etnografou o complexo ritual dos “atarantados” baseado em música, dança, objetos e cores, para resolver a crise psíquica frequente em determinados momentos da vida rural, como a colheita. Vale lembrar que *A terra do remorso*, tradução para o português da obra, está sendo finalizada e será publicada ainda neste ano.

As Traduções

A seção das traduções é a parte mais complexa e desafiadora do dossiê. Trata-se, com efeito, das primeiras traduções para o português de importantes textos teóricos do autor, e o desafio consiste principalmente em tornar acessíveis para o leitor brasileiro algumas das ideias centrais que fundamentam o método de De Martino, construído de maneira interdisciplinar – entre história, filosofia e psicanálise. Tarefa extremamente complexa é encontrar termos do português que deem conta da linguagem nuançada e ao mesmo tempo densa, que respeitem o estilo caracterizado por construções longas e períodos cheios de imagens, bem como o vocabulário original, de não imediata compreensão inclusive na própria língua italiana. A linguagem demartiniana é complexa, às vezes redundante, rica de ecos filosóficos, citações clássicas e referências eruditas, nem sempre facilmente identificáveis, que não fazem parte da bagagem da antropologia contemporânea.

Essas dificuldades são salientadas por Philippe Sartin, em sua introdução à tradução de “Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto”, artigo de 1954, introdução necessária para contextualizar a polêmica entre o autor (e da Escola italiana de História da Religiões de maneira geral) com a fenomenologia religiosa.

O objeto desse artigo consiste numa crítica radical às interpretações irracionalistas da religião – representadas, na ótica demartiniana, pela fenomenologia de Gerardus van der Leeuw (1890-1950) –, que se baseiam na identificação empática entre sujeito e objeto, na reduplicação descritiva e na revivência do fenômeno religioso, entendido em seus próprios termos. Sartin alerta oportunamente para o fato de a fenomenologia religiosa, fortemente criticada por De Martino, ser, de fato, a vertente pela qual a história das religiões desenvolveu-se no Brasil, influenciando boa parte da antropologia da religião produzida nesse contexto.

As outras duas traduções não precisam de introduções, pois abordam textos e conceito amplamente trabalhados por todos os artigos. É o caso de “Crisi della presenza e reintegrazione religiosa”, publicado originalmente em 1956, traduzido aqui por Daniel Ribeiro Pereira. Nesse texto, De Martino retoma a noção de “crise da presença”, explorada anteriormente na obra *Il mondo magico*, de 1947, quando buscou refletir sobre a história da vida mágica e religiosa nas chamadas culturas primitivas. Assim, ele define crise da presença, a partir do arcabouço filosófico mencionado anteriormente, como um risco permanente que atravessa a relação do sujeito com o mundo em face daquilo que o autor denomina de o “poder do negativo”, ou seja, das condições adversas que ameaçam a existência humana. Diante desse risco, as práticas mágicas, construídas pela civilização meridional, ofereceriam uma resolução cultural.

Renata Medeiros Paoliello, finalmente, oferece-nos uma importante contribuição ao traduzir “Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche”, conferência proferida em 1964 – e, posteriormente, o último artigo do autor – considerada um dos pontos de partida para a elaboração da obra *La Fine del Mondo – contributo all’analisi delle apocalissi culturali*. De Martino aborda o tema do Fim do Mundo a partir da noção de “apocalipses culturais”, por ele definida como manifestações de finitude culturalmente vivenciadas e representadas. Está clara aqui a tensão com a ciência médica, notadamente a psiquiatria que, se, por um lado, trata a questão como sintoma supersticioso e patológico, por outro lado, oferece os instrumentos para compreender a origem e as modalidades de surgimento e desenvolvimento da crise. É este o ponto de partida para a análise demartiniana, não apenas do simbolismo mítico-ritual que informa os movimentos proféticos tradicionais, mas também daquele “apocalipse sem *eschaton*” constituído pela literatura e a arte “da crise” que marcou a inquietação profunda da Europa do século XX: uma verdadeira antropologia do mundo contemporâneo.

Deixamos ao leitor o juízo sobre a validade da reflexão demartiniana para pensar nosso mundo, nesses tempos apocalípticos.

Cristina Pompa é Doutora em Ciências Sociais pela Universidade de Campinas (Unicamp) e professora associada do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp).

Marcus Vinícius Barreto é Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP) e professor substituto do Departamento de Antropologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

REFERÊNCIAS

- Agnolin, A. (2013). *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas.
- Almeida, R. (2003). A Guerra das Possessões. In A. Oro, A. Corten, & J-P. Dozon. (orgs.). *Igreja Universal do Reino de Deus. Os Novos Conquistadores da Fé* (pp. 321-342). São Paulo: Paulinas.
- Asad, T. (2010[1993]). A construção da religião como categoria antropológica. *Cadernos de Campo*, 19, 263-284. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v19i19p263-284>
- Botta, S. (2023). El laboratorio de la crisis de la presencia. El chamanismo como categoría analítica problemática en Ernesto De Martino. *Campos – Revista de Antropologia*, 24(1-2), 90-113. <https://dx.doi.org/10.5380/CRA.V24I1.86729>
- Capozzi, S. (2023). Techniques of presence. Beyond presence and its crisis. *Campos – Revista de Antropologia*, 24(1-2), 114-130. <https://dx.doi.org/10.5380/CRA.V24I1.86786>
- Csordas, T. (2008 [2002]). *Corpo/significado/cura*. Porto Alegre: Editora UFRGS.
- De Martino, E. (2005). *The land of remorse: a study of Southern Italian tarantism*. (Trad. e notas de Dorothy Zinn). London: Free Association Books.
- De Martino, E. (2015). *Magic: a theory from the South*. (Trad. e notas de Dorothy Zinn). Chicago: HAU Books.
- De Martino, E. (2022a). Morts et pleurs rituels. *De la lamentation funèbre antique à la plainte de Marie* (Trad. de Alfonsina Bellio e Nicholas Jérôme). Paris: Éditions de l'EHESS (coll. "Anthropologie").
- De Martino, E. (2022b). *Le monde magique*. (Trad. e introd. Giordana Charuty). Paris: Bartillat.
- De Martino, E. (2023a). Fenomenologia religiosa e historicismo absoluto. *Campos – Revista de Antropologia*, 24(1-2), 161-179. <http://dx.doi.org/10.5380/cra.v24i1.86414>
- De Martino, E. (2023b). Crise da presença e reintegração religiosa. *Campos – Revista de Antropologia*, 24(1-2), 180-197. <http://dx.doi.org/10.5380/cra.v24i1.83659>
- De Martino, E. (2023c). Apocalipses Culturais e Apocalipses Psicopatológicos. *Campos – Revista de Antropologia*, 24(1-2), 198-222. <http://dx.doi.org/10.5380/cra.v24i1.86785>
- Gasbarro, N. (2023). Ernesto De Martino: a “vocação” antropológica de um historiador das religiões. *Campos – Revista de Antropologia*, 24(1-2), 71-89. <https://dx.doi.org/10.5380/CRA.V24I1.86773>
- Mancini, S. (2023). O “lamento ritual”, ou do uso estratégico dos estados hipnóticos na crise de luto. *Campos – Revista de Antropologia*, 24(1-2), 223-236. <http://dx.doi.org/10.5380/cra.v24i1.86784>

- Massenzio, M. (2005). *A história das religiões na cultura moderna*. São Paulo: Hedra.
- Menezes, R. & Toniol, R. (orgs.) (2021). *Religião e materialidades: novos horizontes empíricos e desafios teóricos*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens.
- Meyer, B. (2019). *Como as coisas importam: uma abordagem material da religião*. Giumbelli, E. ; Rickli, J.; Toniol, R (orgs.). Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- Oliveira, R. C. (1977). Antropologia e Filosofia. *Anuário Antropológico*, 1(1), 250-260.
- Pompa, C. (2023). O fim do mundo segundo Ernesto De Martino. *Campos – Revista de Antropologia*, 24(1-2), 23-42. <http://dx.doi.org/10.5380/cra.v24i1.86721>
- Saunders, G. (1993). “Critical ethnocentrism” and the ethnology of Ernesto De Martino. *American Anthropologist*. 95(4), 875-893. <https://doi.org/10.1525/aa.1993.95.4.02a00060>
- Sartin, P. (2023). História, antes de tudo. *Campos – Revista de Antropologia*, 24(1-2), 150-160. <https://dx.doi.org/10.5380/CRA.V24I1.91387>
- Soares, H., & Barreto, M. V. (2023). Lamento, amarração e tarantismo: contribuições da teoria de Ernesto De Martino às pesquisas sobre religiões populares no Brasil. *Campos – Revista de Antropologia*, 24(1-2), 43-70. <https://dx.doi.org/10.5380/CRA.V24I1.86200>
- Stuby, A. (2023). De Martino, E. (1999). *La terre du remords*. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo. 494 pp. *Campos – Revista de Antropologia*, 24(1-2), 316-320. <https://dx.doi.org/10.5380/CRA.V24I1.86361>
- Tassinari, T. (2023). Carlo Ginzburg, leitor de Ernesto De Martino: aproximações e distanciamentos. *Campos – Revista de Antropologia*, 24(1-2), 131-155. <https://dx.doi.org/10.5380/CRA.V24I1.86092>
- Tavares, F., & Bassi, F. (orgs.) (2012). *Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde*. Salvador: EDUFBA.
- Trindade, L. (2015). *Ernesto De Martino: o mundo mágico do sul da Itália*. São Paulo: Terceira Margem.

ENTRE PRANTOS, POSSESSÕES E MORDIDAS: A QUESTÃO RELIGIOSA EM ERNESTO DE MARTINO

Resumo: Apresentação ao dossiê dedicado ao antropólogo, filósofo e historiador das religiões italiano Ernesto De Martino (1908- 1965), uma figura central na história do pensamento europeu do século XX, quase desconhecida no Brasil.

Palavras-chave: Antropologia da religião; Ernesto De Martino.

BETWEEN LAMENTATIONS, POSSESSIONS AND BITES: THE RELIGIOUS QUESTION IN ERNESTO DE MARTINO

Abstract: Introduction to the dossier dedicated to the Italian anthropologist, philosopher and historian of religions Ernesto De Martino (1908-1965), a central figure in the history of 20th century European thought, virtually unknown in Brazil.

Keywords: Anthropology of religion; Ernesto De Martino.

ENTRE LAMENTOS, POSESIONES Y MORDISCOS: LA CUESTIÓN RELIGIOSA EN ERNESTO DE MARTINO

Resumen: Presentación del dossier dedicado al antropólogo, filósofo e historiador de las religiones italiano Ernesto De Martino (1908-1965), figura central en la historia del pensamiento europeo del siglo XX, prácticamente desconocido en Brasil.

Palabras clave: Antropología de la religión; Ernesto De Martino.

RECEBIDO: 16/03/2023

APROVADO: 12/08/2023

PUBLICADO: 01/07/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

O fim do mundo segundo Ernesto De Martino

CRISTINA POMPA

Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), Guarulhos, São Paulo, Brasil
<https://orcid.org/0000-0003-4961-8349>
pompa@unifesp.br

Introdução: O Problema do Fim do Mundo

O problema do Fim do Mundo é um tema clássico nas ciências humanas: as ideias relativas à catástrofe que em tempos mais ou menos breves destruirá o mundo, e os consequentes movimentos proféticos e milenaristas em busca da salvação, tanto da história cristã quando no plano etnológico, têm sido objeto de muita reflexão filosófica, historiográfica e antropológica. Essa temática é hoje dramaticamente atual, surgida na concretude histórica das mudanças climáticas e, mais recentemente, do impacto da pandemia e da volta do perigo nuclear, tornando tão aterrorizante quanto tangível o aproximar-se do Fim.

A trágica atualidade do apocalipse, entendido como reflexão sobre as responsabilidades humanas pela destruição do planeta, mas também como busca, no limiar do ponto de não retorno, da possível inflexão, do caminho de volta, enfim, da salvação, é uma ocasião estimulante para reler, à distância de décadas, a maneira pela qual, no início da década de 1960, em plena modernidade, Ernesto De Martino abordou o problema histórico do Fim do Mundo. Naquele momento, não estava em debate a questão climática, mas estava bem presente a crise do Ocidente, cujo “declínio”, anunciado por Spengler (1918) logo depois do primeiro conflito mundial, influenciara muitos intelectuais nos entreguerras e fora apropriada, com consequência nefastas, pelo nazismo. No segundo pós-guerra, justamente a memória recente do holocausto, a tragédia de Hiroshima e a ameaça nuclear trazida pela guerra fria aguçavam a sensibilidade pelo risco do Fim, levando De Martino a falar na “atroz perspectiva da catástrofe fatal do mundo humano por um possível conflito termonuclear” (De Martino, 1964: 141)¹ e, mais contun-

1 O texto “Apocalipses culturais e apocalipses psicopatológicos” encontra-se traduzido por Renata Medeiros Paoliello, nesta revista (ver: De Martino, 2023b). As outras traduções dos textos de De Martino presentes no artigo são de minha responsabilidade.

dentemente, no livro que analisamos aqui, na “forma extrema de alienação tecnicista que é o fim do mundo, como gesto técnico da mão, como apocalipse apertando um botão” (De Martino, 2019: 209).

De Martino trabalhou intensamente no tema do apocalipse desde o início da década de 1960, ou seja, concomitantemente com o fim da experiência de campo que originou a chamada trilogia meridionalistas (*Morte e pianto rituale nel mondo antico*, *Sud e magia* e *La terra del rimorso*). A morte prematura do autor impediu de terminar a obra, cujo problema central, porém, apareceu em um artigo de 1964, um ano antes do falecimento, intitulado *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*. Apenas em 1977, graças ao trabalho paciente de Clara Gallini, aluna de De Martino e sua sucessora na cátedra de História das Religiões na Universidade de Cagliari, que pesquisou e organizou o densíssimo material composto por anotações, análises críticas de uma enorme literatura, trechos já completos da obra em projeto e trechos apenas esboçados, a editora Einaudi publicou *La fine del mondo. contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, título e sub-título definidos anteriormente pelo próprio autor.² A decisão de Gallini foi de deixar claro o caráter inacabado do texto, mantendo, por exemplo, várias versões de um mesmo trecho ou publicando também os fichamentos ou até meras transcrições sem comentários. Isso resultou em um livro de mais de 700 páginas, frequentemente de difícil leitura.

Quase quarenta anos após a primeira publicação, as edições da *École des Hautes Études em Science Sociales* publicaram uma versão em francês completamente renovada, organizada por Marcello Massenzio, Giordana Charuty e Daniel Fabre, que reestruturaram a obra, retirando partes menos relevantes, acrescentando textos, de caráter filosófico, pertencentes ao arquivo De Martino e, principalmente, redistribuindo entre os vários capítulos o longuíssimo “Epílogo” da primeira versão, que reunira materiais heterogêneos e de difícil (ou pelo menos assim parecia então) colocação. Os três estudiosos elaboraram três apresentações da obra, bem como relações introdutórias aos vários capítulos.³ A versão francesa, por sua vez, serviu de base para a mais recente edição italiana, de 2019, testemunhando o renovado interesse por De Martino na Europa e não só⁴, e justamente pelo De Martino de *La fine de Mondo* que, como veremos, suscitou não poucas perplexidades quando foi publicada em 1977.

É necessário enquadrar historicamente a reflexão demartiniana, que certamente não nasce no vazio, mas que apresenta uma profundidade e uma amplitude de temas e uma multiplicidade de recortes disciplinares dificilmente alcançada pelos autores que, na mesma época, enfrentaram o mesmo problema. Os anos 50 e 60, adentrando a década de 1970, viram florescer uma quantidade de obras dedicadas ao tema do fim dos tempos e das expectativas escatológicas a este ligadas, a partir de diversas perspectivas: *The pursuit of the Millennium* de Norman Cohn (1957), *L'An Mil*, de Georges Duby (1967), *Dieux d'hommes* e *Sociologie de l'espérance*, de Henri Desroche (1969 e 1973), entre outros. Mas foi sobretudo o processo de descolonização que levou antropólogos e sociólogos a focar seu interesse nos movimentos messiânicos e milenaristas daquele que era chamado “terceiro mundo”. Lembremos, por exemplo, as grandes sínteses de Wilhelm Mühlmann (1961), de Sylvia Thrupp (1962) de Maria Isaura Pereira de Queiroz (1965), de Kenelm Burridge (1969), de Vittorio Lanternari (1960), ou os famosos estudos

2 À organização dos manuscritos trabalhou em um primeiro momento uma equipe maior, formada, entre outros, pelo historiador das religiões Angelo Brelich e pelo psiquiatra Giovanni Jervis, estreito colaborador de De Martino. Por uma série de problemas, Clara Gallini ficou sozinha para terminar o trabalho e redigir a introdução à obra.

3 Daniel Fabre faleceu poucos meses antes da publicação da nova edição da obra, que é dedicada à memória dele.

4 Uma tradução para o inglês acaba de sair pela University of Chicago Press (De Martino, 2023).

de Peter Worsey sobre os *cargo cults* melanésios (1957), de Georges Balandier (1953) ou Maurice Lévi-Strauss (1966) sobre a África, de Roger Bastide sobre o Brasil (1958 e 1960)⁵.

Por um lado, De Martino é sensível às formas de mudança social que os povos até então objetos de poder colonial utilizam ao se colocar prepotentemente como sujeitos de história e de ação transformadora, formas que não são apenas “políticas” e sim cósmicas, prevendo, em seus mitos escatológicos, o fim *deste* mundo e o início de um *novo* mundo e um novo tempo de liberdade e abundância. Mas, por outro lado, o projeto do estudioso é mais amplo e ambicioso. Com efeito, a partir da perspectiva comparativa, tão cara à história das religiões de matriz historicista à qual ele se filia, trata-se de refletir sobre os significados dos apocalipses, sobre a ideia do fim do mundo, ou do fim de *um* mundo, em vários momentos e lugares, trazendo a análise antropológica para o coração da própria cultura ocidental. Trata-se, enfim, para De Martino, de ler a contemporaneidade e sua crise.

A Reflexão Demartiniana

Mas o que é o fim do mundo para De Martino? Aqui retorna o tema central de toda a reflexão do autor: a “crise da presença”. Para entender o escopo e a profundidade da empreitada demartiniana, é preciso voltar à primeira grande obra, *Il mondo magico*, de 1948. Na análise do material etnográfico já amplamente conhecido sobre aqueles que na época eram definidos “povos primitivos”, o autor afirmava que essas sociedades, que ele chama “mundo mágico⁶”, vivem constantemente o drama histórico de garantir o ser-no-mundo, o *Dasein* de Heidegger, que constitui a *presença*. A ordem do mundo e a presença humana nele constituem uma única tarefa, permanentemente solicitada pelas adversidades de seu regime de existência (a fome, as doenças, a morte, sempre dramaticamente presentes). Presença é a capacidade de objetivar o mundo, de se colocar como sujeito e agir segundo valores intersubjetivos. No mundo mágico, o ser no mundo não é um dado de fato, mas uma tarefa, um dever a cumprir, frente ao perigo constante da queda desta presença, de sua perda, do ser absorvido pela *ingens sylva* da natureza, de *ser agido* no lugar de agir. Enfim, a crise da presença é a perda da relação eu/mundo: é se perder no mundo e, paralelamente, perder o mundo. É o Fim do Mundo.

A dialética presença/crise da presença/resgate é o núcleo conceitual em volta do qual se organiza toda a reflexão demartiniana sobre o simbolismo mítico-ritual, o cerne do que chamamos religião. Esse simbolismo constitui a técnica protetora contra o risco de não ser no mundo, contra a queda da capacidade de agir segundo valores socialmente compartilhados. Para mostrar em que consiste essa crise, essa perda do mundo, o autor já recorre, em *Il mondo magico*, à ajuda da literatura psiquiátrica e psicopatológica, sobretudo à obra de Pierre Janet. Diferentemente, porém, de autores como Alfred Storch ou o próprio Freud que, ao identificar analogias entre o delírio esquizofrênico e o comportamento “primitivo”, concluíram pela definição de “histeria” ou “loucura” para este último, De Martino identifica a

5 Vale a pena lembrar que Balandier e Bastide, já admiradores de La terra del rimorso, foram leitores atentos da proposta demartiniana sobre os apocalipses, apresentada em um congresso em Perugia, do qual os antropólogos franceses participaram, poucos meses antes da morte de De Martino.

6 Já em 1948, a distinção entre religião e magia – embora existente – é tênue para De Martino; com efeito, ele se refere frequentemente ao simbolismo mágico-religioso. Nos trabalhos sucessivos tal distinção desaparecerá completamente, a não ser quando o autor se refere à “baixa magia cerimonial” (em *Sud e Magia*) como referência à denominação oferecida pela documentação e não como juízo valorativo.

grande diferença entre psicopatologia e cultura. Com efeito, a distinção fundamental é entre a “doença” e a “cura”, pois o simbolismo mítico-ritual reproduz de forma codificada e controlada o próprio comportamento psicopatológico para poder dar a este uma forma cultural e realizar, assim, o resgate.

No mundo mágico somos introduzidos em uma época histórica em que o *ser-aí*⁷ ainda não está decidido e garantido, e em que a defesa do risco de *não ser-aí* leva a uma criação cultural que efetivamente realiza o resgate desse risco. No mundo mágico o drama individual insere-se organicamente na cultura em seu conjunto e encontra o conforto da tradição e de instituições definidas [...]. Na esquizofrenia, ao contrário, o *ser-aí* não é mais decidido e garantido, como deveria, em relação à situação histórica em que se encontra. O drama individual permanece aqui meramente privado, não se insere organicamente na vida cultural [...]. Na esquizofrenia o indivíduo está só ou quase só na luta: o fio da tradição é quebrado, o esforço e a experiência alheia inexistentes ou inutilizáveis pela falta de instituições mágicas definidas” (De Martino, 1948: 179-180. Grifo meu).

Em outros termos, a literatura psiquiátrica permite identificar as manifestações da crise que, porém, são apenas matéria bruta que o ritual performatiza, imita, de forma controlada e institucionalizada, canalizando, assim, sua resolução. É esta a base daquilo que De Martino chama *hierogênese*, o processo de formação do sagrado, processo este que consiste em modelar as técnicas religiosas (em primeiro lugar a de-historificação, ou seja, o ocultamento da historicidade da crise) na matéria da própria crise, como ele explica claramente em um artigo de 1957:

As manifestações de crise em ato entram como risco na dinâmica da hierogênese, fornecendo a matéria sobre a qual se modelam as técnicas religiosas de de-historificação e reintegração. Sem dúvida, o fato de que as manifestações de crise se configuram na vida religiosa como risco organicamente conexo a um determinado regime de existência e orientadas para uma reintegração efetiva, mediante modelos mítico-rituais de eficácia tradicional coletiva, basta para distinguir a vida religiosa, da qual se ocupa a história das religiões, dos estados mórbidos que formam o objeto da psicopatologia (De Martino, 1995 [1957]: 95).

Nos trabalhos sucessivos, sobre as crises do luto no mundo mediterrâneo e sobre o tarantismo apuliano, baseados em etnografias conduzidas pessoalmente, a dialética crise/resgate como encenação ritual do próprio “mal” está ainda mais clara. Os dispositivos simbólicos protegem a presença do risco de ser arrastada na dimensão da não-vida, de ser engolida no vazio. Tanto os rituais funerários quanto a cura musical da “mordida” da mítica tarântula repropõem de forma institucionalizada os próprios sintomas da crise: o grito desesperado ou o impulso autodestrutivo pela morte do ente querido, os movimentos desordenados e convulsos da crise psíquica são canalizados nas formas culturalmente definidas e coletivamente aceitas da lamentação fúnebre ou da “dança” da tarântula. Os rituais de-historificação do momento presente instauram um “regime protegido” em que “se está na história como se não se estivesse” e resolvem a crise a partir da iteração do *exemplum* mítico em que a ordem cósmica

7 Em italiano, *esserci*, expressão pela qual é traduzido também o *dasein* de Heidegger. Utilizamos aqui, portanto, a tradução em português da expressão heideggeriana: *ser-aí*.

foi fundada. No caso da lamentação fúnebre e do tarantismo, embora essas instituições tenham suas raízes no mundo mediterrâneo pré-cristão (como De Martino mostra na farta documentação clássica), o *exemplum* mítico, a história sagrada de fundação do mundo e de resolução das crises pertencem já ao cristianismo, introduzindo figuras míticas como Nossa Senhora, São Paulo ou o próprio Cristo.

O conceito de “perda da presença”, que expressa o não poder viver em nenhum mundo cultural possível, a perda da capacidade de objetivar o mundo e agir dentro dele segundo valores intersubjetivos, volta em *La fine del Mondo*, enquanto “catástrofe de qualquer projeto comunitário segundo valores” (2019: 127). Neste caso, porém, a análise antropológica não se limita ao mundo “primitivo” ou “tradicional”, mas estende-se aos próprios produtos burgueses da modernidade ocidental, principalmente a filosofia e a literatura “da crise”. Diferentemente de quanto sustentado no *Mundo mágico*, o risco do fim enquanto quebra da relação sujeito/mundo, impossibilidade de agir segundo formas de operabilidade valorativa, não pertence apenas às sociedades tradicionais, mas à própria condição humana, como o autor, já em seus últimos dias, confessava ao amigo Cesare Cases: “o que é o fim do mundo se não o fim do seu próprio mundo?” (Cases, 2020 [1965]: 182).

Aqui está a grande novidade de *La fine del mondo* e, também, uma das razões das perplexidades suscitada no ambiente intelectual italiano pela publicação do livro em 1977. As análises dos materiais etnográficos de segunda mão em *Il mondo magico*, bem como as etnografias no sul da Itália, apontavam para a historicidade da “crise da presença”, devida a condições específicas de existência, ligadas à precariedade da relação com o mundo em termos de controle da natureza e de garantia de sobrevivência. A garantia da presença era, para o De Martino do “mundo mágico”, uma conquista histórica, não uma obviedade natural. Em *La fine del mondo*, o da perda da presença, o fim do seu próprio mundo, se torna um “risco antropológico permanente”, ao qual qualquer pessoa está exposta, até mesmo, e ainda mais, na modernidade, quando, aparentemente, o aperfeiçoamento dos instrumentos técnicos e laicos de domínio da natureza e de controle do perigo das carestias, da fome e das doenças parecem ter definitivamente exorcizado esse risco. O que é central, na obra póstuma, é a condição humana, o destino do homem, numa passagem do plano histórico para o plano ontológico-existencial, passagem que suscitou muitas perplexidades e críticas em muitos intelectuais de esquerda da década de 1970, começando pela própria Clara Gallini mas também incluindo o amigo Vittorio Lanternari. A crítica focava o aparente afastamento da opção historicista que caracteriza toda a obra anterior, em prol de uma perspectiva fenomenológica-existencialista, o abandono do interesse pelas massas subalternas e, sobretudo, uma espécie de “traição” da perspectiva do materialismo histórico dominante na época⁸.

8 Isolado no partido comunista italiano devido aos seus interesses pouco “ortodoxos” pela metapsíquica e a religião, De Martino deixou o PCI em 1957, provavelmente devido também à invasão da Hungria pelas tropas soviéticas, em 1956 (Fabre, in De Martino, 2019; Severino, 2003).

O Fim do Mundo como Experiência Psicopatológica

A obra se coloca em uma perspectiva muito mais ampla, propondo uma análise comparativa do tema cultural do apocalipse em sociedades distantes no tempo e no espaço: na apocalíptica judaico-cristã, nos movimentos profético-milenaristas dos países em processo de descolonização e na cultura moderna (na filosofia, na literatura, na arte “da crise”, mas também naquilo que o autor chama o “apocalipse marxiano”). Já essa estrutura mostra um programa de investigação bem mais ambicioso do que qualquer trabalho sobre o argumento realizado até aquele momento. Mas a marca propriamente “demartiniana” da pesquisa está na enorme quantidade do material psicopatológico, oriundo da literatura psiquiátrica a partir de Freud, que é o ponto de partida para refletir sobre as diversas formas de conjugar o tema do Fim do Mundo no nível individual e coletivo. Não por acaso, um extenso capítulo, o segundo, é dedicado às “experiências vividas do fim do mundo” (*Weltuntergangserlebnis*), ou seja, às experiências psicopatológicas do fim, relatadas pela literatura psiquiátrica, entre as quais se destaca o famoso caso do camponês de Berna, estudado por Alfred Storch e Caspar Kulenkampff, os primeiros psiquiatras a se aproximar da fenomenologia heideggeriana, que abriram caminho para a psiquiatria fenomenológica de Karl Jaspers, grande inspiração para De Martino.

O “delírio de fim de mundo”, já apontado por Freud, se mostra aqui em toda sua amplitude: na experiência do camponês, há uma perda de domesticidade e de familiaridade do mundo, que se faz estranho, sinistro, as coisas não mais estão em seu lugar, o ar é rarefeito e azulado, o cosmos é rígido, assim como o doente, a terra se abre para engolir homens e coisas, e juntar assim o mundo dos vivos com o mundo dos mortos. A experiência é a do fim do “meu” mundo (a casa, a terra, o cotidiano familiar) e, de fato, é o fim do mundo *tout court*. De Martino persegue aqui aquilo que Giordana Charuty define “o objetivo de elaborar uma noção antropológica da loucura como inversão de uma nova definição de cultura” (De Martino, 2019: 153). Com efeito, se o ser (o *Dasein*) é ser-no-mundo cultural e histórico, não se pode analisar a doença psíquica sem conhecer o mundo cultural do qual ela é a negação – e, nisso, a psiquiatria existencialista e fenomenológica é de grande interesse para De Martino. Por outro lado, não se pode fazer análise cultural sem os instrumentos da psiquiatria, porque a cultura é o instrumento de controle deste risco radical.

O ponto de partida é a noção de *ethos do transcendimento*⁹, a “capacidade humana (cultural) primordial de passar da ordem da vitalidade ao da humanidade, a “valoração intersubjetiva da vida” (De Martino, 2019: *passim*), ou seja, a capacidade de ultrapassar o dado natural na ordem cultural, feita de valores compartilhados. Aqui, o *ser-no-mundo* torna-se *dever-ser-no-mundo*, culturalmente definido e condicionado. É esse *dever-ser* que faz do mundo algo familiar e doméstico, enquanto a esquizofrenia é justamente a queda desse *ethos*. A cultura, então, é o “exorcismo solene” contra o risco permanente de queda do *ethos* e, portanto, do fim:

Sem dúvida, o *ethos* do transcendimento é sempre chamado a lutar contra a insídia extrema de perder-se ou anular-se: e o que chamamos cultura, em sua positividade, é justamente a luta vitoriosa

9 Mantenho aqui o termo transcendimento, pois “transcendência” não traduz o conceito de transcender enquanto “ultrapassar”, “superar” a mera vitalidade, mediante valores culturais.

do homem para manter sempre aberta a possibilidade de um mundo cultural possível, o exorcismo solene que, contra o risco do “fim”, obstinadamente impõe as várias potências da obra que vale e dos *mores* que ela gera e sustenta. Mas, ao mesmo tempo, o drama da cultura adquire seu valor humano mais completo justamente porque o “dever-ser em um mundo culturalmente significativo” está exposto ao risco de “não poder ser em nenhum mundo culturalmente possível” e, portanto, pode desvanecer, no limite, nos sintomas de uma doença mortal, dirigindo-se sem possibilidade de volta para seu êxito catastrófico. Neste sentido, o “fim do mundo” é uma possibilidade antropológica permanente que atormenta todas as culturas humanas (*Ibid.*: 491-92).

Esse angustiante risco permanente de perder a domesticidade do mundo e, portanto, perder o mundo, volta em um comovente episódio rememorado pelo autor: um pastor da vila de Marcellinara, na região da investigação de De Martino, levado de carona pela equipe de pesquisa para uma cidade vizinha, começa a sentir uma sensação incontrolável de angústia ao perder de vista a torre da igreja do seu vilarejo, seu *axis mundi*, ponto de referência territorial e doméstico. O velho camponês só reencontra seu equilíbrio ao ser levado de volta e ao rever a torre.

Esta mesma angústia de perder o mundo está na base da análise do conjunto mítico-ritual achilpa (sub-grupo aranda descrito na famosa monografia de Spencer e Gillen) realizada pelo autor em um texto de 1951, cujo título significativo é “Angústia territorial e resgate cultural no mito achilpa das origens”. O grupo nômade precisa percorrer territórios pouco conhecidos em busca de alimento, abandonando temporariamente “seu” mundo de memórias e marcas culturais, fundado e garantido pelos ancestrais míticos. O dispositivo cultural para controlar o risco de perda do “centro” é levar na viagem a estaca “cósmica”, colocada no centro das aldeias nos tempos primordiais pelo herói cultural, repetindo assim o ato fundador, refundando o cosmos a cada viagem e permanecendo sempre no “centro”, junto com o *axis mundi*.

Os três exemplos mostram a relação entre psicose e cultura: no caso do camponês de Berna, o risco se concretiza e a perda de si e do mundo se faz definitiva, precipitando no abismo da loucura, sem possibilidade de volta; o episódio da torre de Marcellinara, é emblemático do risco permanente de “perda do mundo” ao qual está exposto o indivíduo no momento em que seu “centro” se perde; finalmente, o caso achilpa mostra os dispositivos culturais, que chamamos “religiosos”, que controlam o risco e protegem a presença, mediante a repetição do ato fundador, em uma condição que De Martino chama de “de-historificação institucionalizada”, na qual o risco é reconfigurado e reabsorvido segundo precisos valores culturais compartilhados. Esta é já uma introdução à questão central de *La fine del mondo*, antecipada no texto de 1964: a distinção entre apocalipses culturais e apocalipses psicopatológicos, ou, nas palavras do próprio autor, entre apocalipses com *escaton* e apocalipses sem *escaton*.

O Drama do Apocalipse Cristão

Posto que o risco de perda da presença, ou seja, o risco do fim, é uma perspectiva permanente do ponto de vista psíquico, a análise se volta para a identificação dos vários modos culturais de conjugar o tema do Fim do Mundo. O primeiro é o “drama do apocalipse cristão”, em que o fim do mundo se apresenta como a perspectiva de um fim *deste* mundo e o início de um outro, de felicidade e beatitude eterna para os eleitos. Há aqui uma peculiaridade, que é específica *apenas* do cristianismo: a fundação da história irreversível. Com efeito, embora a função de de-historificação pertença também ao conjunto mítico-ritual cristão, a análise histórica mostra um deslocamento progressivo da perspectiva do fim dos tempos, que passa da iminência do Reino nas pregações de Cristo para uma indeterminação futura que acaba valorizando o presente.

A partir do trabalho anterior sobre a lamentação fúnebre, De Martino interpreta a gênese do protocristianismo como um grande ritual funerário pela morte de Cristo que, voltando em um primeiro momento como presença alucinatória (as várias aparições aos discípulos, às mulheres, etc.), típica dos delírios de luto, finalmente ressurge. A ressurreição se configura, assim, como um modelo, um horizonte meta-histórico resolutivo de todas as possíveis mortes e, ao mesmo tempo, reabre a possibilidade de “ser-aí”, estar na história e agir no mundo, enfim: a presença no mundo é definitivamente garantida:

A Weltuntergangserlebnis [“a experiência vivida do fim do mundo”] como risco existencial antropológico encontra no símbolo mítico-ritual do Reino seu horizonte de reintegração, horizonte que, de modo mediado, reabre o ser no mundo no interior de tal consciência mítico-ritual. Na eucaristia a comunidade dos fiéis participa, pelo símbolo eucarístico, de um horizonte retrospectivo e perspectivo. Retrospectivo porque a refeição representa o evento ‘passado’ do Cristo no centro do plano temporal de salvação; perspectivo porque antecipa e prefigura o banquete dos tempos extremos, quando da segunda e definitiva Parusia. [...]. Mas, justamente porque retrospectivo e perspectivo, o horizonte simbólico eucarístico reabre as dimensões do presente (e da presença no mundo, do ser-aí) (De Martino, 2019: 255).

Assim, entre o “já acontecido” da ressurreição de Cristo, resgate já dado que é repetido ritualmente na missa, e o “ainda não acontecido”, o porvir da volta definitiva no fim dos tempos (agora dilatada *sine die*) é valorizada a ação humana na história. Para De Martino, em suma, é no cristianismo e sua noção da irreversibilidade da história que começa a aparecer a consciência desta última e, portanto, o início da quebra (ainda dentro de um horizonte ritualístico) da própria necessidade do recurso à meta-história produzida pelo simbolismo mítico-ritual.

Apocalipse e Descolonização

A ideia do fim pensada como o fim de um mundo de sofrimento e opressão e o início de um novo mundo informa também os apocalipses construídos pelos movimentos milenaristas do chamado Terceiro Mundo, que, na década de 1960, como vimos no começo destas notas, atraía a atenção dos

estudiosos enquanto formas específicas de promover uma mudança das relações coloniais. O capítulo sobre “apocalipse e descolonização” é, na obra de De Martino, o mais fragmentário, no sentido que a grande massa de material é basicamente uma análise crítica de alguns dos trabalhos publicados sobre os milenarismos e os movimentos proféticos dos povos “primitivos”: Guglielmo Guariglia (1959), Wilhelm Mühlmann (1961), Andreas Lommel (1950) e, sobretudo, Vittorio Lanternari (1960). A dívida para com o amigo Lanternari é evidente, começando pela definição dos povos sujeitos desses movimentos como “oprimidos”.

Apesar da fragmentariedade e da brevidade das notas, encontram-se neste capítulo alguns pontos cruciais para a reflexão demartiniana. Além da discussão sobre o papel da evangelização cristã na formação dos profetismos, que retoma a reflexão anterior sobre tempo cíclico e tempo linear, volta aqui a distinção entre psicopatológico e cultural, principalmente na crítica a Mühlmann, que fala em “personalidades aberrantes” dos líderes dos movimentos ou de “traços paranoides e esquizofrênicos”. De Martino aponta para o caráter institucional dos pretensos comportamentos aberrantes: glossolalia, trances, visões, tremores são disciplinados conforme modelos de comportamento socializados, que os organizam com relação ao “quando” e ao “como”. As crises individuais, que poderiam desembocar na neurose ou na psicose, são retomadas e controladas no sentido sociocultural. Assim, “a crise recebe data, duração, modo e sentido (ou seja, o quando, o até quando, o como e o porquê do rito)” (De Martino, 2019: 307).

Entre as hipóteses de trabalho formuladas pelo autor (o estado muito incompleto do material não permite falar em afirmações ou conclusões mais definitivas) está a ideia de que as populações de agricultores-criadores precisam dominar o tempo, ter uma ideia de futuro muito mais clara do que os caçadores-coletores, para os quais é suficiente resolver o devir e sua periculosidade em uma série infinita de novos inícios em que se repete o ato fundados das entidades míticas. Os agricultores precisam de planejamento, não podem mais ocultar a história, reabsorver o devir nas origens míticas. A história, então, entra como *escaton*. A chegada dos brancos e a opressão colonial aceleram esta perspectiva do fim e os rituais se voltam para produzir o fim dos tempos, frequentemente com a colaboração da própria apocalíptica cristã ensinada nas missões.

O que é importante nesta seção, porém, mais do que uma análise específica dos movimentos proféticos dos povos oprimidos, é a utilização do contraponto dos messianismos “primitivos” enquanto ponto de partida para realizar o que Daniel Fabre, citando Balandier, chama o *détour* do Ocidente para si mesmo passando pelo “outro” (in De Martino, 2019: 295). Já desde o primeiro livro (*Naturalismo e Storicismo nell’etnologia*, de 1941), De Martino afirmava que a tarefa do historiador era - e nunca como naquele momento com o segundo conflito mundial em curso e frente ao inevitável declínio da civilização ocidental - o “alargamento da autoconsciência para esclarecer a ação”, autoconsciência que só podia advir da comparação com o mundo “primitivo”. No artigo “*Promesse e minacce dell’etnologia*” (in *Furore, Simbolo, Valore*, 1962), ele retomava e aprofundava a questão, falando na tomada de consciência cultural que, ao abrir-se à compreensão das “civilizações ditas primitivas”, colocava em questão a determinação burguesa da civilização ocidental, medindo os limites de origem e desenvolvimento desta, com o intuito, porém, de permanecer fiel a ela, evitando “a falsa piedade histórica do irracionalismo” ou “as de-

sorientações do relativismo sem perspectivas”. Em *La fine del mondo*, essas reflexões alcançam o estado mais maduro, na noção de “humanismo etnográfico”:

O “humanismo etnográfico” é em certo sentido o caminho difícil do humanismo moderno, que assume como ponto de partida o humanamente mais longínquo e que, mediante o encontro no campo com humanidades vivas, se expõe deliberadamente ao ultraje das memórias culturais mais queridas: quem não suportar este ultraje e for incapaz de convertê-lo em exame de consciência não é apto à pesquisa etnológica (De Martino, 2019: 301).

E ainda, na definição do encontro etnográfico enquanto dupla tematização do ‘próprio’ e do ‘alheio’:

O etnógrafo é chamado, assim, a exercer uma *epoché* etnográfica que consiste em inaugurar, sob o estímulo do encontro com determinados comportamentos culturais alheios, um confronto sistemático e explícito entre a história da qual esses comportamentos são documentos e a história cultural ocidental, sedimentada nas categorias do etnógrafo (*Ibid.*: 299-300).

Assim, a perspectiva historicista do autor não diz respeito apenas ao objeto de investigação, e sim às próprias categorias de análise, a serem permanentemente historicizadas. Com efeito, corolário da noção de “humanismo etnográfico” é a de “etnocentrismo crítico”, ou seja, a consciência crítica da origem histórica de nossas categorias (já presente em *Il mondo magico*, a respeito da própria categoria de “realidade”) e a necessidade de um uso não dogmático delas, pois justamente no confronto com o *ethnos*, o antropólogo “ganha a consciência da prisão histórica e dos limites de emprego de seu sistema de medidas e se abre para a tarefa de uma reforma das próprias categorias de observação” (*Ibid.*: 304)¹⁰.

O Apocalipse sem *Escaton* do Ocidente Moderno

Justamente esta tematização no “nosso” e do “alheio” é a premissa imprescindível para a discussão sobre o “Apocalipse do Ocidente”, a parte da obra que mais se aproxima, que mais antecipa, poderíamos dizer, as reflexões contemporâneas sobre o fim do mundo, embora falte totalmente a questão ambiental. O que está em questão, aqui, é a crise do Ocidente, já identificada por vários autores desde o começo do século XX e agudizada pelas experiências dos conflitos mundiais e, principalmente, dos trágicos epílogos do segundo: o Holocausto e a catástrofe nuclear de Hiroshima e Nagasaki. A guerra nuclear é o fim do mundo,

[...] não como risco ou como símbolo mítico-ritual de reintegração, mas como gesto técnico da mão, lucidamente preparado pela mobilização de todos os recursos da ciência, no quadro de uma política que coincide com o instinto de morte (De Martino, 2019: 335).

10 Nos anos 1990, esta postura crítica de De Martino foi apresentada para o público americano como uma antecipação da antropologia reflexiva “pós-moderna” (cf. Saunders, 1993).

O confronto com os povos em processo de descolonização, com seus movimentos proféticos que expressam escolhas culturais voltadas para acelerar o fim de um mundo de opressão e inaugurar o início de um novo mundo, torna mais aguda a compreensão da crise de mundo ocidental enquanto “apocalipse sem *escaton*”, sem resolução, sem perspectiva de futuro. O humanismo etnográfico nos leva a colocar em questão o Eu, justamente no terreno da

[...] insidiosa apocalíptica moderna, caracterizada pela perda de sentido e de domesticidade do mundo, pelo naufrágio das relações intersubjetivas humanas, pelo reduzir-se ameaçador de qualquer horizonte de futuro [...] e, enfim, pelos riscos de alienação que se percebem, se não no progresso da técnica, certamente no tecnicismo e na fetichização da técnica (*Ibid.*:83).

Essa perda de sentido e de domesticidade, essa falta de um possível “além”, como aquele prefigurado nas experiências escatológicas de tipo religioso, seja no milenarismo cristão seja nos profetismos dos povos oprimidos do “Terceiro Mundo”, esse apocalipse sem *escaton* vivido pela cultura moderna ocidental, mas perigosamente próximo das experiências psicopatológicas, expressa-se em várias formas artísticas e filosóficas que o autor analisa profundamente enquanto documentos e sintomas da crise. Assim, grandes obras da literatura contemporânea são lidas nessa ótica: a morte do protagonista e da própria cidade em *Morte em Veneza* de Thomas Mann; a doença dos objetos que perdem sua forma e seu sentido em *La Noia* (o Tédio) de Alberto Moravia; o mundo indigesto e absurdo da *Náusea* de Sartre; o mundo vazio de Beckett, em que *Godot* não chega nunca; o sentimento do absurdo e de hostilidade do mundo no *Mito de Sísifo* de Camus; a perda do sol, dos planeta e de Deus por um cientificismo de “quase mortos” no *Apocalipse* de Lawrence.

Também, o sucesso da ficção científica euramericana, em outro nível, constitui um dos sintomas da orientação apocalíptica contemporânea:

A literatura de ficção científica euramericana, por sua vez, tão rica de obscuras profecias sociais e de presságios de degeneração e extinção, do homem e de seu mundo, de regresso à ausência de forma, é testemunho de como o tema de um apocalipse sem *escaton* tem adquirido o caráter de uma orientação, em certa medida, coletiva (De Martino, 2019: 84).¹¹

Justamente nessa falta de perspectiva, nessa ausência de um simbolismo potente que permita ao *ethos* do transcendimento ultrapassar a crise e prefigurar um futuro de operabilidade coletiva segundo valores, está a diferença entre o apocalipse com *escaton*, dimensão da salvação da negatividade do mundo dos profetismos religiosos, e o apocalipse sem *escaton* da contemporaneidade burguesa, descrita na literatura da crise, órfã daquela “pátria cultural” tão bem identificada na torre de Marcellinara. Na contemporaneidade, o tema do Fim se distancia da apocalíptica tradicional que, ao prever o fim do

11 Com uma certa ousadia, talvez atribuível à escolha do “paradigma indiciário”, Carlo Ginzburg indica o filme *O Eclipse*, de Michelangelo Antonioni, como uma das inspirações para a gênese de *La fine del Mondo*, pois a última cena do filme transmite a “sensation concrète d’une fin, pas seulement la lumière du jour qui décline – comme lors d’une éclipse de soleil – mais quelque chose de plus menaçant, qui fait signe vers la fin du monde. Cette dimension apocalyptique se lit dans les regards angoissés des individus” (Ginzburg, 2016: 207).

mundo, anuncia o outro mundo, a ser alcançado (ou construído) mediante o simbolismo mítico-ritual, porque, ao contrário, precipita na dimensão quase psicopatológica do não-retorno, do fim sem resgate, do vazio cultural.

O Simbolismo Mítico-ritual e sua Eficácia

Como lembra Marcello Massenzio (2017), é a partir das observações finais em *La terra del rimorso* (1961) que podemos perceber o desenvolvimento da perspectiva do autor na direção de *La fine del mondo*. Com efeito, essas observações, registradas em 1959, mostravam a desagregação da instituição mítico-ritual da dança da “atarantados” como cura para o estado de crise, assim como de outros dispositivos simbólicos tradicionais do mundo subalterno do sul da Itália, desagregação devida tanto à afirmação do cristianismo quanto ao avanço da modernização, quebrando o *consensus* em volta dessas instituições. Na capela de São Paulo onde os “tarantados” iam para homenagear o santo e pedir a graça da cura, e onde não era possível trazer os músicos e utilizar em seu conjunto todo o simbolismo da “tarântula”, o tarantismo era definitivamente privado da eficácia da técnica ritual de controle e desembocava na descarga psíquica pura, na loucura: gritos sem palavras, movimentos descontrolados, estados catalépticos. O processo hierogenético, portanto, era definitivamente quebrado: não mais valor cultural coletivamente compartilhado, mas estado mórbido de perda de si e do mundo.

Por que este episódio – que De Martino define “naufrágio” da instituição mítico-ritual – é relevante para a reflexão sobre o fim do mundo na contemporaneidade? Porque o mundo burguês contemporâneo parece não ter encontrado uma substituição adequada para os dispositivos simbólicos tradicionais de reintegração e resgate, que sua ciência e sua tecnologia destituíram de sentido. Um exemplo dessa falta de perspectivas culturais ou, como diria De Martino, de “pátrias culturais” é dado por um episódio ocorrido no réveillon de 1956, em Estocolmo, analisado pelo autor no artigo “Furor na Suécia” (in *Furore, Simbolo, Valore*, 1962). Nesta ocasião, milhares de jovens invadiram as ruas da cidade, destruindo carros e lojas, agredindo pessoas, num ataque de furor destrutivo, sem aparente motivação. Episódios análogos se repetiram em outros lugares e outras datas, sempre na Suécia, paraíso do estado de bem estar social¹². Segundo o autor, esses episódios devem ser olhados para além de seu preocupante caráter de “excepcionalidade”, pois remetem a uma questão mais geral, a um perigo que todas as civilizações devem de uma maneira ou de outra, enfrentar: aquilo que Freud, logo após o primeiro conflito mundial e na base das experiências psicológicas advindas dessa primeira grande explosão de agressividade, chamara “instinto de morte”, ou seja: [...] a abdicação da pessoa como centro de decisão e de escolha segundo valores, a tendência a apagar da existência o que existe, a cega tentação da subversão e do caos, a nostalgia do nada (De Martino, 1962: 227).

A partir disso, enquanto historiador das religiões, o autor realiza um rápido *excursus* para mostrar como todas as civilizações, arcaicas ou tradicionais, disciplinam o furor destrutivo conforme modos ritualizados de subversão controlada segundo modelos mítico-rituais, como no caso do *akitu* ba-

12 De Martino anota aqui (sem indicar a referência bibliográfica) que esses acontecimentos atraíram também a atenção de Roger Bastide, que os comentou num pequeno livro dedicado à Suécia. (*Ibid*: 168)

bilônico, dos *saturnalia* romanos, dos ritos de iniciação kwakiutl. Mas o réveillon sueco é o sintoma de uma condição generalizada do mundo moderno: uma “sombria inveja do nada”, uma “sinistra tentação de crepúsculo dos deuses” (*Ibid.*: 231) que não encontra modelos adequados de resolução cultural. O traço comum entre as manifestações do tarantismo em agonia e as explosões de fúria dos jovens suecos é a falta de instrumentos de elaboração cultural das crises de origem e natureza muito diferentes. No caso do tarantismo, o dispositivo mítico-ritual *perdeu* sua eficácia, no caso de Estocolmo, a civilização laica *não consegue* oferecer um horizonte de reintegração cultural. Entre estas polaridades do “não mais” e do “ainda não” se desenvolve o drama do fim do mundo da civilização moderna. Tanto a apocalíptica burguesa, expressa na literatura da crise ou nas manifestações destruidoras, quanto o naufrágio do simbolismo camponês, descolado de seu horizonte simbólico pelo avanço de uma modernidade incapaz de oferecer instrumentos de resgate, são um fim do mundo sem *escaton*, apresentando a impossibilidade de transcendimento no valor, analogamente aos delírios de fim de mundo da literatura psiquiátrica.

O Etnocentrismo Crítico e o Humanismo Etnográfico

Reconhecer a incapacidade do Ocidente moderno de substituir um simbolismo civil ao simbolismo mágico-religioso não significa, no entanto, que o simbolismo religioso seja o único capaz de oferecer um horizonte de reintegração para o risco permanente da crise, numa espécie de “nostalgia das origens” do *homo religiosus*, cara à fenomenologia de Mircea Eliade. Nada estaria mais longe da posição laica e historicista De Martino, que frequentemente se posicionou de forma radical contra a fenomenologia religiosa, pelo resquício de irracionalismo que esta conservava. Tal posição era também marcada por uma adesão substancial ao projeto civilizacional ocidental, certamente não por uma celebração da centralidade do pensamento europeu ou pela nostalgia de sua cultura liberal, atitude atribuível – como nota Fanelli (2020) a Benedetto Croce, não a De Martino. Tratava-se, antes, da fidelidade a uma “pátria cultural” fornecedora, por um lado, das únicas categorias pelas quais é possível perceber a realidade e, por outro, de uma perspectiva civil e histórica da qual ele nunca abriu mão. Vale lembrar, nesse sentido, sua profunda aversão pelo relativismo cultural, considerado uma “falsa objetividade neutralista”, “sem perspectivas” e, definitivamente, “um frívolo *défilé* de modelos culturais, empurrados para a passarela da “ciência” por um apátrida frígido em papel de antropólogo, infinitamente disponível aos possíveis gostos culturais (De Martino, 1962: 153).

Embora permanecendo ligado àquela escolha cultural ocidental que é o marxismo, nos últimos capítulos da obra póstuma (ou, pelo menos, nos últimos capítulos da reconstrução feita pelos organizadores), há uma aberta crítica à visão estrita da vida religiosa presente na “barbarização positivista do marxismo”, mediado por Engels, que não reconhece a função histórica reintegradora do simbolismo mítico-ritual em determinadas sociedades. Retomando uma afirmação de Marx sobre a religião como “caminho indireto e alongado rumo ao reconhecimento do humano”, o autor afirma que não se trata de um fator de atraso, mas de um passo necessário para a construção do ser-no-mundo. Da mesma forma, na crítica ao viés economicista do materialismo histórico, De Martino enfatiza que as condições econômicas, embora necessárias, não são suficientes para articular uma resposta social (no caso, a revo-

lução socialista). O que as torna suficientes é o “ethos do transcendimento”, que é “energia valorativa”, “vontade de história”. Numa antecipação das ideias de Marshal, Sahlins, ele diz que o *ethos* “não deriva da ordem sócio-econômica, mas a condiciona em sua raiz” (2019: 414). O simbolismo civil, tentado inclusive com escassa eficácia nos países do bloco socialista, ainda não está maduro para De Martino; ainda é longo o caminho para a civilização moderna alcançar um humanismo integral.

O projeto de *La fine del mondo* é, antes de tudo, o de uma “etnologia reformada”, “que coloque em causa a civilização ocidental e se deixe guiar pelo critério fundamental do etnocentrismo crítico” (De Martino, 2019: 90). Como vimos, o etnocentrismo crítico faz parte integrante da perspectiva do humanismo etnográfico, um humanismo diferente do humanismo clássico porque, embora surgido no seio da civilização ocidental, é continuamente enriquecido pelo encontro, histórico, com o outro:

Essa dupla tematização da história ‘própria’ e da história ‘alheia’ é conduzida com o propósito de alcançar aquele fundo universalmente humano em que o ‘próprio’ e o ‘alheio’ são surpreendidos como duas possibilidades históricas de ser homem. (De Martino, 2019: 299).

La Fine del Mondo pertence a uma época bem precisa, a década de 1960 e apresenta elementos necessariamente “datados” para a reflexão antropológica contemporânea, enriquecida pela contribuição pós-colonial e orientada pelo questionamento dos grandes divisores. Não sabemos como De Martino se posicionaria frente aos novos desafios da modernidade tardia, à globalização, ao fim da experiência do socialismo real, ao drama histórico da crise climática e, sobretudo, ao retorno maciço da adesão ao simbolismo mágico-religioso no mundo contemporâneo.

Entretanto, a obra inacabada é dramaticamente atual: a crise é um horizonte permanente, o Fim é uma perspectiva concreta das nossas existências individuais e coletivas. Muitos autores contemporâneos têm se debruçado sobre o tema do Fim, evidentemente a partir de preocupações diversas, em primeiro lugar a questão do colapso climático e do Antropoceno. Pensemos, só para citar os mais conhecidos no Brasil, em *Há mundo por vir?*, de Debora Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2014); em *A queda do Céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015), em *Diante de Gaia*, de Bruno Latour (2015), em *No tempo das catástrofes*, de Isabelle Stengers (2009), em *Ideias para adiar o fim do mundo*, de Ailton Krenak (2019). Pela questão temática e, sobretudo, pelas novas orientações epistemológicas que desafiam a relação sujeito/mundo ou natureza/cultura, que De Martino colocou no centro de sua reflexão, não seria possível propor, evidentemente, uma comparação sistemática entre De Martino e esses autores, mas apenas mostrar como as preocupações históricas e existenciais da metade do século XX podem ser pensadas como antecipadoras, quase um prólogo, tanto dos medos contemporâneos quanto dos instrumentos para superá-los. Nesse sentido, a proposta demartiniana da inauguração de um novo humanismo, o humanismo etnográfico, fruto do reencontro com o “irmão separado”, o subalterno, o “primitivo”, acaba por coincidir com a proposta mais ampla desses autores, que convidam – parafraseando as palavras de Stengers – a uma “nova aliança”: uma reaproximação ao outro, o “natural”, o tradicional, o não-humano, o não moderno, recompondo a unidade quebrada pela modernidade, ou suas consequências.

O “mundo” destinado ao fim é o angusto universo “objetivo” construído por aquela que De Martino chamava a “arrogância da nossa ciência” e povoado por máquinas produtoras de morte em nome do progresso, aquele mesmo progresso que determinou a literatura da crise do novecentos. Filósofos e antropólogos indígenas, até então “irmãos separados” (vivendo dentro do fim do mundo há centenas de anos) propõem hoje seus multiversos desacelerados e povoados de humanidades não humanas. Filósofos e antropólogos ocidentais levam finalmente a sério essas propostas, realizando – me parece, algo muito parecido com a *epoché* etnográfica almejada por De Martino, enquanto única possibilidade de reverter a perspectiva atual e inaugurar o futuro.

Cristina Pompa é doutora em Ciências Sociais pela Universidade de Campinas (Unicamp) e professora associada do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp).

AGRADECIMENTOS

Aos integrantes do projeto de pesquisa “Crise da presença e reintegração religiosa: atualidade de Ernesto De Martino” pela leitura da primeira versão deste texto. Ao CNPq, pelo apoio financeiro ao projeto. Aos pareceristas anônimos da revista Campos pela leitura atenta e pelos valiosos comentários.

REFERÊNCIAS

- Balandier, G. (1953). Messianisme et nationalisme en Afrique noire. *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XIV, 41-65.
- Bastide, R. (1958). Le messianisme raté. *Archives de Sociologie des Religions*, 5-1, 31-37.
<https://doi.org/10.3406/assr.1958.1961>
- Bastide, R. (1960). *Les religions africaines au Brésil*. Paris: P.U.F.
- Bastide, R. (1971). *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira.
- Burridge, K. (1969). *New Heaven, New Earth. A Study of Millenarian Activities*. Oxford Basil Blackwell.
- Cohn, N. (1957). *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary messianism in medieval and Reforma-*

tion Europe and its bearing on modern totalitarian movements. Fairlawn: Essential Books.

Cohn, N. (1981). *Na senda do milênio: milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média.* São Paulo: Presença.

Cases, C. (2020 [1965]). Un colloquio con Ernesto De Martino. *Nostos*, 5, 175-184.

De Martino, E. (1941). *Naturalismo e storicismo nell'etnologia.* Bari: Laterza.

De Martino, E. (1948). *Il Mondo Magico. Prolegomeni a una storia del magismo.* Torino: Einaudi.

De Martino, E. (1995 [1957]). Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni. In M. Massenzio. (org.) *Storia e Metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro.* Lecce: Argo..

De Martino, E. (1961). *La terra del rimorso: contributo a una storia religiosa del Sud.* Milano: Il Saggiatore.

De Martino, E. (1962). *Furore simbolo valore.* Milano: Il Saggiatore.

De Martino, E. (1964). Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche. *Nuovi Argomenti*, 69-71, 105-141.

De Martino, E. (1977). *La fine del mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali.* Torino: Einaudi. (C. Gallini, org.).

De Martino, E. (2019). *La fine del mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali.* Torino: Einaudi. (G. Charuty, D. Fabre & M. Massenzio org.).

De Martino, E. (2023a). *The End of the World. Cultural Apocalypse and Transcendence.* Translated by Dorothy Louise Zinn. Chicago: University of Chicago Press.

De Martino, E. (2023b). Apocalipses culturais e apocalipses psicopatológicas. *Campos – Revista de Antropologia*, 24(1-2), 198-222. <http://dx.doi.org/10.5380/cra.v24i1.86785>

Desroche, H. (1969) *Dieux d'hommes: dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne.* Paris: Mouton. <https://doi.org/10.1515/9783111553559>

Desroche, H. (2000). *Dicionário de messianismos e milenarismos.* São Bernardo do Campo: Umesp.

Desroche, H. (1973) *Sociologie de l'espérance.* Collection Archives des Sciences sociales. Paris : Calmann-Lévy.

Desroche, H. (1985). *Sociologia da Esperança.* São Paulo: Paulinas.

Duby, G. (1967). *L'An Mil.* Paris: Ed. Julliard. Collection Archives n° 30.

Duby, G. (1967). *O Ano Mil.* Lisboa: Ed. 70.

- Fanelli, A. (2020). La fine del mondo e il destino dell'uomo: il progetto demartiniano per costruire una "etnologia riformata". *Nostos*, 5, 143-174.
- Ginzburg, C. (2016). Genèses de *La Fin du monde* de De Martino. *Gradhiva*, 23, 194-213. <https://doi.org/10.4000/gradhiva.3187>
- Guariglia, G. (1959). *Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem*, Honr, Wien: Verlag Ferdinand Berger.
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2015). *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lanternari, V. (1960). *Movimenti religiosi di liberta e salvezza dei popoli oppressi*. Milano: Feltrinelli.
- Lanternari, V. (1974). *As religiões dos oprimidos*. São Paulo: Perspectiva.
- Latour, B. (2015). *Face à Gaïa: huit conférences sur le nouveau regime climatique*. Paris: La Découverte.
- Latour, B. (2020). *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. São Paulo: Ubu Editora; Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades Editorial.
- Leenhardt, M. (1966). Prophetisme Africain. *Le Monde Non Chrétien*, 79/80, 53-62.
- Lommel, A. (1950). Modern Culture Influences on the Aborigines. *Oceania*, 21, 14-24. <https://doi.org/10.1002/j.1834-4461.1950.tb00170.x>
- Massenzio, M. (2017). Fine del mondo, fine di mondi. *Nostos*, 2, 337-354.
- Mühlmann W.E. (1961). *Chiliasmus und Nativismus*, Berlin: D. Reimer.
- Pereira de Queiroz, M. I. (1965). *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Dominus/Edusp,
- Saunders, G. (1993). "Critical ethnocentrism" and the ethnology of Ernesto De Martino, *American Anthropologist*, 95(4), 875-893. <https://doi.org/10.1525/aa.1993.95.4.02a00060>
- Severino, V. S. (2003). Ernesto De Martino nel Pci degli anni cinquanta tra religione e politica culturale. *Studi Storici*, 2, 527-548.
- Spengler, O. (1918). *Der Untergang des Abendlandes: Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*. München: C. H. Beck.
- Spengler, O. (1964). *A Decadência do Ocidente: esboço de uma morfologia da História Universal*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

- Stengers, I. (2009). *Au temps des catastrophes: résister à la barbarie qui vient*. Paris: La Découverte.
- Stengers, I. (2015). *No tempo das catástrofes – resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify.
- Thrupp S. (ed.). (1962). *Millennial Dreams in Action. Comparative Studies in Society & History*. The Hague: Mouton; New York: Humanities Press.
- Worsley, P. (1957). *The trumpet shall sound: a study of 'Cargo' cults in Melanesia*. London: MacGibbon & Kee.

O FIM DO MUNDO SEGUNDO ERNESTO DE MARTINO

Resumo: *La fine del Mondo* é o título que Ernesto De Martino queria dar a uma obra na qual trabalhou intensamente durante vários anos, a partir do final da década de 1950 e que a morte prematura, em 1965, não permitiu terminar. O densíssimo material composto por anotações, análises críticas de uma enorme literatura, trechos já completos da obra em projeto, foi publicado uma primeira vez em 1977 e numa segunda edição francesa, totalmente reorganizada, em 2016. O tema do Fim do Mundo é analisado pelo autor em seu duplo aspecto: como tema cultural historicamente determinado (na escatologia protocristã e nos movimentos proféticos e milenaristas dos povos oprimidos) e como risco antropológico permanente, dramaticamente ilustrado pela literatura psicopatológica. A partir da perspectiva comparativa, De Martino reflete sobre os significados dos apocalipses em vários momentos e lugares, trazendo a análise antropológica para o coração da própria cultura ocidental.

Palavras-chave: Antropologia das religiões; Ernesto De Martino; Fim do mundo.

THE END OF THE WORLD ACCORDING TO ERNESTO DE MARTINO

Abstract: *La fine del Mondo* is the title that Ernesto De Martino wanted to give a work on which he worked intensely for several years, starting in the late 1950s and which his premature death, in 1965, did not allow him to finish. The very dense material composed of notes, critical analyzes of a huge literature, and already complete excerpts of the project was published for the first time in 1977 and in a second French edition, completely reorganized, in 2016. The theme of the End of the World is analyzed by the author in its double aspect: as a historically determined cultural theme (in proto-Christian eschatology and in the prophetic and millenarian movements of oppressed peoples) and as a permanent anthropological risk, dramatically illustrated by psychopathological literature. From a comparative perspective, De Martino reflects on the meanings of apocalypses in various times and places, bringing anthropological analysis to the heart of Western culture itself.

Keywords: Anthropology of religions; Ernesto De Martino; End of the world.

EL FIN DEL MUNDO SEGÚN ERNESTO DE MARTINO

Resumen: *La fine del Mondo* es el título que Ernesto De Martino quiso dar a una obra en la que trabajó intensamente durante varios años, a partir de finales de la década de 1950, y que su prematura muerte en 1965 no le permitió terminar. El material muy denso, compuesto de anotaciones, análisis críticos de una vasta literatura, extractos ya completos de la obra en proyecto, se publicó por primera vez en 1977 y en una segunda edición francesa, completamente reorganizada, en 2016. El problema del fin del mundo es analizado por el autor en su doble vertiente: como tema cultural históricamente determinado (en la escatología protocristiana, en los movimientos proféticos y milenarios de los pueblos oprimidos) y como riesgo antropológico permanente, dramáticamente ilustrado por la literatura psicopatológica. Desde una perspectiva comparada, De Martino reflexiona sobre los significados de

los apocalipsis en varios momentos y lugares, llevando el análisis antropológico al corazón mismo de la cultura occidental.

Palavras-clave: Antropologia de las religiones; Ernesto De Martino; Fin del mundo.

RECEBIDO: 11/07/2022

APROVADO: 06/12/2022

PUBLICADO: 01/07/2023



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

DOSSIÊ

Lamento, amarração e tarantismo: contribuições da teoria de Ernesto De Martino às pesquisas sobre religiões populares no Brasil

HUGO RICARDO SOARES

Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), Vitória, Espírito Santo, Brasil
<https://orcid.org/0000-0003-1643-3823>
hrsoares@hotmail.com

MARCUS VINÍCIUS RIOS BARRETO

Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, Bahia, Brasil
<https://orcid.org/0000-0003-1741-5811>
marcusriosbarreto@gmail.com

Introdução

O grupo de pesquisa Antropologia e *História das Religiões no Século XX: Teoria e Métodos* (Unifesp/CNPq), uma iniciativa criada em 2011 pela antropóloga Cristina Pompa¹ em parceria com o historiador Adone Agnolin,² surgiu no cenário acadêmico brasileiro com o objetivo de investigar a construção histórica do conceito de religião na modernidade ocidental. Desde então, seus integrantes têm empenhado esforços para cumprir a tarefa proposta por meio do exercício contínuo de confrontar este conceito com algumas abordagens devedoras do debate intelectual europeu que, a partir da primeira metade do século XX, discutiu a questão religiosa com base em certos pressupostos epistemológicos oriundos de campos de estudo como as ciências sociais, a fenomenologia religiosa e a história das religiões.

1 Professora Associada do Departamento de Ciências Sociais da Unifesp.

2 Professor Livre-docente do Departamento de História da USP.

Inicialmente, o grupo privilegiou um conjunto de textos sobre religião no intuito de analisar as clássicas interpretações sociológicas, antropológicas e fenomenológicas desse tema. Em um segundo momento, ampliando o escopo analítico, os pesquisadores passaram a discutir a questão religiosa a partir da perspectiva historicista proposta pela *Escola Italiana de História das Religiões*: tradição intelectual fundada nos anos 1920 pelo historiador das religiões Raffaele Pettazzoni, juntamente com alguns de seus alunos, mas que ainda é pouco conhecida no cenário acadêmico brasileiro.

Há aproximadamente dois anos, o grupo vem se dedicando exclusivamente às obras do etnólogo e historiador das religiões napolitano Ernesto De Martino (1908 – 1965), um dos expoentes da Escola Italiana e proponente de uma abordagem bastante original do assunto. A partir de um método que investiga práticas religiosas como técnicas de reintegração construídas historicamente e culturalmente, De Martino, ao longo de quase três décadas, se empenhou na problematização de categorias “clássicas”, como “magia” e “religião”, e propôs outras, até então estranhas a este campo de estudo, como os conceitos de “crise da presença”, “de-historização do devir” e “resgate cultural”.

Esse itinerário teórico percorrido pelo grupo não se trata de uma escolha aleatória, pois, desde o início das atividades, seus pesquisadores vislumbravam o estudo e a análise das obras de De Martino, mas conscientes da complexidade e da novidade – para nosso cenário acadêmico – de suas ideias, eles mapearam alguns dos principais interlocutores, com os quais o etnólogo estabeleceu um diálogo crítico, consolidando, assim, suas teorias no contexto acadêmico italiano. Ademais, o interesse por uma bibliografia sobre religião que, como mostraremos adiante, distancia-se dos cânones adotados por boa parte dos cientistas sociais brasileiros, trouxe para o grupo outro grande desafio: como as propostas analíticas demartinianas poderiam trazer contribuições ao campo de investigações sobre religiões no contexto brasileiro?

O presente artigo é uma tentativa de refletir sobre essa inquietação uma vez que, na condição de continuadores do grupo, somos por ela desafiados. Assim, nosso intuito é estabelecer uma possível aproximação entre as propostas de De Martino e aquelas apresentadas por alguns pesquisadores brasileiros – a respeito dos quais falaremos mais à frente – sobre a questão religiosa.³ Nosso recorte privilegia alguns debates em torno da categoria “religiões populares”, pois aventamos a hipótese de que o arcabouço teórico-metodológico construído pelo etnólogo italiano pode oferecer renovadas possibilidades analíticas à maneira como esta categoria vem sendo agenciada pela intelectualidade no Brasil. Deste modo, pensamos que contemplar outras abordagens sobre religião para além do “popular” implicaria assumir uma tarefa demasiada aos limites desse artigo.

De antemão, percebemos que uma aproximação das teorias demartinianas ao campo das religiões populares do Brasil pode trazer grandes contribuições mediante às seguintes justificativas: primeiro, aquilo que foi classificado como “religião/ religiosidade popular” pela literatura acadêmica, a despeito das semelhanças na definição de “popular”, apresenta diferenças na maneira pela qual De Martino, por um lado, e os autores brasileiros, por outro, analisam as práticas religiosas como tais. Segundo, na obra demartiniana, as dimensões analítica e descritiva da categoria são problematizadas conjuntamente, ao passo que no Brasil, a maioria dos cientistas sociais descreveu a religiosidade popular tomando a cate-

3 Essa aproximação, ainda que de maneira muito pontual, foi realizada por alguns intelectuais. Trataremos deste ponto adiante.

goria como dado auto evidente, e alguns outros questionaram sua potencialidade analítica, mas assim o fizeram fundamentando suas críticas menos a partir das práticas que dos discursos.

No intuito de enfrentar o desafio a que nos propusemos, levaremos a cabo a fundamentação da hipótese aventada, assumindo nossos eventuais deslizos, afinal de contas, trata-se de um autor do começo do século XX e que se estabeleceu como etnólogo fora dos contextos nos quais a antropologia foi primeiramente estabelecida como disciplina acadêmica. Dessa maneira, no próximo item, vamos discutir o tema da religiosidade popular tal como abordado na obra de De Martino. Em seguida, nosso foco recairá sobre alguns autores do contexto brasileiro a fim de analisar como eles têm trabalhado o tema em questão. Finalmente, tendo estabelecido alguns contrapontos entre as diferentes concepções teóricas, o intuito é elaborar uma visão afirmativa sobre a pertinência da teoria demartiniana para o contexto acadêmico brasileiro.

Ernesto De Martino e suas Contribuições Teórico-metodológicas

Entre os intelectuais europeus da primeira metade do século XX, Ernesto De Martino é, sem dúvida, um dos principais expoentes dos estudos sobre religião, mais especificamente das chamadas “religiões populares”. No entanto, o pouco reconhecimento ainda dedicado a esse autor, principalmente no mundo lusófono, justifica-se pelo fato de que a antropologia italiana, de maneira geral, foi durante muito tempo reduzida ao folclorismo bem como à antropologia física (Pompa, 2022: 319). Esse lugar periférico ocupado por De Martino também é devedor de suas escolhas teórico-metodológicas no tratamento da questão religiosa, pois a perspectiva historicista da Escola Italiana por ele adotada nas análises foi bastante crítica tanto às diretrizes das ciências sociais, que se consolidavam em França e Inglaterra, quanto aos postulados e formulações da fenomenologia religiosa que se desenvolvia na Alemanha. No entanto, ao mesmo tempo em que corroborou com tal perspectiva historicista conformada às teorias de seu mestre, o filósofo Benedetto Croce (2019), De Martino contradisse em parte essa orientação ao incluir como objeto de pesquisa histórica as práticas simbólicas daqueles que escapavam aos interesses de Croce e que eram por ele denominados como “plebes rústicas”.

Sendo assim, De Martino analisou o tema da religião dialogando, por um lado, com o historicismo crociano e, por outro, com categorias oriundas de outras tradições do pensamento ocidental, como as filosofias de Martin Heidegger e de Karl Jaspers e, nessa escolha, se distanciou das abordagens mais difundidas pelos cientistas sociais europeus.

A crítica fundamental que De Martino endereça às principais correntes das ciências sociais e da fenomenologia da primeira metade do século XX diz respeito à concepção da religião como fenômeno ontológico e “a-histórico” – ou mesmo, anti-histórico – que estas formulam. Lembremos que entre os séculos XIX e XX, diferentes compreensões recaíram sobre práticas simbólicas classificadas pela intelectualidade – sobretudo a europeia –, ora como magia ora como religião. Tais compreensões, devedoras

da polêmica anti-mágica, originada no Renascimento, que confrontou as categorias de magia, religião e ciência (Frazer, 1976; Tylor, 2016), foram traduzidas em termos de: forma elementar de coesão social (Durkheim, 1989); oposição entre sagrado e profano (Eliade 1999; Otto, 2007; Van der Leeuw, 1992); espírito do capitalismo (Weber, 2004); operação psicológica que cumpre determinada função (Malinowski, 1978); eficácia simbólica (Mauss, 2000; Radcliffe-Brown, 2013); comportamento e modo de pensar o mundo coerentes com um código de moralidade (Evans-Pritchard, 2005), entre outros.

Esses autores, a despeito das diferenças conceituais e metodológicas de suas abordagens, grosso modo, interpretaram as práticas simbólicas por eles investigadas levando em consideração o pensamento e o significado intrínsecos ao nível das representações formuladas em relação às narrativas escritas – a bíblia e demais textos “sagrados” – ou às narrativas orais apresentadas pelos nativos em contextos de interesse etnológico. De Martino, a seu turno, não obstante tenha abordado a noção de religião a partir da relação com a categoria de magia e fazendo jus, portanto, a uma comparação reiterada pelos intelectuais de sua geração, caminhou na contramão dessa fórmula que acabou predominando nas pesquisas. Assim, em vez da primazia do significado dos símbolos ou mesmo das ideias de fé e crença, foi a dimensão mítico-ritual, bem como os efeitos protetivos ou curativos dela decorrentes, que ganharam destaque em suas análises.

A construção dessa via alternativa foi fruto de um longo e intenso trabalho que, se não descartou certos métodos já experimentados pelos cientistas sociais consagrados – De Martino também produziu suas próprias etnografias –, privilegiou o método histórico, até então, pouco valorizado por esses cientistas que analisavam os fenômenos sociais de forma sincrônica. Em outras palavras, é necessário reconhecer na trajetória acadêmica de De Martino uma autoria constituída simultaneamente pelo etnólogo e pelo historiador das religiões formado pela Escola Italiana que, em linhas gerais, divergia de outras tradições que pouco valorizavam as dimensões histórica, filosófica e psicológica dos fenômenos sociais.

Nesse sentido, ao encontro de estudiosos como Raffaele Pettazzoni (1959), Angelo Brelich (1956), Dario Sabbatucci (1990), Vitorio Lanternari (1960), entre outros, De Martino contribuiu para a sedimentação da Escola Italiana, estabelecendo como tarefa de pesquisa mais importante a historicização tanto dos objetos de investigação quanto das categorias analíticas. Porém, mesmo com este protagonismo, nem todo estudioso do pensamento demartiniano concorda em colocá-lo na genealogia da tradição pettazzoniana. Agnolin, por exemplo, argumenta que, apesar da proximidade de interesses e da parceria de pesquisa estabelecida entre ambos, algumas categorias utilizadas por De Martino, como “crise da presença”, desafiavam a lógica historicista tão cara a Pettazzoni e a seus alunos mais próximos (Agnolin, 2013).

De Martino sedimentou sua produção intelectual a partir dos anos 1940 com a publicação de três importantes trabalhos: os livros *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (1941) e *Il mondo magico* (2007), e o ensaio *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, publicado na revista *Società* em 1949. Nessas obras aparecem suas primeiras críticas aos expoentes das ciências sociais (Durkheim, 1989; Mauss, 2000) e da fenomenologia religiosa (Eliade, 1999; Otto, 2007). Na leitura demartiniana, essas tradições teóricas, ao analisarem a vida religiosa na modernidade, adotaram, cada uma à sua maneira, a noção de religião enquanto um pressuposto ontológico classificado ora como estrutura do pensamen-

to, ora como categoria do espírito ou mesmo como um tipo de mentalidade. Em contraposição a essas concepções, De Martino tratou a questão religiosa de maneira interdisciplinar – entre história, filosofia e psicanálise – e neste exercício questionou a oposição entre magia e religião, que remete à polêmica anti-mágica do Ocidente, colocando sob escrutínio aquilo que, tanto nas ciências sociais quanto na fenomenologia religiosa, foi classificado em termos de magia.

No intuito de fundamentar seu problema de pesquisa, em um primeiro momento, De Martino investigou um conjunto de documentos etnológicos relativo a “poderes mágicos” e, observando alguns relatos contidos nesses documentos acerca de rituais praticados por grupos indígenas do Ártico, da Sibéria, da América do Norte e da Melanésia, concluiu em *Il mondo magico* que a questão central não diz respeito a critérios de classificação, mas à prática ritual compreendida como uma estratégia operatória ou uma ação técnica destinada a salvaguardar a integridade da pessoa em sua relação com o mundo (De Martino, 2007). Ao chegar a esta conclusão, o etnólogo aproxima as noções de magia e religião argumentando que, a despeito de algumas diferenças pontuais, ambas são constituídas por simbolismos mítico-rituais. Para De Martino, o problema a ser investigado pelos pesquisadores é a própria noção de realidade – entendida aqui como uma construção efetuada permanentemente pelos sujeitos para garantir sua condição de humanidade – associada a cada um desses simbolismos.

Dessa maneira, De Martino analisa a questão religiosa e/ou mágica partindo da historicização destas categorias e justificando que no cerne dos rituais elaborados por cada cultura encontra-se a relação entre sujeito, realidade e presença. Assim, ao rejeitar a premissa da realidade enquanto um dado, tal como defendida por aquela que ele chamou de a “arrogância” da ciência ocidental – nascida justamente da polêmica anti-mágica –, o autor inovou os estudos sobre magia e religião, definindo tanto uma quanto a outra como técnicas que visam à proteção e resgate da presença pessoal que é lábil e, portanto, sujeita a um permanente risco de perda ou, ainda, enquanto dispositivos teóricos e práticos destinados a objetivar, circunscrever e resolver o problema da “crise da presença”: categoria fulcral de suas teses.

As categorias de “presença” e “crise da presença” são utilizadas pelo etnólogo italiano a partir dos mencionados diálogos que ele estabeleceu com diferentes áreas do pensamento. Por exemplo, é notória sua dívida com a noção filosófica de *dasein*, de Heidegger, ou do “ser-aí” no mundo como condição própria da humanidade. Desse modo, De Martino define presença como um “dever ser” que se impõe ao processo de individuação do sujeito tanto como uma tarefa histórica de “estar-no-mundo”, quanto como uma condição sentenciada pela cultura (De Martino, 2009). Ademais, a partir da teoria existencialista legada por Jaspers, ele lança mão da ideia de crise da presença a fim de investigar os momentos em que o sujeito se vê diante do risco de perder o próprio “eu” no mundo ou de perder o mundo para si próprio, comprometendo a tarefa de construção da realidade (Pompa, 2022).

Para fundamentar esses complexos conceitos teóricos, De Martino utilizou em *Il mondo magico* dados etnográficos de segunda mão, fato que não o impediu de oferecer uma contribuição bastante original ao acalorado debate que ocupava a intelectualidade europeia, desde final do século XIX, sobre o papel ou o lugar dos então chamados “povos primitivos” na cultura e na história. No mesmo período em que escrevia o livro, que acabou se tornando uma das suas obras mais emblemáticas, ele começou a se interessar pela chamada “*Questione Meridionale*”, ou seja, pelo conjunto de problemas que enfrenta-

vam as populações empobrecidas do Sul do país, os quais passaram a ser intensamente debatidos pela intelectualidade e pela classe política italianas nos anos subsequentes ao fim da Segunda Guerra.

Seu interesse pelo tema foi despertado pela leitura do livro *Cristo se è fermato ad'Eboli* cujo autor, Carlo Levi, um pintor e jornalista militante antifascista, ao descrever sua experiência de exilado político na região de Eboli, localizada na Lucânia⁴, durante o período fascista, fez uma denúncia das condições de vida degradantes e do abandono em que viviam as populações camponesas daquela região. Outra leitura de grande influência para De Martino foram os Cadernos do Cárcere, de Antônio Gramsci, notadamente as discussões sobre as condições de vida e as manifestações folclóricas das populações camponesas do Sul da Itália.

Inspirado por essas duas leituras, De Martino escreveu em 1949, poucos meses após a publicação de *Il mondo magico*, o citado ensaio *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*. Neste texto de caráter panfletário e militante, ele volta a criticar a maneira como o mundo burguês ocidental percebe os “povos primitivos”. Esta crítica vale tanto para os estudos de folclore italiano, que concebiam as práticas mágico-religiosas das populações do Sul como “sobrevivências” ou “exotismos”, mas sem historicizá-las; quanto para outras correntes das ciências sociais que concebiam essas mesmas práticas como irracionais ou pré-lógicas, para citar uma expressão consagrada por Lévy-Bruhl, um dos autores mais criticados por De Martino.

Esse trabalho, juntamente com *Il Mondo magico*, marcou, por um lado, o início do distanciamento de De Martino das ideias de Benedetto Croce que, como vimos, não considerava os povos “primitivos” como sujeitos capazes de fazer história e, por outro, de sua aproximação ao marxismo gramsciano, com sua filosofia da práxis e sua concepção de folclore como “cultura popular” (ou uma espécie de moral ou “filosofia implícita” desses povos). Portanto, no ensaio, De Martino também tratou do problema dos “povos primitivos”, mas agora na “versão italiana” da questão, ou seja, considerando as populações empobrecidas e subalternizadas do Sul, que tanto preocupavam as elites e as classes dirigentes do país.

Ele ainda ampliou o sentido do termo “subalterno” para incluir nele não apenas os identificados até então como “primitivos”, mas também outras populações: as de origem africana que iniciavam seu período de descolonização, as populações indígenas e tradicionais espalhadas pelo mundo e que começavam, mais ou menos no mesmo período, a lutar por um lugar na história, bem como as massas proletárias urbanas que cada vez mais reivindicavam melhores condições de trabalho. Este movimento mais geral, de emergência de diferentes grupos em situação de subalternidade perante a sociedade ocidental dominante, foi denominado por De Martino de “irrupção do mundo popular subalterno na história” (De Martino, 1949).

Os primeiros contatos que De Martino estabeleceu com as massas populares do Sul aconteceram quando ele era militante político, primeiro do Partido Socialista e depois do Partido Comunista Italiano. Em seu entendimento, era necessário conhecer melhor as condições de vida daquelas pessoas para qualificar a atuação política em prol de sua libertação da situação de subalternidade. A necessidade de pesquisa, portanto, vinha de uma demanda política. Aqui, percebemos claramente que a noção de intelectual que está em jogo para De Martino é bastante semelhante àquela do “intelectual orgânico”

⁴ Em 1947, a região passou a ser denominada oficialmente como Basilicata. Mas o termo Lucânia continuou a ser usado de maneira informal.

de Gramsci. Portanto, se afirmamos páginas atrás que De Martino tinha uma dupla formação, a de etnólogo e a de historiador das religiões, soma-se a isso também o seu lado de militante político.

Foi nesse momento que a noção de “popular” passou a ser evidenciada em seus trabalhos e numa articulação simultânea: mirando a descrição das práticas simbólicas Sul-italianas sob um ponto de vista histórico e, ao mesmo tempo, (re)avaliando neste contexto a potência analítica das categorias de religião, magia e presença. Assim, entre os anos 1949 e 1957, De Martino deu início a investigações em campo, produzindo algumas etnografias a respeito de práticas do catolicismo popular por ele observadas nas regiões da Lucânia – Basilicata – e da Apúlia. Tais etnografias, *Morte e Pianto Rituale: dal lamento funebre antico al pianto de Maria* ([1958]; 2008), *Sud e Magia* ([1959]; 2011) e *La Terra del Rimorso* ([1961]; 2009), foram nomeadas pela fortuna crítica de Trilogia Meridionalista.⁵

Portanto, não obstante se contrapusesse às formas canônicas de análise da vida religiosa na modernidade, De Martino não se eximiu aos métodos que consagraram os etnólogos nos contextos em que a disciplina antropológica inicialmente se estabeleceu – Inglaterra, Estados Unidos e França. Se, a princípio, suas contribuições aos estudos de religião foram devedoras de uma pesquisa de gabinete, na sequência, ele optou pelo trabalho de campo em contextos de interesse etnológico. Ademais, como já indicado, ele adota em suas pesquisas a noção gramsciana de “popular”, que também é utilizada com um sentido muito próximo pelos estudiosos das religiões populares do Brasil. Todavia, a diferença reside no aspecto empírico que De Martino elege para descrever e analisar: o simbolismo mítico-ritual das práticas – especificamente, as Sul-italianas – a partir de uma perspectiva histórica em vez dos significados dos símbolos apreendidos no “aqui e agora” da observação do etnólogo informada pelo discurso nativo.

A seguir, apontaremos algumas questões desenvolvidas por De Martino no conjunto de suas etnografias a fim de observar como o etnólogo descreve certas práticas rituais das populações camponesas Sul-italianas a partir de um horizonte histórico cuja intersecção de elementos da antiguidade clássica pagã com sua pretensa negação pelo cristianismo produziu um simbolismo mítico-ritual particular dessa região – o catolicismo popular – interpretado pelo autor como técnica de proteção ao iminente risco de perda da presença.

5 Expressão que, grosso modo, faz referência à chamada “questão meridional” que despontou no ambiente intelectual e político italiano no momento posterior à Unificação Italiana em 1861. No começo do século XX, essa questão ganhou respaldo teórico no âmbito do pensamento de esquerda a partir de um ensaio escrito por Gramsci, o qual foi publicado em 1930 na revista *Lo Stato Operario* do Partido Comunista Italiano, Partido esse dirigido pelo próprio Gramsci na época. Outros intelectuais filiados ao PCI, a exemplo de De Martino, refletiram sobre a mesma questão que expunha, de um ponto de vista teórico, a crítica de Gramsci ao viés economicista da teoria marxista e engendrava, em termos de ação política, o debate proposto pelos militantes acerca de uma possível aliança entre os operários da região Norte e os camponeses do Sul – região do Mediterrâneo (Alciati, 2019; Trindade, 2015).

Mapeando Questões-chave da Trilogia Meridionalista

A começar por *Morte e Pianto Rituale: dal lamento funebre antico al pianto de Maria*, esta etnografia é o resultado de uma pesquisa histórico-religiosa sobre a lamentação fúnebre. Nessa obra, De Martino analisa os ritos funerários, verificando que a lamentação é uma prática ritual constante – do Egito à Mesopotâmia, de Israel a Atenas até Roma – e, não obstante as diferentes elaborações em cada uma dessas civilizações, tal prática estaria articulada ao horizonte mítico do *Numen* ou do deus que morre e ressuscita: tema recorrente entre as civilizações que se formaram em torno do Mediterrâneo. Neste sentido, conclui o autor que as chamadas “civilizações primitivas” construíram formas de controle à perda da presença que pode ser desencadeada por uma angústia capaz de afetar os vivos quando se encontram diante do ente morto. Este controle, para De Martino, é garantido pelo choro e, principalmente, por um saber chorar: técnica que, no momento fúnebre, “reintegra o homem na história humana” (De Martino, 2000: 9).

Além dessas referências, De Martino analisa documentos relativos ao mundo cristão e, de forma comparativa, conclui que o cristianismo provocou uma fratura na instituição cultural do lamento fúnebre na medida em que sua cosmologia construiu a figura do Cristo vencedor da morte o qual ensina aos homens o destemor ao falecido. Assim, de acordo com o autor, o cristianismo rejeitou o lamento fúnebre por considerá-lo um costume pagão posto que antitético à própria ideologia cristã da morte (De Martino, 2000: 13). No entanto, ele também observa que esta mesma cosmologia narra a lamentação de Maria que, em estado de pranto, debruça-se sobre o corpo morto de Jesus. Ou seja, a despeito da rejeição institucional e dogmática, o rito da lamentação na civilização cristã é não apenas persistente como remete ao horizonte histórico do saber chorar.

De Martino percebe que o corpo lamentoso protege sua presença a partir de determinadas performances legadas pela tradição meridional. De acordo com as fontes documentais pesquisadas pelo autor, o ato de debruçar-se sobre o morto, batidas no próprio peito, o erguimento dos braços, entre outros gestos fazem do lamento um ritual interpretado pelo etnólogo na perspectiva de uma técnica de reintegração da presença ou da permanência do “agir no mundo” a partir daquilo que ele definiu em termos de “de-historização do devir”: a retirada temporária do sujeito do fluir histórico e a instauração de um “regime protegido” em que é possível estar na história como se nela não se estivesse.

Empiricamente, seu interesse pelas mencionadas fontes, bem como sua etnografia resultam de um trabalho de campo na região da Lucânia – marcada por condições de extrema pobreza – em cujos vilarejos ele verifica a presença de mulheres convocadas pelos entes do falecido para chorar diante do morto. Assim, comparativamente, constata De Martino que os corpos – lamentosos – dessas mulheres performam gestos que coincidem com aqueles descritos nos documentos por ele analisados. Esta perspectiva, porém, não significa que o autor tenha procurado o que há de “universal” ou “arquetípico” frente à morte. Ao contrário, ele chama a atenção para a especificidade de tais práticas no interior de um contexto histórico-cultural peculiar em que elas se manifestam.

Já em *Sud e Magia*, De Martino mais uma vez mobiliza documentos da tradição greco-romana e, juntamente com os registros de campo oriundos da expedição desenvolvida em vilarejos lucanos, analisa as relações entre magia e racionalidade, considerando a polêmica antimágica como o grande tema

que deu origem à civilização moderna. Neste sentido, mesmo no interior do processo de modernização dos Estados nacionais europeus, o autor percebe que em certas regiões, a exemplo do Sul da Itália, há uma manutenção de técnicas mítico-rituais e do poder mágico da palavra e do gesto. Tal percepção é devedora do seu estudo etnográfico sobre cerimônias mágicas praticadas por lucanos e, por meio deste estudo, sua intenção foi a de determinar a estrutura técnica da magia, sua função psicológica e o regime de existência que favorece sua continuidade em uma área bastante afetada pela pobreza, não no sentido de uma “sobrevivência”, mas no da manutenção da função protetora das práticas rituais em determinados contextos (De Martino, 1982: 2).

Empiricamente, o autor analisa aquilo que no dialeto lucano é chamado de *fascinatura ou affascino*, ou seja, uma condição psíquica de impedimento ou inibição causada por uma sensação de possessão experimentada por alguém que está sob a influência de uma força misteriosa que, por sua vez, remove a autonomia da pessoa influenciada ou sua capacidade para tomada de decisão. Nestes casos de possessão, os lucanos colocam em prática certos rituais de amarração no intuito de provocar, pelo corpo amarrado, uma dissociação entre o agente possuidor e a vítima. Assim como no lamento, De Martino constata em campo que existem tipos de amarração a depender daquilo que causa a possessão. Normalmente, junto ao corpo amarrado, alguns objetos podem somar-se à cena ritual além de salmos ou outras formas de oração que são pronunciados de acordo com um repertório pré-estabelecido. Ademais, quem amarra o corpo é alguém que domina a técnica, a exemplo da figura da *fatucchiera* – a “bruxa”.

Finalmente, em *La Terra del Rimorso*, De Martino explicita seu compromisso quanto ao uso da etnografia como fonte documental de uma história religiosa do Sul, mas na perspectiva de uma nova dimensão para a “questão meridional”. Neste sentido, o autor critica a literatura que, tradicionalmente, abordou essa questão nos limites de seus aspectos sociais, econômicos e políticos, obliterando a dimensão histórico-religiosa tal como advertiu Gramsci para quem um conhecimento renovado acerca da referida questão pressupunha a valorização do catolicismo popular, bem como das manifestações culturais das “classes subalternas” (De Martino, 2008: 48).

Dessa vez, De Martino realizou uma investigação sobre o tarantismo apuliano com base em documentos que, desde o século XVII, relatam esta prática e, grosso modo, a definem como estados catatônicos resultantes da mordida de uma aranha, a “tarântula”, que se configura na simbologia mítico-ritual como um autêntico ser mítico. Seu interesse por esta documentação, no entanto, partiu de um trabalho de campo na região da Apulia onde o etnólogo se deparou com alguns habitantes dos povoados de Salento os quais, entre 28 e 30 de junho, chegavam à capela de Galatina – onde, nestes dias, havia comemorações a São Paulo – sob estados alterados de consciência.

Em campo, De Martino constata que, antes de chegarem à mencionada capela, os “atarantados” celebravam no interior de suas respectivas casas um ritual assistido pela vizinhança e acompanhado de música, dança e objetos coloridos em função destes mesmos sujeitos terem experimentado simbolicamente a sensação da mordida de uma tarântula que causava uma agitação frenética e os impelia a realizar movimentos performáticos do aracnídeo – a coreografia que dá origem à *tarantella*. Ainda de acordo com o autor, um dos momentos importantes deste ritual doméstico é a conversa do atarantado com alguma imagem de São Paulo – considerado o protetor dos atarantados – antes do percurso rumo ao desfecho do próprio ritual na capela.

Dessa maneira, ao analisar os documentos históricos sobre a prática do tarantismo, De Martino conclui que as manifestações por ele observadas na Apulia são devedoras de mais uma instituição da cultura meridional à qual, assim como no caso da lamentação, o cristianismo também se opôs, desviando, ao longo do tempo, a função mítico-ritual da mordida da tarântula para interpretações médicas: a mordida *ipsis litteris* de um aracnídeo venenoso ou um comportamento classificado em termos de patologia psíquica (De Martino, 2008: 52).

Em suma, as interpretações construídas pelo etnólogo sobre a lamentação fúnebre e a *fascinatura* lucanas bem como sobre o tarantismo apuliano, em grande medida, derivam de sua pesquisa sobre as performances de corpos lamentosos, amarrados e atarantados respectivamente, performances essas compreendidas por De Martino como técnicas protetivas diante do risco iminente de perda da presença. Outro ponto relevante diz respeito aos materiais e métodos por ele utilizados. Como dito, além de analisar documentos legados pela tradição greco-romano, De Martino também se vale de técnicas de pesquisa como entrevista, caderno de campo etc. Ademais, o etnólogo faz uso de imagens em suas etnografias.⁶ Claro está que analisar as obras de um autor tão complexo nos limites de um artigo pode conduzir o leitor a interpretações demasiado redutoras e, desta maneira, cabem algumas reflexões complementares.

Ainda com relação à trilogia, é importante reiterar que, ao definir a lamentação, a *fascinatura* e o tarantismo como instituições culturais, De Martino confronta o tipo de literatura acadêmica – particularmente a psiquiátrica – que interpretou as mencionadas performances corporais elaboradas no interior das civilizações mediterrâneas em termos de transtorno mental, fanatismo ou loucura. Contra estas acepções, o etnólogo coteja categorias filosóficas e psicanalíticas – presença e crise da presença – para fundamentar teoricamente a construção e o legado coletivos destas técnicas de proteção. Portanto, o que De Martino propõe em suas obras é uma leitura antropológica da noção de loucura como inversão da noção de cultura (De Martino, 2019).

Em outras palavras, o autor reconhece que essas instituições culturais investiram em formulações míticas no intuito de oferecer à existência humana condições de enfrentamento à situação inexorável de estar na história, construir a realidade e, portanto, relacionar-se com o mundo. Neste sentido, o horizonte meta-histórico – contido no mito – cujo alcance depende da prática ritual, promoveria um instante de ocultamento do “estar-na-história” para, na sequência, recuperar as formas culturalmente definidas de “estar-no-mundo”: a “de-historificação do devir” nos termos demartinianos. Consequentemente, aquilo que foi traduzido segundo a noção de loucura, consistiria, para De Martino, exatamente no movimento contrário, ou seja, na resolução da crise ou na proteção da existência humana frente ao estado de total alienação representado pela perda da presença.

No que concerne à polêmica antimágica, De Martino salienta que o cristianismo, também compreendido como uma instituição cultural, a despeito de ter promovido a desagregação das técnicas

⁶ Em *Morte e Pianto Rituale*, De Martino também analisa a iconografia do mundo antigo mostrando, ao final da etnografia, figuras performando gestos de lamento. Além disso, ele expõe fotos de funerais da Lucânia em cujas imagens aparecem mulheres que pranteiam sobre os mortos. Em *Sud e magia*, no meio da etnografia, ele expõe fotografias contendo imagens de objetos ritualísticos, corpos amarrados e pessoas em estados alterados de consciência. Já na introdução de *La Terra del Rimorso*, ele afirma que, antes de ir a campo e do acesso aos documentos, seu primeiro contato com o tarantismo apuliano ocorreu mediante as fotografias de André Martin – presentes na própria etnografia – as quais circulavam no meio intelectual italiano daquela época. Para além do material fotográfico, vale ressaltar que as expedições realizadas às regiões da Lucânia e da Apúlia renderam filmes etnográficos realizados por renomados cineastas italianos, amigos de De Martino, a exemplo de Luigi Di Gianii, Gianfranco Mingozzi, entre outros (Carpitella, 1981; Chiozzi, 1997; Marano, 2007).

mediterrâneas, criou suas próprias medidas protetivas, ocultando ou mascarando a história a partir do mito da promessa do Reino – interrompida pela morte de Jesus, mas logo reavivada pela narrativa da ressurreição – e, inclusive, incorporando neste mascaramento “paganismos” das civilizações pregressas. Já a ciência, no entender do autor, ao julgar as práticas mágicas e religiosas como irracionais, rechaçou o legado das técnicas coletivas de mascaramento da história, construindo, assim, a legitimidade de seu discurso justamente no pretense desnudamento da história – as formas de proteção à existência humana passariam a derivar do método tal qual ditado pela ciência (De Martino, 2019).

Finalmente, De Martino reconhece que, entre as ciências, a etnologia, uma das únicas a investigar as civilizações do mito e do rito, foi pródiga quando tornou os limites do humanismo no ocidente objeto de pesquisa. Ao mesmo tempo, ele critica a maneira pela qual os etnólogos de sua geração, de maneira geral, analisaram tais limites. Para o autor, se estas limitações são, por um lado, devedoras da necessidade de relação entre diferenças – as culturas que violentamente se encontraram a partir do Renascimento –, por outro, as diferenças respondem àquilo que “unifica” este mesmo ocidente, ou seja, as possibilidades históricas da existência humana. Essa reflexão parte da ideia de “humanismo etnográfico”, outra categoria por ele proposta (De Martino, 2019: 391).

Segundo De Martino, ao pontuar somente as diferenças, os etnólogos incorrem em relativismos idiossincráticos: espírito, mentalidade, crença, função, comportamento etc., comprometendo o que ele denomina de “etnocentrismo crítico”; ou seja, o pesquisador deve descrever e analisar os fenômenos que observa com base nas suas próprias categorias – caso contrário, esbarraria em uma impossibilidade prática e um absurdo teórico –, mas criticar essas categorias implica necessariamente em historicizá-las tanto quanto o próprio objeto de pesquisa para cuja análise elas são mobilizadas.

Feita essa exposição preliminar das principais ideias de De Martino, no próximo item, vamos abordar a maneira pela qual alguns pesquisadores no Brasil vêm trabalhando o tema da religiosidade popular. Desde já, advertimos que, neste contexto, as pesquisas foram desenvolvidas a partir de duas linhas principais: o catolicismo popular e as religiões de matriz africana. No intuito de aproximar as propostas demartinianas às investigações acadêmicas aqui desenvolvidas, nosso recorte privilegia os autores que se dedicaram às práticas do catolicismo popular.

Religiões Populares no Brasil: Um Campo de Estudos Controverso

O conceito de “religião popular” começou a ser utilizado no contexto brasileiro para fazer referência às práticas e vivências católicas que escapavam do controle e da normatização eclesial. Esse “catolicismo rústico”, para usarmos a expressão consagrada por Maria Isaura Pereira de Queiroz (1965) e Antonio Cândido (2017), típico das regiões sertanejas, foi percebido e analisado a partir de duas categorias fundamentais: “messianismo” e “milénarismo”. Uma primeira menção a tais categorias consta no livro *Os Sertões*, de Euclides da Cunha (2009), publicado em 1902. Em algumas passagens deste texto, a alusão ao messianismo decorre do modo como a personagem central – Antonio Conselheiro, o líder de Canudos – é descrita na narrativa. Mais tarde, nos anos 1930, em obra póstuma e da autoria de Nina Ro-

drigues, *As coletividades anormais*, faz-se alguma menção ao catolicismo também associado à figura de Conselheiro, tratada em termos de patologia psíquica ou manifestação de loucura. Em ambas as obras, portanto, os respectivos autores interpretaram a religiosidade popular sob um viés psicopatológico (Queiroz, 2005).

Se a literatura da primeira metade do século XX abordou o messianismo sob uma ótica psíquica e racial, entre os anos 1950 e 1960, alguns estudiosos propuseram novas interpretações de cunho sociológico (Facó, 1972; Pereira de Queiroz, 1957, 1965; Vinhas de Queiroz, 1966). Nesse período, as noções de messianismo e milenarismo, guardadas as especificidades conceituais, foram utilizadas conjuntamente para indicar certas manifestações populares associadas a práticas do catolicismo mais recorrentes nas áreas classificadas como sertanejas ou rurais. Em tais regiões, segundo os estudiosos, teria surgido uma versão “rústica” do catolicismo caracterizado por ações de penitência e discursos apocalípticos em razão da escassez de sacerdotes e da falta de instrução dos praticantes religiosos (Bastide, 1976).

Assim, nessa definição, estaria implícita uma divisão estabelecida pelos próprios pesquisadores entre dois tipos de catolicismo: o das regiões litorâneas onde os praticantes pertenceriam a classes mais abastadas e receberiam instrução religiosa; outro de tipo popular, mais independente da igreja e de sua ortodoxia, colocado em prática pelas camadas subalternizadas dispersas nas áreas sertanejas (Benedetti, 1983; Benedetti, 1983).

A propósito da dicotomia litoral/sertão enfatizada pelos intelectuais, verificamos que as pesquisas sobre o catolicismo popular privilegiaram as áreas sertanejas e os autores buscaram interpretar alguns eventos históricos quase que exclusivamente a partir de categorias sociológicas, tais como “conflito social”, “crise estrutural” e “luta de classes”. Este é o caso das investigações sobre alguns episódios como o da Serra do Rodeador (Pernambuco, 1817-1820), de Pedra Bonita (Pernambuco, 1836-1838), de Canudos (Bahia, 1896-1897), do Contestado (Paraná/Santa Catarina, 1912-1916) e de Juazeiro (Ceará, 1914), estes últimos desencadeados a partir da instauração do regime republicano, caracterizado por profundas transformações econômicas, políticas e sociais, tais como a abolição da escravatura e a consequente transição para o trabalho “livre”, a crise das estruturas locais de poder, a romanização do clero brasileiro, as turbulências decorrentes do processo de modernização então em curso no país, etc. (Pereira de Queiroz, 2005: 140).

Em suma, essa tradição sociológica concebeu o catolicismo rústico como uma prática religiosa típica do mundo rural – portanto, isolado dos grandes centros –, regida muito mais pela família do que por uma comunidade mais ampla – ritos domésticos – e com lideranças leigas.

A partir dos anos 1970, surgiram outras abordagens acerca do catolicismo popular. Nelas, em vez de escolherem exclusivamente os referidos eventos históricos como estudo de caso, os cientistas sociais analisaram diferentes fenômenos sob uma perspectiva maisêmica sem, no entanto, menosprezar as condições materiais das classes neles envolvidas (Brandão, 1982; Consorte, 1983; Monteiro, 1974, 1977; Mourão, 1974; Negrão, 1984). Nestas obras, a leitura do “popular” na perspectiva das relações de classe, levou à conceituação do catolicismo em termos de ideologia. Além disso, os estudiosos lançaram mão de categorias nativas como “sagrado”, “crença” e “devoção”, naturalizando-as no bojo das análises. A este respeito, podemos lembrar que alguns autores eram praticantes, eles próprios, do catolicismo, principalmente na vertente da teologia da libertação.

Nas propostas analíticas ainda desse período, é possível verificar que alguns autores anunciaram outros caminhos como Alba Zaluar (1983) para quem o catolicismo popular deveria ser explicado menos pelos discursos ideológicos que pelas ações rituais. Este também é o caso de José de Souza Martins (1983), que analisou alguns ritos fúnebres em contextos rurais, chegando, inclusive, a observar certas formas de cuidado que os vivos dedicam aos mortos desde a lavagem e preparação do ente falecido para o velório até o sepultamento. Todavia, do ponto de vista teórico, ambos os autores fundamentam seus argumentos ratificando a centralidade da ideia de crença.

Seguindo nesta mesma linha interpretativa, outro pesquisador que se dedicou profundamente a esse tema tão amplo e polissêmico foi Carlos Rodrigues Brandão. Autor de uma vasta obra, que inclui temas diversos, Brandão certamente é um dos pesquisadores que mais contribuiu para dar inteligibilidade e coerência ao termo “religiões populares” nas ciências sociais brasileiras. No livro *Deuses do Povo*, seu principal trabalho sobre o tema, Brandão define o campo religioso como formado por duas partes: o lado das religiões eruditas, praticadas pelas classes dominantes com seu projeto hegemônico de dominação, e o lado das religiões populares, praticadas pelas classes subalternizadas e resistentes à esta dominação.

No mesmo livro, ele analisa de maneira minuciosa as relações e representações dos grupos de praticantes das diferentes religiões populares presentes nos bairros pobres e na zona rural da cidade paulista de Itapira. Para o autor, a “religião popular” não se constituiria apenas pelo catolicismo rústico do campesinato, como concebia a tradição sociológica das décadas de 1950 e 1960, mas também por outras tradições religiosas, como o pentecostalismo tradicional, os cultos de tradição afro-brasileira e os “surto messianicos”. Conforme argumenta André Silva, na análise de Brandão, as relações que se estabelecem entre religião e poder secular têm a ver tanto com o projeto de dominação hegemônica das elites quanto com a parte subalternizada de um trabalho simbólico e político de produção contra-hegemônica no setor religioso (Silva, 2003). Além disso, na leitura de Brandão, as religiões populares também se diferenciam das “religiões de mediação”: aquelas que possuem uma matriz doutrinal erudita, mas que são frequentadas por pessoas pertencentes às classes subalternizadas da sociedade.

Sendo fortemente influenciado pelo marxismo de matriz gramsciana – assim como De Martino –, com sua centralização analítica no movimento dialético entre hegemonia e subalternidade que estrutura o campo religioso, o trabalho de Brandão também está marcado por outras influências. Segundo Rubem César Fernandes, na leitura de *Deuses do Povo* fica clara a inspiração durkheiminiana na concepção das categorias dicotômicas de sagrado e profano, entendidas enquanto vínculos sociais elementares. Também conseguimos perceber ecos da sociologia de Weber, quando o autor analisa os tipos de dominação que sacerdotes das religiões eruditas, representando suas instituições, exercem sobre as classes populares. Por fim, tudo isso aparece mediado ao longo do texto pela teoria bourdieusiana segundo a qual os bens simbólicos são produzidos e valorizados na competição pelo poder dentro de um determinado campo social (Fernandes, 1994).

Paula Montero reconhece o mérito de Brandão em conseguir, com seu estudo, apresentar uma visão complexa das relações sociais que sustentam e são sustentadas por práticas religiosas, superando, assim, visões reducionistas que compreenderam a religião como o “grito dos excluídos” ou como o “ópio do povo”. Ao mesmo tempo, Montero também formula uma crítica importante ao autor, pois, para ela, ainda que Brandão afirme em diversos momentos de seus escritos a atualidade e vitalidade dos ritos e das festas da religiosidade popular, considerada aqui como resistência simbólica dos subalternizados, o sistema cultural que acaba descrevendo é o “de uma sociedade que, na transição para a vida urbana, só se degrada” (Montero, 1999: 336). Na verdade, esse mundo camponês já vinha se degradando nas análises desde o trabalho de Maria Isaura Pereira de Queiroz (1965) sobre os movimentos messiânicos no Brasil e no mundo. Neste livro, que também influencia o trabalho de Brandão, a autora afirma que com a modernização e a urbanização da sociedade brasileira, o “catolicismo rústico” – este antepassado do “catolicismo popular” – não teria vida muito longa.

Em suma, as chamadas “religiões populares” ocuparam uma parte substancial das pesquisas sobre religiões feitas nas ciências sociais brasileiras entre os anos 1960 e 1980 – especialmente na antropologia – e, nas obras citadas, pudemos observar que tais investigações foram realizadas seguindo as diretrizes teórico-metodológicas ora da *Escola Francesa de Sociologia*, ora de alguma vertente do marxismo, ou ainda, da própria fenomenologia religiosa. Certamente este intervalo de três décadas foi o período mais prolífico das pesquisas sobre o tema, porém, nos últimos anos, o conceito “religiões populares” – e todos aqueles que funcionam como seus sinônimos ou que orbitam ao seu redor – passou por algumas críticas categoriais e metodológicas diferentemente das mencionadas décadas em que, de modo geral, a categoria foi agenciada pelos autores de maneira essencializada.

Ainda no que se refere ao trabalho de revisão da categoria, alternativas foram propostas para a sua substituição, porém, mesmo combalido pelas críticas, o termo nunca deixou de aparecer, fosse a partir de novos arranjos teóricos, propostos em trabalhos de pesquisas, fosse como categoria êmica, ressignificada e acionada politicamente por um grupo numa situação específica, como o registro de salvaguarda de um bem cultural imaterial – por exemplo, a prática ritual do benzimento, uma festa religiosa, uma devoção específica, etc. Sendo controverso, resistente ao ostracismo definitivo – geralmente imposto pelas desconstruções teóricas mais severas – e adepto de certa sazonalidade em sua aparição nas pesquisas, o termo “religiões populares” continua sendo um “bom tema” para discussão (Fernandes, 1994: 215) e, como tal, foi alvo de alguns balanços bibliográficos importantes.

O primeiro deles foi publicado originalmente em 1984 e republicado dez anos depois sem alterações. Como bem enfatizou seu autor, Rubem César Fernandes (1994), ele próprio um grande pesquisador do tema, apesar da distância temporal, o texto continuava atual para aquele período – e em nosso entendimento, salvo algumas mudanças contextuais, ainda continua. O segundo, escrito por Mísia Lins Reesink quase 30 anos depois, em 2013, retoma alguns dados e argumentos do primeiro e os compara com outro trabalho de natureza parecida feito na França – e no mesmo período – por François-André Isambert (Reesink, 2013).

Podemos citar mais alguns artigos: o de André Luiz da Silva, publicado em 2004, que discute os textos de alguns autores que se dedicaram ao estudo das “devoções populares no Brasil” (inclusive,

Brandão), tema paradigmático e presente em grande parte dos estudos sobre o “catolicismo popular” (Silva, 2003); o de Eloísa Martín, que apresenta a discussão sobre o termo religião popular comparando trabalhos brasileiros e argentinos (Martín, 2009); e o de Emerson José Ferreira de Sousa, que analisa o desenvolvimento e os usos do conceito de “catolicismo popular” na historiografia brasileira (Sousa, 2021). Estes dois últimos demonstram que no campo de pesquisas sobre as chamadas religiões populares, o catolicismo continua tendo uma proeminência.

Além desses artigos, que são específicos sobre o tema da “religião popular” – ou das “religiões”, ou das “religiosidades” populares –, existem outros que se dedicam a avaliar a produção bibliográfica mais ampla sobre as religiões no Brasil, como os textos de Paula Montero (1999) e o de Ronaldo de Almeida (2010) que também mencionam o campo das religiões populares, atribuindo-lhe certas características próprias. Guardadas as diferenças de abordagem e objetivos de cada um desses trabalhos, todos apontam um mesmo problema central em relação ao conceito de “religiões populares”: o fato de que ele engloba muita coisa ao mesmo tempo em que não define um objeto específico e delimitado.

Essa imprecisão do conceito também é apontada por Eloísa Martín (2009). A partir de uma revisão da produção bibliográfica argentina e brasileira sobre o tema, a autora conclui que a maior parte dos pesquisadores consultados se preocupou mais com o termo “popular” do que com o termo “religião”. Porém, em seu entendimento, o desafio maior é encontrar um conceito de “religião” que seja suficientemente abstrato para funcionar como uma categoria efetivamente explicativa da prática religiosa da classe trabalhadora. Inspirando-se no clássico modelo explicativo da religiosidade – e da cultura – popular na América Latina, formulado por Christian Parker, que, em linhas gerais, afirma que, nesta região específica, desenvolveu-se historicamente uma racionalidade popular diferente daquela Ocidental, trazida pelos colonizadores europeus (Parker, 1998), Martín propõe uma abordagem processual que considera o sagrado como uma textura autônoma e diferencial do mundo habitado e que é realizada por pessoas em diferentes situações e contextos. Nesta interpretação, sagrado e profano não são pensados de maneira descontínua, como boa parte da literatura sobre o tema faz, mas como gradações de um mesmo contínuo.

A proposta metodológica que a autora defende é a de nos concentrarmos nos gestos da religião popular, que ela denomina como “práticas de sacralização”. Desta forma, a autora, inspirada no conceito de “feit(i)che” de Bruno Latour, entende que é possível reconhecer a origem humana e a potência criativa dos ritos, dos mitos e dos seres sagrados mobilizados pelas classes populares – “trabalhadoras”, na sua formulação –, sem perder, com isso, a percepção da condição autônoma da religião. (Martín, 2009)

Ruben César Fernandes, por sua vez, observa que o problema maior na definição da categoria se encontra no segundo termo do par, o “popular”, que designaria elementos oriundos de diferentes matrizes culturais, como a ibérica, a africana e a indígena. Como o próprio autor questiona, “caberia o mundo inteiro embaixo de uma categoria qualificada apenas como popular?” (Fernandes, 1994: 216). No caso brasileiro, além desse componente étnico-cultural, haveria ainda uma variação geográfica dentro do próprio território nacional onde essas práticas religiosas “populares” se desenvolveram. As religiões populares do Nordeste apresentam os mesmos elementos constitutivos daquelas praticadas na região Sul? O que essa variação define no campo das religiões e das religiosidades populares?

Nessa linha de raciocínio, pesquisas desenvolvidas na região norte do Brasil, especificamente na Amazônia, demonstram que a religião popular, apresenta especificidades regionais, como elementos oriundos de culturas tradicionais de cada região (Maués, 2011), mas também algumas invariantes, ou seja, elementos estruturais e que estão presentes em diferentes regiões, como a centralidade ritualística no culto dos santos, o protagonismo dos leigos como agentes de autoprodução religiosa e a produção de uma ética das relações capaz de unir céu e terra (Oliveira, 2007).

Mais uma questão apontada tanto por Fernandes (1994) quanto por Reesink (2013) é que o termo “religião popular” não é uma categoria êmica. Os rezadores, os puxadores de terço, os mestres foliões, os devotos de santos, os folgazões, os festeiros, as benzedeiras, dentre outros agentes deste universo, não se reconhecem como praticantes de uma “religião popular”. A categoria pode ser entendida, portanto, como uma invenção analítica produzida pelos pesquisadores para localizar e organizar determinado fenômeno social num espectro mais amplo de fenômenos tanto no tempo quanto no espaço (Souza, 2021). Esse fato, por si só, não se configura necessariamente como um problema já que é da natureza do processo científico classificar e organizar, segundo critérios convencionalmente estabelecidos, os objetos que compõem a empiria analisada. De qualquer forma, se não forem tomados os devidos cuidados, corre-se o risco de tirar o poder de autodefinição e autolegitimação dos pesquisados, atribuindo-lhes uma identidade com a qual não se reconhecem.

Outro grande problema do conceito diz respeito especificamente às diferentes acepções que o termo “popular” pode assumir nos mais variados discursos ou contextos: o que efetivamente estamos querendo dizer quando classificamos uma prática, seja ela religiosa ou não, como “popular”? Analisando algumas obras específicas sobre a temática, Fernandes identifica três sentidos diferentes para o termo, sentidos estes que podem, inclusive, aparecer sobrepostos uns aos outros: primeiramente, ele menciona o uso do “popular” como referência a algo que é conhecido e que pertence a todos. Certamente este é o sentido mais fácil de ser encontrado no senso comum da sociedade brasileira. Outro sentido apontado é aquele que faz referência ao que pertence às classes menos favorecidas economicamente e subalternizadas em relação às classes dominantes. Conforme vimos anteriormente, este segundo sentido é o que mais aparece nos trabalhos sobre a temática, notadamente naqueles de orientação marxista. Por fim, temos o “popular” representando o que não é oficial ou institucional. Aqui o termo ganha ares de contestação e resistência às imposições das religiões das elites – ou “dominantes” ou “oficiais” ou “institucionais”.

A partir dessas três acepções que o “popular” pode adquirir, Fernandes argumenta que o termo acaba por criar um problema axiológico de base para as ciências sociais, pois ele remete a dois focos distintos da análise. Por um lado, o termo “popular” deve caracterizar relações sociais produzidas a partir de posições desiguais num eixo “vertical”, remetendo a relações dialéticas de dominação e resistência a esta dominação. Por outro, deve fazer referência a relações entre iguais, remetendo às ideias de fraternidade. Brandão, para definir este segundo sentido da ideia de popular, fala num “ecumenismo realista”, que seria a condição dada pela porosidade das fronteiras ritualísticas, cosmológicas e imagéticas que separam os sistemas religiosos presentes na parte subalternizada do campo religioso.

Com tantas críticas e problemáticas apontadas, algumas alternativas surgiram para substituir o conceito de religião popular ou o par dicotômico “religião popular x religião erudita”. Reesink (2013), por exemplo, ao falar especificamente dos estudos sobre catolicismo, descarta de maneira decidida o conceito de “catolicismo popular”, alegando para isso que o termo, mais do que um conceito, se configura como um juízo de valor. A autora também aponta que a perspectiva dicotomizada entre o “mundo popular” e o “mundo erudito”, adotada em muitos dos estudos sobre catolicismo popular – inclusive o de Brandão –, acaba por ofuscar outras possibilidades de atuação religiosa que podem acontecer entre esses extremos. Como solução, a autora passa a falar num “catolicismo concêntrico”. Para ela, diferentemente de Fernandes, que fala de um eixo vertical e outro horizontal para representar os sentidos das relações que se estabelecem num campo religioso, o agente católico pode se mover em qualquer direção, mas sempre tendo o centro teológico como referência. Nesta perspectiva, é possível perceber como indivíduos católicos constroem sua prática religiosa cotidianamente, ora estando mais próximos do centro teológico da religião, ora mais distantes. A relação que cada indivíduo estabelece com sua prática e com sua pertença religiosa ganha ares mais complexos com esta abordagem.

Por fim, salientamos que outra alternativa ao uso do termo “religiões populares ou subalternas” é oferecida por Oscar Calavia Sáez (2009) que inverte o sistema classificatório consagrado pela literatura e fala em “religião superalterna” para se referir à religião dos padres, da teologia e dos dogmas. Como justificativa, o antropólogo argumenta que as práticas do chamado catolicismo popular, como o culto aos santos ou o benzimento, são na verdade as práticas cotidianas da religião. A relação com o santo, que acontece entre dois sujeitos, seria, portanto, a relação padrão no catolicismo. Consequentemente, a relação com deus, estabelecida entre um sujeito e um objeto, que marcaria a centralidade da porção erudita da religião em outras análises, não é, em seu entendimento, a prática padrão da religião, mas o limite das relações religiosas, pois é esta relação que é invocada para marcar as fronteiras entre as religiões.

Diante do exposto, observamos que, seja no uso descritivo naturalizado da categoria seja nas suas diferentes análises críticas, as investigações sobre religiões populares no Brasil, diferentemente da proposta demartiniana, pouco aprofundam a noção de popular como um horizonte histórico e cultural específico no qual os rituais – e seus mitos correlatos – são elaborados, produzindo efeitos protetivos nas populações que os praticam. No item seguinte, avançamos na discussão a fim de refletir sobre a potência analítica da teoria de De Martino para o estudo destas práticas religiosas no contexto brasileiro.

O Pensamento Demartiniano no Contexto Brasileiro

Em que medida o pensamento de Ernesto De Martino pode contribuir para uma revisão conceitual e metodológica do campo de estudos das religiões populares no Brasil? Quais seriam, no entanto, os limites da apropriação de seus conceitos teórico-metodológicos e de sua maneira peculiar de abordar e problematizar o fenômeno mágico-religioso, quando aplicados a um contexto histórico-cultural diferente daquele de onde surgiram?

Essas são questões difíceis de serem respondidas de maneira assertiva, já que as obras do etnólogo e historiador das religiões ainda são pouco conhecidas entre os pesquisadores brasileiros. De qualquer

forma, entendendo a dimensão experimental de nossa reflexão e assumindo os riscos inerentes a este tipo de empreendimento, temos como intenção sugerir que, em termos metodológicos, o simbolismo mítico-ritual das práticas, privilegiado como objeto de descrição e análise juntamente à historicização das categorias analíticas, venha a ser um possível caminho de aproximação desse autor ao campo de estudos das religiões em nosso país, notadamente daquelas que se convencionou denominar de “religiões populares” – não sem polêmica, como expusemos no item anterior.

Mesmo sendo um autor praticamente desconhecido no meio acadêmico brasileiro, é importante mencionar que algumas de suas ideias, ainda que de maneira tímida, já apareceram em trabalhos pontuais de pesquisa no país. As primeiras referências estão no livro de Liana Trindade intitulado *Ernesto De Martino: resistência e magia no Sul da Itália* (2015), publicado originalmente no início dos anos 1990 e relançado em 2015. Em linhas gerais, nesse trabalho, a autora apresenta as principais ideias e conceitos desenvolvidos por De Martino, principalmente em suas pesquisas etnográficas sobre a religiosidade dos povos e populações subalternizados do Sul da Itália – o livro concentra-se na análise de *Il Mondo Magico e da trilogia meridionalista*. A autora também faz referência a algumas contribuições de seu pensamento para os campos da etnopsiquiatria e da antropologia médica, com sua dinâmica interdisciplinar, e da antropologia da arte, com sua preocupação centralizada na prática ritual e performativa das populações estudadas. Trindade, acertadamente, também apresenta em seu livro algumas informações biográficas sobre De Martino pois, como ele próprio registrou em várias partes de seus escritos, seus objetivos de pesquisa estão intimamente associados a sua prática militante em prol da emancipação das “populações subalternas” do *Mezzogiorno*⁷ italiano (De Martino, 1949).

De qualquer forma, se, por um lado, podemos valorizar o pioneirismo e o esforço de Trindade na divulgação das ideias de De Martino em solo brasileiro, por outro, não deixamos de observar e mencionar certos equívocos interpretativos e conclusões precipitadas em relação à sua intrincada teoria. Como exemplo, pontuamos que a autora contextualiza as pesquisas da Escola Italiana, incluindo o trabalho do próprio De Martino, nos domínios de uma “antropologia cultural”. Este fato, que pode parecer apenas um detalhe classificatório e interpretativo, na verdade tem implicações metodológicas e políticas que dizem respeito às disputas no campo intelectual e acadêmico italiano.

De Martino, em seus escritos, sempre falou em “etnologia” e “história das religiões” para se referir às suas áreas de interesse e atuação. Em seu entendimento, por serem disciplinas constituídas a partir de uma lógica historicista, elas se opunham à maioria das correntes teóricas das ciências sociais do período, como a “antropologia cultural”, pois estas, dada a maneira como naturalizavam e universalizavam conceitos e categorias ocidentais, acabavam concebendo as populações estudadas – os “primitivos” ou “selvagens” – como povos a-históricos ou até anti-históricos (De Martino, 1949). Ainda no seu entender, a “antropologia cultural” foi associada ao trabalho de antropólogos estrangeiros, principalmente oriundos dos Estados Unidos, ou italianos formados na tradição antropológica daquele país, que começaram a chegar na Itália nos anos que sucederam ao término da Segunda Guerra Mundial (Feixa, 2008).

⁷ *Mezzogiorno*, que literalmente significa “meio-dia”, é um termo utilizado na Itália para se referir à região sul continental e à parte insular do país.

Para De Martino, o trabalho desses pesquisadores, que também se interessaram em estudar as comunidades pobres do Sul do país, tinha caráter “reformista”, “assistencialista” e “desenvolvimentista” (De Martino, 1949). Incentivados pelos governos da Democracia Cristã, grupo político que passou a ocupar o poder na Itália após a guerra, e que desejava encontrar uma solução para o “problema meridional”, a *applied anthropology* praticada por esses pesquisadores partia de uma “teoria da modernização” produzida no contexto intelectual estadunidense para explicar a realidade e propor melhorias na condição de vida das populações subalternizadas do Sul do país. Porém, segundo De Martino, estes estudos não levavam em conta as especificidades culturais e a condição de agentes históricos destas populações, colocando-as, desta forma, não somente numa condição de submissão frente à cultura ocidental, mas também de populações tuteladas pelas elites do país (Feixa, 2008).

Voltando à nossa discussão bibliográfica, nos deparamos, ainda na década de 1990, com o trabalho de Cristina Pompa, *Memórias do fim do mundo: para uma leitura do movimento sócio-religioso de Pau de Colher* (1995). Nesse texto, a antropóloga analisa os chamados movimentos socioreligiosos no meio rural brasileiro, tradicionalmente classificados pela literatura acadêmica como “messiânicos” e “milenaristas” – compreendidos pelos intelectuais, portanto, como fenômeno típico do universo do catolicismo popular –, a partir de um estudo de caso: o movimento Pau de Colher que ocorreu no município de Casa Nova – norte do Estado da Bahia – durante os anos 1930.

Na academia brasileira, o trabalho de Pompa pode ser considerado um primeiro esforço de análise das religiões populares no/do Brasil a partir do arcabouço teórico-metodológico desenvolvido por De Martino. Ademais, ela é a principal divulgadora de suas ideias no contexto brasileiro até o presente momento (Pompa, 1998; 2022). Cabe ressaltar que o rigor teórico e o amplo conhecimento bibliográfico perceptíveis em sua obra, podem ser justificados, dentre outros motivos, pelo fato de ela ter realizado uma parte de sua formação intelectual na Itália e ter sido aluna de alguns importantes pesquisadores filiados à *Escola Italiana de História das Religiões*.

Muito tempo depois das duas obras mencionadas, encontramos o trabalho de Daniel Ribeiro, *Quando a pessoa vira mundo e o mundo vira gente: a “crise da presença” no candomblé de São Paulo* (2015). Nessa dissertação, inspirada pela perspectiva demartiniana, como evidencia o título, o autor caracteriza os rituais do candomblé como técnicas de controle e proteção diante da iminência de uma crise, que pode ser tanto a que é provocada intencionalmente no próprio ambiente da prática ritual, quanto aquela decorrente das condições adversas da vida numa grande cidade, como é São Paulo.

Os trabalhos de Pompa e de Ribeiro representam, portanto, os primeiros usos da perspectiva historicista e dos conceitos de Ernesto De Martino em pesquisas etnográficas sobre religiões populares no Brasil. No entanto, é preciso estar ciente que esse tipo de análise ainda pode causar estranhamentos a uma boa parte dos cientistas sociais de nosso país. Dois seriam os motivos principais que apontamos para isso: primeiro, no contexto brasileiro, as intersecções entre antropologia e história ou entre antropologia e psicanálise ou, ainda, entre antropologia e filosofia, em que pese a boa receptividade de autores como Clifford Geertz e Marshall Sahlins, ou o lugar conquistado na academia pela virada ontológica e seus diálogos filosóficos, ainda encontram rejeições por uma parte expressiva dos cientistas sociais que seguem os princípios teórico-metodológicos historicamente consagrados em nossa

tradição intelectual; segundo, em virtude destas filiações disciplinares, as religiões populares do Brasil, mais especificamente o catolicismo popular, foram interpretadas fundamentalmente a partir das ideias de “crença” e “fé”, entendidas ou como categorias ontológicas do humano ou como dados essenciais da realidade cultural/religiosa do país, sem, no entanto, passarem por uma investigação histórica de seu processo de surgimento e desenvolvimento na sociedade brasileira.

No que tange ao candomblé – outro campo de pesquisa sobre religiões populares no Brasil –, em quase todos os trabalhos, além do agenciamento das noções de crença e sincretismo, há a defesa do argumento da construção de uma identidade cultural afro pelos seus praticantes. Em outras palavras, nestes estudos estariam presentes as idiossincrasias criticadas por De Martino e que, talvez, sejam uma das justificativas de sua ausência nas discussões antropológicas brasileiras.

Em suma, a ideia de pensar sobre algumas possibilidades de usos e desdobramentos de conceitos e modelos explicativos demartinianos no campo de estudos das religiões no Brasil, especialmente naquele que se dedicou às chamadas “religiões populares”, tem, portanto, seu fundamento na própria atualidade e pertinência dessas reflexões e na perspectiva historicista do autor, com base na qual é possível lançar um novo olhar sobre algumas abordagens, não somente de pesquisadores brasileiros, mas também latino-americanos como o caso de Parker (1998), que defende a existência de uma racionalidade e uma produção cultural própria das classes populares da América Latina, e de Martín (2007), que enaltece a produção popular cotidiana da religião representada nas práticas.

Considerações Finais

No presente artigo, procuramos discutir como as propostas analíticas demartinianas poderiam trazer contribuições ao campo de investigações sobre religiões no contexto brasileiro. Tendo em vista o caráter ainda experimental desta discussão, procuramos estabelecer uma possível aproximação entre as obras de De Martino e aquelas apresentadas por alguns pesquisadores brasileiros sobre a questão religiosa. De antemão, observamos que a análise ganharia fôlego a partir de alguns debates em torno da categoria “religiões populares”, pois aventamos que o arcabouço teórico-metodológico construído pelo etnólogo italiano pode oferecer renovadas possibilidades analíticas à maneira como esta categoria vem sendo agenciada pela intelectualidade no Brasil.

Assim, aquilo que foi classificado como “religião/ religiosidade popular” pela literatura acadêmica, a despeito das semelhanças na definição de “popular”, apresenta grandes diferenças na maneira pela qual De Martino, por um lado, e os autores brasileiros, por outro, analisam as práticas religiosas como tais. Ademais, na obra demartiniana, as dimensões analítica e descritiva da categoria são problematizadas conjuntamente, ao passo que no Brasil, em um primeiro momento, os estudiosos descreveram a religiosidade popular tomando a categoria como dado auto evidente e, tempos depois, passaram a questionar sua potencialidade analítica.

Nesta linha de raciocínio, a descrição e análise das religiões populares proposta por De Martino pressupõe um método que, por um lado, investiga práticas religiosas como técnicas de reintegração

construídas histórica e culturalmente; por outro, implica na problematização de categorias “clássicas” como “magia” e “religião”, e, ao mesmo tempo, de outras – “crise da presença”, “de-historização” e “resgate cultural” – até então estranhas às pesquisas tradicionalmente realizadas nas ciências sociais, bem como na fenomenologia religiosa. Desta maneira, a crítica fundamental que De Martino endereça a estas pesquisas da primeira metade do século XX diz respeito à concepção de religião como fenômeno ontológico e “a-histórico” – ou mesmo, anti-histórico – nelas formulada.

Por fim, avaliamos como importante a discussão das obras de De Martino no contexto brasileiro, pois sua visibilidade no mundo lusófono ainda é muito limitada, contrariando um processo de (re) descoberta deste autor no século XXI, principalmente em Europa e Estados Unidos. Segundo Pompa (2022), as traduções de suas obras para diferentes idiomas – inglês, francês, espanhol, alemão e japonês – evidencia um reconhecimento tanto da originalidade de De Martino quanto de algumas antecipações, por exemplo, no campo dos estudos pós-coloniais, dos *cultural studies* e dos *subaltern studies*.

Hugo Ricardo Soares é Doutor em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). É professor substituto da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e pesquisador do Laboratório de Antropologia da Religião (LAR/Unicamp).

Marcus Vinícius Rios Barreto é Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). É professor substituto do Departamento de Antropologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

REFERÊNCIAS

- Agnolin, A. (2013). *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas.
- Sobrenome, Nome. Ano. *Nome do Livro*. Cidade: Editora.
- Alcaciati, R. (2019). La religione civile di Ernesto De Martino. *Studi Materiali di Storia delle Religioni*, 85/11, 285-317.
- Almeida, R. de. (2010). Religião em Transição. In C. B. Martins, & L. F. D. Duarte (org). *Horizontes das Ciências Sociais – Antropologia* (pp. 367-405). São Paulo: Anpocs.
- Azzi, R. (1978). Religiosidade Popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 38(152), 642-650.
<https://doi.org/10.29386/reb.v38i152.3896>
- Bastide, R. (1976). Apresentação à 2ª edição. In M. I. Pereira de Queiroz. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Alfa-Ômega.

- Battini, M. (2016). La ragione negata. I fondamenti psicologici dell'antropologia d'ernartiniana. In *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli Altri* (pp. 69-82). Pisa: Edizioni ETS.
- Benedetti, L. R. (1983). *Os Santos Nômades e o Deus Estabelecido: um Estudo sobre Religião e Sociedade*. São Paulo: Paulinas.
- Beozzo, J. O. (1982). Religiosidade Popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 42(168), 744-758. <https://doi.org/10.29386/reb.v42i168.3624>
- Berrocal, Emilio G. (2009). The Post-Colonialism of Ernesto De Martino: The Principal of Critical Ethnocentrism as a Failed Attempt to Reconstruct Ethnographic Authority. *History and Anthropology*, 20(2), 123-38. <https://doi.org/10.1080/02757200902875803>
- Brandão, C. R. (1982 [1980]). *Os deuses do povo: um estudo sobre a Religião popular*. Uberlândia: EDUFU.
- Brelich, A. (1956). Appunti su una metodologia. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (SMSR), XXVII.
- Calavia Sáez, O. (1996). *Fantasmas Falados*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Calavia Sáez, O. (2009). O que os santos podem fazer pela antropologia? *Religião e Sociedade*, 29, 198-219. <https://doi.org/10.1590/S0100-85872009000200010>
- Candido, A. (2017). *Os parceiros do Rio Bonito. Estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. São Paulo: Edusp.
- Carpitella, D. (1981). Prática e teoria nel film etnografico italiano: prime osservazioni. *La ricerca folklorica*, 3, 5-22. <https://doi.org/10.2307/1479450>
- Chiozzi, P. (1997). *Manuale di Antropologia Visuale*. Firenze: Edizione Unicopli, testi e studi.
- Clemente, P. (1985). Alcuni momenti della demologia storicistica in Italia. In AAVV. *L'antropologia italiana. Un secolo di storia* (pp. 3-49). Bari, Laterza,
- Consorte, J. G. (1983). A Mentalidade Messiânica. In *A Vida em Meio à Morte num País do Terceiro Mundo* (pp. 43-50). São Paulo: Paulinas.
- Croce, B. (2019). *Teoria e storia della storiografia*. Sydney: Wentworth Press.
- Cunha, E. da. (2009). *Os sertões – Campanha de Canudos*. São Paulo: Ateliê.
- Dainotto, R. (2017). Tre sud di Ernesto De Martino. *Narrativa*, 39, 52-64. <https://doi.org/10.4000/narrativa.660>

- De Martino, E. (1941). *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Bari: Laterza & Figli.
- De Martino, E. (1949) Intorno a una storia del mondo popolare subalterno. *Società*, 5(3), 411-443.
- De Martino, E. (1982). *Sud e magia*. Milão: Feltrinelli.
- De Martino, E. (2007). *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo*. Turim: Bollati Boringhieri.
- De Martino, E. (2008). *Morte e pianto rituale nel mondo antico: dal lamento pagano al pianto di Maria*. Turim: Boringhieri.
- De Martino, E. (2009). *La terra del rimorso: contributo a una storia religiosa del sud*. Milão: Il Saggiatore Tascabili.
- De Martino, E. (2019). *La fine del mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Nuova edizione a cura di Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio. Turim: Einaudi.
- Durkheim, E. (1989). *As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Edições Paulinas.
- Eliade, M. (1999). *O Sagrado e o Profano. A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes.
- Evans-Pritchard, E. E. (2005). *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.
- Facó, R. (1972). *Cangaceiros e Fanáticos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Feixa, C. (2008). Más allá di Eboli. Gramsci, De Martino y el debate sobre la cultura subalterna em Itália. In E. De Martino. *El folclore progresivo y otros ensayos* (pp. 13-66). Barcelona: Editorial MACBA: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Fernandes, R. C. (1994). Religiões populares no Brasil. In *Romarias da Paixão* (pp. 215-251). Rio de Janeiro: Rocco.
- Fernandes, R. C. (1982). *Os cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução às religiões populares*. São Paulo: Brasiliense.
- Frazer, Sir J. G. (1976). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (abridged ed.). London: The MacMillan Press.
- Gramsci, A. (2012). *Il materialismo storico e la filosofia de Benedetto Croce*. Createspace Independent Publishing Platform.
- Lanternari, V. (1960). *Movimenti Religiosi di Libertà e di Salvezza dei Popoli Opressi*. Milão: Giangiacomo Feltrinelli Editore.

- Levi, Carlo. (1945). *Cristo se è fermato a Eboli*. Turim: Einaudi.
- Malinowski, B. (1978). *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural.
- Mancini, S. (1994). Perception extra-sensorielle, psychopathologie et magisme dans l'oeuvre de Ernesto De Martino. In J-B Martin, & M. Introvigne (eds.) *Le Défi magique*, VolII – Actes du Colloque International de Lyon, avril 1992 (pp. 149-159). Lyon: Presses universitaires de Lyon.
<https://doi.org/10.4000/books.pul.10997>
- Marano, F. (2007). *Il film etnografico in Italia*. Bari: Ed. Di pagina soc. coop.
- Martín, E. (2009). From popular religion to practices of sacralization: approaches for a conceptual-discussion. *Social Compass*, 56(2), 273-285. <https://doi.org/10.1177/0037768609103362>
- Martins, J. de S. (1983). A morte e o morto: tempo e espaço nos ritos fúnebres da roça. In J. S. Martins. (org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira* (pp). SP: Hucitec.
- Maués, R. H. (2011). Outra Amazônia: os santos e o catolicismo popular. *Nova Ciência*, 2(1), 1-26.
- Mauss, M. (2000). *Esboço de uma teoria geral da magia*. Portugal: Edições 70.
- Montero, P. (1999) Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: Barros, S.M.P. (org). *O que ler nas Ciências Sociais Brasileiras (1970-1995)*. v. 1. (pp. 327-367). São Paulo: Anpocs/Capes.
- Monteiro, D. T. (1974). *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo: Duas Cidades.
- Monteiro, D. T. (1977). Um Confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado. In B. Fausto (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira. Tomo III – O Brasil Republicano* (pp. 39-92). Rio de Janeiro/ São Paulo, Difel.
- Mourão, L. (1974). Contestado: a Geração Social do Messias. *Revista do Ceru*, 7.
- Negrão, L. N. (1984). Um Movimento Messiânico Urbano: Messianismo e Mudança Social no Brasil. In J. G. Consorte, & L. N. Negrão. *O Messianismo no Brasil Contemporâneo* (pp). São Paulo, FFLCH-USP/CER.
- Oliveira, P. R. (1985). *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- Oliveira, P. R. (1997). Adeus à Sociologia da Religião Popular. *Religião e Sociedade*. 18(2): 43–62.
- Otto, R. (2007). *O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São-Leopoldo: Sinodal, EST; Petrópolis: Vozes.

- Parker, C. (1998). Cultos y religiones populares em América Latina. *Allpanchis*, 52, 239-277. <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v30i52.656>
- Pereira de Queiroz, M. I. (1957). La ‘Guerre Sainte’ au Brésil: le Mouvement Messianique du ‘Contestado’. *Boletim* n. 187 (Sociologia I, n. 5).
- Pereira de Queiroz, M. I. (1965). *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Dimunus/Edusp.
- Pettazzoni, R. (1959). Il metodo comparativo. *Numen*, 6(1), 1-14. <https://doi.org/10.1163/156852759X00011>
- Pizza, G. (2013). Gramsci e De Martino. Appunti per una riflessione. *Quaderni di Teoria Sociale*, 13, 75-120.
- Pompa, C. (1995). *Memórias do Fim do Mundo: para uma Leitura do Movimento Sócio-religioso de Pau de Colher* (Dissertação de Mestrado). Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- Pompa, C. (1998). A construção do fim do mundo: Para uma releitura dos movimentos sócio-religiosos do Brasil “rústico”. *Revista de Antropologia*, 41(1), 177-212. <https://doi.org/10.1590/S0034-77011998000100006>
- Pompa, C. (2008). Para repensar o conceito de religião. In Oliveira, I.; Moreira, A. *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural* (pp. 153-170). São Paulo: Paulina.
- Pompa, C. (2022). Ernesto De Martino e o percurso italiano da antropologia. *Horizontes Antropológicos*, 28(62), 317-349. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832022000100010>
- Radcliffe-Brown, A. R. (2013). *Estrutura e função na sociedade primitiva*. São Paulo: Vozes.
- Reesink, M. L. (2013). Por uma perspectiva concêntrica do catolicismo brasileiro. *Revista Antropológicas*, 24(2), 161-187.
- Ribeiro, D. (2015). *Quando a pessoa vira mundo e o mundo vira gente: a “crise da presença” no candomblé de São Paulo*. (Dissertação de mestrado). Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos.
- Sabbatucci, D. (1990). *La prospettiva storico-religiosa*. Milão: Il Saggiatore.
- Silva, André L. (2003). Devoções populares no Brasil: contextualizando algumas obras das ciências-sociais. *Revista de Estudos da Religião – REVER*, 3, 30-49.
- Souza, E. J. F. (2021). O catolicismo popular brasileiro: notas em torno de sua invenção historiográfica. *Temporalidades – Revista de História*, 13(2), 724-745.
- Tylor, E. B. (2016). *Primitive Culture Volume 1*. New York: Dover Publications.
- Trindade, L. S. (2015). *Ernesto De Martino: resistência e magia no sul da Itália*. São Paulo: Editora Terceira Margem.

Van Der Leeuw, Ge. (1992). *Fenomenologia della religione*. Turim: Bollati Boringhieri.

Vinhas de Queiroz, M. (1966). *Messianismo e Conflito Social: a Guerra Sertaneja do Contestado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Weber, M. (2004). *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Cia das Letras.

Zaluar, A. (1983). *Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro: Zahar.

LAMENTO, AMARRAÇÃO E TARANTISMO: CONTRIBUIÇÕES DA TEORIA DE ERNESTO DE MARTINO ÀS PESQUISAS SOBRE RELIGIÕES POPULARES NO BRASIL.

Resumo: No presente artigo, o intuito é estabelecer possíveis aproximações entre o arcabouço construído, durante a primeira metade do século XX, pelo etnólogo e historiador das religiões napolitano Ernesto De Martino e o campo de estudos sobre religiões populares no Brasil. A partir dos pressupostos da chamada Escola Italiana de História das Religiões, incluindo seu diálogo com a filosofia heideggeriana e a teoria existencialista de Jaspers, De Martino critica as principais correntes das ciências sociais e da fenomenologia religiosa no que diz respeito à concepção de religião como fenômeno auto evidente e “a-histórico”. A fim de repensar, à luz da teoria demartiniana, as categorias analíticas agenciadas pelos intelectuais que pesquisam este tema no contexto brasileiro e levando em consideração que grande parte destas pesquisas corrobora a tradição criticada por De Martino, assumimos a dimensão experimental de nossa reflexão ao mesmo tempo que reconhecemos a atualidade do legado deste autor.

Palavras-chave: Ernesto De Martino; Escola Italiana de História das Religiões; religiões populares; Antropologia da religião.

LAMENT, MOORING AND TARANTISM: CONTRIBUTIONS OF ERNESTO DE MARTINO'S THEORY TO RESEARCH ON POPULAR RELIGIONS IN BRAZIL

Abstract: In this article, the purpose is to establish approximations between the framework built, during the first half of the 20th century, by the Neapolitan ethnologist and historian of religions Ernesto De Martino and the field of studies on popular religions in Brazil. Based on the assumptions of the so-called *Italian School of History of Religions*, including its dialogue with Heideggerian philosophy and Jaspers' existentialist theory, De Martino criticizes the main currents of the social sciences and religious phenomenology with regard to the conception of religion as a self-evident and “ahistorical” phenomenon. In order to rethink, in the light of De Martino's theory, the analytical categories used by intellectuals who research this topic in Brazilian context and taking into consideration that a large part of this research follows the tradition criticized by De Martino, we assume the experimental dimension of our reflection at the same time that we recognize the pertinence of this author's legacy.

Keywords: Ernesto De Martino; Italian School of History of Religions; Popular Religions; Religion Anthropology.

LAMENTO, AMARRE Y TARANTISMO: CONTRIBUCIONES DE LA TEORÍA DE ERNESTO DE MARTINO A LA INVESTIGACIÓN SOBRE LAS RELIGIONES POPULARES EN BRASIL

Resumen: El objetivo de este artículo consiste en posibles aproximaciones entre la teoría construida durante la primera mitad del siglo XX por el etnólogo e historiador de las religiones napolitano Ernesto De Martino y el campo de estudios sobre las religiones populares en Brasil. A partir de los presupuestos de la llamada Escuela Italiana de Historia de las Religiones, incluyendo su diálogo con la filosofía heideggeriana y la teoría existencialista de Jaspers, De Martino critica las principales corrientes de las ciencias sociales y la fenomenología religiosa en lo que se refiere a la concepción de la religión

como un fenómeno evidente y “ahistórico”. Para repensar, a la luz de la teoría de De Martino, las categorías analíticas utilizadas por los intelectuales que investigan este tema en el contexto brasileño, y teniendo en cuenta que gran parte de esta línea investigativa corrobora la tradición criticada por De Martino, asumimos la dimensión experimental de nuestra reflexión al mismo tiempo que reconocemos la relevancia del legado de este autor..

Palabras clave: Ernesto De Martino; Escuela Italiana de Historia de las Religiones; Religiones Populares; Antropología de la religión.

RECEBIDO: 28/05/2022

APROVADO: 25/08/2022

PUBLICADO: 01/07/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

Ernesto De Martino: a “vocação” antropológica de um historiador das religi es

NICOLA GASBARRO

Universit  di Udine, Udine, Itália
<https://orcid.org/0000-0002-9836-0463>
n.gasbarro@tiscali.it

A História teve início no momento em que o homem deixou de apenas viver e começou a viver de acordo com pretextos [...], ou seja, de desculpas para poder viver a vida e vivê-la plenamente. Devo investir, absolutamente, o ato absoluto de viver em um pretexto, que é naturalmente tão prosaico, tão inferior, tão singular, tão pobre, tão ilusório frente àquilo que ele deve “fazer passar” no tempo.

Pier Paolo Pasolini¹

No pensamento moderno, o historicismo e a analítica da finitude estão frente a frente [...] O conhecimento positivo do homem é limitado pela positividade histórica do sujeito que conhece, de sorte que o momento da finitude é dissolvido no jogo de uma relatividade   qual não   possível escapar e que vale, ela mesma, como um absoluto.

Michel Foucault²

Em meio à crise de valores da sociedade de consumo e do hedonismo, que transformou de modo radical e irreversível o mundo ocidental, Pasolini solicita à Antropologia que explique a relação estrutural entre natureza e cultura e que imagine de alguma forma a origem da História. Ele necessita disso porque a verdadeira revolução do mundo contempor neo diz respeito a todos os aspectos da vida, da religião   política, da economia ao simbolismo, do que resta de espírito até a matéria informe dos

1 [Nota do tradutor] Pasolini, P. P. (1993). I sogni ideologici. In *Saggi sulla politica e sulla società*. Milano: Mondadori. p. 223-224. Publicado pela primeira vez em *Nuovi Argomenti*, 22 (aprile-giugno), 1971.

2 [Nota do tradutor] Foucault, M. (2000). *As palavras e as coisas*. Trad. de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes. p. 353.

corpos escravizados; ele a denomina, não por acaso, “mutação antropológica”³ e, assim sendo, apenas um “olhar distanciado” pode auxiliar a compreensão científica e política de tal realidade. Por isso, a provocação sobre as origens: toda cultura é um *pretexto* necessário e insuficiente para alimentar socialmente a vida, uma regra elementar para humanizar os grandes determinismos da natureza sem sucumbir diante deles, uma brecha de consciência capaz de legitimar a subjetividade humana e a responsabilidade política. Para Pasolini, o *pretexto* é, obviamente, história e finitude, fundamento e limite, princípio de sentido e da possível opressão, horizonte de uma sacralidade imanente e princípio de uma alienação insuportável. A antropologia de Pasolini, muito bem analisada por Alberto Sobrero (2015), é por isso algo maior que uma paixão intelectual, porque ainda capaz de delinear a finitude implícita no grande *pretexto* da história contemporânea e, definitivamente, do poder dominante de uma burguesia sem valores.

Justamente nos anos da “mutação antropológica”, De Martino (2019: 82) denuncia uma

[...] insidiosa apocalíptica ocidental, caracterizada pela perda do sentido e da domesticidade do mundo, pelo naufrágio das relações humanas intersubjetivas, pelo estreitamento ameaçador de quaisquer horizontes de um futuro no qual agir de forma comunitária segundo a liberdade e a dignidade humanas e, enfim, pelos riscos de alienação que se percebem embutidos, senão no progresso da técnica, certamente no tecnicismo e na fetichização da técnica.

E até mesmo uma “ameaça de desumanização do humano na hora que se aproxima”:

Por outro lado, no interior da mesma cultura ocidental, o fetichismo tecnicista, complexificado pelas contradições internas da sociedade burguesa tradicional, alimentou por sua vez os riscos de alienação e de desintegração do humano, diante dos quais o apocalipse sem *eschaton* foi, se não propriamente um meio de defesa, certamente a expressão cultural mais desesperada e dramática (De Martino, 2019: 82, 84).⁴

O historiador das religiões trabalha há tempos no grande projeto dos apocalipses culturais, entendidos eles também como *pretextos*, capazes de resolver de algum modo as angústias da vida e as pressões que estas exercem sobre o pensamento; de resgatar, com a história e na história, aquela finitude humana que a religião cristã sempre percebeu como pecado original, “resgatável” apenas com e na Revelação. Tal resgate, em si mesmo, já é um desafio paradoxal para o crente que deseja criar valores no mundo em que vive; imagine para um laico: aceitar uma salvação fora do mundo! E que coincide com o fim coletivo da história! *La fine del mondo* é, portanto, uma pesquisa antes de tudo histórico-re-

3 Em 1974, Pasolini escreve: “Quem manipulou e alterou radicalmente (antropologicamente) as grandes massas camponesas e operárias italianas é um novo poder que me é difícil definir, mas sobre o qual estou certo que é o mais violento e totalitário que jamais houve; ele altera a natureza das pessoas, penetra no mais profundo das consciências” (Pasolini, 1975: 82). Alberto Sobrero, em seu texto sobre Pasolini e a antropologia, sublinha: “A revolução muda os termos do poder, a mutação altera a natureza do homem. Não é uma questão de classe ou de história de classe. A burguesia levou ao cabo uma ‘mutação antropológica’, algo maior e também distinto de uma revolução, algo que modifica a história da humanidade, que ameaça o próprio lugar do homem entre a natureza e a história. É uma mutação que confronta toda diversidade, que dessacraliza todas as coisas, que impede a mudança, que sepulta toda a capacidade de enxergar “outros”, que reduz a vida em pretextos para sobreviver” (Sobrero, 2015: 90-91). Em termos demartinianos, um verdadeiro “apocalipse cultural” posto em marcha pelo poder da burguesia, no qual, para Pasolini, não há possibilidade de resgate, ao menos com os instrumentos intelectuais e políticos da civilização ocidental.

4 *Apocalisse del terzo mondo e apocalisse europea* é o título da comunicação de De Martino no Seminário “La presenza dell’Africa nel mondo di domani” (25 de julho-1 de agosto de 1964), agora publicado em De Martino, 2019: 77-88.

ligiosa⁵: seu objeto intelectual é a religião como o *pretexto de Deus* que regula a finitude do homem e da história, portanto como a regra das regras da vida e como *Weltanschauung*; seu objeto específico diz respeito, assim, às relações entre história e meta-história (De Martino, 1995)⁶, à finitude da primeira e à universalidade da segunda; seu método é aquele histórico-comparativo e sistemático-diferencial da história das religiões fundada por Raffaele Pettazzoni.

Há tempos tenho enfatizado o pertencimento de De Martino a tal campo de estudos (Gasbarro, 1985), a partir inclusive da densidade intelectual dessa última obra, uma digna continuação do problema central presente em todas as pesquisas do autor: da finitude humana como pecado e do resgate meta-histórico do cristianismo, à crise da presença e ao *ethos* histórico do transcendimento, do fim do mundo cristão com um *escathon* teológico, aos apocalipses culturais sem transcendência. E tudo isso com um historicismo radical e sem resíduos de sacralidade, no qual e com o qual tudo aquilo que o cristianismo atribui à Revelação deve ser traduzido nos termos de *pretextos* socioculturais. Um grande desafio para o historicismo *tout court*: uma reivindicação quase impossível a de encontrar boas razões humanas para tudo o que a nossa religião apresentou e impôs como sendo revelado por Deus e, ao mesmo tempo, uma ênfase necessária na finitude humana de qualquer construção historiográfica. Com efeito, a História das Religiões é, para De Martino, a expressão máxima e, ao mesmo tempo, o limite intransponível do historicismo.

Ele é, de fato, um historicista convicto: a vida é mais um instrumento para criar valores que um valor em si e por si, uma invenção contínua de *pretextos* culturais para subtrair-se ou para superar os grandes determinismos da natureza; se estes, com efeito, excedem os limites da finitude humana, a história não pode e não deve abandonar-se à suposta superioridade deles, à sua quase sacralidade imanente, mas tornar objetiva a sua presença para a consciência coletiva com todas as limitações que isto implica. A sacralidade imanente não é menos a-histórica e anti-histórica que a religião revelada; ela se limita a substituir o universalismo metafísico pelo absolutismo da natureza. É talvez ainda mais perigosa para a pesquisa histórica e para a vida social pois, se é sempre possível pensar a perspectiva religiosa ultraterrena como o pretexto último do agir humano, e viver a religiosidade como experiência limite da própria experiência no mundo, uma natureza onipotente anula qualquer consciência subjetiva e qualquer possibilidade histórica de criar valores. Na pesquisa global de De Martino, estão em jogo, como é fácil notar, os pontos fundamentais não apenas da história das religiões, mas de todo o historicismo, num percurso científico e existencial que começa em *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (1941) e termina em *La fine del mondo*.

O grande debate filosófico a respeito de sua obra, de Benedetto Croce a Gennaro Sasso (Sasso, 2001) o confirma.⁷ Não é possível examinar aqui sua densidade e profundidade, mas é interessante

5 A obra teve três edições na Itália. A edição de 2019, organizada por Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio, apresenta uma escolha diferente dos textos mais interessantes – a nível epistemológico, inclusive –, seja para a história das religiões, seja para a reflexão antropológica (e filosófica) sobre os mundos contemporâneos.

6 *Storia e Metastoria* é o título do volume, bem organizado por Marcello Massenzio, no qual estão reunidos também escritos inéditos, “nos quais afloram os pilares da especulação demartiniana no campo histórico-religioso”, como escreve o organizador na introdução (De Martino, 1995: 15).

7 Basta pensar nas resenhas-comentários de Benedetto Croce e Enzo Paci sobre *Il mondo magico*, inseridas depois, juntamente com as de Raffaele Pettazzoni e Mircea Eliade, como apêndices nas edições sucessivas do volume. Importantes a este respeito são os escritos reunidos em De Martino (1995; 2005) e, sobretudo, De Martino, 2019: 481-543.

analisar mais uma vez a sua perspectiva antropológica como consequência de seu objeto e de seu método inteiramente histórico-religiosos. Graças à orientação de Pettazzoni e à sua história comparativa, a antropologia se torna não apenas um ponto de partida necessário ao conhecimento, mas uma espécie de *ethos do transcendimento* do historicismo clássico, um *engagement* a um só tempo teórico e existencial, uma verdadeira “vocação” (*Beruf*). Por outro lado, se em De Martino é sempre difícil separar a militância política e a paixão intelectual, resquícios ocultos de religiosidade e pesquisa por uma autenticidade existencial totalmente imanente, é possível pensar sua vocação antropológica como um tipo de “missão” esclarecedora capaz de tornar compatíveis o universal/geral da pesquisa científica e o idiográfico da História e, sobretudo, de reconduzir o historicismo absoluto da subjetividade universalista do Ocidente à finitude de uma civilização contingente e arbitrária. Neste sentido, a “vocação” antropológica recorre, inevitavelmente, à epistemologia das ciências sociais e ao pensamento filosófico. Finalmente, se a História pode buscar compreender a verticalidade da transcendência, com maior razão pode exercitar a sua perspectiva crítica na horizontalidade da civilização. O primeiro aspecto exalta o grande poder do historicismo e da fenomenologia do Espírito ocidental; o segundo obriga-o a lidar com sua finitude antropológica e existencial.

O historicismo filosófico, seja na Alemanha (de Dilthey a Weber), seja na Itália (de Croce a De Martino), contribui para repensar o saber histórico em seus fundamentos, neoidealistas e/ou fenomenológicos, e em seus instrumentos, mais ou menos submetidos às limitações da prática e, em última instância, da empiria. O seu ponto de partida é a ação do Espírito que dá forma substancial à vida e aos seus determinismos; assim, toda estrutura referencial individual e social deve ser inserida num processo constituinte, numa morfologia que lhe dá ordem e sentido: é uma reação livre e criadora do pensamento diante dos obstáculos que a natureza lhe impõe. A consciência prevalece então sobre a vida como a forma sobre a matéria, e a história, graças à liberdade absoluta do Espírito, transforma os eventos em fatos e as relações entre os fatos em valores. A consequência imediata é a distinção clara e hierárquica entre o *compreender* (*Verstehen*), próprio das ciências do espírito, que buscam divisar as matrizes do universal no particular humano, e o *explicar* (*Erklären*), próprio das ciências da natureza, que buscam a uniformidade empírica de seu objeto de estudo com o objetivo de definir suas leis. A especificidade do historicismo, então, não é a predominância do Sujeito sobre o objeto, mas sua absolutização produtiva; se o Espírito sopra onde quer, a história, por ser ela própria criadora de valores, não necessita de legitimação, enquanto a natureza se limita ao determinismo da vida.

Tudo isso é ainda mais verdadeiro para Croce, o qual dissolve a filosofia transformando-a em historiografia que contém em si a dimensão teórica, graças à estética e à lógica, e a prática, graças à economia e à ética⁸. A arte é o máximo da liberdade que não se esgota nem mesmo sob a lei econômica, a partir do momento em que a ética transforma o útil natural numa escolha cultural. A oposição entre Espírito e natureza torna-se, nas ciências humanas, dialética entre natureza e cultura, introduzindo o historicismo alemão na antropologia cultural (pense-se em sua influência na formação e no desenvolvimento do culturalismo americano) ou na sociologia compreensiva (basta pensar em Weber). De fato e de direito, tanto as contingências da história quanto as civilizações do mundo são as formas e os modos

8 [Nota da revisora] Aqui o autor está se referindo às quatro categorias do Espírito identificadas por Croce: o belo (estética), o verdadeiro (lógica), o útil (economia), o bem (moral).

variados de responder aos mesmos determinismos da natureza, razão a mais para diferenciar as *ciências da cultura*, que libertam os limites do pensamento, das *ciências da natureza*, imobilizadas por regras pré-estabelecidas. Na Alemanha, nascem, de um lado, a etnologia histórica, que estuda as culturas dos povos de um ponto de vista étnico e, de outro, a morfologia cultural (Frobenius); aqueles que persistem em buscar homologias generalizantes podem, na melhor das hipóteses, recorrer à comparação analógica entre formas de pensamento.

Obviamente, em todas essas disciplinas de uma nova economia do espírito, a religião ocupa um lugar especial, e as análises comparativas, graças ao jogo indefinido de semelhanças e ao entrecruzamento estratégico das morfologias, produzem estruturas meta-históricas (do *paideuma* de Leo Frobenius ao *Urmonotheismus* de Wilhelm Schmidt). O comparatismo analógico corre o risco, assim, de construir a alteridade à imagem e semelhança do Ocidente: não apenas a etnologia se torna uma espécie de historiografia que se debruça sobre si mesma, mas, sobretudo, a liberdade do Espírito se encerra na circularidade do idêntico. A análise comparativa das religiões, desvinculadas dos contextos socioculturais que as põe em movimento, conduz, num plano teológico, à ênfase projetiva da teologia ocidental no monoteísmo primordial, enquanto, num nível humanista, produz objetivamente as ciências das religiões (ou pior, da religião!) e, subjetivamente, a fenomenologia religiosa, que remete toda a história e todas as culturas ao interior de um *a priori* da consciência (ocidental). Não por acaso, a cultura protestante americana é o local estratégico seja dos *religious studies* seja de uma *history of religions* sem história!

Na Itália, a decisiva recusa crociana de qualquer "ciência" humana nomotética conduz o espírito a transformar-se de algum modo, em religião, entendida enquanto *Weltanschauung*, da qual é possível fazer a história, ainda que contrariando o próprio Croce. Raffaele Pettazzoni, com coragem intelectual, inaugura tal desafio que dá origem a novas pesquisas históricas e novas perspectivas. Não é o caso de examinar aqui a complexidade de seu pensamento e sua longa prática de pesquisa, mas é necessário retornar aos pontos essenciais de sua "terceira via" (Gasbarro, 1990) entre as ciências da natureza e as ciências da cultura, entre a ortodoxia da história crociana e a sua negação radical. Se a historiografia substitui a filosofia, os quatro momentos distintos nos quais se articula o espírito como "pensamento e como ação"⁹ podem, por um lado, parecer restritivos e limitados seja com relação à sua absoluta liberdade, seja diante das complexas contingências dos homens de carne e osso. Por outro lado, permanece sem solução a relação entre universal e particular (o que nenhuma individualidade consegue estruturar muito bem), ou, em outros termos, entre o infinito e o finito da filosofia e, concretamente, entre o poder do historicismo e a finitude do homem.

Sem entrar muito nos detalhes epistemológicos, Pettazzoni acrescenta a religião como um momento forte do espírito para submeter à história, sem apelar para a teologia ou para as pressões que esta desde sempre exerce sobre o pensamento filosófico e historiográfico. Se a teologia é estruturalmente dogmática, o historiador deve partir da convicção de Max Müller: "quem conhece uma só religião não conhece nenhuma", e abrir-se necessariamente à comparação. Mais do que isso, o fundador da história das religiões italiana expõe ao risco da comparação histórica as noções fundamentais da religião cristã: a ideia de Deus, de pecado, de Sagrada Escritura, de mistério – quase a submeter à verificação a sua

9 [Nota da revisora]. O autor refere-se aqui a um famoso livro de Benedetto Croce: *La storia come pensiero e come azione* (1938).

universalidade teológica e/ou generalidade tipológica. A religião cristã, todavia, é apenas o ponto de partida historicamente consciente e crítico, porque convém começar sempre por aquilo que conhecemos para compreender o que não conhecemos. A história do Ocidente religioso se abre assim às outras religiões conhecidas e conhecíveis graças aos instrumentos da história (outros monoteísmos e, sobretudo, politeísmos) e, enfim, às crenças dos povos desconhecidos estudados pela etnologia.

A comparação antropológica é, portanto, uma consequência da história: parte do particular e se abre ao geral como expressão imanente do universal. Com duas novidades importantes que remetem à perspectiva e aos instrumentos metodológicos da nova disciplina: a relação sincrônica entre religião e civilização (conceito que prevalece, com Pettazzoni, sobre o conceito de cultura) e a comparação sistemática e diferencial. Se a religião, de um ponto de vista histórico, não é outra coisa senão a relação prática e ritual entre os homens e as divindades (Croce diria “a religião como ação”) que estrutura o sistema dogmático das confissões e das crenças (“a religião como pensamento”), objetivadas pelos monoteísmos enquanto Revelação, é impossível compreendê-la sem fazer referência ao todo da civilização como sistema social que regula os comportamentos e constrói valores (em termos crocianos: a partir de contextos históricos diferentes, torna-se necessário analisar as relações entre os variados momentos do espírito). Pettazzoni, no interior de cada sistema, coloca em relação a religião com as relações de poder, com as regras gerais da ética com as práticas de produção econômica, para fornecer boas razões humanas seja para a complexidade teológica dos politeísmos, seja para as grandes narrativas míticas e para os rituais ricos em simbolismo da etnologia, até a revolução do monoteísmo. Assim como o Deus cristão da Revelação não pode ser confundido com o ser supremo das “religiões primitivas”, assim o Pai celeste responde por funções sociais (mesmo as econômico-produtivas) e simbólicas diferentes daquelas do Senhor dos animais e da Mãe Terra (Pettazzoni, 1957).

Essa sincronia relacional também se coloca e se impõe num nível comparativo: se as religiões são impensáveis sem as civilizações nas quais se formam e se desenvolvem, a comparação histórico-religiosa se torna sistemática e diferencial; da analogia inicial chega-se às diferenças entre os sistemas. Se ficarmos na analogia da relação entre homens e divindades, o monoteísmo se configura como evolução teológica do politeísmo; se, em vez disso, colocarmos em relação as civilizações politeístas com aquelas monoteístas, descobre-se que a fé em um só Deus é uma verdadeira revolução da vida religiosa e das fronteiras do pensamento (Pettazzoni, 1957: 153-163). A comparação, deste modo, evoca o geral sem comprometer a estrutura idiográfica da história: Pettazzoni supera, por meio da pesquisa histórico-religiosa, a antinomia crociana e apresenta a história das religiões como garantia de uma antropologia histórica.

A “terceira via” reside, sobretudo, na síntese original: a comparação antropológica torna *culturalmente relativo* o historicismo *filosoficamente absoluto* de Croce, e o conceito crociano de “história como liberdade” tende a transformar o *comparatismo antropológico-universalizante* em *histórico-diferencial* (Gasbarro, 1990: 132). A abertura antropológica aumenta o valor do historicismo: multiplica os sujeitos da produção cultural sem se precipitar no relativismo absoluto; o Espírito sopra onde e como quer, sem permanecer prisioneiro da extrema finitude humana. Nos estudos comparativos de Pettazzoni, os povos estudados pela etnologia resistem de algum modo ao poder assimilador e às analogias da história etnocêntrica, e recuperam sua subjetividade cultural e o valor de sua presença no mundo. Não por

acaso, o historiador das religiões italiano vive em contínua polêmica com o padre Wilhelm Schmidt a propósito do monoteísmo primordial e com a fenomenologia religiosa, recordando que cada *phainómenon* é, inevitavelmente, um *genómenon*. Subtrair os povos "outros" do planeta a qualquer analogia assimiladora é uma forma consequente de lhes conferir aquela dignidade cultural e política completamente ausente no historicismo italiano.

Tal abertura comparativa é fruto de três relações que se entrelaçam e permitem evitar o relativismo: epistemológica, entre as civilizações conhecidas e aquelas por conhecer; sincrônica e estrutural, entre religião e civilização; comparativa e diferencial, entre sistemas. Se o relativismo é a absolutização de cada identidade em si e por si, a partir da qual a diferença radical impede qualquer nível de comunicação, a perspectiva e o método de Pettazzoni evitam seja o pensamento sem relações, seja qualquer prática religiosa sem contexto histórico-cultural. Potência liberadora da comparação, como a denomina De Martino: liberta a história ocidental do etnocentrismo, a antropologia, de qualquer nostalgia nomotética, o historicismo, do perigo do relativismo que pode assinalar o seu fim por implosão. Cristina Pompa encontra justamente em Pettazzoni "uma atitude, diríamos, totalmente antropológica" (Pompa, 2020: 236), quando "chega à antropologia partindo da historicização do conceito de religião" (Pompa, 2020: 247)¹⁰.

De Martino segue o mesmo caminho, e tal atitude transforma-se em perspectiva geral, *engagement* científico e existencial, vocação (*Beruf*). Não faltam os temas comuns, como de resto são evidentes as problemáticas e metodologias herdadas, bem como os desenvolvimentos destas: basta pensar na estrutura historicista da etnologia, não apenas religiosa, no enriquecimento ulterior da historiografia crociana em *Il mondo magico*, no "etnocentrismo crítico" como antídoto do relativismo, na grande contribuição à análise dos apocalipses culturais, que parte da escatologia cristã e chega na antropologia das sociedades complexas e do mundo contemporâneo. Contudo, não há ainda a "vocação", que surge de e em meio a crises no presente e atrelada a perspectivas de futuro ainda por delinear, missão laica de conhecimento e religião civil, uma escolha do espírito individual, à maneira crociana, que toca a verdade do ser e a necessidade do dever ser diante da banalidade do útil e da inércia do material. Em resumo, algo que se aproxima também da militância política, mas que, antes de tudo, altera a vida e dá problemas para resolver com uma pesquisa que não termina. Falta, sobretudo, a consciência explícita de um grande tema da religião cristã para submeter à comparação pettazzoniana, para dissolvê-lo em sua estrutura teológica e reconquistá-lo para a antropologia. De Martino encontra tudo isso no tema *crise da presença/resgate cultural*.

É difícil, de fato, reconstruir a formação de um tema que sintetiza pesquisa intelectual e militância existencial. Por um lado, ele se encontra de fato e de direito, nos interstícios de uma religiosidade pessoal que nenhum romance de formação é capaz de explicitar completamente; por outro lado, trata-se da emergência individual de instâncias culturais difusas: afinal, mesmo o laico Croce "não podia não se dizer cristão". Em um nível prático, o antropólogo De Martino atravessou diversas crises em suas

10 Entre outras coisas, a autora faz notar, justamente, que os primeiros antropólogos italianos foram discípulos de Pettazzoni. Acrescente-se que a antropologia e a etnologia italianas nascem da história das religiões também no âmbito acadêmico (projetos de pesquisa, cátedras em diversas universidades, concursos, etc.). A fama internacional deu ao grande mestre o poder de intervir de modo decisivo nas instituições, e ele fez escolhas não apenas direcionadas, mas também com aquele espírito de dever civil, que acrescenta valor político ao seu trabalho de estudiosos.

vidas anteriores (Charuty, 2009), que lhe impuseram escolhas bastante complicadas: da ilusão juvenil de uma religião civil à militância socialista e depois comunista, do cristianismo divinatório de Vittorio Macchioro¹¹ à laicidade total de Croce, das lições de Adolfo Omodeo¹² sobre a história do cristianismo às “lições” de história das religiões de Pettazzoni, para não falar da Guerra, que transforma o seu existencialismo em algo maior que uma adesão intelectual.

Não se trata, obviamente, de apenas assinalar a incidência da história do cristianismo sobre sua formação intelectual (Milaneschi, 1985), mas, mais profundamente, de colocar em evidência uma tensão contínua entre uma religiosidade que salva fora do mundo e uma militância capaz de salvar no mundo, entre um tipo de cristianismo implícito, mas vivido, e a religião crociana da liberdade, entre o cristianismo escatológico das origens que liberta imediatamente a humanidade do pecado-finitude e aquele do povo de Deus que adia o fim do mundo e subtrai a salvação ao destino, confiando-a à história das escolhas humanas. Estão já presentes os problemas centrais do último trabalho demartiniano, mas há, sobretudo, o tema fundamental da salvação da crise da existência. É necessário refletir sobre o valor da religião e sobre a sua função de resgate humano e social, sobretudo em uma contingência histórica infeliz do Ocidente e em uma sociedade repleta de dores materiais e de angústias espirituais.

Por um lado, tanto a crise da condição humana quanto a finitude existencial são pensadas pelo cristianismo em termos de pecado-salvação, especialmente na teologia protestante, pela qual De Martino é atraído desde os ensinamentos de Omodeo até as reflexões amadurecidas sobre o drama do apocalipse cristão. Por outro lado, permanece a exigência de repensar em termos históricos essa trágica realidade que o cristianismo das origens legou ao pensamento ocidental; para fazê-lo, a própria Igreja teve de adiar o apocalipse salvífico, organizar a sua presença no mundo e orientá-la por meio de valores. Se o cristianismo opera a grande revolução de projetar a história dos homens no futuro meta-histórico graças a um dever ser da transcendência, qual futuro orienta uma história sem teologia e, sobretudo, com qual *ethos* capaz de legitimar seu percurso? É certamente verdade que Pettazzoni inseriu a religião entre as categorias principais do Espírito e submeteu à comparação alguns temas essenciais da teologia cristã, mas como fazer a mesma coisa com a relação entre pecado-finitude humana e salvação-transcendência? Se é a transcendência escatológica o que dá valor à história cristã, onde encontrar o horizonte de sentido na triste imanência do *ser-aí*? Seria possível uma “religião da liberdade” sem sentido, entendido como horizonte total de valores? Se a história e a etnologia podem fornecer boas razões humanas apenas à contingência e à descontinuidade do mundo, onde encontrar a força para superar as crises e recriar valores no e do devir? Nos termos de Pasolini: como e onde a história pode encontrar o *pretexto último* para evitar o fim?

São perguntas quase espontâneas no clima cultural do pós-Segunda Guerra italiano, no qual De Martino revive sua relação científica e existencial com a religião, utilizando os instrumentos intelectuais do historicismo e do existencialismo, aos quais acrescenta, em seu percurso, todos os que considera necessários para sair do dilema: de Bergson a Cassirer, do marxismo gramsciano à teologia protestante,

11 [Nota da revisora]: Vittorio Macchioro, arqueólogo e historiador das religiões, foi sogro de De Martino, e seu primeiro “mestre”. Os dois se distanciaram devido à propensão de Macchioro pelo misticismo e pelo ocultismo e, também, pela profunda aversão deste à filosofia de Benedetto Croce.

12 [Nota da revisora]: Um dos maiores representantes do historicismo italiano, Adolfo Omodeo foi o orientador da tese de De Martino na Universidade de Nápoles.

da psiquiatria à metapsíquica (Mancini, 1999).¹³ Esse hibridismo científico, extremamente produtivo, torna-se logo operativo à sombra do divino (Della Volpe, 2018) precisamente porque, desde o início de sua pesquisa, o seu método e seu problema são histórico-religiosos: de um lado, a relação estrutural entre religião e história a partir da solução, mais ou menos redentora, da crise; de outro, o imperativo de submeter à comparação (pettazzoniana) o paradigma cristão da origem e da finitude da história e, em seguida, de seu fim, como objetivo e como término.

Há, pelo menos, três estruturas culturais de continuidade que conduzem a *Il mondo magico*. Em primeiro lugar, o fim da experiência do fascismo como religião civil não retira de De Martino a "fé" na política¹⁴:

Creio pessoalmente na possibilidade de realizar essa sociedade (não alienante) e é por isso que milito nas fileiras de um partido que é também uma religião. Mas não creia que eu faça propaganda do ateísmo e que deseje, com uma certa displicência, destruir aquilo que, na sociedade atual, com suas dores e injustiças, é inevitável, isto é, a consolação da oração feita ao Pai. E mesmo eu, em dados momentos, como filho dessa sociedade, como filho, portanto, da dor e da opressão, lanço a Deus a minha prece. (*apud* Milaneschi, 1985: 253-254).

À parte a religiosidade pessoal, que ajuda, de fato, a esclarecer o sentido profundo de sua "vocação" humanista, vem à tona a crise do mundo contemporâneo, não obstante o encerramento da guerra e, com ela, sobretudo, a função "redentora" da religião, também neste mundo:

Não tenho dificuldade em reconhecer que a religião católica responde historicamente da melhor forma à situação psicológica de quem se sente frágil e miserável num mundo que o constrange com a sua estranheza e com seu mistério. A religião católica fornece uma resposta à dor dos oprimidos e oferece um bálsamo às almas desiludidas por um mundo que "não funciona". Ela explica que o homem é uma criatura decaída cujo esforço para vencer por si mesmo sua condição de limitação e de miséria seria em vão. Ela ensina que, através do sacrifício do Deus Homem, uma promessa de redenção e salvação foi inserida na história, uma promessa que se renova por meio da Igreja, depositária legítima dos instrumentos de salvação, os sacramentos.¹⁵

As dores e injustiças inevitáveis da sociedade encontram no cristianismo uma explicação mítico-teológica: a passagem da natureza criada por Deus à cultura inventada pelos homens a partir do pecado original. O que Pasolini busca na antropologia para compreender a origem da história e como mudá-la é resolvido com o mito do pecado original – para De Martino, um tipo perene de crise da pre-

13 A contribuição de Silvia Mancini a respeito da importância que assume a metapsíquica na reflexão de De Martino é original e merece muito mais atenção do que tem recebido até o momento. Não apenas os problemas dessa disciplina dizem respeito diretamente à "crise da presença", mas, sobretudo a partir da pesquisa demartiniana, a história possui o direito-dever de compreender outras formas de razão operantes no interior e no exterior do Espírito Ocidental.

14 [Nota da revisora]: O autor refere-se aqui ao fato de que, na juventude, De Martino foi atraído pela proposta da "religião civil" levada adiante pelo fascismo, ao qual o estudioso aderiu em um primeiro momento, como muitos jovens, de uma posição de esquerda. Já na década de 1930, De Martino abandona essa posição e, nos anos 1940, torna-se militante do partido socialista e, em seguida, do partido comunista.

15 Trata-se de uma carta inédita escrita em Bari em 1947 a uma pessoa religiosa, cara a De Martino, que não aceitava a sua laicidade. Não costumo dar muita importância científica a documentos privados, mas esta carta trata de uma "vocação" que é sempre a consequência de uma relação particular entre um "sentir" individual e um "espírito" coletivo. Reflita-se, de resto, sobre a data...

sença que apenas o Deus Homem pode resgatar como história orientada por valores. Aqui, entretanto, é também evidente a generalização da crise do presente na condição humana de limitação e miséria, de alienação existencial, atrelada direta e estruturalmente à culpa por uma escolha irresponsável, esta sim totalmente humana. A ontologia do Ser criado por Deus transforma-se no *Dasein* irremediavelmente alienado¹⁶ e sem a possibilidade de superar a si mesmo até a Encarnação que coloca a História novamente em marcha rumo ao *escathon* do ser autêntico e eterno.

Reside aqui a função da religião de salvar o homem da crise da existência que é normal para o crente, mas que se torna um problema para o leigo. De Martino sabe bem que uma sociedade diferente pode eliminar esta função da vida religiosa, mas deve antes compreender e depois controlar a *pia fraus* da de-historificação mítico-ritual. E isso exige uma generalização da condição humana, uma nova antropologia das origens que seja, sobretudo, estruturalmente humanística e que não tenha resíduos teológicos. O método histórico-comparativo fornece, para tanto, os instrumentos operativos. Antes de tudo, é necessário historicizar a relação teológica entre *culpa-pecado* e *redenção-salvação* por meio de uma operação de humanização radical; para fazê-lo, não são o bastante nem uma astúcia da linguagem nem uma mera antropomorfização como escreverá criticando Eliade:

A historicidade do fenômeno religioso não concerne somente ao fato de que “quando o filho de Deus encarnou teve de falar aramaico” (Eliade), mas o próprio símbolo do filho de Deus, no sentido de que o símbolo de Cristo é compreensível no interior de uma certa história cultural. [...] O sentido da história está na passagem dos símbolos mítico-rituais das religiões aos símbolos mundanos (ético-políticos, poéticos e científicos) (De Martino, 2019: 252).

Trata-se de passar, em termos pettazzonianos, do primado estrutural da religião e da teologia àquele da civilização e da antropologia, elaborando, num verdadeiro gesto criativo, uma noção de humanidade histórica, na qual os sujeitos sejam livres e responsáveis por seus méritos e deméritos, por seus erros e verdades, capazes de inserir o próprio presente entre um passado específico e um futuro deontológico, sem mitificar o primeiro numa culpa original e o segundo num além-vida vazio e num não lugar sem tempo. A prioridade pettazzoniana da civilização sobre a religião permite fazer isto de um ponto de vista prático e intelectual: por um lado, favorece uma elaboração menos mítica da religião civil, com soluções políticas historicamente determinadas; por outro, apresenta a comparação antropológica como método de generalização concreta e imanente. A homologia entre história ocidental e etnologia historicista permite a generalização antropológica – e desta vez não apenas filosófica, mas, sobretudo, científica – sem renunciar às diferenças de percurso espaço-temporais.

O modelo intermediário entre culpa-pecado/redenção-salvação e crise da presença/resgate cultural é dado pela igreja que adia o *escaton*, mas pode estruturar-se na história porque é livre do pecado e conta com uma valorização do presente que depende das escolhas humanas numa perspectiva de salvação meta-histórica. Trata-se de uma humanidade limitada que se liberta de sua finitude natural com a graça dos sacramentos (símbolos, mais uma vez!), mas que pode sempre retornar à crise quando

¹⁶ É preciso recordar que em De Martino a noção de alienação é antes de tudo existencial: uma espécie de elaboração original que acrescenta ao seu historicismo valorativo a concepção cristã da história, o existencialismo e a finitude humana funcional ao historicismo valorizante. O conceito marxiano possui valor, mas sempre no interior e como parte daquele historicista e existencial.

escolhe manter-se fora dos grandes rituais de transubstanciação por meio de valores. O milagre pascal deu à igreja homens livres e criadores de história porque então capazes de salvar-se e dar um novo sentido à vida social e à natureza. Pode-se dizer que basta eliminar completa e definitivamente o *escaton* para devolver ao Espírito da história não apenas a capacidade de imaginar o futuro, mas, sobretudo, de tornar-se o horizonte de sentido orientando o presente em direção ao futuro. A renúncia ao mito fundador do Éden naturaliza a finitude humana, a eliminação do mito apocalíptico transforma os rituais de valorização em rituais histórico-culturais e torna mundanos os símbolos que apenas a obstinação mítico-teológica insiste em considerar uma metalinguagem da vida e do pensamento.

A grande operação demartiniana, que assinala sua “vocação” de antropólogo e de militante da “religião da liberdade” consiste, então, na historicização/antropologização radical da estrutura religiosa e meta-histórica *culpa-pecado/redenção-salvação* na generalização civil *crise da presença/resgate cultural*, de todo modo submetida a verificações históricas em escala mundial.   necessário pontuar logo que não se trata de um *a priori* que reduz todas as civilizações a manifestações contingentes e arbitrárias de um Espírito fora do mundo, mas de um modelo lógico operativo elaborado a partir de experiências históricas e etnográficas e de sua lógica subjacente. Seu potencial generalizante lhe permite uma apercepção imediata e o coloca, rigorosamente, como “não valorativo”, ainda que princípio prático de toda produção de valores: trata-se de uma “estrutura aberta” do historicismo antropológico, compatível certamente com a riqueza do “pensamento selvagem”.

Dessacraliza  o do cristianismo? Secularização-laicização da teologia? Absolutamente não! Uma leitura semelhante confinaria o pensamento demartiniano e seu historicismo no interior de classificações-oposições religiosas, como sagrado/profano, e/ou laico/sacular, enquanto a revolução consiste, aqui, em conferir total valor   imanência e   historicidade, premissas necessárias de qualquer produção cultural de valores. Tenho definido, com efeito, todo o processo de generalização “civil” de acordo com o vocabulário antropológico de Pettazzoni, do qual parte o próprio De Martino, até subverter as hierarquias das concepções religiosas falando de religião “civil”. Operação totalmente levada a cabo? Num  mbito público, de militância política e teorização científica, a resposta   certamente positiva; num  mbito privado, são possíveis apenas hipóteses e conjecturas, sem significado histórico-cultural. Não   tão interessante, por exemplo, interrogar-se sobre a fé pessoal de De Martino e/ou sobre a tensão religiosa implícita em sua prosa, a um só tempo reflexiva e militante, mas também apaixonada e rigorosa, se isto não possui incidência pelo menos indireta, sobre sua pesquisa e sua vida pública.

Para melhor compreender a dialética entre público e privado subjacente à perspectiva civil de De Martino   útil esclarecer as implicações de sua “vocação” antropológica. O termo remete geralmente a uma disposição individual, a um movimento interior em direção a determinados estados de vida e a profissões particulares, que são, por isso, vividos como uma militância, e de todo modo com forte sentido de responsabilidade. A religião cristã sempre viu nisso uma “chamada” do Altíssimo “*in interiore homine*”, de um Deus que interv  m no privado, como narra Santo Agostinho nas *Confissões*, daqui deriva seja a moral da consciência do “chamado”, ainda que segundo *praecepta et consilia*, seja o seu dever-missão de tornar domínio público, com e na prática profissional, aquilo que Deus obrou no privado. A partir do calvinismo e do puritanismo, segundo *A  tica protestante e o espírito do capitalismo*

de Max Weber, esse testemunho-militância, prática profissional-vocação-*Beruf* torna-se uma espécie de ascetismo intramundano e até mesmo de força espiritual do lucro capitalista enquanto resposta a uma predestinação divina. A partir de Erasmo e Lutero, a diferença substancial entre católicos e protestantes diz respeito ao valor-função do livre arbítrio, decisivo no modo de pensar e sentir a vocação.

Simplificando: para os primeiros, permanece sempre a liberdade de resposta que assinala a responsabilidade pessoal pela salvação, um “desejo” humano; para os segundos, a atividade no mundo é substancialmente uma manifestação do “desejo” tão somente de Deus, que para os homens torna-se um “dado” interior que é preciso tornar visível. A “vocação” de De Martino é uma resposta totalmente livre e consciente de uma chamada do Espírito cultural de seu tempo, certamente *sob a sombra de Deus*, mas mediada pelo livre arbítrio da igreja de Roma. Nesse sentido, o antropólogo italiano “não pode não se dizer católico”. A tradução mais imediata de uma escolha civil é certamente a militância política entendida sempre como mediação coletiva e democrática entre as instâncias da utilidade e as urgências do dever-ser por meio de valores.

Esse horizonte de civilização está alinhado com o historicismo: a autoconsciência e o princípio supremo do Sujeito permanecem centrais, mas são submetidos à contingência histórica e à arbitrariedade cultural, adaptados, de qualquer modo, à finitude da natureza humana, sem jamais se curvarem a ela. A história das religiões que permite historicizar a religião cristã, como “modo de possuir já as coisas que se esperam, e de conhecer já as coisas que não se veem” (Hebreus, 11, 1), torna o historicismo certamente mais forte, mas sob a condição de expô-lo à comparação antropológica, capaz de transformar em relações de valor, intelectual ou político, até mesmo as difíceis relações entre o Ocidente e as outras civilizações. Ampliar o horizonte historiográfico implica não apenas em levar o Espírito à floresta, mas também, com uma viagem de retorno coerente, colocar em contingência antropológica seja a religião, seja o espírito filosófico da própria civilização Ocidental, a partir da consciência do presente, sobretudo quando este é vivido como crise.

A narrativa da finitude contemporânea tornou-se filosófica com o existencialismo, indo até a dramaticidade do *Dasein* heideggeriano. De Martino o considera muito negativo e parece mais aberto àquele de Jaspers, com o qual divide interesses filosóficos e psiquiátricos. Alguns dos termos e conceitos utilizados em sua generalização antropológica são essencialmente jasperianos: desde a *situação limite*, paradigma existencial da condição humana, até a relação entre *existência* e possibilidade de *transcendência*. Para a consciência historicista, uma escolha e/ou um fato por ela determinada não podem coincidir com a sua situação, sob o risco do abandono da consciência e recaída na naturalidade da inconsciência; a situação limite pode-se resolver por meio de valores através do *escathon* ou precipitar-se na psicopatologia da completa ausência de sentido. A tensão da finalidade encontra-se de modo imanente na consciência e no fato como *dever-ser por meio de valores*, não necessariamente como transcendência religiosa ou como milagre mágico, mas antes se impõe, crocianamente, como transcendimento ético, estrutura-se, antropológicamente, como *ethos do transcendimento* que torna imanente qualquer produção cultural.

Assim, de um lado, o ser-aí da crise é libertado da situação e volta a ser sujeito e fato cultural; de outro, a força da produção de valores encontra o seu limite na contingência da finitude humana, de que o existencialismo situacionista é a absolutização espaço-temporal. Historicismo e existencialismo podem então encontrar uma compatibilidade, desde que o universalismo filosófico de um se converta

no limite estrutural do outro, e vice-versa. Essa é, todavia, apenas uma condição necessária, mas não suficiente: perspectiva teórica e urgências metodológicas conduzem à comparação sistemática e diferencial, que é a grande contribuição da história das religiões para a antropologia demartiniana. Uma e outra partem, com efeito, da insatisfação com aquilo que conhecem e vivem no presente e do qual buscam fugir por meio de uma relação com uma alteridade desconhecida. Em seu início, esta viagem pode ser vivida como simples *pretexto* para o transcendimento, mas quando se torna comparação séria e sistemática, tal troca alarga os horizontes das experiências limitadas e dos valores circunscritos. A antropologia é, por sua natureza, o transcendimento de um espírito cultural em plena crise da presença: quem se torna verdadeiro antropólogo o faz se, e somente se, está descontente com a própria existência e não consegue suportar a “situação” de sua própria sociedade. Assim como De Martino!

A “vocação” antropológica altera profundamente a estrutura da religião e a sua função salvífica: um modelo lógico-operativo não pode admitir paradigmas de conteúdos-valores como os *a priori* da consciência e menos ainda funções culturais universalizáveis, sobretudo quando se baseiam num Espírito sobrenatural que determina miticamente a origem e, ritualmente, a continuidade estrutural desses conteúdos-valores. Exatamente porque a “consciência histórica das religiões significa explicar, sem concessões, por meio de razões humanas, aquilo que na experiência religiosa em ato se apresentava como razão numinosa” (De Martino, 1995: 76)¹⁷, a antropologização rigorosa da religião cristã tornou necessário desmitologizar a narrativa das origens. O cristianismo, ao contrário, deve considerar tal narração, de alguma forma, como fundadora da condição humana e de sua finitude natural para poder legitimar os sacramentos como rituais de salvação no mundo.

Tem-se, de um lado, a hierogênese mitológica transformada em realidade “de direito” pela religião “de fato” da igreja em marcha; de outro, a reconversão histórico-religiosa de uma gênese totalmente humana. A primeira torna paradigmática uma determinada religião de salvação e legitima a função mítico-ritual; a segunda, dissolve seus fundamentos e sua perspectiva soteriológica. Para De Martino, inclusive, o cristianismo é a religião que anuncia o fim das religiões porque põe em marcha o longo processo de valorização humana das relações dos homens com a natureza e dos homens entre si. Tão logo se concretizasse uma sociedade totalmente civil e não alienante a nível existencial, não haveria mais lugar para a religião e menos ainda para qualquer função salvífica fora da história cultural. Por enquanto, a religiosidade prática e a relação mito-rito conservam uma função técnica e contingente, que apenas a criptoteologia irracionalista, que se esconde na fenomenologia das religiões, insiste em preservar como estrutural e eterna (Gasbarro, 2013).

Como se sabe, para Eliade a sacralidade é a solução paradigmática para qualquer crise existencial, porquanto já inscrita no mito das origens, fundador e fundamento da realidade autêntica (Eliade, 1966) que o ritual se encarrega de recolocar em ação, numa eterna repetição do retorno às origens (Eliade, 1949). Mais ainda: a história, qualquer história, é ruptura radical da sacralidade da natureza originária, precipitação do sentido e da vida no “profano” (Eliade, 1965), o que a *situação limite do mundo contemporâneo* denuncia com evidência. Uma restauração da realidade do mito é a única saída

¹⁷ Trata-se do ensaio fundamental *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, de 1957, que possui uma importância estratégica: a disciplina deve lidar não apenas com a teologia, mas também com o irracionalismo histórico-religioso moderno que tenta elidir e ocultar a alternativa entre “a religião de fato que pode conduzir determinadas circunstâncias históricas a uma plasmação teológica, ou a reconversão mental de tal fato à sua gênese rigorosamente humana” (De Martino, 1995: 76-77).

possível para a crise ocidental da História; em definitivo, uma de-historificação permanente no e com o mito, que se configura como nostalgia das origens “sagradas” do mundo. Com relação a esta postura, De Martino (1995: 77) é intransigente:

O irracionalismo histórico-religioso presume ter identificado uma espécie de relação dada *em si mesma* com o numinoso, um “contato desnudado com o divino”, um *Bevor* que seria também *vor-werkliche*, ou seja, anterior a qualquer forma historicamente condicionada e humanamente construída de vida religiosa e, portanto, uma relação meta-histórica para a qual se esforça em reconhecer um valor ontológico, não sei se por um resíduo de pudor científico ou se por uma espécie de reserva mística alusiva.

O “*estratagema* posto em prática sobre a experiência religiosa” consiste em considerar estruturalmente sagrado esse *bevor*, e, seguindo acriticamente o mito cristão das origens, transformar sua estrutura e sua função. Se o numinoso se insere e se esconde “de direito” naquele “antes de/antes que”, apenas a prática ritual pode manifestar-lhe a essência e desvelar a sua potencialidade de salvação das contingências da história. Se, ao contrário, se parte da experiência “de fato”, que produz a reconstrução hierogenética,

o *Bevor* da vida religiosa aparece como “risco de cair no *Bevor* das ações humanas”, isto é, naquele vazio da vida cultural que é a natureza sem horizontes de humanidade: o “antes” da criação cultural religiosa representa a ameaça de não estar presente em nenhuma história humana possível, é o “perder-se da presença” pelo estreitamento ou mesmo o aniquilamento de qualquer horizonte operativo segundo formas de coerência cultural (De Martino, 1995: 78).

Os momentos críticos da existência, nessa, e com essa de-historificação “técnica”, são

subtraídos à trama do devir e ocultados em sua historicidade enquanto apresentam-se, num episódio exemplar sucedido na meta-história do mito, como já superados e reiteráveis na ação ritual. Nesse contexto, por meio do “como se” técnico desta *sacra simulatio* ou *pia fraus*, a superação histórica efetiva dos momentos críticos é levada a cabo num regime de proteção. Em outras palavras, em virtude da reelaboração religiosa, os pontos fundamentais de um dado regime existencial são, enquanto realidade histórica, esvaziados, e o “por fazer” suscetível de crise é mascarado no “já feito” da meta-história mítica reiterável no rito; ao mesmo tempo, contudo, o fazer verdadeiro é desbloqueado e a crise é controlada. Delineia-se, assim, o terceiro aspecto do nexa mítico-ritual, que se pode chamar de mediação dos valores culturais profanos. Com efeito, em diferentes níveis de autonomia e consciência, imiscuem-se, no interior da proteção mítico-ritual, vida econômica e social, direito e política, ethos, arte e especulação, ou seja, o horizonte humano de cada civilização (De Martino, 1995: 80).

O irracionalismo do sagrado generaliza o mito cristão das origens: a história é assim um pecado que rompe a continuidade divina e/ou numinosa da natureza, uma culpa consubstancial à sua constituição interna. No primeiro caso, mais de “de direito” que “de fato”, ela está condenada a narrar o intermitente desdobramento sem valores do profano; no segundo, a submeter-se a uma teologia que a domina e a dirige para o seu fim. *Natura naturans* e *natura naturata* coincidem no eterno presente

do mito, e a história é absorvida pelo *tremendum* da “condição” humana diante de um *fascinans* que a transcende¹⁸. Em cada caso, a natureza permanece “sem horizonte de humanidade”, seja porque foi absorvida pelo Sobrenatural da criação cristã, seja porque foi hipostasiada, de um modo pagão, numa teogonia cosmológica. E a natureza humana? Em cada caso, em si e por si, ela se encontra “sem horizonte de sentido”, seja porque a sua humanização coincide com o pecado original ou porque é muito limitada e efêmera para resistir aos grandes determinismos exteriores.

De Martino não constrói a analogia entre teologia cristã e irracionalismo religioso, mas a descobre no saber e na experiência de seu tempo: apenas seu modelo antropológico lhe permite escapar a tais predeterminações simbólicas e existenciais. Para pensar historicamente a natureza e a cultura é preciso, antes de tudo, depurá-las da teologia e do mito; é preciso, sobretudo, começar a pensar que, na história das civilizações, uma não existe sem a outra, precisamente porque se autoconstituem não como termos, mas como relações do pensamento e da ação, dos fatos e dos valores, do ser e do dever ser. Para responder à “vocalização antropológica”, é necessário estar descontente antes de tudo com a própria religião. Assim como De Martino.

Continuar a opor natureza e cultura e, sobretudo, continuar a considerá-las como realidades absolutas, sem relação, a respeito das quais se pode, no máximo, intuir a passagem de uma à outra na imaginação sobre as origens do contrato social, é recair, de fato, no Sobrenatural da teologia ou na nostalgia do mito.

A luta contra essas distintas modalidades de absolutização [...] significa simplesmente isto: que se o valor da valorização é o intranscendível que determina todos os transcendimentos valorativos, e se, por seu dever ser, não é jamais esgotável nem em si e nem em nenhuma de suas valorações particulares, nenhuma ação segundo valores esgota o valor do qual é a ação, e nenhum valor segundo o ethos do transcendimento esgota esse ethos. Daí que se a vida deve ser transcendida na ação que possui valor, a ação que vale deve ser transcendida não apenas em outra ação segundo o mesmo valor, mas também segundo uma ação que carrega um outro valor, e assim sempre de novo, inesgotavelmente (De Martino, 2019: 489-490).

Após a viagem de volta ao Ocidente, De Martino parece delinear uma Antropologia das sociedades complexas que é o fruto das relações entre civilizações e submeter à verificação o seu modelo lógico-operativo: as civilizações não são mais respostas distintas aos grandes determinismos da natureza, mas respostas a problemas os mais diversos e indefinidos que nascem das relações entre os determinismos da natureza e as pressões que estes exercem sobre seu específico espírito cultural. A imaginação, implícita no modelo demartiniano, multiplica as sociedades possíveis e pensáveis e a antropologia, graças à comparação sistemático-diferencial, pode-se tornar a nova crítica da economia das civilizações. Esta última se coloca, necessariamente, “par delà nature et culture” (Descola, 2005), e por isso está em condições de atribuir valor a todas as variantes da “inconstância da alma selvagem” (Viveiros de Castro, 2002) e às suas contestações do arrogante etnocentrismo do Ocidente. A condição é continuar a ser descontente com tudo, inclusive com os *pretextos* da antropologia, buscando, ao contrário, superar as insatisfações e desilusões, os isolamentos e os abandonos à crise da existência que a nossa sociedade impõe ao pensa-

18 [Nota da revisora]: O autor refere-se aqui à noção de sagrado enquanto *tremendum fascinans* (o terrível que fascina), de Rudolf Otto (1917).

mento, por meio do resgate cultural da militância intelectual e do engajamento civil e político. Como o fizeram De Martino e Pasolini.

Nicola Gasbarro é Doutor em Filosofia pela Università degli Studi di Roma La Sapienza e Professor Associado da Università degli Studi di Udine.

TRADUTOR

Philippe Sartin é Doutor em História pela Universidade de São Paulo (USP).

REVISORA

Cristina Pompa é doutora em Ciências Sociais pela Universidade de Campinas (Unicamp) e professora associada do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp).

REFERÊNCIAS

Charuty, G. (2009). *Ernesto De Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue*. Marseille: Éditions Parenthèses-Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme.

Croce, B. (1938). *La storia come pensiero e come azione*. Bari: Laterza.

De Martino, E. (1941). *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Bari: Laterza.

De Martino, E. (1957). Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XXVIII, 1, 89-107.

De Martino, E. (1973). *Il mondo magico*. Torino: Boringhieri. Ed. orig, Torino: Einaudi, 1948.

De Martino, E. (1995). *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*. Introdução e cura di Marcello Massenzio, Roma: Argo.

De Martino, E. (2005). *Scritti filosofici*. R. Pastina (org.). Bologna: Il Mulino.

De Martino, E. (2016). *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*. Paris: EHESS.

- De Martino, E. (2019). *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. G. Charuty, D. Fabre & M. Massenzio (orgs.). Torino: Einaudi.
- Della Volpe, M. (2018). *L'ombra del divino. Tra religione, filosofia e mito; Omodeo, De Martino, Croce*. Roma: Liguori.
- Descola, P. (2005). *Par delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Eliade, M. (1949). *Le Mythe de l'Éternel Retour. Archétypes et répétition*. Paris: Gallimard.
- Eliade, M. (1965). *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard.
- Eliade, M. (1966). *Myth and Reality*, New York: Harper and Row.
- Gasbarro, N. (1985). E. De Martino: microstoria di un "nostro". *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, IX(2), 211-235.
- Gasbarro, N. (1990). La terza via tracciata da Raffaele Pettazzoni. *Studi e Materiali di Storia delle religioni*, XIV, 95-199.
- Gasbarro, N. (2013). Fenomenologia da Religião. In D. Passos, F. Usarski (orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião* (pp. 75-99). São Paulo: Paulinas.
- Mancini, S. (1999). *Postface*. In E. De Martino. *Le monde magique*. Paris: Sanofi-Synthélabo.
- Milaneschi, C. (1985). Ernesto De Martino e il Cristianesimo. *Studi e materiali di storia delle religioni*, 51(9), 237-254.
- Otto, R. (1917). *Das Heilige Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau.
- Pasolini, P. P. (1975). *Scritti corsari*. Milano: Garzanti.
- Pettazzoni, R. (1957). *L'essere supremo nelle religioni primitive*. Torino: Einaudi.
- Pompa, C. (2020). Raffaele Pettazzoni: a religião entre antropologia e história. *Debates do NER*, 1(37), 217-253. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.106710>
- Pompa, C. (2023). O fim do mundo segundo Ernesto De Martino. *Campos – Revista de Antropologia*, 24(1-2), 23-42. <http://dx.doi.org/10.5380/cra.v24i1.86721>
- Sasso, G. (2001). *Ernesto De Martino. Fra religione e filosofia*. Napoli: Bibliopolis.
- Sobrero, A. (2015). *Ho eretto questa statua per ridere. L'antropologia di Pier Paolo Pasolini*. Roma: CISU.
- Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

ERNESTO DE MARTINO: A “VOCAÇÃO” ANTROPOLÓGICA DE UM HISTORIADOR DAS RELIGIÕES

Resumo: Para a elaboração do conceito de crise da presença, De Martino precisa submeter o paradigma cristão do pecado original e da finitude da história humana à comparação sistemática e diferencial. Tal operação lhe permite, de um ponto de vista filosófico, tornar compatíveis o existencialismo e o historicismo e, de um ponto de vista histórico, considerar as várias formas religiosas de salvação a partir da imanência do transcendimento cultural por meio de valores. Assim, a consciência da crise e do resgate inaugura uma via para indagações antropológicas sobre os possíveis fins das culturas e sobre a entropia implícita do pensamento.

Palavras-chave: Ernesto De Martino; comparação histórico-religiosa; história das religiões; historicismo; antropologia das religiões.

ERNESTO DE MARTINO: THE ANTHROPOLOGICAL “VOCATION” OF A RELIGIONS HISTORIAN

Abstract: To elaborate the concept of the crisis of presence, Martino must submit the Christian paradigm of original sin and the finitude of human history to a systematic and differentiated comparison. From a philosophical perspective, this operation enables him to make existentialism and historicism compatible, while from a historical viewpoint, it permits him to contemplate the diverse religious forms of salvation from the immanence of cultural transcendence through values. Thus, awareness of the crisis and salvation opens a path to anthropological questions about the possible ends of cultures and the implicit entropy of thought.

Keywords: Ernesto De Martino; historical-religious comparison; history of religions; historicism; anthropology of religions.

ERNESTO DE MARTINO: LA “VOCACIÓN” ANTROPOLÓGICA DE UN HISTORIADOR DE RELIGIONES

Resumen: Para la elaboración del concepto de crisis de presencia, Martino debe presentar el paradigma cristiano del pecado original y la finitud de la historia humana con la comparación sistemática y diferencial. Tal operación le permite, desde un punto de vista filosófico, hacer compatible con el existencialismo y el historicismo y, desde un punto de vista histórico, considerar las diversas formas religiosas de salvación de la inmanencia de la trascendencia cultural a través de los valores. Por lo tanto, la conciencia de la crisis y el rescate inaugura un camino hacia las preguntas antropológicas sobre los posibles fines de las culturas y la entropía implícita del pensamiento.

Palabras clave: Ernesto De Martino; comparación histórico-religiosa; historia de las religiones; historicismo; antropología de las religiones.

RECEBIDO: 15/07/2022

APROVADO: 25/08/2022

PUBLICADO: 01/07/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

En el laboratorio de la crisis de la presencia.

El chamanismo como categoría analítica problemática en Ernesto De Martino

SERGIO BOTTA

Sapienza Universidad de Roma, Dipartimento di Storia, Antropologia, Religioni, Arti, Spettacolo, Roma, Itália

<http://orcid.org/0000-0003-0006-7830>

sergio.botta@uniroma1.it

Introducción

En 1953, Ernesto De Martino volvió a pensar en su primera monografía, titulada *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (1941), en la cual el historiador había planteado el *núcleo* de los problemas científicos del que surgiría posteriormente *Il mondo magico* (1948), volumen en el que el problema conceptual del chamanismo **desempeñó** un papel fundamental (Angelini, 2008: 14).¹ En esas páginas, que pertenecen a una fase de investigación que miraba al Sur de Italia, De Martino pretendía contextualizar sus preocupaciones intelectuales hacia la etnología, recordando cómo la redacción de aquel primer volumen se había producido en el periodo histórico en el que “Hitler sciamanizzava in Europa e in Germania” (De Martino, 1953: 314). En aquellos años, De Martino ya había reflexionado sobre la orientación mística y la mentalidad primitiva del régimen nazi alemán. Por un lado, sus planteamientos sobre un “chamanismo hitleriano” se fundamentaban en la idea de un supuesto poder de médium del *Führer* (Severino, 2015: 92-93). Por otro lado, ese planteamiento atestiguaba el hecho de que el chamanismo había emergido como imagen de una condición bárbara y salvaje que retornaba en la civilización.

1 La bibliografía general sobre De Martino es inmensa. Véanse, por lo menos, los recientes Ferrari (2012) y Geissshuesler (2021).

zación moderna. Bajo tales argumentos, el humanismo historicista pensado por De Martino anhelaba la catarsis cultural de la civilización occidental, amenazada por un mundo primitivo que permanecía latente entre la cultura y la política de aquella época.

El chamanismo entró en el léxico de las lenguas europeas modernas a partir de la segunda mitad del siglo XVII, cuando fue incorporado el *término tungús šamān*.² Su primera mención remonta al testimonio autobiográfico del arcipreste ortodoxo Avvakum Petrovič, el cual fue escrito entre 1672 y 1675. Avvakum fue el primero en utilizar ese concepto siberiano para referirse a las prácticas adivinatorias de los pueblos con los que había entrado en contacto. Al igual que De Martino, el arcipreste utilizó el concepto en una forma verbal, *šamanit*, tratando definir el acto de “chamanizar” o “hacer de chaman” como la potestad de adivinar la suerte por parte de poblaciones locales (Voigt, 1984: 14). Entonces, ¿cómo fue que, a lo largo de tres siglos, un término *emic*, es decir vinculado a prácticas rituales de una población siberiana, **brindó** a un historiador y etnólogo italiano el vocablo para criticar a la barbarie nazi, al drama histórico de la civilización europea y al destino incierto de las disciplinas **etnológicas**?

El discurso intelectual en torno a las creencias y las prácticas locales que vendrían a definirse como chamanismo produjo una larga historia de transformaciones y resignificaciones. El chamanismo se **alejó** de su *locus classicus* y surge hoy como una categoría religiosa de naturaleza y de proporciones globales (Cox, 2003) que pretende definir no sólo las creencias y las prácticas de varios, y sumamente diferentes, pueblos indígenas del planeta, sino que también este concepto engloba formas de “espiritualidad” de los ciudadanos en un mundo globalizado que, de distintas maneras, encuentran en este fenómeno una forma de reconocimiento y expresión personal (Alberts, 2015). Se trata por tanto de un proceso de re-significación que tuvo lugar al interior de la tradición filosófica e intelectual europea a partir del siglo XVIII, pero que se aceleró con la aparición de una perspectiva que, desde el estudio de las religiones, favoreció la generalización de esta categoría analítica, a pesar de su “origen” local. Consecuentemente, la historia del discurso sobre el chamanismo representa un tajante ejemplo de cómo, ante un panorama tan cambiante y polifacético (DuBois, 2011; Pharo, 2011; Rydving, 2011), la historia de las religiones italiana corre el riesgo de minimizar la importancia de fenómenos religiosos que asumen hoy en día un carácter global (Botta, 2010). Esto ocurre, como se notará, porque la escuela italiana, inspirada en una fuerte vocación historicista, se ha mostrado siempre más interesada en identificar las diferencias entre fenómenos distintos que en rescatar supuestas identidades de carácter religioso universal. Contrariamente a lo planteado por la fenomenología religiosa, que siempre ha buscado construir morfologías generales, la escuela italiana ha privilegiado la valorización de contextos específicos. Aunque la tan necesaria crítica de la fenomenología ha perseguido el objetivo de liberar a la historia de las religiones de sus implícitas proposiciones confesionales, sin embargo, este enfoque orientado al reconocimiento de particularidades culturales corre el riesgo de no lograr investigar aquellos fenómenos religiosos contemporáneos que, en cambio, construyen categorías y conceptos de trascendencia global.

En consecuencia con los argumentos anteriores, y antes de esbozar brevemente una propuesta para plantear la aproximación al chamanismo como un problema general, será necesario investigar las condiciones de posibilidad del discurso que se han dado sobre este fenómeno entre diferentes expo-

2 Para una historia del debate sobre el chamanismo, véanse por ejemplo las obras recientes de Boekhoven (2011), Botta (2018), Hamayon (2015) y Znamensky (2007).

nentes de la escuela italiana de historia de las religiones. En primer lugar, se notará una suspicacia ante una **categoría** analítica que se ha generalizado de forma incierta y sin coordenadas histórico-culturales precisas. En segundo lugar, fundamentaré sobre cómo la historia de las religiones italiana se ha emancipado de las propuestas de la fenomenología religiosa, concentrándose en la deconstrucción de los fundamentos ideológicos y teológicos de aquella perspectiva intelectual, pero sin proponer un opuesto y simétrico proceso de reconstrucción del chamanismo como categoría analítica. Ya en esa dirección intelectual, enunciaré mis argumentos en cuanto a la problemática colocación del chamanismo en el desarrollo teórico-metodológico de la escuela italiana de historia de las religiones, con especial atención al pensamiento de Ernesto De Martino, en el que este concepto ha jugado un rol imprescindible en la construcción de una original reflexión sobre la magia.

El chamanismo en la “Escuela de Roma”: Raffaele Pettazzoni y Angelo Brelich

En un artículo publicado en la revista *Scientia*, Raffaele Pettazzoni (1913) – que pocos años después se convertiría en el fundador de la historia de las religiones en la academia italiana (1924) – **especuló** sobre el estado de la disciplina, instituyendo el campo de los intereses científicos de su perspectiva teórico-metodológica (Gasbarro, 1990; Sabbatucci, 1963).

Al reflexionar sobre la historicidad del conocimiento producido por el estudio de aquellos que entonces se definían en Italia como *popoli incolti*, Pettazzoni argumentó que el estudio de estas religiones “no históricas” contribuyó a la construcción de una fenomenología y morfología religiosas con las que se enfrentaría críticamente a lo largo de su carrera (Lanternari, 1983; Severino, 2006-2007). Al enumerar las contribuciones positivas que la antropología, la etnología y la sociología podrían aportar al conocimiento de los fenómenos religiosos en general, Pettazzoni demostró ser consciente de las ambigüedades de un campo disciplinar que, mientras proponía a la comunidad científica nuevos “descubrimientos” (es decir, inéditas categorías como el totemismo, el fetichismo, el animismo, el demonismo, etc.), al mismo tiempo anclaba estos fenómenos originales en series secuenciales. Es decir que, cada vez que un nuevo fenómeno se afirmaba en el estudio de las religiones, inmediatamente se tendía a universalizarlo y, consecuentemente, a identificar sus huellas en religiones históricas, de esa manera fijándolo en el tiempo (Pettazzoni, 1913: 181).

Entre las formas de religiosidad “primitiva”, consideradas como casos ejemplares para esta tendencia de estudios en la primera parte del siglo XX, Pettazzoni (1913: 181) identificó también el problema del chamanismo, que en ese artículo aún denominó como *samanismo*. En primer lugar, cabe señalar cómo el uso de este anticuado término italiano revela que la reflexión de Pettazzoni se situaba todavía en una fase incierta del debate. Al mismo tiempo, este primer acercamiento desveló la mirada ambivalente que la historia de las religiones italiana ha dirigido al problema del chamanismo. Aunque en su artículo resulta notable su conciencia en cuanto a los problemas relacionados con el uso de este concepto en la etnología, el historiador no supo elaborar una precisa definición de ese novedoso objeto

de investigación. Sin embargo, la ausencia de una reflexión sistemática no dependía más de una peculiar coyuntura histórico-cultural que de una falta de interés científico (Mastromattei, 2000).

En los años en que se estaba formando la escuela italiana, el chamanismo tenía todavía un precario estatus heurístico y seguía percibiéndose, sobre todo en el debate europeo, como un problema de carácter local, es decir, propio de la zona centroasiática, demasiado lejana de los intereses y conocimientos científicos de Pettazzoni. En cambio, el chamanismo estaba emergiendo poco a poco como categoría analítica general en los estudios antropológicos norteamericanos (Botta, 2015), aunque a principio del siglo XX no gozó todavía del éxito global que sí tuvo con la publicación del volumen de Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951), traducido posteriormente en Estados Unidos (1964).

Sin embargo, la mirada ocasional de Pettazzoni puede constituir un laboratorio de reflexión autocrítica sobre la metodología histórico-religiosa, sus logros teóricos y sus límites. En su artículo de 1913, Pettazzoni supo percibir prontamente la creciente importancia del chamanismo en el campo académico, importancia que el historiador asoció con la de otros términos que marcarían el debate histórico-religioso de las décadas subsiguientes. Pettazzoni propuso una mirada crítica hacia las tendencias evolucionistas que contribuyeron a la generalización del chamanismo y a su ubicación dentro de series secuenciales que lo convirtieron en un objeto descontextualizado y a-histórico.³

Una instancia crítica comparable a la de Pettazzoni revivió en la obra del sucesor titular de la cátedra romana de historia de las religiones, Angelo Brelich. Ni siquiera el historiador de origen húngaro dedicó un estudio monográfico al chamanismo, ni a la zona siberiana, *locus classicus* del fenómeno, la cual tampoco pertenecía a su campo de interés histórico-religioso. Por otra parte, en los años en que Brelich analizó episódicamente este problema, ya había cambiado profundamente el marco interpretativo del concepto tras la publicación de la obra de Eliade. La categoría analítica fue utilizada por Brelich casi exclusivamente en las páginas metodológicas de su *Introduzione alla storia delle religioni* (1966). Al esbozar las formas de especialización características de distintas organizaciones religiosas, Brelich abordó las “llamadas chamánicas” como casos particulares de aquellas inclinaciones, dones y vocaciones personales que caracterizaban a operadores religiosos en las civilizaciones antiguas. Describiendo a este particular tipo de trabajo religioso, Brelich (1966: 62) identificó una afinidad entre varios especialistas rituales “descubiertos” en la literatura etnológica como hechiceros, curanderos y, con un significado más o menos amplio, los propios chamanes. Tratando de describir los rasgos característicos del chamanismo – delimitando así funciones y campos de intervención de distintos operadores rituales –, Brelich utilizó una noción del fenómeno que reflejaba indirectamente la reciente difusión del modelo propuesto por Eliade.⁴ Sin embargo, la interpretación del historiador de las religiones denotaba

³ La perspectiva de Pettazzoni es confirmada por el uso de trabajos críticos para orientar su investigación sobre el chamanismo. De hecho, el historiador no utilizó las obras que en aquella coyuntura trataban de difundir una primera generalización del fenómeno –por ejemplo, el volumen de Radloff (1884)– sino un célebre artículo que Arnold van Gennep había publicado en la *Revue de l'Histoire des Religions* (1903) y en que el autor se mostraba preocupado por el repentino éxito que el término había tenido en los círculos antropológicos. La aparición del chamanismo fue tan rápida que van Gennep expresó su escepticismo, señalando como las ciencias de la época habían heredado una serie de términos extremadamente vagos. Términos que, por lo general, habían sido creados por viajeros, adoptados por aficionados a las disciplinas antropológicas, utilizados por ellos de las formas más diversas, y que, en consecuencia, terminaron por ser aplicados sin una definición precisa.

⁴ Por supuesto, es necesario constatar cómo el carácter de aquel volumen, concebido para los estudiantes, requería una esquematización didáctica de problemas histórico-religiosos (Brelich, 1979). Sin embargo, Brelich anticipó una reflexión crítica que algunos estudiosos harían más tarde en relación con la interpretación eliadiana y preguntándose bajo qué términos podría identificarse una especificidad de la función chamánica. Véanse, por ejemplo, las reflexiones de Gilberg (1984), Voigt (1984) y Lewis (1971, 1986).

también una diferente sensibilidad histórico-geográfica, cuando subrayó la necesidad de identificar cuidadosamente la peculiaridad del fenómeno y el origen tungús del término.⁵

De hecho, el problema de una contextualización histórico-cultural del chamanismo, hasta hoy en día discutida en campo académico, ha representado uno de los principales retos problemáticos de la interpretación de Eliade (Angelini, 2001: 62-76). En la *overview* que el historiador de las religiones rumano escribió para la *Encyclopedia of Religion* (Eliade, 1987), el chamanismo había sido definido como un fenómeno reconocible principalmente en Siberia y Asia interior. Sin embargo, a pesar de que Eliade parecía apoyar el origen tungús del término *šamān* (del que, a través de préstamos y resignificaciones, derivaría el término chamán, presente en las lenguas europeas modernas: Zieme, 2008), también creía que el chamanismo siberiano constituía exclusivamente la manifestación local – y superviviente aunque degenerada – de una tendencia general hacia la manifestación de fenómenos extáticos, expresiones de un único chamanismo arcaico que seguía manifestándose en América del Norte y del Sur, Indonesia, Oceanía, Tíbet, China, Extremo Oriente, Indochina y Birmania⁶.

Sin embargo, no existe un consenso generalizado en el ámbito académico en torno al origen histórico del chamanismo. El término chamán pasó a formar parte del léxico intelectual europeo gracias a la mediación de viajeros alemanes y holandeses, quienes desde finales del siglo XVII exploraron el territorio siberiano (Flaherty, 1992). Posteriormente, estas prácticas religiosas exóticas han constituido un terreno de disputa entre filósofos de la Ilustración y del Romanticismo, pues ambas corrientes entrevieron en aquellas prácticas objetos capaces de estimular una discusión en torno a la naturaleza de la religión (von Stuckrad, 2003a). En cuanto al problema de los orígenes, muchos orientalistas – sobre todo influenciados por una perspectiva romántica – apoyaron la tesis de un origen indio, o más generalmente oriental, no sólo del término (que se consideraba derivado erróneamente del pāli *sāmaṇa* o del sanscrito *śrāmaṇa*) sino también, en cierta medida, del fenómeno general (Hutton, 2001: 113; Znamenski, 2007: 11-17). Hacia finales del siglo XIX, la aparición del paradigma victoriano produjo una descontextualización del chamanismo, que ya no debía entenderse como fenómeno exclusivamente siberiano, sino como uno de los posibles estadios originarios de la vida religiosa (Lubbock, 1870). De la misma forma, la afirmación de la antropología particularista de Franz Boas condujo a una sorprendente introducción del chamanismo en el contexto norteamericano, que, mientras promovía una atención sin precedentes hacia las culturas nativas, también abrió nuevos y controvertidos caminos para el estudio antropológico de los pueblos indígenas (King, 2020).

La reacción en contra de estas tentativas de descontextualización del fenómeno chamánico se expresó principalmente en los trabajos de dos lingüistas, Julius Németh (1914) y Berthold Laufer (1917), pues ambos rechazaron la hipótesis del origen ajeno de la noción de chamán y afirmaron, en cambio, que el término *šamān* debía considerarse un fruto exclusivamente autóctono, perteneciente a la familia lingüística turco-mongola. Sin embargo, la tesis difusionista reapareció, aunque “débil”, con la publicación de la obra de Sergei Shirokogoroff (1935). Según el antropólogo ruso, para entender el

5 El reconocimiento de la consistencia local del fenómeno se confirma también en otras páginas de la *Introduzione*, esto al situar el chamanismo dentro de las páginas que Brelich dedicaba a la religión de los Yakutos, tomada como caso ejemplar de los sistemas religiosos de pueblos ganaderos (Brelich, 1966: 139).

6 Igualmente, Eliade opinaba que conceptos y técnicas chamánicas podían descubrirse investigando retrospectivamente las culturas de los germanos, de los griegos, de los escitas, de los pueblos iraníes y caucásicos y de las tribus originarias de la India.

nacimiento y la difusión del chamanismo era necesario indagar la aparición y expansión del budismo en Asia Central. El trabajo de Shirokogoroff propuso un modelo basado en el reconocimiento del largo proceso de mediación a través del cual el término se adentró en el léxico europeo y de las consiguientes transformaciones del chamanismo siberiano y centroasiático. De hecho, Shirokogoroff fue uno de los primeros especialistas en criticar las tendencias occidentales a generalizar el uso de este concepto, práctica intelectual con la que edificaron una “nueva religión” sin un conocimiento adecuado de aquellos contextos histórico-culturales (1935: 269). En la perspectiva de Shirokogoroff (1935:278-279), el término *šamān* emergió como resultado de contactos prolongados entre Siberia y Asia Central, probablemente a través de la mediación del budismo en su forma tibetana lamaísta. Aunque el modelo interpretativo de Shirokogoroff contestó el carácter enteramente autóctono del chamanismo, su argumento no debe confundirse con un difusionismo ideológico: su perspectiva se movía en dirección a construir una precisa contextualización etnográfica y rechazaba cualquiera generalización. En cambio, las disciplinas antropológicas parecían haber saturado una categoría técnico-científica que aún no había sido adecuadamente delimitada. Es decir que el chamanismo, reconfigurado tras dos siglos de controversias filosóficas, revelaba su naturaleza sólo aparentemente *emic*, mientras que emergía como concepto construido tras el encuentro con Occidente.⁷

Al contrario de esta visión autóctona, Eliade replanteó el problema de un origen foráneo del chamanismo, gracias a una lectura profundamente transfigurada de la propuesta de Shirokogoroff. Eliade no compartía, de hecho, la hipótesis de un origen reciente del chamanismo: la influencia del lamaísmo tibetano pudo haber generado un énfasis en la presencia de los espíritus, pero las creencias cosmológicas de tipo extático debían considerarse de origen arcaico. Por ende, el chamanismo tungús no se podía considerar como forma clásica del fenómeno, sino exclusivamente como resultado tardío, producido por la hibridación con las religiones históricas del continente asiático. Aunque no negó la influencia del pensamiento budista en tiempos históricos, Eliade señalaba una serie de influencias anteriores que venían del Oriente Próximo y del Extremo Oriente y que deberían haber reiteradamente influenciado el chamanismo siberiano a lo largo de los siglos. Por lo tanto, para rastrear las formas de un chamanismo originario, era necesario remontarse a la época en la que aparecerían por primera vez las técnicas del éxtasis (Eliade, 1951: 430-9). La operación arcaizante de Eliade representó tanto la culminación de una tendencia de larga duración como el perfeccionamiento de un paradigma interpretativo basado en la centralidad de las técnicas arcaicas del éxtasis, postura que trataba de trascender los condicionamientos históricos e identificar una forma originaria de relación del hombre con lo sagrado (Kehoe, 2000).

⁷ En relación con el problema del supuesto y aparente carácter *emic* del concepto de chamanismo, véanse las reflexiones de Lewis (1984).

Ernesto De Martino, el chamanismo y la crisis de la presencia

Durante los años de máxima difusión de las hipótesis de Eliade, también se desarrolló el interés por el chamanismo de otro protagonista de la historia de las religiones italianas: Ernesto De Martino. Aunque su obra no asumió la relevancia de la de Eliade en el estudio de este problema, su punto de vista merece atención al menos por dos razones. En primer lugar, porque el chamanismo desempeña un papel fundamental en la formación y el desarrollo de unos de los problemas más importantes en la trayectoria teórica demartiniana: el tema de la crisis de la presencia y la correspondiente reflexión sobre el concepto de deshistorización.⁸ En segundo lugar, debido a que el chamanismo constituye un espacio dialógico entre el mismo De Martino y Eliade que generó un fructífero encuentro intelectual y una mirada crítica a sus respectivas propuestas metodológicas.

El chamanismo entró en el horizonte de los intereses demartinianos en una fase de transición que posteriormente desembocó en la publicación de *Il mondo magico* en 1948. Como ya se ha señalado, el inicio de una especulación concerniente a la disciplina etnológica había surgido en los años anteriores a la edición de *Naturalismo e storicismo*, en los que De Martino postuló la posibilidad de elaborar una historia de la magia, tema controvertido y escandaloso en el ámbito del historicismo de Benedetto Croce. Este acercamiento al mundo mágico jugó un rol ambiguo en el pensamiento demartiniano, dificultando su distanciamiento del irracionalismo etnológico e histórico-religioso. En esta fase emergió también el problema de la realidad de los poderes mágicos, en el que De Martino quedó enredado durante varios años, por ejemplo, en la construcción de un programa sobre la “etnometapsíquica” (Angelini, 2008: 24-50). Fue en este período que De Martino estableció por primera vez un paralelo entre las sesiones chamánicas y metapsíquicas (1943: 489), recuperando un modelo epistemológico francés que se había difundido en el campo antropológico y que formó parte del interés hacia la parapsicología en la cultura europea de aquellos años.

Sin embargo, no fue hasta 1942 cuando De Martino comenzó a liberarse de ese escandaloso problema en la redacción de los materiales que constituyeron el núcleo teórico de *Il mondo magico*. El salto teórico fue posible porque, gracias a la lectura de la obra de Shirokogoroff, De Martino desplazó finalmente el énfasis de la realidad de los poderes mágicos a su eficacia. Cabe notar cómo De Martino se inspiró en la obra de Shirokogoroff de forma muy diferente con respecto a Eliade (Angelini, 2008: 33-37). El historiador italiano entró en contacto con la obra del etnólogo ruso en julio de 1942, cuando solicitó a Pettazzoni un ejemplar del volumen – que le había señalado el Padre Michele Schulien del Museo Etnológico del Laterano (Severino, 2015: 89) – para dedicarle una atenta reseña, la cual se publicaría ese mismo año en las páginas de la revista *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (De Martino, 1942b). La lectura de *The Psychomental Complex of the Tungus* intervino de forma positiva en la trayectoria científica demartiniana, ya que permitió al erudito italiano reformular el problema de la realidad de los poderes mágicos. En el transcurso de la elaboración del proyecto relativo a la “etnometapsíquica”, De Martino seguramente revisó diversas obras sobre el chamanismo, entre las que

8 Sobre Ernesto De Martino y la historia de las religiones, véase al menos Gasbarro (1985), Massenzio (1985), Montanari (1993), Di Donato (1999) y Sasso (2001).

destacaban los trabajos de Knud Rasmussen dedicados a la cultura esquimal (1929) y, sobre todo, la entonces reciente y controvertida obra de Åke Ohlmarks (1939), texto que, a pesar de su gran relevancia en aquel entonces, no suscitó una reacción en el historiador italiano (Satta, 2005: 57-78). En la obra de Ohlmarks se resumieron los resultados de una etnografía rusa – comparada cuidadosamente con datos del folclore nórdico – influenciada por una interpretación evolucionista. De hecho, Ohlmarks explicó el chamanismo en términos puramente médicos, como un fenómeno propio de aquellas poblaciones expuestas a condiciones climáticas extremas que respondían a las presiones de la naturaleza de forma psicopatológica, dando lugar a un fenómeno que se definiría como “histeria ártica” (Montanari, 2021). Desde esta argumentación, los factores que generarían trastornos mentales y comportamientos anormales serían las largas noches, el frío extremo, la llamada “soledad desértica” y la perenne falta de vitaminas en la dieta de los pueblos siberianos; es decir, una suma de elementos del medio que, bajo esta explicación, eran reabsorbidos por la institución chamánica. El comportamiento del chamán durante el trance – caracterizado por colapsos catalépticos, delirios de persecución y alucinaciones – era, por ende, comparable al de un neurótico, un esquizoide, un psicótico (Mitrani, 1992). Sin embargo, la obra de Shirokogoroff propuso una inversión con respecto a la interpretación psicopatológica que dominaba el debate a finales de los años treinta. El volumen era el resultado de una prolongada estancia del etnógrafo ruso entre los tunguses y los manchúes que comenzó en 1912 y terminó en 1918. Shirokogoroff fue un convencido promotor de la necesidad de un nuevo enfoque en el estudio del chamanismo que operara en sintonía con una perspectiva funcionalista y, por tanto, crítica con cualquier intento de legitimar empíricamente las apriorísticas miradas evolucionistas (Shirokogoroff, 1935: 268-276). Su perspectiva innovadora inspiró a De Martino, que estaba elaborando su interpretación del mundo mágico. El pensamiento del erudito ruso le ayudó a reflexionar el chamanismo ya no en términos de una psicopatología, sino como forma culturalmente determinada de resolución positiva que consideró aquellos “síntomas árticos” que habían sido identificados por los protagonistas de aquella interpretación psicopatológica. El chamán podría verse como el protagonista de una forma compensatoria que, mediante el delirio, daba sentido a la realidad: el *psychomental complex* del chamanismo era según Shirokogoroff el instrumento normalizador que garantizaba la existencia del grupo y su adaptación creativa a diferentes medioambientes.

La idea fundamental que De Martino encontró en la obra de Shirokogoroff, y que recalcó en la reseña publicada en *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (1942b), era la definición del chamanismo como *safety valve*, una “válvula de seguridad”, que, gracias a la acción restauradora y reguladora del chamán, se activaba en condiciones de labilidad psíquica dadas por el ambiente. Por consiguiente, el chamán debía pensarse como un maestro de espíritus que disponía de un grupo de seres mágicamente dominados (De Martino, 1942: 108). La riqueza de la interpretación del etnólogo ruso permitió, finalmente, dar un giro al modo en que De Martino abordaba el problema de la realidad de los poderes mágicos (Angelini, 2008: 34), desplazando la atención hacia el significado que estos asumían dentro de una determinada cultura.

En el mismo año, De Martino comenzó a trabajar en el núcleo teórico de esta nueva investigación sobre la magia, acogiendo la propuesta de Shirokogoroff y abandonando la idea de elaborar una

historia de la magia. De Martino trabajaba entonces en un largo artículo, *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, publicado en dos partes en *Studi e Materiali di Storia delle religioni* (1942a; 1943-46). Esos materiales serían posteriormente reelaborados para componer el núcleo metodológico de la primera parte de *Il mondo magico* (1948). En aquellas páginas, De Martino desarrollaba su crítica al etnocentrismo europeo, contestando la continua y persistente impermeabilidad por parte del hombre occidental con respecto a la realidad mágica (De Martino, 1943-46: 31-32). Sin embargo, según el historiador italiano el registro etnológico no permitía negar el problema: por muy escandalosa que pareciera la realidad de los poderes mágicos, la historia de las religiones se veía impulsada a superar toda resistencia del pensamiento, a abrazar el problema (y por tanto también las críticas) y a lanzarse a una inevitable lucha intelectual (De Martino, 1948 [2022]: 22-23).

Sin embargo, el giro metodológico inspirado por Shirokogoroff consintió una consideración sin precedentes del valor y del significado de los poderes mágicos dentro de un orden cultural específico. Es decir, se trataba de repensarlos no como una expresión irracional o psicopatológica, sino en su inserción concreta en la vida espiritual de una comunidad, repensando el valor que estos fenómenos asumían en el marco de las necesidades, esperanzas, temores y ansiedades del grupo social (De Martino, 1943-46: 47). Por lo tanto, si la acción mágica se expresaba en el enfrentamiento con ansiedades culturales, la mirada histórico-religiosa debía abandonar el problema de la enfermedad del chamán – principal objeto de interés de los estudiosos que apoyaban la interpretación psicopatológica – para interesarse de su capacidad de dominar al mal. En cambio, el enfoque histórico-religioso tenía que interrogarse sobre el mal de sus clientes-pacientes, demostrando asimismo la insuficiencia y el etnocentrismo de las categorías médicas y psiquiátricas utilizadas en la investigación de la magia y llegando finalmente a interpretar el problema de los poderes mágicos en relación con su propia eficacia.

No obstante, cabe notar que De Martino no quiso acoger enteramente la crítica radical de Shirokogoroff al etnocentrismo europeo, que de alguna manera anticipaba la agenda de la antropología posmoderna⁹. De hecho, el historiador italiano rechazó el uso de categorías *emic* para describir el mal ártico propuesto por Shirokogoroff (De Martino, 1943-46: 81). Eso se debe a que su reflexión no estaba orientada a un contexto etnográfico específico, sino que trataba de generalizar el material que venía del “mundo mágico” para pensar críticamente el conocimiento etnológico y revisar un historicismo que miraba a la catarsis cultural de la civilización occidental. El descubrimiento de la naturaleza culturalmente condicionada de los poderes mágicos debía ser pensado dentro de la condición general del drama histórico del mundo mágico (De Martino, 1948 [2022]: 22-23). Al aceptar la imagen del chamanismo propuesta por el etnólogo ruso, De Martino llevaba la reflexión metodológica hacia una primera formulación del tema de la crisis de la presencia, que desempeñaría un papel esencial en su posterior trayectoria científica. Los chamanes siberianos aparecen, desde el primer capítulo de la monografía de 1948 – *Il problema dei poteri magici* (1948 [2022]: 9-71) – como un instrumento intelectual para abordar críticamente el dramático juicio producido por el escándalo de los poderes mágicos. La labilidad psíquica del chamán y la labilidad estructural de los tunguses representaban un ejemplo perfecto del funcionamiento del mundo mágico. El caso tungús del *olonismo* – síndrome imitativo expresado

9 Con respecto a la influencia de Shirokogoroff en la crítica al etnocentrismo europeo (Lewis, 1992: 117-136).

por automatismos obsesivos (De Martino, 1948 [2022]: 71-72) – constituía una muestra del riesgo de ser reabsorbido por la naturaleza, un mal colectivo en que se expresaba el peligro radicalmente humano de perder contacto con el mundo. En las primeras páginas del segundo capítulo de *Il mondo magico*, dedicado al drama histórico de la magia, De Martino comparaba diferentes condiciones experimentadas por los malayos, los tunguses, los yukagires, los yakutes, los ainus, etc. En esa operación comparativa, De Martino transcendía el nivel etnológico y miraba a una condición humana universal. El historiador entreveía en esos casos etnológicos la posibilidad de analizar la pérdida de la unidad de la persona producida por la aparición repentina de una emoción; esta condición generaba formas de visible resistencia, expresiones de la voluntad de ser en el mundo como presencia ante el riesgo de no ser. La caída de los tunguses en el síndrome imitativo se elevaba a prefiguración de la crisis de la presencia. La paradoja de la relación hombre-naturaleza se generalizaba y, a partir de la crisis de los primitivos, se convertía en una imagen de un drama permanente para la constitución de la persona y la cultura.

Es evidente, por consiguiente, que el chamán le interesaba a De Martino, entre todos los otros operadores rituales “primitivos”, ya que Shirokogoroff lo había descrito como una especie de gigante cultural que, por haber conseguido curar su propia enfermedad; subía sanar y, en consecuencia, mantener unida a su comunidad. La acción culturalmente determinada del “chamán-curador” representaba precisamente la respuesta colectiva a la angustia generada por el riesgo constante de una crisis de presencia.

Ante tal peligro colectivo, el chamán era el único que dentro del grupo había sabido adquirir una técnica para enfrentarse con estas crisis. La magia representaría, por ende, una diferente forma de organizar culturalmente la realidad y de establecer una relación entre el sujeto y el mundo. El horizonte cultural e histórico en el que el chamán se mueve es el drama histórico de la presencia que oscila constantemente entre crisis y redención, en una dimensión en la que el ser-en-el-mundo es constantemente lábil. En las condiciones históricas en las que subsiste esta forma de historicidad – que De Martino identifica como magia etnológica – las culturas, a pesar de su variabilidad ideológica e institucional, se muestran orgánicamente conectadas a la disociación psíquica, y así conforman su gobierno y dominio, que se convierte en un verdadero ideal cultural dentro del mundo mágico. Cada miembro del grupo está potencialmente dispuesto a dominar la crisis, sin embargo, aunque muchos lo intentan, sólo unos pocos son capaces de alcanzar esta condición excepcional y en ellos la comunidad y los individuos confían en los momentos críticos de su vida (De Martino, 1943-46: 70).

Es evidente que la triangulación teórico-metodológica que relacionaba De Martino y Eliade con Shirokogoroff generó interpretaciones profundamente distintas de las acciones de los chamanes. El encuentro entre los dos historiadores de las religiones en el terreno del chamanismo sólo se realizó cuando las dos perspectivas metodológicas ya se habían consolidado con la publicación, por un lado, de *Il mondo magico*, y, por otro, de *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Ambos estudiosos dedicaron unas respetuosas lecturas de sus respectivas obras. Sin embargo, los historiadores no publicaron meras reseñas, sino críticas radicales dirigidas a los fundamentos teóricos y metodológicos del otro (Testa, 2015: 101). Eliade reseñó positivamente *Il mondo magico*, destacando el raro valor intelectual y la ardiente tensión filosófica demartiniana (Eliade, 1949: 105). Sin embargo, en un escrito anterior (1948), el historiador rumano no había dejado de presentar algunas críticas que denunciaban

un aspecto paradójico inherente al historicismo demartiniano (Testa, 2015: 102). En la reseña Eliade retomó sus argumentos críticos y describió la posición idealista demartiniana que reconocía la realidad de los poderes mágicos dentro de una naturaleza culturalmente condicionada.¹⁰ Por consiguiente, la crítica eliadiana revelaba como De Martino estaba entonces abarcando el problema de la naturaleza de los poderes mágicos, siendo todavía influenciado por una opción parapsicológica¹¹.

En cambio, De Martino llegó a la publicación de su monografía en 1948 sin haberse enfrentado directamente a la interpretación eliadiana. Esto se debió a que el erudito italiano no tuvo posibilidad de leer el artículo que Eliade había dedicado al tema, *Le problème du chamanisme* (Eliade, 1946; Angelini, 2007: 213), ya que el volumen demartiniano fue entregado al editor Einaudi en agosto de 1946. El encuentro con las tesis de Eliade se pospuso, de hecho, hasta 1952 cuando, en una amplia reseña de los trabajos que el erudito rumano había publicado en aquellos años (De Martino, 1952), el historiador italiano aprovechó la ocasión para exponer una crítica al modelo metodológico eliadiano y para explicitar su propio distanciamiento no sólo de su lectura del chamanismo, sino en términos más amplios de su idea de la historia (pero, sin contestar enteramente a las críticas que Eliade había expuesto entre 1948 y 1949).

Los únicos elementos compartidos entre estas dos posturas sobre el chamanismo emergen de la crítica a la interpretación psicopatológica que había dominado el marco interpretativo hasta los años treinta y que, a través de la mediación de Shirokogoroff, había llevado a interpretar en sentido positivo la función de los chamanes. Sin embargo, en la definición de este fenómeno religioso, la distancia entre ambos estudiosos es infranqueable. El problema de la crisis psicopatológica había conducido a De Martino a un replanteamiento de problema de los poderes mágicos, pero también a un refinamiento del tema de la crisis de la presencia en el seno de la magia etnológica y, por último, a marcar una distancia con Eliade a través de una reflexión original y crítica sobre el tema de la historia y de la deshistorización.

Las dos trayectorias científicas divergen en relación con este último tema, ya que la reflexión sobre la historicidad del chamanismo había llevado Eliade a identificar no sólo un origen arcaico del fenómeno, sino también su esencia en una tensión extática universalizada. En el pensamiento eliadiano, todo hecho histórico debía considerarse, en consecuencia, como una caída desde una experiencia original inmediata de lo sagrado. En la citada reseña, De Martino no podía por tanto sino identificar en Eliade una peligrosa tendencia a participar en el objeto investigado, criticando así el “método sustractivo” que había llevado a la construcción artificial de este chamanismo arcaico. En la opinión del historiador italiano, el método seguido por Eliade parecía comprometido con aquella teología histórica del Nuevo Testamento que buscaba la “esencia” del cristianismo o de la perspectiva de Wilhelm Schmidt que, tras haber abolido las diferencias entre las formas históricas de la vida religiosa de los “primitivos”, lograba, mediante un uso incorrecto de la comparación, conseguir – o más bien inventar – una religión originaria del género humano. El método con el que el padre Schmidt “descubrió” al Dios del cristianismo, como la forma más antigua de vida religiosa de la humanidad se parecía a la metodología

10 Tras tales líneas, Eliade señaló, no sin cierta ironía, cómo esta interpretación pudiera entrar en un diálogo paradójico con la perspectiva del idealismo mágico de Julius Evola (Eliade, 1949: 107). Como es sabido, el acercamiento al pensamiento de Evola preocupó a De Martino tanto que el pasaje de la reseña eliadiana fue suprimido a partir de la segunda edición de *Il mondo magico*. Cf. Mancini (1999).

11 Sin embargo, el tema ha suscitado polémicas acaloradas y respuestas críticas: véase, entre otras, la propuesta de Giordana Charuty (2001).

sustractiva a través de la cual Eliade se alejó de la historia identificando la esencia del chamanismo en el viaje extático celestial. Fue así, en el marco de una genérica ideología religiosa “arcaica” y centrada en la fe en un ser celestial supremo, que Eliade pudo postular una originaria experiencia extática constitutiva de la condición humana (De Martino, 1952: 151-152).

En cambio, De Martino buscó en el chamanismo no tanto una categoría analítica para la historia de las religiones sino una herramienta teórica, comparativamente edificada, que le permitiera pensar en la deshistorización como una tensión horizontal. Paradójicamente, no se trataba de una huida de la historia sino de una técnica que garantizaba la magia etnológica el rescate de la presencia en la historia. En cambio, en el pensamiento de Eliade, el éxtasis chamánico representaba el residuo histórico de la necesidad humana – una tensión vertical – de escapar de una historia buscando la salvación. Sin embargo, el humanismo demartiniano no podía consolidarse mediante la trascendencia de su propia historicidad o, como en la propuesta de Eliade, llamando a la historia de las religiones a colaborar en esa trascendencia. Por el contrario, sólo se podría aspirar a un nuevo humanismo que aceptase la producción de valores culturales, a la vez que se procurase incitar a la historia de las religiones a reconsiderar las reivindicaciones antihistóricas de las religiones y culturas concretas (De Martino, 1952: 150). Aunque la propuesta de Eliade desempeñó un papel central en el desarrollo del pensamiento demartiniano – por ejemplo, en la deuda que el erudito italiano contrajo con el tema del eterno retorno en su autónoma reformulación del concepto de deshistorización (Angelini, 2007: 216) – la huida eliadiana de la historia sólo podía ser definitivamente rechazada por De Martino.

Una vez desarrollado el giro metodológico alrededor de la magia, el chamán “héroe de la presencia” casi desapareció del horizonte de los problemas demartinianos y, por tanto, no tuvo un efecto persistente en el campo de los estudios chamánicos. Se trataba, de hecho, de un uso instrumental del concepto que había sido útil para el tratamiento de un problema teórico que, en cierta medida, es comparable al simultáneo manejo de la figura del chamán por parte de Claude Lévi Strauss (1949a y 1949b), que, también a manera de una respuesta a las interpretaciones psicopatológicas, utilizó las prácticas y creencias chamánicas para abrir una reflexión sobre la eficacia simbólica y el consenso en el que se basaban las relaciones entre el grupo social y los chamanes.

En la obra De Martino, el chamanismo sigue siendo influenciado por la complejidad de su perspectiva teórica. Por un lado, el historiador de las religiones no quiso construir una categoría analítica que pudiera ser utilizada por la disciplina, más allá del tema de la crisis de la presencia. Por otra parte, el chamanismo demartiniano no había heredado aquella instancia crítica hacia la construcción del concepto que había sido señalada por Pettazzoni y por el propio Shirokogoroff. En cierta medida, la posibilidad de elevar el chamanismo demartiniano como categoría analítica se vio debilitada por un enfoque comparativo que, aunque no haya actuado a través de un método sustractivo de orientación teológica, suponía la comparabilidad de los fenómenos investigados. De hecho, la identificación del drama histórico del mundo mágico se fundaba sobre una comparación no sistemática de materiales de procedencia muy diversa (un área de difusión que incluye la Siberia ártica y subártica, América del Norte y Melanesia). Ante tan extensa comparación, De Martino trató identificar una tendencia universal de los actores sociales a padecer de una condición psíquica que llevaría a la pérdida de la pre-

sencia (De Martino, 1948 [2022]: 71). Para perseguir tal plan analítico, el historiador de las religiones alineó documentación etnográfica de África ecuatorial y meridional, así como de Fiyi, y la yuxtapuso a los materiales árticos recogidos por Rasmussen y los obtenidos por Bogoras (De Martino, 1948 [2022]: 9-70). El chamanismo demartiniano se revela como un constructo analógico edificado a través de una comparación de datos etnográficos a veces todavía afectada por un pensamiento primitivista y proyectada sobre un mundo mágico idealizado. El historicismo demartiniano corría el riesgo de reproducir involuntariamente una imagen inmóvil de lo primitivo que había sido propuesta por Lévi-Bruhl y que había sido acogida por la fenomenología religiosa. El límite de la operación demartiniana radica, por tanto, en que el chamanismo no fue pensado en sus propios términos, sino como una imagen proyectiva de la civilización occidental y, por consiguiente, también del humanismo histórico-religioso. Prueba de ello es el revelador lapsus que llevó a De Martino a señalar en el chamán “un vero e proprio *Cristo magico*, mediatore per tutta la comunità dell’esserci nel mondo come riscatto dal rischio di non esserci” (De Martino, 1948 [2022]: 99). Esta analogía eucarística se constata así, en un mecanismo de transfer, como el modelo subyacente a la interpretación del fenómeno chamánico y, al fin y al cabo, de la misma crisis de la presencia. Este pasaje demuestra así cómo la categoría demartiniana de chamanismo es históricamente connotada. De hecho, su objetivación se produjo en un momento de la historia occidental que De Martino percibió como altamente dramático. Así pues, el Occidente, amenazado por el “mundo primitivo” del totalitarismo, solo podría encontrar su catarsis cultural a través de la generalización de la función salvífica del chamán como Cristo mágico.

¿Hacia una vanificazione del chamanismo?

En los años sucesivos al enfrentamiento entre De Martino y Eliade, las trayectorias de la escuela italiana de historia de las religiones y de la fenomenología se separaron inexorablemente. Como ya hemos señalado, el modelo de Eliade alcanzó un enorme éxito, debido principalmente a la visibilidad ofrecida por la traducción al inglés de su monografía y, por tanto, a la difusión de sus tesis en un ambiente norteamericano receptivo hacia una perspectiva que dialogaba con las instancias espirituales de la contracultura (Atkinson, 1992; Humphrey, 1999; von Stuckrad, 2002, 2003b; Vazeilles, 2003; Vitebsky, 1995; Wallis, 2003; Willis, 1994). Si la crítica de la fenomenología religiosa acabó radicalizándose en la escuela italiana (De Martino, 1953-4), el paradigma interpretativo eliadiano, en cambio, se hizo hegemónico y constituyó el punto de referencia de los estudios sobre el chamanismo, al menos hasta los años noventa¹². Por ende, de aquel momento en adelante, la historia de las religiones italiana ha mirado sospechosamente al chamanismo como objeto de investigación,¹³ aunque en algunas esporádicas ocasiones ha intentado mantener viva aquella instancia crítica que se había impuesto a partir de las páginas de Pettazzoni. Sin embargo, el enfoque historicista de la escuela italiana (que de hecho nunca pretendió edificar una categoría tipológica) no había abierto una reflexión colectiva que

¹² Para observar el surgimiento de un paradigma alternativo que fuera al menos tan exitoso como el de Eliade, y por lo tanto capaz de marcar un punto de inflexión en la producción discursiva sobre el chamanismo, debemos esperar al trabajo estructuralista de Roberte Hamayon (1990).

¹³ Con algunas excepciones, como en el caso de los tres volúmenes que Gilberto Mazzoleni ha dedicado al estudio del chamanismo sami: Mazzoleni, 1981, 1982, 2002.

permitiera al chamanismo ocupar un lugar fijo y permanente en el repertorio de problemas científicos que caracterizaban la escuela italiana. Así que, mientras en ámbito internacional se produjo una fuerte reacción a la perspectiva eliadiana, el chamanismo fue identificado solo ocasionalmente por la historia de las religiones italiana como concepto que debía someterse al escrutinio de una acción crítica.

En aquel entonces, la perspectiva de investigación abierta por Darío Sabbatucci – la *vanificazione dell'oggetto religioso* (1990a y 1990b) – estaba esbozando una nueva mirada crítica consagrada a la desestructuración de todos aquellos *-ismos* contruidos como objetos religiosos por la fenomenología.¹⁴ En la propuesta de Sabbatucci, la fenomenología debía ser interpretada como una forma de objetivación de la religión, mientras que la perspectiva histórico-religiosa debía contrastarla con una *vanificazione* de las categorizaciones arbitrarias – inservibles para investigar culturas que no fueran la occidental – que aquella metodología hegemónica impuso en el estudio de las religiones a lo largo del siglo XX (Sabbatucci, 1991: 127). Potencialmente, en la perspectiva de Sabbatucci y de sus seguidores, el chamanismo se interpretaría como resultado de uno de los varios “descubrimientos” a través de los cuales la cultura occidental recogía, nombraba y ordenaba, *sub specie religionis*, creencias y prácticas de culturas “otras”. El grupo de estudiosos relacionados a la perspectiva de Sabbatucci realizó varios y valiosos ejercicios de deconstrucción de objetos religiosos generalizados por la fenomenología. Lamentablemente, el chamanismo no fue incluido en la lista de estos “ejercicios”. Sin embargo, esta perspectiva deconstructiva, útil para contrarrestar la fenomenología en su momento de máximo desarrollo, también conlleva ciertas limitaciones. De hecho, una historización radical de lo religioso corre el riesgo de reproducir imágenes estereotipadas de las “culturas primitivas”, cuya capacidad autónoma de producción de valores es en ocasiones subestimada; además de que potencialmente estos estereotipos terminan por reconducir toda la perspectiva histórico-religiosa sobre las religiones indígenas a una edificación autorreferencial del mismo Occidente (Botta, 2021).

Tampoco las formas contemporáneas de resignificación del chamanismo (ya sean autorrepresentaciones de culturas indígenas o de *spiritual seekers* adentro de la cultura occidental) han entrado en el campo de los intereses de la reciente historia de las religiones italiana, ya que son pensadas como simples herencias y reproducciones de aquella objetivación fenomenológica. Sin embargo, la afirmación de un chamanismo global requiere un cambio en la perspectiva histórico-religiosa, que no puede conformarse solamente con perseguir metódicamente su *vanificazione* y debería dedicarse también a observar los “usos” y “abusos” contemporáneos del chamanismo como problemas culturalmente subjetivos (Francfort-Hamayon, 2001). De hecho, el campo religioso revela hoy en día la continua producción de nuevos chamanismos, que se multiplican a través del extraordinario interés de actores sociales en todo el planeta. Una “*vanificazione* del objeto chamánico” podría, por supuesto, seguir favoreciendo el necesario control epistémico sobre la transformación indebida de construcciones metafóricas y convencionales en nuevos conceptos metafísicos (Keesing, 1984). Sin embargo, la incesante aparición de nuevos chamanismos demuestra la persistente necesidad de un consumo de lo “primitivo” por parte de actores sociales contemporáneos (Botta, 2018), la tenaz reproducción de procesos culturales y religiosos que contribuyen a renovar las “narrativas del otro” (Pignato, 2001: 17). En nuestros días, el chamanismo

14 Como casos ejemplares de esta perspectiva, véanse Sabbatucci (1981, 1986) y Visca (1986).

se manifiesta como una imagen sintética de una supuesta religiosidad indígena global – pensada como uniforme, inmóvil y desprovista de caracteres culturales subjetivos – y, por ende, como un dispositivo al servicio del dominio de Occidente para el control político de una definición de la religión¹⁵.

En esta dirección, una renovación de la perspectiva histórico-religiosa de la escuela italiana sobre el chamanismo deberá pasar por el establecimiento de una especie de laboratorio de auto-reflexividad. De hecho, la magia demartiniana – y quizás también la falta de reconocimiento de subjetividad chamánica antigua y contemporáneas – ha terminado por favorecer un uso retórico del primitivo que ha reproducido formas de temporalización y distanciamiento del Otro (Fabian, 1983). Sin embargo, hoy en día ya no basta con deconstruir el objeto “chamánico”, sino que es necesario observar al chamanismo desde la perspectiva de una evaluación autocrítica de los conceptos antropológicos y de su contextualización en la cultura occidental (von Stuckrad, 2005). Se trata de investigar cómo la continua multiplicación de chamanismos (también en contextos académicos) ha contribuido a una producción discursiva global sobre la religión que sigue multiplicando designaciones *sub specie* chamánica. Es decir que esta mirada autocrítica debe partir del reconocimiento de la circularidad y la retroalimentación de los discursos – académicos y extra-académicos – en torno al chamanismo. Posteriormente, la perspectiva histórico-religiosa podrá analizar los enunciados chamánicos fragmentarios y dispersos con el fin de reconocer las formas de conocimiento que organizan el discurso contemporáneo sobre el chamanismo. Solamente así será posible construir un archivo histórico-religioso que encuentre regularidades discursivas y nos ofrezca la posibilidad de una nueva reflexión sobre el chamanismo. Es decir que la investigación histórico-religiosa puede reconfigurarse como un ejercicio “arqueológico”¹⁶ capaz de abordar las estrategias retóricas disciplinarias y de colocarse críticamente adentro de la larga trayectoria discursiva que se abrió tras el primer contacto europeo con los pueblos siberianos.

La evaluación crítica de esta producción discursiva permitirá, por tanto, repensar las formas de representación de la religión producidas en el campo académico¹⁷, y también al interior de la historia de las religiones italiana. Ante la existencia de múltiples chamanismos (Thomas-Humphrey, 1994: 208), un análisis arqueológico consentirá un replanteamiento del problema de la definición de esta categoría analítica. Indagar genealógicamente la trayectoria de su “invención” permitirá reconocer en el chamanismo un dispositivo instituido para establecer un enfrentamiento “controlado” con una realidad ajena. No obstante su contribución a una crítica del concepto de chamanismo, la contribución de la historia de las religiones italiana no ha sido totalmente inocente. En la perspectiva demartiniana – y potencialmente también en la de Sabbatucci –, el chamanismo emergió también como concepto bueno para reafirmar la función civilizadora de Occidente. De hecho, la escuela italiana, aunque desde una perspectiva teórica opuesta a la fenomenología religiosa, ha proporcionado una definición del chamanismo como objeto incompatible con la modernidad; es decir, como manifestación de una con-

15 “Like caste, taboo, and mana, shamanism is more of an exotic essence, a romanticized inversion of Western rationalism, than a scholarly category that can stand up to any sustained interrogation” (Thomas-Humphrey, 1994: 2).

16 Recuperando, por supuesto, la perspectiva de Michel Foucault (1969), pero también en el ámbito histórico-religioso la propuesta crítica de Carmen Bernand y Serge Gruzinski (1988).

17 En este sentido, habrá que retomar la propuesta de Talal Asad (1993: 24), que en su *Genealogies of Religion* invita a reflexionar sobre el hecho de que los conceptos religiosos occidentales contribuyen a definir las formas de producción histórica: “A contribution to a historical anthropology that takes the cultural hegemony of the West as its object of inquiry. More precisely, they explore ways in which Western concepts and practices of religion define forms of history making”.

dición mágico-primitiva de la que la cultura occidental pretendía redimirse. Solamente tras mostrar la parcialidad del discurso occidental, y por ende también del discurso histórico-religioso, será finalmente posible edificar una historia de las religiones multivocal y multicultural en el que el chamanismo obtendrá el estatuto de problema culturalmente subjetivo, propósito que abrirá espacios para construir una renovada definición operativa de esta decisiva categoría analítica.

Sergio Botta es Doctor en Historia Religiosa. Professor Asociado del Departamento de Historia, Antropología, Religiones, Artes, Artes Escénicas de la Sapienza Universidad de Roma.

BIBLIOGRAFIA

- Alberts, T.K. (2015). *Shamanism. Discourse, Modernity*. London: Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315608815>
- Angelini, P. (2001). *L'uomo sul tetto. Mircea Eliade e la «storia delle religioni»*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Angelini, P. (2007). Il rapporto tra Ernesto De Martino e Mircea Eliade. In C. Gallini, & M. Massenzio (a cura di). *Ernesto De Martino nella cultura europea* (pp. 211-222). Napoli: Liguori.
- Angelini, P. (2008). *Ernesto De Martino*. Roma: Carocci.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press. <https://doi.org/10.1353/book.16014>
- Atkinson, J.M. (1992). Shamanisms Today. *Annual Review of Anthropology*, 21, 307-330.
<https://doi.org/10.1146/annurev.an.21.100192.001515>
- Bernand, C. & Gruzinski, S. (1988). *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*. Paris: Éditions du Seuil.
- Boekhoven, J. (2011). *Genealogies of Shamanism. Struggles for Power, Charisma and Authority*. Groningen: Barkhuis. <https://doi.org/10.2307/j.ctt22728fr>
- Botta, S. (2010). La via storicista allo sciamanismo: prospettive archeologiche e storia delle religioni. In A. Saggiaro (a cura di), *Sciamani e sciamanesimi* (pp. 59-86). Roma: Carocci.
- Botta, S. (2015). I Desired to Learn the Ways of the Shaman. Il contributo della scuola boasiana alla generalizzazione dello sciamanesimo. In L. Arcari, & A. Saggiaro (a cura di), *Sciamanesimo e sciamanesimi. Un problema storiografico* (pp. 11-40). Roma: Nuova Cultura.

- Botta, S. (2018). *Dagli sciamani allo sciamanesimo. Discorsi, credenze, pratiche*. Roma: Carocci.
- Botta, S. (2021). Tassonomie, pappagalli ed eroine mitiche. Appunti per una comparazione critica intorno all'uso delle religioni indigene in Dario Sabbatucci e Jonathan Z. Smith. *ASE. Annali di Storia dell'Esegesi*, 38(2), 437-466.
- Brelich, A. (1966). *Introduzione alla storia delle religioni*. Roma-Pisa: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.
- Brelich, A. (1979). Verità e scienza. Una vita. In A. Brelich. *Storia delle religioni: perché?* (86-91). Napoli: Liguori.
- Charuty, G. (2001). Le retour de métapsychistes. *L'Homme*, 158-159, 353-364.
<https://doi.org/10.4000/lhomme.117>
- Cox, J.L. (2003). Contemporary Shamanism in Global Contexts: "Religious" Appeals to an Archaic Tradition? *Studies in World Christianity: The Edinburgh Review of Theology and Religion*, 9(1), 69-87. <https://doi.org/10.3366/swc.2003.9.1.69>
- De Martino, E. (1941). Naturalismo e storicismo nell'etnologia. Bari: Laterza.
- De Martino, E. (1942a). Percezione extrasensoriale e magismo etnologico. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 18, 1-19.
- De Martino, E. (1942b). Recensione a S. M. Shirokogoroff, *The Psychomental Complex of the Tungus*. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 18, 108-111.
- De Martino, E. (1943). Di alcune condizioni delle sedute metapsichiche alla luce del magismo. *Rivista di antropologia*, 34, 479-490.
- De Martino, E. (1943-46). Percezione extrasensoriale e magismo etnologico (seconda parte). *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 19-20, 31-84.
- De Martino, E. (1948). *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Torino: Einaudi.
- De Martino, E. (1952). Recensione a Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition, Psychologie et histoire des religions, à propos du symbolisme du 'Centre', Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 23, 148-155.
- De Martino, E. (1953-54). Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 24-25, 1-25.
- Di Donato, R. (1999). *I greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto De Martino*. Roma: Manifestolibri.

- DuBois, T.A. (2011). Trends in Contemporary Research on Shamanism. *Numen*, 58, 100-128.
<https://doi.org/10.1163/156852710X514339-2>
- Eliade, M. (1946). Le problème du chamanisme. *Revue de l'Histoire des Religions*, 131, 5-52.
<https://doi.org/10.3406/rhr.1946.5473>
- Eliade, M. (1948). Science, Idéalisme et phénomènes paranormaux. *Critique*, 23, 315-323.
- Eliade, M. (1949). Compte rendu: Ernesto De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. *Revue de l'Histoire des Religions*, 135, 105-108.
- Eliade, M. (1951). *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Payot.
- Eliade, M. (1961). Recent works on Shamanism. A Review Article. *History of Religion*, 1(1): 152-186. <https://doi.org/10.1086/462442>
- Eliade, M. (1964). *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. New York: Pantheon.
- Eliade, M. (1987). Shamanism. An Overview. In *The Encyclopedia of Religion*, vol. 13 (pp. 202-208). New York: Macmillan.
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Ferrari, F. (2012). *Ernesto De Martino on Religion. The Crisis and the Presence*. Sheffield: Routledge.
- Flaherty, G. (1992). *Shamanism and the Eighteenth Century*. Princeton: Princeton University Press.
<https://doi.org/10.1515/9781400862641>
- Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris: Éditions Gallimard.
- Francfort, H.-P., & Hamayon, R. (eds.) (2001). *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Gasbarro, N. (1985). E. De Martino: microstoria di un «nostro». *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 51(2), 211-235.
- Gasbarro, N. (1990). La terza via tracciata da Raffaele Pettazzoni. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 56(1), 95-199.
- Geissguesler, F.A. (2021). *The Life and Work of Ernesto De Martino: Italian Perspectives on Apocalypse and Rebirth in the Modern Study of Religion*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004457720>
- Gilberg, R. (1984). How to recognize a Shaman among Other Religious Specialists? In M. Hoppál. (ed.), *Shamanism in Eurasia* (pp. 21-27). Göttingen: Herodot.

- Hamayon, R. (1990). *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre: Société d'ethnologie.
- Hamayon, R. (2015). *Le chamanisme. Fondements et pratiques d'une forme religieuse d'hier et d'aujourd'hui*. Paris: Eyrolles.
- Humphrey, C. (1999). Shamans in the City. *Anthropology Today*, 15(3), 3-10.
<https://doi.org/10.2307/2678275>
- Hutton, R. (2001). Shamans. Siberian Spirituality and the Western Imagination. London: Hambledon.
- Keesing, R. (1984). Rethinking Mana. *Journal of Anthropological Research*, 40(1), 137-156.
<https://doi.org/10.1086/jar.40.1.3629696>
- Kehoe, A. (2000). *Shamans and Religion. An Anthropological Exploration in Critical Thinking*. Long Grove: Waveland.
- King, C. (2020). *Gods of the Upper Air: How a Circle of Renegade Anthropologists Reinvented Race, Sex, and Gender in the Twentieth Century*. New York: Doubleday.
- Lanternari, V. (1983). Pettazzoni e le civiltà primitive. *IDOC Internazionale*, 16(6-7), 43-47.
- Laufer, B. (1917). Origin of the word Shaman. *American Anthropologist*, 19, 361-371.
<https://doi.org/10.1525/aa.1917.19.3.02a00020>
- Lévi-Strauss, C. (1949a). L'efficacité. Symbolique. *Revue de l'histoire des religions*, 135(1), 5-27.
<https://doi.org/10.3406/rhr.1949.5632>
- Lévi-Strauss, C. (1949b). Le sorcier et sa magie. *Les temps modernes*, 41, 3-24.
- Lewis, I.M. (1971). *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Harmondsworth: Penguin.
- Lewis, I.M. (1984). What is a Shaman?. In M. Hoppál (ed.). *Shamanism in Eurasia* (3-12). Göttingen: Herodot.
- Lewis, I.M. (1986). *Religion in context. Cults and Charisma*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, I.M. (1993). *Possessione, Stregoneria, Sciamanismo. Contesti religiosi nelle società tradizionali*. Napoli: Liguori.
- Lubbock, J. (1870). *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man. Mental and Social Conditions of Savages*. London: Longmans, Green, and Co.
- Mancini, S. (1999). Postface. E. De Martino. *Le monde magique* (pp. 285-575). Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.

- Massenzio, M. (1985). Destorificazione istituzionale e destorificazione irrelata in E. De Martino. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 51(2), 197-204.
- Mastromattei, R. (2000). History, Limits and Prospects for Research on Shamanism in Italy. In M. Hoppál (ed.). *Shamanism in Eurasia* (pp. 37-45). Göttingen: Herodot.
- Mazzoleni, G. (1981). *Same I. La dimensione remota*. Roma: Bulzoni.
- Mazzoleni, G. (1982). *Same II. La diversità relativa*. Roma: Bulzoni.
- Mazzoleni, G. (2002). *Same III. Fra tradizione e innovazione*. Roma: Bulzoni.
- Mitrani, P. (1992). A Critical Overview of the Psychiatric Approaches to Shamanism. *Diogenes*, 158(40), 145-164. <https://doi.org/10.1177/039219219204015813>
- Montanari, M. (1993). Categorie della storia e storicizzazione delle categorie in Ernesto De Martino. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 59(1), 265-278.
- Montanari, W. (2021). *Sciamanesimo e isteria artica. Archeologia della mente primitiva (1897-1939)*. Roma: Nuova Cultura.
- Németh, J. (1914). *Über den Ursprung des Wortes «shaman» und einige Bemerkungen zur türkisch-mongolischen Lautgeschichte*. *Keleti Szemle*, 14, 240-249.
- Ohlmarks, Å. (1939). *Studien zum Problem des Schamanismus*. Lund: Gleerup.
- Pettazzoni, R. (1913). La scienza delle religioni e il suo metodo. *Scientia*, 7, 239-247.
- Pettazzoni, R. (1924). *Svolgimento e carattere della storia delle religioni*. Bari: Laterza.
- Pharo, L.K. (2011). A Methodology for a Deconstruction and Reconstruction of the Concepts “Shaman” and “Shamanism”. *Numen*, 58, 6-70. <https://doi.org/10.1163/156852711X540087>
- Pignato, C. (2001). *Totem mana tabù. Archeologia di concetti antropologici*. Roma: Meltemi.
- Rasmussen, K. (1929). *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos. Report of the Fifth Thule Expedition, 1921-1924*, vol. 7. Copenhagen: Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag.
- Rydving, H. (2011). Le chamanisme aujourd’hui: constructions et déconstructions d’une illusion scientifique. *Études mongoles et sibériennes, centrasiatique et tibétaines*, 42 <https://doi.org/10.4000/emscat.1815>
- Sabbatucci, D. (1963). Raffaele Pettazzoni. *Numen*, 10, 1-41. <https://doi.org/10.1163/156852763X00016>

- Sabbatucci, D. (1981). *Sui protagonisti di miti*. Roma: EuRoma-La Goliardica.
- Sabbatucci, D. (1986). *Mistica agraria e demistificazione*. Roma: EuRoma-La Goliardica.
- Sabbatucci, D. (1990a). *La prospettiva storico-religiosa. Fede, religione e cultura*. Milano: Il Saggiatore.
- Sabbatucci, D. (1990b). La vanificazione dell'oggetto religioso. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 56(1), 39-41.
- Sabbatucci, D. (1991). *Sommario di storia delle religioni*. Roma: Il Bagatto.
- Sasso, G. (2001). *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*. Napoli: Bibliopolis.
- Satta, G. (2005). Le fonti etnografiche de *Il Mondo Magico*. In C. Gallini, & M. Massenzio (a cura di). *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo* (pp. 57-78). Napoli: Liguori.
- Severino, V. (2006-2007). La dialettica del pensiero primitivo in Raffaele Pettazzoni (1957-1959). *Mythos. Rivista di Storia delle Religioni*, 1, 199-214.
- Severino, V. (2015). La dittatura della presenza: dai “poteri magici” al “diritto di vivere”. La figura dello sciamano in Ernesto De Martino. In L. Arcari, & A. Saggioro (a cura di). *Sciamanesimo e sciamanesimi. Un problema storiografico* (pp. 87-99). Roma: Nuova Cultura.
- Shirokogoroff, S. (1935). *Psychomental Complex of the Tungus*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Testa, A. (2015). Estasi e crisi. Note su sciamanismo e pessimismo storico in Eliade, De Martino e Lévi-Strauss. In L. Arcari, & A. Saggioro (a cura di). *Sciamanesimo e sciamanesimi. Un problema storiografico* (pp. 101-112). Roma: Nuova Cultura.
- Thomas, M., & Humphrey, C. (eds.) (1994). *Shamanism, History, and the State*. Ann Arbor: University of Michigan Press. <https://doi.org/10.3998/mpub.14055>
- Van Gennep, A. (1903). De l'emploi du mot “chamanisme”. *Revue de l'Histoire des Religions*, 47(1), 51-57.
- Vazeilles, D. (2003). Chamanisme, néo-chamanisme et New Age. In R. Hamayon (éd). *Chamanisme (Revue Diogène)* (pp. 239-280). Paris: Quadrige/PUF.
- Visca, D. (1986). *La scoperta del tabù*. Roma: EuRoma-La Goliardica.
- Vitebsky, P. (1995). From Cosmology to Environmentalism: Shamanism as Local Knowledge in a Global Setting. In R. Fardon (ed.), *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge* (pp. 182-203). London: Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203450994_chapter_9
- Voigt, V. (1984). Shaman - Person or Word? In M. Hoppál. (ed.). *Shamanism in Eurasia* (pp. 13-20). Göttingen: Herodot.

Von Stuckrad, K. (2002). Reenchanting Nature: Modern Western Shamanism and Nineteenth Century Thought. *Journal of the American Academy of Religion*, 70, 771-799.
<https://doi.org/10.1093/jaar/70.4.771>

Von Stuckrad, K. (2003a). *Schamanismus und Esoterik: Kultur und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen*. Leuven: Peeters.

Von Stuckrad, K. (2003b). Le chamanisme occidental moderne et la dialectique de la science rationnelle. In R. Hamayon (éd). *Chamanisme (Revue Diogène)* (pp. 281-301). Paris: Quadrige/PUF.

Von Stuckrad, K. (2005). Constructions, Normativities, Identities: Recent Studies on 'Shamanism' and 'Neo-Shamanism'. Review essay. *Religious Studies Review*, 31(3-4), 123-128.
<https://doi.org/10.1111/j.1748-0922.2005.00007.x>

Wallis, R.J. (2003). *Shamans/Neo-Shamans. Ecstasy, alternative archaeologies, and contemporary Pagans*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203417577>

Willis, R. (1994). New Shamanism. *Anthropology Today*, 10(6), 16-18.
<https://doi.org/10.2307/2783080>

Zieme P. (2008). A Note on the Word "Shaman" in Old Turkic. *Shaman*, 16(1-2), 137-142.

Znamensky, A.A. (2007). *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195172317.001.0001>

EN EL LABORATORIO DE LA CRISIS DE LA PRESENCIA. EL CHAMANISMO COMO CATEGORÍA ANALÍTICA PROBLEMÁTICA EN ERNESTO DE MARTINO

Resumen: El objetivo de este artículo es identificar la definición del chamanismo como categoría analítica, la cual ha resultado problemática en la escuela italiana de historia de las religiones. En particular, el concepto de “chamanismo” desempeñó un papel fundamental para el pensamiento de Ernesto De Martino, pues lo utilizó en su reflexión sobre la magia. Tras investigar brevemente los planteamientos de Raffaele Pettazzoni, el artículo se centrará en la propuesta demartiniana para identificar deudas y distancias, en particular, con las obras de Sergei Shirokogoroff y Mircea Eliade. Por último, se esbozará una propuesta histórico-religiosa para una nueva definición del chamanismo.

Palabras clave: xamanismo; Ernesto De Martino; Raffaele Pettazzoni; Mircea Eliade; Sergei Shirokogoroff.

IN THE LABORATORY OF THE CRISIS OF PRESENCE. SHAMANISM AS A PROBLEMATIC ANALYTICAL CATEGORY IN ERNESTO DE MARTINO

Abstract: The aim of this article is to identify the definition of shamanism as an analytical category, which has been problematic in the Italian school of history of religions. In particular, the concept of shamanism, played a fundamental role in Ernesto De Martino's thought, as he used it in his reflection on magic. After briefly investigating Raffaele Pettazzoni's approaches, the article will focus on demartinian proposal to identify debts and distances, in particular with the works of Sergei Shirokogoroff and Mircea Eliade. Finally, it will outline a historical-religious proposal for a new definition of shamanism.

Keywords: shamanism; Ernesto De Martino; Raffaele Pettazzoni; Mircea Eliade; Sergei Shirokogoroff.

NO LABORATÓRIO DA CRISE DA PRESENÇA. O XAMANISMO COMO CATEGORIA ANALÍTICA PROBLEMÁTICA EM ERNESTO DE MARTINO

Resumo: O objetivo deste artigo é identificar a problemática definição do xamanismo como categoria analítica na escola italiana de história das religiões, com particular atenção ao pensamento de Ernesto De Martino, no qual o conceito desempenhou um papel fundamental na reflexão sobre a magia. Após uma breve investigação da abordagem de Raffaele Pettazzoni, o artigo centrar-se-á na proposta demartiniana, a fim de identificar dívidas e distâncias, em particular, com as obras de Sergei Shirokogoroff e Mircea Eliade. Finalmente, tentará delinear uma proposta histórico-religiosa para uma nova definição de xamanismo.

Palavras-chave: xamanismo; Ernesto De Martino; Raffaele Pettazzoni; Mircea Eliade; Sergei Shirokogoroff.

RECEBIDO: 15/07/2022

APROVADO: 15/02/2023

PUBLICADO: 01/07/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

Techniques of presence. Beyond presence and its crisis

SIMONE CAPOZZI

Universidad Pompeu Fabra, Barcelona, Spain
<https://orcid.org/0000-0003-0179-2495>
simone.capozzi@upf.edu

Presence: a cornerstone of De Martino's reflection

The concept of presence is central to Ernesto De Martino's reflection and philosophy¹. De Martino was surely an ethnologist and a historian of religion, but also an outstanding philosopher, dealing with a wide range of tendencies from the beginning of his work. Among different approaches converged in De Martino's work, I recall the Italian existentialism of Nicola Abbagnano, Enzo Paci (probably De Martino has been inspired by the latter for the concept of presence), Luigi Pareyson; further on, he was influenced by Martin Heidegger's, Karl Jaspers' and Jean-Paul Sartre's European existentialism themes; the historic materialism (Marx and Gramsci's debate on the relationship between dominant and subaltern); Pierre Janet's dynamic psychiatry, a central author in De Martino's philosophical project; Freud's psychoanalysis (for the relationship between ritual and repetition) and Jung's psychoanalysis (to whom De Martino was inspired by his thoughts on the function of symbols); Binswanger's and Minkowski's anthropoanalysis, for the analysis of the patient being-in-the-world; Callieri's phenomenological psychiatry, Henry Ey's psychiatry and Alfred Storch's work on the links between schizophrenia and mythical-magic disease.

As the concept of presence was the main core of De Martino's work, we can consider his work mainly as a phenomenological description of the crisis of presence. However, we mustn't neglect the different meanings of presence. Italian contributions to the concept of presence tend to emphasize the dramatic aspect (correlated to its crisis) and to trace its philosophical genesis and prehistory (Pastina, 2005; Barbera, 2016). Despite this, there is a discontinuity between a Kantian conception of presence

1 Every excerpt from De Martino's books will be my translation.

seen as a synthesis of the transcendental apperception and the following opening to a dynamic conception of presence (Valisano, 2017; Vincenti, 2019). This development can be found in the prepared materials in the last section of the unfinished book *La fine del mondo* (Techniques of the body; see De Martino, 2002) and his philosophical notes, later published as *Scritti Filosofici* (De Martino, 2005). In his late writings, the attention paid to the themes of the construction of the presence is conditioned by the political situation of Western countries threatened by the risk of nuclear war (in 1962 the Cuban crisis left the world breathless). De Martino identifies the crisis as permanent and not restricted to a precise historical time, “from the cot to the grave” (“dalla culla alla bara”, Lanternari, 1978). Magism shouldn’t be considered a drama of human origins, but a permanent risk to human beings, societies, and cultures. The crisis is a continuous peril for societies and, more specifically, for Western civilization: after the Holocaust and the nuclear destruction of Hiroshima and Nagasaki, we must face the possibility of self-destruction and the catastrophic destruction of the planet Earth. Hence, De Martino dealt with existentialist literature and with the mutation of the “human condition” in the second half of XX century, in the shadows of the nuclear holocaust underlined by the German philosopher Gunther Anders (De Martino, 2019: 220; Dei, 2018).

Through attention to the “techniques of presence,” we can focus on the operations and processes which allow the emergence of the subject in the relationship subject/world (Zanardi, 2011). This perspective is often dismissed by the theoretical stance in philosophy (in which the object faces us from a certain distance) and by all the perspectives which prefer the analysis of discourses, representations and values to the study of dispositives, operational processes and technical aspects (e.g. Bruno Latour’s constructivism²; Mancini, 2018). De Martino’s late writings and the focus on the “techniques of presence” are an important contribution to every reflection on human nature which however avoids the shallows of the naturalistic approach typical of certain cognitivism (for which human nature is one and universalizable) as well as of theology, which postulates an essence revealed once and for all, marked by original sin. Furthermore, De Martino’s reflection on technique is strongly inventive: if 20th-century philosophy has often identified technique as a late degeneration of the relationship between human beings and the world, according to De Martino, the technique is a transcendental which has an anthropogenetic character and which allows the transition from vitality (nature) to utility (culture). It is the inaugural dimension of human being-in-the-world as well as a bridge between immediacy and culturally significant mediation. In this regard, De Martino (2000: 41) writes:

a priori it is certainly the technical power of man, whether he turns to the domination of nature with the production of economic goods, with the manufacture of material and mental instruments of practical action, or instead, he turns to prevent the presence from shipwrecking in what passes without and against the human being.

2 Bruno Latour’s constructivism is a form of constructionism in the broad sense that the French author applies to the field of the sociology of science: scientific facts emerge as the result of specific networks of processes, technologies and institutions. In his attention to the role of mediations in the construction of facts, Latour differs from the classic approaches of social constructionism, exemplified in a classic like *The Social Construction of Reality* (1966) by Peter Berger and Thomas Luckmann.

The research of Pierre Hadot (1995) and Michel Foucault on the ethopoiesis practices of ancient philosophies (Foucault, 1988; 2001a; 2001b) and the more recent ones on the anthropotechnics of German philosopher Peter Sloterdijk (2009) share the same family resemblance. The common premise of these authors' research is a plastic and self-poietic idea of the subject. It is a question of studying and analyzing the conscious and voluntary construction practices of the individual; everything is practice and technique for ancient spirituality: physical exercise, body care, rhetoric, the practice of arts, social life, and political activity. Practices that Michel Foucault (2001b: 1032) renamed as "technologies of the self" or

les procédures, comme il en existe sans doute, dans toute civilisation, qui sont proposées ou prescrites aux individus pour fixer leur identité, la maintenir ou la transformer en fonction d'un certain nombre de fins, et cela grâce à des rapports de maîtrise de soi et de connaissance de soi par soi.

Foucault's studies focused on late antiquity, especially on the Stoic authors; Peter Sloterdijk's contribution is more recent and has gained wide recognition even outside the academic field. In his *You Must Change Your Life. On Anthropotechnics*, the German philosopher sets out to outline the features of "a general anthropotechnology" which describes "humans as the creatures that live in the enclosure of disciplines, involuntary and voluntary ones alike" (Sloterdijk, 2009, kindle). According to Sloterdijk, anthropotechnics are "methods of mental and physical practicing by which humans from the most diverse cultures have attempted to optimize their cosmic and immunological status in the face of vague risks of living and acute certainties of death" (Sloterdijk, 2009, kindle). Therefore, humans produce humans in a way that is constitutively different from what is meant by frustrating expressions such as *Homo faber* (who objectifies the world in the ways of doing) and *Homo religiosus* (who addresses the otherworldly world with surreal rites): "It is time to reveal humans as the beings who result from repetition" (*idem*). The human being produces herself/himself through a life of practices, a term by which Sloterdijk means "any operation that provides or improves the actor's qualification for the next performance of the same operation, whether it is declared as practice or not" (*idem*).

Presence/crisis of presence

The central thesis of *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (1948) is that another epoch, the magical world, was engaged in the effort to "found individuality [...] presence, that for us is a given or a fact, in that epoch, in that historical age, stood as a task and matured as a result" (De Martino, 2022: 174). The human presence itself, therefore, is a product of history. However, there is no clear and positive definition of presence in *Il mondo magico*, but it is defined only in negative terms, through its crisis, or by evoking the risk that threatens it. Although it shares some traits with the classic philosophical conception of consciousness as an operator of psychic contents, the concept of presence overcomes the substantialist conception of consciousness. In *Il mondo magico*, De Martino claims that there are mental states observed by ethnologists, whose name varies according to the language and the culture (*olon, latah, amok*), in which the distinction between presence and world is lost in an "indiscriminate coincidence". It is a question of a fusion of presence and the world. One of the typical

symptoms of this crisis is the mimetic echo: what happens fascinates me to such an extent that I cannot physically detach myself from the thing I'm observing. De Martino (2022: 54) writes about the *olon* state, observed among Tungusi in Siberia:

if we analyze the *olon* state, we recognize, as its peculiarity, a presence that abdicates without compensation. Everything happens as if a fragile, unguaranteed, ephemeral presence, not resistant to the shock determined by a particular emotional content, could not find the sufficient energy to remain present to it, re-understand, recognize and master it in a network of defined relationships. In this way, the content is lost as the content of a present consciousness [...] The distinction between presence and the world [...] collapses: the subject, instead of hearing or seeing the rustling of the leaves, becomes a tree whose leaves are stirred by the wind, and instead of hearing the word becomes the word that hears, etc.

Similarly, in the *latab* state observed among Malaysians, the individual loses, for more or less long periods, “*the unity of his own person and the autonomy of the ego*” (De Martino, 2022: 54 – italics of the text). As in the state of *olon*, so in the state of *latab*, following a strong emotion or a surprise, the person is impressionable: if her attention is attracted by the oscillating movement of the branches shaken by the wind, she will passively imitate this movement. Any difference and distance are abolished: I am a thing; I do what things do. The distinction between the self and the world fails and collapses because it is the result of an operation that, like any operation, can fail (Leoni, 2013). This distinction is an artifact introduced by the use of a technique: magic, in the perspective proposed by De Martino, is above all a technique of presence that has the objective of drawing a boundary, producing the object and, by producing it, magic produces the subject itself³.

“For a collapsing presence”, writes De Martino (2022: 75), “the magical world has not yet appeared. For a redeemed, consolidated presence that no longer feels the problem of its lability, the magical world has already disappeared”. The empirical individual is not given and guaranteed by one's being, but subject to continuous lability: the history of the person moves between the two poles of crisis and redemption. Except in the idealistic abstractions of some philosophers, there does not exist a presence that is a given, “an original immediacy sheltered from any risk, and incapable in its own sphere of any drama and any development: that is, of a history” (Jervis, 2011: kindle ed.)⁴. Therefore, firstly, presence is cultural dynamism, a movement that transcends the situation in terms of value. If presence is movement, a crisis is stagnation of the valorization activity. In these moments of crisis, the distinction between me and the objects of the world can disappear: the distinction between subject and world, thus, emerges as a derivative and constantly to be done.

De Martino (2022: 161) writes:

3 “The appropriateness of designating a particular historical form of the sacred as magical or religious depends only on the degree of development and complexity of the mediation process” (De Martino, 1995: 83).

4 The psychiatrist Giovanni Jervis began collaborating with Ernesto De Martino in 1959, following the advice of Giancarlo Reda, Jervis' department head at the psychiatry specialization school. The influence of De Martino's work and thought on Jervis' research on the theme of psychological identity (*self*) is lasting and recognized by Jervis himself who carried on with De Martino's research according to a naturalistic perspective with the findings in the field of cognitive science and social psychology. See Jervis (1984; 2011).

Kant assumed the analytic unity of apperception as an ahistorical and uniform datum, i.e., the thought of the ego which does not vary with its contents, but which understands them as its own; he placed the transcendental condition of this datum in the synthetic unity of the apperception. But just as there are no elements and data of consciousness (except through abstraction), so there is no presence at all, an empirical presence, which is a datum, an original immediacy sheltered from any risk, and incapable in its own sphere of any drama and any development: that is, of a story.

According to De Martino, the philosopher from Königsberg had not considered the process of formation of the person and the risks associated with this making, assuring the empirical level to the transcendental level that precedes and founds it and avoiding the possibility of “multicolored, diverse a self as I have representations of which I am conscious” (Kant, Guyer & Wood, 1998: 247). In “the magical world”, the autonomy and unity of the person are a conquest. Thus, the person is always exposed to the risk of not being in a dimension of structural lability (Talamonti, 2001; 2005).

In the writings subsequent to *Il mondo magico*, more specifically in the so-called *Southern trilogy* (*Morte e pianto rituale*, *Sud e magia*, *La terra del rimorso*), the crisis of presence is correlated to the so-called “critical moments” of existence, nodal points of becoming (birth, death, illness, marriage) in which can arise the risk of not being able to objectify the critical situation in any form of cultural coherence; this risk was particularly common for the peasant communities of Southern Italy, crushed between economic misery and social oppression. The critical moments can be heterogeneous: “sexual life, the crisis of puberty, mournful episodes and natural catastrophes, the recurring and key episodes of hunting, gathering, and pastoralism [...] the relationship with the familiar, social and politic authority” (De Martino, 1995: 81). The presence, through magical and religious techniques, appropriates the situation in which it is entangled and becomes master of herself by repeating the crisis, according to a double movement of *catabasis* (a downward movement) and *anabasis* (an ascent). De Martino considered magic and religion as vital defense techniques to recover the human presence from a crisis situation and, at the same time, they allow to reduce the number and intensity of new traumas. They function both as therapy and as existential prophylaxis of the risk of not being in the world, in those critical moments of existence in which history is protruding. De Martino’s approach seems to remain the same, even in the ethnographic writings of the 1950s: the presence moves between the poles of crisis and redemption. According to the author, however, the previous postulation of a magical world as a “historical age committed to founding presence in the world, before and independently of the unfolding of the individual categories of doing” (De Martino, 2022: 278) should be rejected. A valid core remains:

the thesis of the crisis of presence as the risk of not being in the world and the discovery of an order of techniques (to which magic and religion belong) intended to protect presence from the risk of losing the categories with which it rises above blind vitality [...] and also intended to rediscover, through mediations, the world of values compromised by the crisis (De Martino, 2022: 278)

Habit, use, and domestication

In most cases, the term “presence” coincides with the Kantian analytic unity of apperception. In his last writings, on the contrary, De Martino conceived it as *Dasein*, following an encounter with existentialism and Heideggerian phenomenology in the mid-1950s. The attention to the theme of the construction of presence reflects a paramount conceptual and existential change: the crisis as a permanent possibility is no longer limited to a precise historical era, but it goes along with us “from the cot to the grave”. If for some civilizations and some eras, the way to resolve the crisis was using techniques such as magic and religion, modern Western civilization precludes this possibility. Western societies have become aware that the religious way is a “*détour* to reach the human, [...] a long way opposed to the short way [...] the mystification arises from the obstinacy on the long way when the exploring awareness of life has discovered the short way” (De Martino, 2019: 471). The late De Martino (2019: 532) prefers the expression presentification to the concepts of presence/crisis of presence, thereby indicating the operations that allow the human being to build and maintain being-in-the-world⁵.

Presentification means that presence is always in the situation, in the decision and in the act of transcending the situation: presence is presentification because it is “being-in-the-world, and its norm of existence is wholly enclosed in that dash between words that actualizes being and opens up to being” (De Martino, 2019: 532).

The attention to the processes of presentification occurs through De Martino’s reflection on the concepts of use (“Heideggerian usable”), habit, and domestication. Alongside the pages dedicated to reflecting on these themes, it is no coincidence that De Martino reflects on the body, the central fulcrum in the construction of any horizon of familiarity and domesticity correlated to the existence of a world. The time marked by the solar or lunar calendars is possible because, De Martino (2019: 514) writes, “the request for a staying and a return is already embodied in our living heart”. Let us read his poetic words:

The living heart of one’s body scans the internal calendar of our existence in the most visceral way. A long time before the celestial rhythms, the beating of the heart participates in time and reveals it, marking the epochs of creative joy and despair, trembling expectation and melancholy, voluptuousness and anger, sensitive to such an extent as to react to the same solicitations of the unconscious [...] If the time of heaven [solar and lunar calendar, ed] is known, it is because the request for a staying and a return is already embodied in our living heart (De Martino, 2019: 513).

The body is the primary place of presence⁶: the familiarity and obviousness of the body are the basis of our roots in time and space and are obtained through the repetition of organic experiences.

⁵ A world is an order of “intramundane entities with their overall horizon” (De Martino, 2019: 452) articulated in a community project.

⁶ The most significant passages on the theme of the body and the living body have been expunged from the recent edition. I will therefore refer to the previous 2002 edition.

The background of the obviousness of our body is experienced, not known because we have consciousness of our body only when some variations arise. De Martino (2002: 604-605) writes:

Kinesthesia, the continuous feeling that we have of our body, is a ceaseless repetition of organic experiences which, through this repeating, become the obviousness and normality of being there as corporeity, and that “we can only know this by the variations that raise it above or lower it below the norm” (Ey, III, p.444) [...] The body schema, this system of references through which we are aware of the different parts of our “own body”, this “total center of references that indicate things” (Sartre), the existential basis of our perceptions, the ever-present and constant horizon of the events of our life, “way of being knotted or rooted in the world” and “à l’espace” (Merleau-Ponty).

The construction of presence begins with the body and with the fabric of habits that make every horizon of domestication possible, starting from the first house of the body. The bewilderment that follows every awakening, when the texture of bodily and mental habits that form our daily presence is silent in sleep, is overcome precisely through the reconquest of the body in relation to the outside world.

Habit

An affinity between presence and the concept of habit could be already deduced, although negatively, in a passage from *Il mondo magico*: “presence [...] flees and is discharged through the openings of the body, it is stolen in solitary wanderings [...] falls in awe of the appearance of some new event, which breaks the *habitus*” (De Martino, 2022: 167 – my italics). The pages of *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali* present a systematic reflection on the theme of habit, in the section *Tecniche del corpo* (De Martino, 2019: 514-520). The section employs the title of a homonymous essay by the anthropologist Marcel Mauss (*Les Techniques du Corps*), who defined them as “les façons dont les hommes, société par société, d’une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps” (Mauss, 2017: 30).

The body, Mauss maintained, is human beings’ first and most natural instrument, their most natural object and technical means; the body is not a simple natural object, but a socio-cultural object that varies according to the place and time in which it is observed: every movement of the individual life is mediated by the society to which the individual himself belongs, through the cultural habits inscribed in each culture. De Martino radicalizes Mauss’ position: the body in itself is the result of a collective history of effort and domestication. The gesture of salting soup, for example, is a habitual action because it condenses a series of capacities of which the subject is no longer aware. De Martino (2019: 516) writes:

In the habitual gesture, in the skill exercised at a twilight level of consciousness, all this was there, but latent: and precisely because it was there, even if latent, the hand had become so obvious with its skills that they could be easily performed, a liberating habit of other habits to be learned and invented.

Furthermore, he adds: “all this was possible because he was never alone, thrown into the world, but accompanied, supported, guided from personal and collective history, unfolding over the time of human generations, in the flow of their valuations of the world” (*Ibid.*). It is not easy to fully outline the theoretical function of the concept of habit, given the fragmentary nature of the text, but De Martino (2002: 617) clearly explains it in this point:

Habits are formed through more or less intense and prolonged learning processes and effort, then they tend to become mechanical, leaving space to further life enrichments. The conditioned response is the easiest case of habit, the formation of which involves the intervention of higher mental functions. A habit is an economic form of activity.

The example of walking may clarify De Martino’s perspective on habit. Walking is a skill gained with a lot of effort by everyone during our childhood and which no longer requires our conscious attention. It condenses an individual and, at the same time, collective and multilayered human history: every individual motor development is the result of all the efforts, research, inventions, and knowledge of the human being in the painful acquisition of the upright position by our hominid ancestors. This obvious skill is regained every time you are in the process of walking; it is precisely the unawareness linked to this daily activity that will enable the possibility of new learning and innovations. In De Martino’s (2019: 518) own words:

This “limited awareness”, this “relative” forgetting, this easy unfolding of walking ability in a “relative” unawareness [...] is an integral part of that ever-renewed liberation from givenness which constitutes the emergence of the presence, the continuous renewal of its margin of availability for value.

However, walking is always walking here and now, in a very precise context: when we need to pay attention to where we put our feet or move around in a dark room or when we are exhausted from a long outing, all the technical effort is concentrated on the problem of walking and the margin of availability for other transcendences narrows.

Habit, therefore, takes on a positive value: it creates space for the free and creative activities of human beings; at the same time, it forms the texture of presence, defending it from the possibility of crisis. In this direction, De Martino’s reference to the theme of the awakening in Marcel Proust’s *À la recherche du temps perdu* (Proust, 2015 [1913]) should be read.

Use

There is no place dedicated to a systematic reflection on the concept of use. In *Scritti Filosofici*, however, and in the posthumous work *La fine del mondo* (1977) De Martino returns to it repeatedly. De Martino (2005: 100) writes: “Presence is always in ‘making a difference that enables the presence; on the contrary, when it does not occur the presence disappears”. A statement that pairs with the follo-

wing: “Presence is, above all, being in the upright position and in the usage of the hands, finalized to a community plan of use (De Martino, 2002: 612).

“Making a difference” is the result of the continuous process of presentification, the exercise of a continuous discriminating function that aims to separate the things of the world and one’s own body. Thanks to human beings’ technical capabilities, the world becomes a familiar place, and, becoming a familiar place (“appaesare”⁷ in De Martino’s words), the presence includes it in its cultural horizon, fixing reality according to schemes, signs, and orders. As mentioned above, technique arises as a transcendental dynamic, promoter of the transition from nature to culture, authentic a priori (De Martino, 2000: 41).

If I can distinguish the inkwell from the ashtray with which it is optically in contact (this is the example De Martino gives, taken from David Katz; see Katz, 1948) it is because the “inkwell” operative project is different from the “ashtray” operative project and such distinction “cannot be interpreted otherwise than as an invitation not to dip the pen in the ashtray and not to throw the ashes into the inkwell” (De Martino, 2002: 595). David Katz’s *Gestaltpsychologie*, according to De Martino, refers to forms already fixed in historical-cultural contexts, but operational projects are necessary, in order to distinguish one object from the other. The collapse of the ability to distinguish objects and to use them, as daily use allows, is an indication of a psychopathological crisis. In the psychopathological crisis, for example in delusional experiences, there is the dissolution of the background of domesticity which makes the world of the habitual and the familiar possible. When the objects separate themselves from the network of domestic relationships, the risk of their chaotic relationship is asserted. The collapse of the background of domestication implies a fall in the derisive, without the possibility for recovery in the face of trivial data; it is not this or that banal datum that is at stake but the very givenness of the world: things are no longer within their framework. The perceptual fields can be involved in a defect or an excess of semanticity (De Martino, 2019: 396). In the former case, the objects detach themselves from the weighted relationships that sustain them; in the latter case, a tendency to a dark and suspicious allusiveness is manifested, an internal tension that predisposes the objects to a kind of explosion, up to the deformed and monstrous with chaotic mixtures. Objects lose their concrete usability and become “signs of”: Antoine Roquentin⁸ warns that there is something new precisely in his most habitual acts, such as taking a pipe or a fork (De Martino, 2019: 391). When this “first and fundamental guarantee of being-there [that is, the world of the usable, Ed.] is hit by a crisis”, daily acts become problems and they “open wide, so to speak, onto nothing” (*Ibid.*). In this case, the instrumentality of one’s own body is also problematized, losing the character of an instrument through which we continuously appropriate our limbs and organs.

The concept of use is also fundamental for establishing a relationship with one’s body, for distinguishing I/not-I. Here, the privileged interlocutor of Ernesto De Martino is the French philosopher Merleau-Ponty, and De Martino reports different excerpts from *Phénoménologie de la perception* (Merleau-Ponty, 2005). Although he does not comment on the excerpts from Merleau-Ponty, quoting some of them can be useful to highlight the renewed importance of the body in the processes of building the

7 “Appaesare” literally means “make his own homeland” a hitherto foreign place, including it in one’s cultural horizon through knowledge and values.

8 The protagonist of Jean-Paul Sartre’s *La Nausée* (Sartre, 1938).

presence. Indeed, “in the genesis of the objective world, the constitution of our body as an object is a decisive moment” (De Martino, 2002: 580). Through the use of the limbs and the constant handling of objects, motor schemes and projects are organized, allowing one’s body to be distinguished from other objects. Use plays an inaugural role in the constitution of presence: “bodies are what can be made of them” (De Martino, 2002: 533).

The emergence of presence, however, and the concept use can’t be separated from the common condition of the *das Man* (“the They” or the “community project of the usable”), where the human being is protected and at home in the anonymity of the objective spirit; shared techniques give shape to presence, developing specific use relationships with the body and the world; that is, a dense network of “they do like this” (*that’s how they talk, that’s how they walk, that’s how they mourn a dead person* etc.). As De Martino (2019: 512) writes:

The truth is that even when we don’t feel the desire to be with others, even when we believe we are alone, others live in our habits, in the techniques of our body, in the world as a horizon of usable, in the odological space whose operational *itinerari* bear the sign of that collective domestication which refers to society and its history and which, precisely because of that sign, is constituted for each of us as a living and operable worldly space.

Domestication

The complex of mental and bodily habits, of *itinerari* or operational paths, compose the fabric of presence, together with a system of symbolic references that give a horizon to one’s being-in-the-world. Habit and use found the phenomenological category of domestication. It is always a precarious acquisition, built and rebuilt every day; it may happen that in some cases, this grid of references fails. As Giovanni Jervis (1993: 333) writes: “The category of domesticity phenomenologically expresses the (subjective) experience of organizing environmental reality according to criteria of distance and controllability [...] we use our world like an old habit”.

There are two passages in which De Martino approaches this theme. The first is the episode of the “bell tower of Marcellinara”; the second is the theme of awakening in Proust’s *Recherche*, evoked by De Martino in the pages of *La fine del mondo* (De Martino, 2019: 497) and in the essay *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche* (De Martino, 1964). With regard to the first episode, the theme had already emerged in the essay *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpe delle origini* published in 1952: the world comes to be defined as a culturally founded existential homeland, the result of a process that makes the world familiar (“appaesamento”; De Martino, 2022: 229-243). In the pages of *La fine del mondo*, De Martino (2019: 364) recounts the following episode:

I remember a sunset, driving along some lonely Calabrian Road. We weren’t sure our itinerary was right, and it was a relief for us to come across an old shepherd. We stopped the car and asked

him for the information we wanted, but his indications were so confused that we begged him to get in the car and accompany us to the right crossroads, a few kilometers away [...] He accepted our request with some mistrust [...] Along the short journey his distrust increased, and turned into real anguish, because [...] he had lost the familiar view of the bell tower of Marcellinara, the point of reference of his tiny existential space. When the bell tower disappeared, the poor old man felt completely lost: and he became so agitated [...] that we decided to bring him back [...] until finally when he saw it again [the bell tower, Ed] his face relaxed, his old heart pacified, as if for the reconquest of a lost homeland.

The episode took the form of an apologue, which De Martino worked on for a long time to illustrate an issue that he particularly cared about and which illustrates the notion of “cultural homeland”, obtainable in reverse through its loss (De Martino, 2019: 350). To highlight it, he uses not only the apologue of the “Marcellinara bell tower”, but the situation that the Bambara groups faced in the suburbs of Accra (in the film *Les maîtres fous* by Jean Rouch, 1955) and through the poetry of the Lucan poet Albino Tursi. In the first case, the forced abandonment of the cultural homeland of the Bambara was followed by the rapid spread of mental sufferance among the community; the poem of the second, on the other hand, is read as a document of the bewildered existence of a Lucan emigrant in Rome. The way to overcome the crisis is by remodeling over and over the domesticity of the world.

The most insidious characteristic of Western apocalyptic lies precisely in the threatening shrinkage of any operable future horizon. “Marcellinara’s bell tower episode” illustrates how presence is in crisis when one no longer sees the signs of his/her cultural homeland. The view of the bell tower guides the presence which risks being lost in the absence of limits of sense; making the world our homeland is also building a web of habits and domestications that make silent objects, the signs of human work and one’s own identity. This work allows the presence not to get lost and, if it happens to be lost, it allows her to return to herself. For example, in sleep, we abandon the network of bodily and mental habits that make up the fabric of our daily presence and we only reappropriate them as we wake up. De Martino (2019: 497) devoted some pages to “the theme of awakening” in Proust’s *Recherche* (Proust, 2015) and he introduces them by writing:

familiarity, homelessness, the normality of the world [...] enclose a message whose warmth is confused with the same obvious feeling of being a living body: “Come on, you are not alone” – says this message – but on the way of the work of an infinite group of human beings, which embraces the dead and the living and which, even if it reaches you through your most direct educators, actually makes you a participant in waning ages and vanished civilizations (De Martino, 2019: 496).

In the *Recherche* Proust describes how it happens to Marcel, the protagonist, to wake up in the middle of the night without knowing where he was or even who he was, plunged into an existential abyss in which he felt “more devoid of everything than the caveman”. However, the crisis is recomposed:

Then the memory - not yet of the place where I was, but of some of those I had lived in and in which I could have been - came to me like a rescue from above to get me out of the void from which I could not have gotten out by myself; passed in a second over centuries of civilization and the confusedly glimpsed image of oil lamps, then shirts with turned-up collars, gradually composed the original features of myself (De Martino, 2019: 498).

The path that Proust finely describes - from the vertigo of total disorientation to the recovery of himself and the world - takes place through the restoration of the domestic references of his own domestic world, composed of fixed signs, practical orders and habitual objects internalized as habits.

Conclusions

The attention paid to the techniques for building presence allows us to consider the theme of presence and its crisis from a different point of view. The process of presentification appears, in fact, as a continuous work of domestication of the world and oneself's body; this process is a continuous and always-in-progress work, never concluded, exposed to the risk of crisis. The abandonment of the Kantian conception of self-awareness coincides with the attention to the constitutive dynamics of presence and to the centrality assumed by the body through a dialogue with phenomenology. We can glimpse, in silhouette, the traits of the clumsy animal we are, who uses life without ever reaching total familiarity with it and, at the same time, without being never completely extraneous to it (Virno, 2015: 162).

Simone Capozzi holds a MA degree in Cognitive Science (2018) and a MA degree in Philosophy (2020) from Roma Tre University. Alongside his interest in writing and documentary filmmaking, he is a scholar of Ernesto De Martino. He is also interested in the study of self-consciousness, ego dissolution-related phenomena, the techniques of the body, and the ritual use of psychedelic substances.

ACKNOWLEDGMENTS

I would like to acknowledge Maria Cristina Pompa and all the members of Grupo de estudio Ernesto De Martino for the comments and the careful reading of the first draft of the text. I would also acknowledge the anonymous reviewers of Campos for their patient and accurate reading.

BIBLIOGRAPHY

- Barbera, S. (2016). "Presenza" e "mondo". Modelli filosofici nell'opera di Ernesto De Martino. In R. di Donato (a cura di). *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri* (pp. 103-128). Pisa: Edizioni ETS.
- Berardini, S. F. (2013). *Ethos Presenza Storia: la ricerca filosofica di Ernesto De Martino* (vol. 3). Università degli Studi di Trento. Dipartimento di Lettere e Filosofia
- Berardini, S. F., & Marraffa, M. (2016). Presenza e crisi della presenza tra filosofia e psicologia. *Consecutio Rerum*, 1(1), 93-112.
- Berger, P. L. & Luckmann, T. (1966). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, New York: Anchor Books.
- Di Donato, R. (1990). *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*. Pisa: Edizioni ETS.
- Dei, F. (2018). *Tra storia e Dasein*. Lares, 84(1), 214-220.
- De Martino, E. (1951-52). *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini. Contributo allo studio della mitologia degli aranda*. *Studi e Materiali di Storia delle religioni*, 23, 51-66.
- De Martino, E. (1956). *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*. *Aut Aut*, 31, 17-38.
- De Martino, E. (1964). Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche. *Nuovi Argomenti*, 69-71, 105-141.
- De Martino, E. (1993). *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*. Roma: Nuove Edizioni Romane.
- De Martino, E. (1995). *Storia e metastoria*. Lecce: Argo
- De Martino, E. (2000 [1958]) *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Torino: Bollati Boringhieri
- De Martino, E. (2002 [1977]). *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (a cura di C. Gallini). Torino: Einaudi.
- De Martino, E. (2005). *Scritti filosofici* (a cura di Roberto Pàstina). Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Storici
- De Martino, E. (2019 [1977]). *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (a cura di G. Charuty, D. Fabre, & M. Massenzio). Torino: Einaudi.

- De Martino, E. (2022 [1948]). *Il Mondo magico. Prolegomeni ad una storia del magismo*. Torino: Einaudi.
- Foucault, M. (1988). Technologies of the self. In *Technologies of the self: A seminar with Michel Foucault* (Vol. 18). Amherst: University of Massachusetts Press.
- Foucault, M. (2001a). *Dits et Ecrits II*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2001b) *L'Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France (1981-1982)*. Paris: Gallimard/Seuil.
- Gallini, C. (2005). *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero*. Napoli: Liguori.
- Hadot, P. (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard.
- Jervis, G. (1984). *Presenza e identità. Lezioni di psicologia*. Milano: Garzanti
- Jervis, G. (1993). *Fondamenti di psicologia dinamica. Un'introduzione allo studio della vita quotidiana*. Milano: Feltrinelli.
- Jervis, G. (2011). *Il mito dell'interiorità. Tra filosofia e psicologia* (a cura di Gilberto Corbellini e Massimo Marraffa). Torino: Bollati Boringhieri.
- Kant, I., Guyer, P., & Wood, A. W. (1998). *Critique of pure reason*. Cambridge and New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511804649>
- Katz, D. (1948). *Gestaltpsychologie*, Basel: Benno Schwabe & Co.
- Lanternari, V. (1978). Ernesto De Martino fra storicismo e ontologismo. *Studi storici*, 19(1), 187-200.
- Leoni, F. (2013), La magia degli altri, e la nostra. Ernesto De Martino e le tecniche della presenza. *Paradigmi*, 2, 67-78. <https://doi.org/10.3280/PARA2013-002006>
- Mancini, S. (2018). La religione come tecnica: riflessioni storico-religiose sull'efficacia di alcune pratiche psicocorporee che utilizzano la dissociazione psichica in situazione rituale. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 84(1), 254-271.
- Mauss, M. (2017[1934]). *Les techniques du corps*. Traduzione a cura di Michela Fusaschi. Pisa: Edizioni Ets.
- Merleau-Ponty, M. (2005[1945]). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Pastina, R. (2005). *Il concetto di presenza nel primo De Martino*. In C. Gallini (a cura di). *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Napoli: Liguori.

Proust, M. (2015[1913-1927]). *À la recherche du temps perdu*. Aegitas.

Sartre, J. P. (1938). *La nausée* (Vol. 107). Paris: Gallimard.

Sloterdijk, P. (2009), *Devi cambiare la tua vita*. Milano: Raffaello Cortina Editore

Talamonti, A. (2001). Dissociazione psichica e possessione. Note su De Martino e Janet. *Antropologia*, I, 55-79.

Talamonti, A. (2005). *La labilità della persona magica*. In C. Gallini. *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero* (pp. 79-114). Napoli: Liguori.

Valisano, M. (2017). Esserci, ovvero far differenza. Costituirsi della presenza e limiti dell'uso del corpo in Ernesto De Martino. In F. Calzolaio, E. Petrocchi, M. Valisano, & A. Zubani (a cura de). *In limine. Esplorazioni attorno all'idea di confine* (pp. 175-192). Venezia: Edizioni Ca' Foscari.
<http://doi.org/10.14277/6969-167-6/SR-9-9>

Vincenti, D. (2019). *Abitudine e follia. Studi di storia della filosofia e della psicologia*. Milano: Mimesis.

Virno, P. (2015). *L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*. Macerata: Quodlibet.

Zanardi C. (2011). *Sul filo della presenza. Ernesto De Martino fra filosofia e antropologia*. Milano: Unicopli.

TECHNIQUES OF PRESENCE. BEYOND PRESENCE AND ITS CRISIS

Abstract: In the following pages, I will outline some meanings of the concept of presence in the work of Ernesto De Martino, starting from the *Il mondo magico. Prolegomeni ad una storia del magismo* up to the last writings of *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* and *Scritti filosofici*, collected by Roberto Pàstina. The concept of “presence” initially coincides with the Kantian synthetic unity of apperception and its crisis, but in his later writings, it is replaced by the concept of presentification. My aim is to highlight how De Martino’s latest writings open up to the themes of the construction of “presence”. The process of presentification emerges as the result of the relationship of use between the body and certain techniques. Therefore, I will analyze the three contiguous concepts of use, habit and domestication.

Keywords: Dasein; Ernesto De Martino; body; technique; habit.

TÉCNICAS DA PRESENÇA. PARA ALÉM DA PRESENÇA E SUA CRISE

Resumo: Nas páginas seguintes, procuro delinear alguns significados do conceito de presença no trabalho de Ernesto De Martino, a partir de *Il Mondo Magico. Prolegomeni ad una Storia del magismo* até seus últimos escritos: *La fine del Mondo. Contributo all'Analisi delle Apocalissi Culturali* e *Scritti Filosofici*. O conceito de “presença” coincide inicialmente com a unidade sintética kantiana da percepção e sua crise. No entanto, em seus últimos escritos, essa noção é substituída pelo conceito de “presentificação”. Quero sublinhar como a reflexão tardia de Ernesto De Martino se abre para o tema da construção da presença. O processo de presentificação emerge como o resultado da relação entre o corpo e o uso de certas técnicas. Finalmente, analisarei os três conceitos contíguos de uso, hábito e domesticidade.

Palavras-chave: Dasein; Ernesto De Martino; corpo; técnica; hábito.

TÉCNICAS DE PRESENCIA. MÁS ALLÁ DE LA PRESENCIA Y SU CRISIS

Resumen: En las siguientes páginas esbozaré algunos significados del concepto de presencia en la obra de Ernesto De Martino, a partir de *Il mondo magico. Prolegomeni ad una storia del magismo* hasta sus últimos escritos *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* y *Scritti filosofici*, recogidos por Roberto Pastina. El concepto de presencia coincide inicialmente con la kantiana unidad sintética de la apercepción y de su crisis; sin embargo, en sus últimos escritos esta noción es sustituida por el concepto de presentificación. Quiero subrayar cómo la reflexión tardía de Ernesto De Martino abre a la temática de la construcción de la presencia. El proceso de presentificación es el resultado de la relación entre el cuerpo y el uso de ciertas técnicas. Por último, analizaré los tres conceptos contiguos de uso, hábito y domesticación.

Palabras-clave: Dasein; Ernesto De Martino; cuerpo; técnica; hábito.

RECEBIDO: 16/07/2022

APROVADO: 30/08/2022

PUBLICADO: 01/07/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

Carlo Ginzburg, leitor de Ernesto De Martino: aproximações e distanciamentos

TOMÁS MOTTA TASSINARI

European University Institute (EUI), Florença, Itália
<https://orcid.org/0000-0003-2003-602X>
tomas.tassinari@eui.eu

Introdução

Em diversas ocasiões, o historiador italiano Carlo Ginzburg admitiu a relevância da obra do etnólogo e seu conterrâneo Ernesto De Martino para seu percurso intelectual. Refletindo sobre os cinquenta anos de seu livro *Os andarilhos do bem* (1988 [1966]), Ginzburg reconhece que, quando fortuitamente descobriu um processo inquisitorial sobre feiticeiras e feiticeiros friulanos chamados de *benandanti*, foi o inesperado encontro com um fragmento de cultura campesina que o levou a se emocionar. Esse documento da segunda metade do século XVI é excepcional pela riqueza com que descreve os cultos agrários daqueles camponeses que relatavam receber chamados extáticos para sair combatendo feiticeiros maléficos que ameaçavam as suas colheitas. Por mais anômala que uma documentação possa parecer, o historiador observa que “o acaso não age sozinho: do outro lado há o indivíduo que pesquisa, armado de hipóteses, de pressupostos e também (queira ou não) de pré-conceitos” (Ginzburg, 2020: 338). Assim, ele conta como fora sua leitura de *Il mondo magico* (2022 [1948]), o mais célebre livro de De Martino, que lhe possibilitou dar credibilidade ao relato documental que, de outra maneira, poderia ter passado despercebido, sendo relegado à condição de superstição ou fantasia. De fato, o principal objetivo de De Martino em *Il mondo magico* era interpretar diversas práticas mágicas, como os êxtases xamânicos, enquanto produtos culturais de suas determinadas épocas, sendo, portanto, dotados de lógica interna. Por esse motivo, Ginzburg é assertivo ao sugerir que esse livro te-

nha sido “um dos mais importantes” para sua formação, influenciando-o decisivamente em sua decisão de estudar processos de bruxaria.¹

Contudo, apesar do débito de Ginzburg com relação a De Martino, há uma enorme diferença de notoriedade entre os dois. Nos últimos anos, poucos acadêmicos cruzaram fronteiras linguísticas e disciplinares tão efetivamente como Ginzburg. Por exemplo, o livro *Os andarilhos do bem* foi traduzido para nada menos do que doze línguas. No caso do Brasil, mais de dez livros seus foram traduzidos para o português, sendo que alguns deles tiveram diversas edições, inclusive de bolso. Além de sua contribuição para a história da feitiçaria, Ginzburg também é reconhecido como um dos principais expoentes do método da micro-história, cujas propostas balizaram o diálogo entre historiografia e etnografia desde a década de 1970 – a esse respeito, seu livro *O queijo e os vermes* (1987 [1976]), sobre as ideias de Menocchio, um moleiro perseguido pela inquisição, continua sendo referência incontornável. Já a obra de De Martino não teve a mesma fortuna crítica. Fora da Itália, apenas na França suas propostas teóricas encontraram um eco minimamente considerável e somente nos últimos anos é que sua obra foi redescoberta e começou a ser traduzida para o inglês e o espanhol, o que finalmente tem permitido uma maior circulação de suas ideias. Mesmo na Itália, De Martino até recentemente era reconhecido como um mero folclorista do sul do país, ao passo que suas proposições teóricas mais amplas passaram a ser mais sistematicamente discutidas somente nos últimos anos.²

Considerando essa defasagem entre a ampla circulação dos livros de Ginzburg e a pouca receptividade da obra de De Martino, ao menos dois motivos justificam uma comparação entre as perspectivas teórico-metodológicas desses dois autores. Primeiro, pelo fato de Ginzburg ser um autor bastante lido, comparar sua perspectiva teórica com a de De Martino me parece estratégico para introduzir a obra do etnólogo a leitores brasileiros, que não estão habituados ao seu vocabulário muito próprio. Em segundo lugar, minha principal hipótese é que, apesar de algumas aproximações fundamentais entre as obras de Ginzburg e De Martino, os autores divergem radicalmente em aspectos sensíveis de suas reflexões, especificamente no que concerne à realidade dos poderes “paranormais” e no sentido histórico que atribuem às práticas mágicas. Dessa maneira, a comparação entre seus trabalhos serve como delimitação de duas alternativas teórico-metodológicas distintas: uma amplamente conhecida e aceita por estudiosos brasileiros das religiões e outra ainda marginalizada, mas que pode contribuir para o avanço do diálogo entre antropologia e história em nosso país.

Ao propor essa comparação, não pretendo fazer uma revisão exaustiva das obras nem de Ginzburg e nem de De Martino. Ao me ater especialmente naquilo em que se aproximam e se distanciam, começo abordando como se encontram de fato, isto é, como o historiador valeu-se diretamente da leitura do etnólogo para estabelecer uma genealogia histórica do xamanismo. Em seguida, sublinho outro ponto comum aos dois autores: embora por caminhos diversos, ambos produziram uma reflexão antirrelativista, embora fundada no reconhecimento dos limites epistemológicos do etnocentrismo.

1 Para além dessa inspiração teórica, em seu prefácio a *Os andarilhos do bem*, Ginzburg relata que encontrou De Martino pessoalmente enquanto escrevia seu livro. O etnólogo lhe teria dado “um encorajamento para prosseguir nesta pesquisa”, mas viria a falecer precocemente, ainda antes da publicação da primeira edição do livro (Ginzburg, 1988 [1966]: 13).

2 Quanto à significativa recepção da obra de Ginzburg no Brasil, destaca-se a importância de seu aporte teórico para obras fundamentais da historiografia brasileira, principalmente sobre a religiosidade colonial. Veja-se, por exemplo: Laura de Mello e Souza (1986) e Ronaldo Vainfas (1995). Quanto à recepção da obra De Martino em nosso país, é basicamente apenas o trabalho de Cristina Pompa (1998, 2009, 2022) que faz referência sistemática ao etnólogo italiano.

Por fim, na parte mais extensa do artigo, abordo as diferenças teórico-metodológicas que afastam De Martino de Ginzburg. Concluo com uma breve reflexão sobre a atualidade desse debate para o estudo das religiões no Brasil.

Indícios Xamânicos entre Etnologia e História

Em 1966, a grande novidade historiográfica trazida por Ginzburg em *Os andarilhos do bem* foi marcada por uma mudança de foco analítico. O que interessava a Ginzburg eram as crenças e atitudes de mulheres e homens acusados de feitiçaria, ao passo que a maioria dos historiadores havia concentrado suas análises nas ideias e práticas de inquisidores e demonólogos. De fato, esse deslocamento analítico transgride as rígidas fronteiras disciplinares às quais as pesquisas historiográficas e antropológicas estavam tradicionalmente restritas: aos historiadores caberia o estudo das ditas “grandes civilizações” (suspostamente marcadas por escrita, estado centralizado, monoteísmo etc.), enquanto aos antropólogos restariam as chamadas “sociedades sem história” (suspostamente marcadas por oralidade, ausência de poder político organizado, animismo, etc).³ Com efeito, a feitiçaria era um tema canônico para os antropólogos, mas absolutamente marginal, e mesmo interdito, para historiadores, que poderiam no máximo estudar os processos de caça às bruxas, ou seja, as práticas e os discursos dos inquisidores com relação à feitiçaria. Em contraste com essa perspectiva, Ginzburg frisava “a possibilidade de decifrar nos documentos inquisitoriais não apenas as superposições dos juízes, mas também (e isso era muito menos esperado) as vozes, expressões de uma cultura irredutivelmente diferente, dos réus” (Ginzburg, 2007a [1993]: 301).

No contexto intelectual italiano, nenhuma outra figura é tão exemplar dessa rígida separação entre história e antropologia quanto o filósofo Benedetto Croce. Inspirado no idealismo historicista de Hegel, Croce constituiu seu pensamento em oposição, e até mesmo com indiferença, às variadas correntes etnológicas e às ciências sociais como um todo, rejeitando por exemplo as propostas de Durkheim ou Weber. Segundo o filósofo italiano, essas disciplinas estariam todas fundadas no pressuposto positivista de que o conhecimento científico é ancorado, seja como reflexo ou correspondência, em uma realidade dada de antemão, anterior à pesquisa científica. Croce argumenta que o método das ciências sociais seria baseado no das ciências naturais, de forma que a pesquisa de sociólogos e etnólogos seria meramente restrita à coleta de dados comparativos em função da descoberta de supostas generalizações e relações causais. Em oposição a esse presumido positivismo, Croce defende que o conhecimento histórico e filosófico não deva ser assumido como o reflexo de uma realidade fixa, e sim como um conhecimento necessariamente dependente das escolhas morais do sujeito que empreende a pesquisa histórica em função de seu contexto específico, e necessariamente a fim de intervir no mundo. Para o filósofo historicista, dado que somos produto do passado no qual vivemos imersos, a única via para o superarmos seria por meio da “história enquanto pensamento e ação”, ou seja, enquanto recurso para iluminar o passado e direcionar a ação presente em sentido civilizador (Croce, 1938). Com efeito,

3 Sobre a genealogia dessa rígida separação disciplinar, que tradicionalmente opunha o objeto dos saberes histórico e etnológico desde Joseph-François Lafitau até Claude Lévi-Strauss, passando por Friedrich Hegel e Lewis Morgan, veja-se o livro de Michèle Duchet (1984).

essa clivagem radical entre, de um lado, ciências sociais e etnologia e, de outro, história e filosofia não é apenas epistemológica, mas também política. Embora Croce tenha sido a grande referência do pensamento antifascista na Itália, seu desdém pela etnologia e pelas ciências sociais deve-se a seu profundo pré-conceito de origem colonial contra as ditas “plebes rústicas” da Europa e os chamados “povos primitivos” do mundo, que, em sua perspectiva etnocêntrica, não seriam guiados pelo espírito civilizador do liberalismo moderno, mas apenas por instintos primitivos e irracionais (Croce, 1944: 24-29).

A esse respeito, é bastante interessante como De Martino manteve uma afinidade ambivalente com o pensamento de Croce. Por um lado, o etnólogo sempre se valeu do historicismo proposto por quem ele próprio reconhece como seu mestre, também nutrido verdadeiro desprezo pelas ciências sociais. Por exemplo, já em seu primeiro livro, *Naturalismo e storicismo* (1941), De Martino reduz tanto as escolas sociológicas francesa e inglesa quanto as correntes etnológicas de matiz fenomenológica e culturalista a um suposto positivismo naturalista, mantendo por toda sua obra essa recusa a um diálogo mais fino com essas correntes antropológicas, o que ajuda a explicar seu isolamento internacional até hoje. Por outro lado, embora partindo do esquema filosófico de Croce, De Martino tinha como objetivo alargar o historicismo de seu mestre de modo a abranger as “plebes rústicas” da Europa e os “povos primitivos” do mundo. À maneira historicista, De Martino toma a relação dos homens com a realidade como um problema histórico, ou seja, não como um dado fixo, mas como uma construção do espírito. Contudo, a grande novidade em comparação a Croce é o fato de De Martino assumir o simbolismo mítico-ritual das ditas religiões primitivas como uma maneira lógica de controle e fabricação da realidade histórica. Em outros termos, o etnólogo pretende elevar essas formações culturais, que tradicionalmente eram relegadas à condição de superstição, à altura das atividades do espírito tais como a arte, a economia política, a filosofia, etc. (De Martino, 2022 [1948]: 3-7).⁴

Para elevar as práticas mágicas à altura digna de um tratamento lógico, em vez de se restringir a uma filosofia de matiz hegeliana, De Martino apropria-se da noção de “presença”, que retira de Heidegger, mas conferindo-lhe uma acepção bastante particular. Para Heidegger, assim como para De Martino, a pessoa não é um dado de antemão, pelo contrário: para ambos, a individuação é dramática, ou seja, depende do engajamento sempre inconcluso entre o eu e aquilo que ele reconhece como evidência de sua presença no mundo. O que diferencia os dois autores é que, para Heidegger (2012 [1927]), essa relação entre o eu e a sua realidade é ontologicamente crítica, de forma que a presença do ser no mundo seria necessariamente condenada a um sentimento de angústia e alienação. Segundo a crítica de De Martino, o caráter supostamente ontológico desse sentimento de queda redundaria na incapacidade de homens e mulheres apropriarem-se de seus mundos na condição de sujeitos históricos. Em contraste, o etnólogo italiano argumenta que a “crise da presença”, ou o perigo de o eu não se encontrar em seu mundo, não seria um dado permanente, mas um “risco” circunstancialmente restrito, e justamente para evitá-lo é que os homens teriam de fabricar uma “natureza culturalmente condicionada”, na qual esse risco possa ser ritualmente controlado (De Martino, 2022 [1948]: 163-4).

⁴ Embora a apreciação de sua obra esteja fora do meu escopo, destaca-se como, antes de De Martino, um movimento análogo, de relativização antropológica do historicismo crociano, já fora realizado por Raffaele Pettazzoni, que viria a ficar conhecido como o fundador da chamada “Escola Italiana de História das Religiões”, e a quem De Martino reconhece um profundo débito intelectual. Para uma apreciação crítica da obra de Pettazzoni em português, destaca-se o livro de Adone Agnolin (2013) e o artigo de Cristina Pompa (2020).

Em *La terra del rimorso* (2015a [1961]), esse aparato teórico aparentemente eclético, que tinha sido delimitado em *Il mondo magico*, ganha uma concretude impressionante. Trata-se da maior expedição etnográfica realizada por De Martino, quando ele foi estudar o tarantismo na Apúlia junto de uma equipe multidisciplinar formada por musicólogos, sanitaristas, assistentes sociais, cineastas, etc. O etnólogo e sua equipe entrevistaram uma série de atarantados que, praticamente todos os anos, normalmente pouco antes do dia de São Pedro e São Paulo, relatavam ser picados por uma tarântula, o que lhes desencadeava um comportamento doentio e convulsivo. Esse estado mórbido, no qual as pessoas nem sequer conseguiam se reconhecer, passava apenas através de rituais públicos e privados nos quais músicos especializados entonavam canções que eram usadas para identificar quais tarântulas haviam possuído os atarantados em questão. Assim, quando a tarântula identificava a sua música, respondia com uma dança catatônica, até que finalmente os atarantados fossem exorcizados. Segundo De Martino, esse complexo mítico-ritual desencadeado pela narrativa da picada compreendia uma ritualização controlada da perda de presença, de forma que os atarantados pudessem reestabelecer o domínio sobre suas realidades através de um específico saber-fazer performático. Tudo se passa de maneira que, em um verdadeiro “resgate cultural”, o risco do eu não se encontrar em seu mundo é ritualmente controlado através de formas culturalmente reconhecidas. Dessa maneira, o simbolismo mítico-ritual do tarantismo representaria uma das maneiras privilegiadas através das quais esses homens e mulheres se apropriavam de seus mundos na condição de sujeitos históricos.⁵

Dada a importância do historicismo de Croce no cenário intelectual italiano, nota-se como Ginzburg se atraiu por essa sua versão mais radical, justamente proposta por De Martino, para abarcar o simbolismo mítico-ritual das ditas religiões primitivas entre as atividades do espírito que mereciam tratamento histórico e conceitual dignos de tal. Se ficasse preso ao esquema filosófico de Croce, de quem seu pai fora bastante próximo, Ginzburg não poderia ter conferido um caráter histórico às práticas de feitiçaria dos *benandanti*.⁶ Não por acaso, Croce reagiu negativamente ao lançamento de *Il mondo magico*, reafirmando que “práticas supersticiosas” eram desprovidas de qualidade conceitual e, por isso, não mereceriam um tratamento histórico (Croce, 2022 [1949]). Em contraste com esse historicismo mais estreito e a absolutamente limitante do ponto de vista antropológico, Ginzburg diz que decidiu estudar os processos de feitiçarias, pois desejava “demonstrar que um fenômeno irracional (pelo menos segundo alguns) e atemporal, e, portanto, historicamente irrelevante, podia ser analisado em chave histórica, racional, mas não racionalista”. Assim, o historiador relata como fora a leitura de *Il mondo magico* que o convidara a “superar na pesquisa concreta a antítese ideológica entre racionalismo e irracionalismo” (Ginzburg, 1989a [1986]: 8).

Anos mais tarde, Ginzburg reconheceria que uma parte específica de *Il mondo magico* tinha sido decisiva em sua formação: a grande citação com que De Martino abre a obra, extraída de um importante livro sobre os xamãs siberianos: *The psychomental complex of the Tungus* (1935), do etnólogo russo

5 A expedição etnográfica de De Martino na Apúlia resultou não apenas nesse livro, mas também em um rico material audiovisual, que constitui a verdadeira pedra fundamental da antropologia visual na Itália. Veja-se, por exemplo, o filme dirigido por Gian Franco Mingozzi (1962).

6 Marido da escritora Natalia Ginzburg e pai de Carlo Ginzburg, Leone Ginzburg foi um importante ativista e intelectual antifascista, torturado e morto nas mãos da Gestapo em 1944. O próprio Carlo Ginzburg é quem lembra que seu pai fora próximo de Croce. De maneira afetiva, o historiador lembra que leu a obra do filósofo nos exemplares de seu pai (Ginzburg, 2007a [1993]: 309).

Sergei Shirokogoroff (Ginzburg, 2020: 346-348). Antes da década de 1950, De Martino não havia feito pesquisa de campo etnográfica e a longa descrição dos êxtases xamânicos por Shirokogoroff lhe servia de substrato empírico para demonstrar como o horizonte mítico-ritual daqueles xamãs constituía uma técnica para a fabricação da natureza culturalmente condicionada em que viviam os povos da Sibéria. Ginzburg reconhece que essa citação condicionaria sua leitura dos processos de feitiçaria, pois de fato chama atenção como a descrição dos êxtases xamânicos por Shirokogoroff se assemelha à maneira como, praticamente quinhentos anos antes, os inquisidores de Udine haviam descrito os *benandanti* e seus chamados extáticos para irem proteger suas comunidades e colheitas em combates contra feiticeiros maléficos. Segundo a impressão de Ginzburg, as empreitadas que os *benandanti* atribuíam a si mesmos pareciam ter a mesma função social daquela desempenhada pelos xamãs siberianos, por exemplo no que se refere à comunicação com o mundo dos mortos ou à proteção dos meios de reprodução material daquelas sociedades. Com efeito, no prefácio a *Os andarilhos do bem*, Ginzburg sugere que haveria uma “conexão indubitável” entre os *benandanti* e os xamãs (Ginzburg, 1988 [1966]: 12).

Apenas mencionada em *Os andarilhos do bem*, essa analogia entre os *benandanti* e os xamãs siberianos se tornou o problema central de *História noturna* (1991 [1989]), em que Ginzburg amplia radicalmente seu escopo de análise para pensar as origens históricas do chamado “sabá”. Valendo-se de processos inquisitoriais por feitiçaria recolhidos de um extremo ao outro da Europa durante toda a Idade Moderna, o historiador observa que, embora combinada com variantes locais, havia uma extraordinária uniformidade na descrição dessas cerimônias, que seriam uma reunião noturna de bruxas e feiticeiros, em locais afastados das cidades, às quais os participantes chegavam voando para profanar os sacramentos, transmutar-se em animais selvagens, banquetear e fazer orgias. A principal hipótese de Ginzburg é que a uniformidade dessas descrições se deve não apenas à circulação de tratados demonológicos próprios à esfera da cultura letrada, mas deve ser explicada sobretudo por um estrato profundo de mitos e ritos camponeses comum a todo o continente eurasiático (Ginzburg, 1991 [1989]: 187-199). Dessa maneira, alguns elementos fundamentais, como os êxtases, a participação em procissões de morte e as viagens animalescas ao além para garantir a fertilidade das colheitas, indicariam uma unidade desse culto agrário de caráter xamânico, o que Ginzburg só pode perceber por causa de sua leitura de De Martino, e de Shirokogoroff por tabela, que lhe forneceu indícios para reconstruir uma formação genealógica de dimensões secular e continental. Em outras palavras, nota-se como a leitura de *Il mondo magico* foi fundamental para a corajosa empreitada de Ginzburg, cujo objetivo era conferir uma espessura histórica a fenômenos religiosos dotados de uma lógica própria, mas que de outra maneira poderiam ser pensados como meras superstições de caráter a-histórico.

Etnocentrismo Crítico e Antirrelativismo

Outra aproximação possível entre De Martino e Ginzburg é que, embora por caminhos diversos, ambos produziram uma importante defesa de que a antropologia e a historiografia possam ser abertas a realidades culturais alheias aos seus lugares de enunciação, mas sem que precisem ceder ao

fascínio do relativismo absoluto. Trata-se do problema epistemológico por excelência da antropologia e da historiografia: saber se, e como, o antropólogo e o historiador podem recorrer a suas próprias categorias analíticas para descrever realidades culturais estranhas a si. Tanto De Martino quanto Ginzburg rejeitam a possibilidade lógica de absterem-se da posição de sujeito analítico diante de suas pesquisas etnológicas e historiográficas. Contudo, ambos defendem que, embora não possam abdicar de suas categorias de origem, etnólogos e historiadores podem confrontá-las de maneira crítica, em diálogo com outras culturas e vocabulários, o que finalmente resultaria em uma desnaturalização e historificação de suas categorias de origem.⁷

Para De Martino, essa reflexão sobre os incontornáveis limites do etnocentrismo está posta desde *Il mondo magico*, quando ele admite caracterizar uma imagem da magia por meio de conceitos nos quais os atores de fato envolvidos em práticas mágicas não se reconhecem. Por exemplo, os conceitos de “presença” e “crise” não são próprios dos povos siberianos, mas De Martino se utiliza dessas noções para pensar o xamanismo. O etnólogo argumenta que essa discrepância conceitual com relação às culturas que toma por objeto não é um empecilho à sua análise, pois, à maneira historicista, ele acredita que os significados de certas noções existam somente no movimento da consciência histórica, isto é, de maneira posterior à sua vivência, como na imagem hegeliana da coruja de Minerva que levanta voo ao cair do crepúsculo. Dito de outra forma, De Martino argumenta que o significado histórico das práticas mágicas não é consciente aos seus praticantes, pois não as vivenciam enquanto um problema, mas como um dado cotidiano. Como todo significado histórico dependeria justamente de sua enunciação enquanto problema historiográfico, a noção de magia não existiria “em si”, para seus praticantes, mas apenas na consciência moderna daqueles que, como o próprio De Martino, problematizam a prática dos poderes mágicos de um ponto de vista historicista (De Martino, 2022 [1948]: 167-70)

Contudo, apesar da discrepância conceitual entre suas categorias analíticas e a linguagem das práticas mágicas, isto não significa que a etnologia estaria restrita à mera projeção de um arcabouço intelectual etnocêntrico sobre as culturas que o etnólogo toma como objeto. Pelo contrário, De Martino defende que o confronto comparativo de suas categorias com as práticas das ditas religiões primitivas resultaria no que chama de “etnocentrismo crítico”, ou seja, a tomada de consciência dos limites da própria cultura ocidental. Por exemplo, ele argumenta que sua descrição do drama existencial do mundo mágico evidenciaria como a ideia de uma natureza fixa, independente de sua construção cultural, seria um produto histórico e ilusório da civilização ocidental. Em outros termos, tendo analisado como as práticas mágicas servem à fabricação de naturezas culturalmente condicionadas, De Martino percebe que a ideia de sujeitos indivisos, independentes de sua construção ritual, seria uma construção ideológica ocidental, a qual historicamente teriam contribuído, ao menos: 1) a religião cristã, com sua valorização da salvação pessoal; 2) o humanismo renascentista, com sua valorização do livre-arbítrio; e 3) a cultura burguesa, com sua valorização da subjetividade romântica (De Martino, 2022 [1948]: 171-225).

Enfim, se já era central em *Il mondo magico*, o problema do etnocentrismo crítico se torna ainda **mais premente quando** De Martino vai fazer pesquisa de campo no sul da Itália. O etnólogo nunca

⁷ Justamente a esse respeito, Ginzburg (2017) entrou em uma recente polêmica com Marshall Sahlins (2017a, 2017b) sobre a tentativa do antropólogo estadunidense, em um dos seus últimos textos, tentar superar a dicotômica ocidental entre “humanos” e “mais que humanos”. O historiador italiano argumenta precisamente que, por mais que os antropólogos ocidentais pretendam suspender seus julgamentos em torno dessas categorias, eles não conseguem se obliterar de suas análises, por uma impossibilidade lógica.

chegou a conceber o que hoje chamaríamos de uma antropologia do Sul, cujos sujeitos seriam os próprios povos iletrados. Pelo contrário, ele concebe a antropologia, bem como a filosofia e a historiografia, como produtos culturais especificamente ocidentais, de maneira que a jornada etnográfica não devia implicar o abandono irrestrito da civilização ocidental da qual partia o etnólogo (De Martino, 2015a [1961]: 39-59). A esse respeito, cabe lembrar que, na década de 1950, a recorrência de práticas mágicas no sul do país constituía um verdadeiro escândalo para a inteligência italiana, fosse esta liberal, de esquerda ou de direita. Sem renunciar a sua posição de sujeito observador, mas pondo o juízo negativo sobre as práticas mágicas em uma perspectiva histórica, De Martino demonstra como o escandaloso problema tarantismo dependia da conflituosa intrusão dos seguintes elementos ocidentais e, portanto, culturalmente hegemônicos, na Apúlia: 1) a expansão da civilização cristã na Idade Média, que relegava essas práticas à noção de paganismo; 2) o progresso da ciência médica de referência renascentista na Idade Moderna, que propôs estudar o tarantismo enquanto prática de cura; e 3) o avanço do pensamento iluminista na Idade Contemporânea, que por um lado tentou reduzir o tarantismo à ideia de loucura, mas por outro resultou também no olhar antropológico ocidental, como, por exemplo, em seu próprio caso. Assim, De Martino defende que o tarantismo na Apúlia não podia ser pensado independentemente da situação de subalternidade à qual aquela população estava historicamente submetida (De Martino, 2015a [1961]: 266-285).

Com efeito, um dos resultados mais interessantes dessa etnologia historicista, entendida como confronto inesgotável entre a cultura do antropólogo e a de seus interlocutores, foi o abrandamento da fronteira entre as ideias de “alta religião” e “baixa magia”. Ciente de que as ideias de “magia” ou “tarantismo” são apenas unidades de observação isoladas artificialmente pelo olhar do etnógrafo, ao procurar reintegrar essas noções no contexto do sul da Itália, De Martino habilita-se a entrever uma série de relações e conexões do simbolismo mítico-ritual popular com formas hegemônicas de cultura. É particularmente rica sua descrição de como a vivência do catolicismo por aquelas massas rurais confunde-se todo o tempo com as ditas práticas mágicas, resultando em formações culturais sincréticas que, ao menos desde os jesuítas no século XVI, eram inclusive incentivadas por clérigos católicos a fim de inculturar a verdadeira fé naquelas populações. No tarantismo, o melhor exemplo dessa circularidade entre práticas de origem popular e o culto católico é a sobreposição entre a tarântula e São Paulo, já que o santo era logicamente promovido por influência católica, mas a ele não raro eram atribuídos os poderes de exorcismo e possessão tradicionalmente associados à picada das tarântulas (De Martino, 2015a [1961]: 127-142).

Embora sem citar De Martino a esse respeito, Ginzburg também produziu uma importante reflexão sobre os incontornáveis limites do etnocentrismo. Desde seus primeiros escritos, ao ler e analisar processos inquisitoriais, o historiador tinha como expectativa dar voz às crenças e às práticas dos réus acusados de feitiçaria. Contudo, logo percebeu como não poderia prescindir de considerar a influência dos juízes sobre o relato dos réus, que, sob interrogatório e constantemente até mesmo sob tortura, eram levados a falar e confessar aquilo que deles se esperava. No limite, a impossibilidade de obliterar o discurso dos inquisidores levou Ginzburg à desconfortável observação de que, embora se identificasse emocionalmente com os réus aos quais tentava devolver dignidade histórica, epistemologicamente se

reconhecia nos inquisidores, justamente por tentar interpretar a cultura dos camponeses a partir de um arcabouço categorial letrado estranho às culturas agrárias. Contudo, o autor defende que essa continuidade entre seu olhar e o dos inquisidores não o impede de ouvir a voz dos réus. Para ter uma percepção aguçada que lhe permita encontrar vestígios documentais da cultura camponesa, Ginzburg se vale da noção de texto “dialógico”, tal qual proposta pelo linguista russo Mikhail Bakhtin. Analisando os romances de Dostoiévski, Bakhtin propõe que seus personagens sejam considerados forças antagônicas e polifônicas entre si, sem que nenhum deles represente a voz do autor. Também nos processos inquisitoriais seria possível identificar vozes de réus que, apesar de não estarem em uma posição de poder simétrica à dos inquisidores, conseguem fugir às expectativas de seus acusadores (Ginzburg, 2007b [1989]: 280-293).

Como no caso de De Martino, essa atenção ao diálogo entre as culturas letrada e folclórica leva Ginzburg a entrever os mais diversos compromissos e circularidades entre a “alta cultura” dos inquisidores e a “baixa cultura” dos réus. O melhor exemplo de como se utiliza da ideia de “formação cultural de compromisso” se refere ao próprio caso do chamado sabá. O livro *História noturna* é dividido em três partes: na primeira, o historiador reconstrói a imagem inquisitorial dessas cerimônias, focando justamente na cultura erudita de inquisidores e demonólogos, e em como eles tentaram fixar uma imagem negativa e conspiratória para essas festas supostamente demoníacas; já na segunda e na terceira partes, o livro se volta para elementos folclóricos que escapam a essa imagem inquisitorial. Por um lado, Ginzburg registra a violência à qual as mulheres e os homens acusados de feitiçaria foram submetidos, tendo que formatar suas confissões aos modelos forçados pelos inquisidores, inclusive ao custo de suas vidas. Por outro lado, contudo, não se limita a documentar os resultados dessa violência histórica, mas, comparando uma miríade de casos em que identifica o caráter dialógico dos processos inquisitoriais, entrevê fragmentos da cultura que a perseguição se propunha cancelar (Ginzburg, 1991 [1989]: 68-118).

Para Ginzburg, como para De Martino antes dele, essa defesa de uma reflexão crítica que possa se abrir para realidades culturais alheias a si contém uma dimensão fortemente antirrelativista. Ginzburg escreveu diversos textos em oposição à moda pós-moderna que esteve muito em voga nas décadas de 1980 e 1990, vertente segundo a qual qualquer texto seria uma realidade praticamente fechada em si mesma e, portanto, incapaz de documentar qualquer realidade externa aos seus próprios códigos. Ginzburg não defende um positivismo ingênuo e reconhece não ser heurísticamente frutífero supor uma realidade anterior a sua documentação, como se os textos que nos restam fossem retratos de supostos fatos históricos dados de antemão. Contudo, o historiador italiano defende que a consciência da dimensão literária de qualquer texto não deve reduzir suas ambições referenciais, pois, embora não represente uma realidade anterior a sua feitura, qualquer texto existe sempre em relação com outros textos. Dessa maneira, caberia ao historiador ter a erudição e a criatividade de relacioná-los para interpretá-los de acordo com novas perspectivas. Ainda segundo Ginzburg, isso não quer dizer que o saber historiográfico seja objetivo e tampouco cumulativo. Entretanto, o fato de o historiador não poder se esquivar de sua própria perspectiva não significa que não possa se arriscar para além do seu lugar de enunciação. Significa apenas que sua análise, sobre qualquer assunto que seja, nunca será definitiva. As-

sim deve ser, pois a historiografia é fundada primordialmente no dissenso e não no consenso (Ginzburg 2021 [2012]: 176-198).

É curioso notar como De Martino e Ginzburg reagiram de forma bastante parecida ao projeto foucaultiano de uma *História da loucura* (1978 [1961]), obra que foi lançada no mesmo ano de *La terra del rimorso*. Em muitos aspectos, os dois livros compartilham a mesma temática, por exemplo, a análise crítica das práticas de construção da corporeidade face a diversos mecanismos de poder representados pela cultura hegemônica. Contudo, em uma recordação curiosa, a etnóloga italiana Clara Gallini, que à época era assistente de De Martino, lembra de timidamente ter interpelado a opinião de seu professor sobre a obra de Foucault, ao que De Martino teria respondido curto e grosso que: “sobre a loucura não se pode fazer história” (De Martino, 2015a [1961]: 17). Essa lembrança é bastante significativa, ainda mais porque os atarantados que De Martino estava estudando eram comumente reduzidos a rótulos psiquiátricos. Mas o objetivo de *La terra del rimorso* era justamente provar que o tarantismo não era um problema patológico. Pelo contrário, o tarantismo deveria ser entendido como um conjunto de dispositivos míticos e rituais que permitiam aos atarantados superar um estado de crise que os levaria à loucura. Para De Martino, a ideia de loucura se refere necessariamente à incapacidade de subjetivação que remeteria o ser a uma condição irracional, e, portanto, a-histórica, pois incapaz de se apropriar do mundo na condição de sujeito. Assim, o etnólogo italiano se recusa a estabelecer um diálogo com Foucault, pois entende que, ao propor uma história da loucura, o filósofo francês se desvincula de uma perspectiva racional sobre a cultura iletrada, o que resultaria em uma negação da ideia de agência histórica popular, algo insuportável para De Martino do ponto de vista tanto epistemológico quanto político.

No prefácio a *O queijo e os vermes*, Ginzburg ainda concede algum valor a *História da loucura*, em que Foucault teria chamado atenção para as exclusões, as proibições e os limites através dos quais a cultura ocidental se constituiu historicamente. Contudo, Ginzburg é bastante crítico à involução à qual Foucault teria cedido, sobretudo no livro *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão* (1977 [1973]), no qual o filósofo francês tenta se abster da posição de sujeito analítico para dar voz a um jovem camponês do século XVII acusado dos crimes listados no título da obra. O livro é fundado no pressuposto de que não se pode descrever a experiência de “loucos” utilizando-se um vocabulário que historicamente serviu para a repreensão da loucura, de forma que Foucault explicitamente renuncia à interpretação das memórias escritas pelo próprio Pierre Rivière, mesmo que a mando de seu juiz. Segundo Ginzburg, essa linha de pesquisa resulta em um “irracionalismo estetizante”, cujo prazer diante do estranhamento absoluto compreenderia inclusive uma desculturalização, e consequente animalização, de Pierre Rivière, pois sua perspectiva seria radicalmente amputada de qualquer relação com a cultura dominante compartilhada por Foucault e seus leitores. Em contraste com essa postura relativista, Ginzburg defende que seria mais interessante e inclusive mais incômodo, entender quais as relações daquele assassino com a cultura hegemônica, o que o historiador fará com relação a Menocchio (Ginzburg, 1987 [1976]: 22-24). Em suma, tal qual De Martino havia teorizado a prática etnológica como o confronto incessante entre a cultura do etnólogo e a de seus interlocutores, é nesse

lento trabalho de vai e vem conceitual, entre as categorias do historiador e do texto que ele toma por documento, que Ginzburg identifica o valor da prática historiográfica.⁸

A Realidade e o Sentido Histórico dos Poderes Mágicos

Apesar desses pontos de encontro entre as obras dos dois autores, suas perspectivas teórico-metodológicas divergem radicalmente em outros aspectos. Em um artigo escrito especificamente sobre a obra de De Martino, Ginzburg nota como um afastamento fundamental se dá pelo fato dele nunca ter compartilhado “o interesse de De Martino pela parapsicologia, nem por sua tentativa de demonstrar a realidade dos poderes mágicos” (Ginzburg, 2016: 200).⁹ Mais do que um afastamento meramente temático ou trivial, pretendo demonstrar como esse distanciamento é indicativo de como os dois autores operam em uma chave analítica bastante diversa. Para De Martino, a cultura das plebes rústicas se funda em um imperativo primordialmente prático, de ordem ética e moral, que inclusive supõe os poderes do espírito sobre a modelação da natureza. Já nas análises de Ginzburg está implícito um projeto antropológico que situa a instância fundadora das religiões populares em uma pulsão simbólica e intelectual, e não prática e nem moral. Assim, nesse mesmo artigo sobre De Martino, Ginzburg julga que a ênfase ética do esquema teórico proposto pelo etnólogo seja “pouco convincente” e “mais prescritiva do que descritiva” (Ginzburg, 2016: 209).

O primeiro capítulo de *Il mondo magico*, não por acaso chamado de “O problema dos poderes mágicos”, começa com a documentação do que De Martino chama de um “escândalo”. Segundo ele, as ciências sociais e naturais da modernidade são fundadas no pressuposto de que há uma natureza dada de antemão, regida por leis naturais da química e física, sobre as quais os indivíduos não teriam poder de ação. Contudo, De Martino se vale de diversos relatos etnográficos para documentar a realidade tangível de variados poderes supostamente “paranormais”: xamãs, médiuns, especialistas místicos que se valem da comunicação telepática e da clarividência, que conseguem suspender ou promover fenômenos naturais como chuvas e pragas, que podem andar sobre brasa incandescente, cujo toque tem poder de cura, etc. Apesar da ampla e diversa documentação da realidade empírica desses poderes, o escândalo analítico ao qual De Martino faz alusão se refere ao fato de que a simples possibilidade de esses fenômenos paranormais existirem é repugnante para os cientistas modernos, pois para aceitar a realidade desses poderes mágicos, teriam que renunciar ao pressuposto fundador das ciências sociais e naturais, isto é, a suposição que separa radicalmente o indivíduo da natureza. Em contraste com esse positivismo, De Martino vai buscar inspiração na metapsíquica, pois ao reestabelecer o poder dos homens sobre fenômenos naturais, essa disciplina lhe permitirá encontrar uma resposta para o problema dos poderes mágicos (De Martino, 2022 [1948]: 9-70).

8 Contra a percepção do próprio De Martino segundo anedoticamente expresso para Gallini em 1961, Silvia Mancini (2023) aproxima às propostas teóricas do etnólogo italiano com a perspectiva foucaultiana sobre as “tecnologias de si”. Por um lado, essa aproximação indica o quão apressadamente De Martino evitava diálogos intelectuais que, apesar de evidentes diferenças teóricas, poderiam se mostrar frutíferos. Por outro lado, contudo, me parece que Mancini enquadra Foucault em uma perspectiva construtivista (com a qual a obra de De Martino de fato pode dialogar), ignorando as leituras de-construtivistas (e mesmo pós-modernas, justamente indicadas por Ginzburg) às quais a obra de Foucault também se presta (e com as quais as propostas de De Martino dialogam muito pouco).

9 Os trechos citados cujas referências não estão em português foram traduzidos por mim.

Segundo Silvia Mancini, o grande mérito analítico de De Martino a esse respeito foi justamente o de ter cruzado e integrado diferentes tradições intelectuais. Em seu posfácio à tradução francesa de *Il mondo magico*, a autora observa como ele nunca se furtou às perspectivas abertas pela metapsíquica de vertente neo-vitalista, cujas inspirações foi buscar em autores como Henri Bergson, Pierre Janet, Hans Driesch e Max Scheler. De acordo com Mancini, essa tradição de pensamento é que permitiu a De Martino construir uma “concepção quase orgânica da ideia de inconsciente, pensada como energia dinâmica e vital, saturada de potencialidades demiúrgicas e dirigida pela intencionalidade semiconsciente do sujeito”. Dessa maneira, o etnólogo italiano se afasta da concepção de “um inconsciente-máquina, de um inconsciente impessoal, ao qual faz referência às ciências psíquicas e sociais, de Freud até Foucault e Lévi-Strauss” (Mancini, 1999: 301). Mas assim como De Martino apropria-se de um vocabulário heideggeriano de maneira bastante própria, esta sua busca por um léxico na metapsíquica não redundou em um deslize teórico, como se ele tivesse descambiado entre diferentes tradições teóricas indistintamente. Pelo contrário, De Martino soube acomodar essa tradição neo-vitalista com os pressupostos filosóficos do historicismo italiano, a qual sempre permaneceu coerente, se inspirando não apenas em Croce, mas também em Giambattista Vico, Giovanni Gentile, Raffaele Pettazzoni e Antonio Gramsci. Dessa maneira, Mancini propõe que De Martino se vale da metapsíquica para caracterizar a natureza plástica do espírito, mas, à maneira historicista, reformula a linguagem neo-vitalista, reconduzindo-a a uma dimensão necessariamente histórica e não biológica. Em outros termos, diferentemente dos neo-vitalistas de inspiração romântica, De Martino não está dedicado a esboçar uma teoria do espírito humano em si, ou em sua relação com o “cosmos”. O que lhe interessa é o funcionamento do espírito humano na prática histórica: ou seja, lhe convém observar como homens e mulheres se valem de suas faculdades psíquicas para construir e controlar naturezas culturalmente condicionadas (Mancini, 1999: 417-443).

Essa referência à metapsíquica causa desconforto não só a Ginzburg, mas também a outros críticos, que talvez preferissem “expurgar” o etnólogo italiano de influências supostamente ocultistas. Reagindo ao referido posfácio de Silvia Mancini à tradução francesa de *Il mondo magico*, Giodarna Charuty (2001) escreveu um artigo em que acusa Mancini de imputar um irracionalismo a De Martino, justamente por esta ter sublinhado como o etnólogo italiano não se furtou a um diálogo com a metapsíquica. Ao menos no senso comum, me parece que a tradição de pensamento neo-vitalista de fato ficou pejorativamente associada a certo aspecto ocultista. Mas como argumenta Mancini, para De Martino, esse diálogo com a metapsíquica não redundou na aceitação de uma perspectiva irracionalista. Pelo contrário, trata-se justamente de um recurso hermenêutico estratégico, pois lhe permitiu analisar fenômenos aparentemente fantasiosos de um ponto de vista histórico e, portanto, dotado de uma lógica cultural. A esse respeito, embora as perspectivas investigativas abertas pela metapsíquica tenham sido marginalizados durante várias décadas, nota-se como recentemente essa linguagem tem sido relida por antropólogos e filósofos da ciência que têm problematizado as potencialidades da psique humana na construção das realidades do ser e de seus mundos—a esse respeito, veja-se por exemplo o trabalho de Isabelle Stengers (2002), Tobie Nathan (2009), e Bertrand Méheust (2019). Assim, dentre outros motivos, me parece que redescoberta de De Martino nos dias de hoje pode ser explicada pelo fato de

que, já na década de 1950, embora de um ponto de vista bastante particular, ao falar em “naturezas culturalmente condicionadas”, ele de certa forma antecipa o debate sobre a inadequação hermenêutica da oposição entre natureza e cultura para o pensamento etnológico (Viveiros de Castro, 2002; Latour, 2012; Descola, 2015).

Partindo dessa percepção plástica do espírito, a perspectiva analítica de De Martino resulta na concepção da “religião como técnica”. Acontece que, para a etnologia de vertente positivista e naturalista, o problema dos poderes mágicos era considerado mera expressão de uma “mentalidade primitiva”. Essa seria a visão de Lévy-Bruhl, a quem De Martino reservou duras críticas desde seus primeiros escritos (De Martino, 1941:17-76). Sem conceber o “escandaloso” poder das faculdades mentais sobre o mundo natural, o sociólogo francês acaba reduzindo o problema dos poderes mágicos a um desencontro entre a suposta realidade física do mundo e a sua representação intelectual, de maneira que a mentalidade primitiva seria “pré-categorial” e “pré-lógica” (Lévy-Bruhl, 1922). Rejeitando essa abordagem intelectualista, e seguindo sua inspiração historicista de que todo pensamento só pode ser analisado enquanto se realiza em ação, De Martino defende que os poderes mágicos tenham uma função eminentemente técnica: justamente de proteger os seus praticantes do risco de perderem a condição de sujeito em seus mundos. Assim, o etnólogo italiano argumenta que as práticas mágicas compreendem uma série de técnicas do corpo e da mente, dentre as quais se destaca particularmente a importância do recurso ritual: 1) aos estados alterados da consciência, que ritualizariam a perda do eu no mundo; e 2) ao mimetismo, que proveria um modelo quase que mecanizado de formas culturalmente reconhecidas através das quais é reestabelecido o controle físico-psíquico sobre a realidade (Mancini, 2018: 9-36).

Rejeitando qualquer filiação irracionalista, essa noção de “religião como técnica” se afasta da fenomenologia da religião, por exemplo, tal qual proposta por de Mircea Eliade, cujo grande *Traité d'histoire des religions* (1948) foi lançado no mesmo ano de *Il mondo magico*. De Martino concede que a perspectiva fenomenológica tenha razão em entender as expressões das ditas religiões primitivas como uma tentativa dos homens de se situarem fora do devir histórico e é por isso que o etnólogo italiano se vale da literatura de Eliade e de teólogos como Rudolf Otto e Gerardus van der Leeuw para apontar os limites do positivismo moderno, que, à custa de negar-se a si mesmo, não pode conceber o valor existencial positivo das práticas religiosas (De Martino, 2023a [1954]). Contudo, em oposição à fenomenologia da religião, De Martino não concebe que essa vontade de sair da história por meio dos rituais religiosos seja um fim em si mesmo, mas apenas um meio para a apropriação das próprias contradições históricas. Para Eliade, os rituais religiosos são expressão da necessidade humana de vivenciar a experiência do “eterno retorno”, de maneira que esses ritos representariam uma desvalorização, e mesmo um terror, da história profana, à qual se oporia uma noção meta-histórica, e mesmo ocultista, do sagrado, que estaria inscrito na própria natureza humana. Já para De Martino, a técnica ritual, a qual o etnólogo nomeia “de-historificação”, consiste na criação de uma ficção na qual os homens se valem de condições performáticas para circunstancialmente negarem a si mesmos como agentes históricos de seus mundos. De modo paradoxal, a eficácia desses dispositivos rituais reside precisamente no fato de que, ao voltarem dos regimes de existência protegida através de uma ação ritual culturalmente reconhecível, esses homens poderiam confrontar suas contingências históricas com uma capacidade de ação amplificada, justamente porque

seus modelos culturais se mostram capazes de absorver e controlar os riscos de não se reconhecerem em seus mundos, apesar das condições adversas em que vivem (De Martino, 2023b [1956]).

Essa vontade de estar no mundo, dar forma objetiva à realidade e superar as circunstâncias históricas através da produção de valores culturais é o que De Martino chama de “ethos do transcendimento”. O etnólogo retirou esse conceito de Croce, que havia definido o “ethos” como a potência vital que estaria na base das diferentes atividades humanas para garantir a unidade e o movimento do espírito. Para De Martino, trata-se da energia ética que fundamentaria o engajamento do espírito com o mundo, e do indivíduo com sua comunidade, coincidindo com a vontade do eu de tornar-se sujeito de sua realidade (Berardini, 2013: 209-283). Embora esse conceito já esteja presente em *Il mondo magico*, a ideia de ethos do transcendimento torna-se ainda mais importante quando o etnólogo vai ao campo no sul da Itália, contexto no qual a sua perspectiva etnológica teve de se confrontar com o engajamento político de viés comunista, que pretendia edificar as condições práticas para a superação histórica daquela realidade paupérrima. Com efeito, ao problematizar os nexos culturais e afetivos que ligavam os camponeses do sul do país a suas comunidades, De Martino atribui um caráter transformador, e até mesmo potencialmente revolucionário, a práticas populares que até então eram entendidas como supersticiosas e irracionais, no que deixa entrever a influência de Gramsci em seu engajamento político e intelectual com as massas rurais do sul, o que fica claro não só em suas obras mais acadêmicas, mas sobretudo em seus escritos políticos (De Martino, 2008 [1952]: 107-110).

A maior determinação social que De Martino progressivamente confere a seus escritos etnográficos não cativa Ginzburg, cuja profunda admiração pela obra do etnólogo está voltada sobretudo para *Il mondo magico*, obra de reflexão teórica primordialmente especulativa. Nesse livro, a ideia de “crise da presença”, que Ginzburg julga ser o mais importante aparato conceitual proposto por De Martino, é descrita como um dado antropológico praticamente universal, pois está baseada nos mais diversos exemplos etnográficos, retirados dos quatro cantos do mundo, e sem que o esforço de contextualização de cada caso esteja no primeiro plano da obra. Mas já a partir de *Morte e pianto rituale* (2021 [1958]), quando De Martino concentra sua atenção no sul da Itália, a ideia de crise ganha um contorno mais específico, ligado sobretudo às mazelas do *mezzogiorno* e ao cotidiano miserável de seus interlocutores. Um dado importante é que, como etnógrafo de campo, De Martino reduz sua escala de observação: das culturas entendidas como um todo monolítico às quais fazia referência em *Il mondo magico*, (como os tungue da Sibéria, os zulus da África, os aborígenes da Austrália, etc) aos atarantados que entrevistou na sua expedição à Apúlia em 1959 (notáveis anônimos de carne e osso, como Anna di Nardò, Carmela di San Pietro Vernotico, Giorgio di Galàtone, etc.). Assim, em outro artigo escrito especificamente sobre De Martino, Ginzburg tem razão ao observar que, em comparação com a perspectiva de *Il mondo magico*, em *La terra del rimorso* “o drama da crise da presença parece mais controlado, quase apaziguado” (Ginzburg, 2013: 20), pois se torna diretamente associado às condições sociais do *mezzogiorno*, e até mesmo a infortúnios específicos de seus interlocutores (como a morte de um parente, uma doença, um recalque amoroso, etc.). Enfim, Ginzburg parece não se fascinar por essa maior contextualização social da etnografia de *La terra del rimorso*, sugerindo que *Il mondo magico* seja o livro “mais inquietante” escrito por De Martino.

Essa avaliação é bastante significativa, pois em muitos aspectos a trajetória de Ginzburg seguiu um caminho inverso ao percurso de De Martino. Em seu primeiro texto sobre processos inquisitoriais, publicado originalmente em 1961, no qual analisa o processo de uma camponesa que se vingou da patroa recorrendo a poderes mágicos, Ginzburg sugere que, “nesse caso, a feitiçaria pode realmente ser considerada, sem exagero, uma arma de defesa e ataque nas lutas sociais” (Ginzburg, 1989b [1961]: 21). Em *Os andarilhos do bem*, essa perspectiva social, e mesmo classista, ainda não está totalmente exaurida, de maneira que o historiador teria evitado rotular sua pesquisa como uma história das mentalidades para não ser induzido “a negligenciar as divergências e os contrastes entre as mentalidades das várias classes, dos vários grupos sociais, mergulhando tudo numa mentalidade coletiva indiferenciada e interclassista” (Ginzburg, 1988 [1966]: 16). Em outros termos, a descrição pormenorizada daqueles cultos agrários não havia se afastado de sua precisa contextualização no Friuli de meados do século XVI, cujas condições de reprodução social formavam justamente o objeto de ação dos *benandanti*. Já em *História noturna*, não é exagero dizer que Ginzburg praticamente subtraiu sua análise da religiosidade popular de qualquer conteúdo social, o que não escapou aos seus críticos (Lincoln, 2020). Acontece que, ao focar em um “profundíssimo estrato mítico e ritual”, Ginzburg produz uma narrativa grosso modo morfológica, ou seja, sem o compromisso de uma rígida contextualização temporal ou geográfica. Assim, descrevendo a dispersão dos mitos e ritos xamânicos por toda a Eurásia, ele reduz a agência histórica popular a um certo ponto que chega até mesmo à formulação nitidamente lévi-straussiana de que “os mitos encarnam-se, transmitem-se e agem em situações sociais concretas, por intermédio de indivíduos de carne e osso” (Ginzburg, 1991 [1989]: 36).

A referência lévi-straussiana é indicativa das diferenças teórico-metodológicas que separam as obras de Ginzburg e De Martino. Acontece que o antropólogo estruturalista francês e o etnólogo historicista italiano arquitetaram dois projetos analíticos bastante diversos entre si. Para Lévi-Strauss, os mitos satisfazem a uma necessidade primordialmente intelectual, e até mesmo lógica, de maneira que, no limite, as narrativas míticas corresponderiam às estruturas universais da mente humana em sua interação com o meio natural. Ao subtrair a importância das vontades humanas sobre o pensamento, Lévi-Strauss pôde chegar à célebre e provocativa formulação de que não são os homens que pensam nos mitos, mas os mitos que se pensam nos homens (Lévi-Strauss, 2010 [1964]: 31). Já para De Martino, o pensamento não precede à ação, mas ao contrário: a fabricação de mitos responderia à necessidade eminentemente prática, e não intelectual, de os homens se apropriarem de seus mundos na condição de sujeitos históricos. Assim, diferentemente de Ginzburg e Lévi-Strauss antes dele, o etnólogo italiano jamais poderia conceber a ideia pouco antropocêntrica de que os mitos exerceriam alguma agência sobre os homens. Sem nunca renunciar ao que chamava de “humanismo etnográfico”, De Martino argumentava que os mitos, mas sobretudo os ritos, eram formas privilegiadas de ação através das quais os homens se apropriavam de seus mundos na condição de sujeitos, e não simplesmente animais (com os quais os homens poderiam até se confundir durante a ritualização da crise da presença, como no caso dos atarantados e suas tarântulas, mas dos quais tinham que se apartar no resgate cultural desse regime de existência protegida). Não por acaso, chama atenção como, em um dos seus últimos escritos, De Martino rejeita contundentemente o estruturalismo lévi-straussiano, que, ao colocar o cientista social

acima de seu objeto para observar os homens de um ponto de vista supostamente objetivo, resultaria em um positivismo vulgar (De Martino, 2019 [1964]: 79).

Ginzburg conhecia a crítica de De Martino a Lévi-Strauss, mas não se deixou levar pelo julgamento apressado de seu conterrâneo acerca da obra do antropólogo francês. Em um artigo sobre “O que aprendi com os antropólogos”, Ginzburg de fato reconhece como sua reflexão historiográfica partiu da inspiração que encontrou em *Il mondo magico*, livro ao qual deve o seu primeiro encontro com a antropologia. Contudo, acrescenta que, depois de ter escrito *Os andarilhos do bem*, “por décadas” foram suas leituras de Lévi-Strauss que o ajudaram a compreender a dispersão continental de um profundíssimo estrato mítico e ritual (Ginzburg, 2009: 136). Essa sua reflexão lévista resultou justamente na publicação de *História noturna*, livro no qual o historiador italiano cruza uma série de mitos isomórficos para especular sobre trocas, contatos e filiações entre culturas diversas. Assim, Ginzburg isola alguns detalhes aparentemente marginais comuns a esses mitos e ritos, como no caso da assimetria deambulatoria dos personagens que vão ao mundo dos mortos e voltam coxeando, para demonstrar a existência de um substrato mítico e ritual comum a todo continente. Com efeito, à maneira lévista, Ginzburg conclui *História noturna* propondo que essa difusão e conservação de fenômenos isomorfos atesta que a “inventividade dos atores sociais encontra limites bem precisos na forma interna do mito ou do rito” (Ginzburg, 1991 [1989]: 248). Em outros termos, essa conclusão nitidamente estruturalista reduz a semelhança entre mitos e ritos secularmente descritos por inquisidores e etnólogos à ideia de uma “matriz de todos os contos possíveis”, ou seja, uma pulsão simbólica e intelectual que estaria inscrita em nossas mentes como um “traço distintivo da espécie humana” (Ginzburg, 1991 [1989]: 265).¹⁰

Enfim, essa filiação das reflexões de Ginzburg com relação a Lévi-Strauss também explica por que o historiador italiano sempre se recusou a considerar o problema da realidade dos poderes mágicos. O antropólogo francês chegou a mencionar essa questão em seu célebre texto sobre “A eficácia simbólica”, no qual analisa como um canto xamânico age sobre um parto complicado. Sua resposta para explicar o sucesso da intervenção mágica se baseia em uma homologia formal que existiria entre o plano simbólico (do canto mítico) e o plano corporal (da parturiente), o que resultaria na capacidade do xamã de agir sobre o corpo da paciente através das palavras de seu canto que eram reconhecidas por ela como correspondentes ao empecilho de seu parto. Dessa maneira, Lévi-Strauss conclui que “o fato de a mitologia do xamã *não corresponder a uma realidade objetiva* não tem importância, pois que a paciente nela crê e é membro de uma sociedade que nela crê” (Lévi-Strauss, 2008 [1958]: 213 – grifo meu). Em outros termos, o antropólogo estruturalista destitui o espírito de poderes taumatúrgicos “reais”, reduzindo a capacidade da mente humana ao “mundo do simbolismo”, que mesmo assim ainda seria “infinitamente diverso em seu conteúdo, mas sempre limitado por suas leis” (Lévi-Strauss, 2008 [1958]: 220). Tal qual o antropólogo francês, Ginzburg também situa sua análise em um plano simbólico, postulando que “a capacidade de exprimir em forma de sistemas de oposição as relações biológicas é a característica específica daquilo que chamamos cultura” (Ginzburg, 1991 [1989]: 241).

10 Mais do que apenas se aproximar do estruturalismo, ao concluir seu livro enfatizando a importância de arquétipos xamânicos para as culturas euroasiáticas, Sergio Botta (2020) tem razão ao aproximar a perspectiva de Ginzburg com a fenomenologia tal qual proposta por Mircea Eliade.

Situando sua análise nesse plano exclusivamente simbólico, não espanta que o historiador italiano tenha ignorado o “escandaloso” problema dos “poderes paranormais”. Desde o seu primeiro texto sobre os processos inquisitoriais contra feiticeiras e feiticeiros, em uma nota de rodapé na qual se refere justamente a *Il mondo magico*, ele deixa claro que a questão dos poderes mágicos não lhe interessa e, portanto, “não foi nem aflorada” (Ginzburg, 1989b [1961]: 224). Em *Os andarilhos do bem*, Ginzburg relata que um inquisidor cético com relação às fantasias “diabólicas” dos réus teria objetado a um *benandanti*, sobre a realidade de suas batalhas oníricas: “se vós dormíeis, como respondestes a ele [o capitão dos *benandanti*] e como ouvistes a sua voz?”. Acontece que, antes de partirem para suas assembleias, os *benandanti* entrariam em um “estado de profunda prostração, e de catalepsia”, e a esse estado de perda de sensibilidade seguiria a separação do espírito do corpo, que “é considerada [pelos réus] uma separação efetiva, um evento carregado de perigo, quase morte”. Assim, Ginzburg conclui que “para os *benandanti* não há dúvida: reuniões e batalhas são perfeitamente reais, ainda que só o espírito participe delas”, e é por isso que os feiticeiros diziam conseguir ouvir seus capitães, mesmo enquanto dormiam (Ginzburg, 1988 [1966]: 42). Mas, mesmo que concedendo uma lógica interna ao relato desses réus, pelo menos em *História noturna*, fica evidente como Ginzburg compartilha o ceticismo dos inquisidores sobre a impossibilidade dessas batalhas em espírito de fato terem acontecido enquanto os feiticeiros dormiam. Com efeito, ele diz que “a realidade física das reuniões de feitiçaria não recebe nenhuma confirmação (nem mesmo por via analógica) dos processos contra os *benandanti*” (Ginzburg, 1991 [1989]: 20). No máximo, Ginzburg concede que o uso deliberado de substâncias psicotrópicas ou alucinatórias poderiam indicar a existência de uma possível moldura ritual para os mitos xamânicos, mas ele afirma que esses ritos lhe escapam: “nem é seguro que tenham existido” (Ginzburg, 1991 [1989]: 265). A verdade é que, para Ginzburg, pouco importa se essas reuniões noturnas realmente existiam enquanto rituais, desde que elas existissem no plano mitológico, que é o que lhe interessa.

Trata-se de um registo bastante diverso daquele proposto por De Martino. No relato etnográfico de *Sud e magia* (2015b [1959]), ao observar a cura de um menino adoentado, ele descreve justamente a visita noturna que o garoto recebera de curandeiras chamadas *masciare*:

Aqui, a ideologia mostra uma relação com a realidade: as *masciare* que lançam feitiços durante a noite, ou que armam suas armadilhas durante o dia, às vezes são figuras imaginárias, sem rosto, sombras não identificáveis: mas às vezes são pessoas específicas que vivem na comunidade, que estão buscando vingança por alguma ofensa ou desrespeito que tenham recebido, ou podem até mesmo agir por inveja. Nesse sentido, há um modelo tradicionalizado do evento no qual *realidade e alucinação se mesclam a um tal ponto que é difícil restituir o que pertence a uma ou a outra* (De Martino, 2015b [1959]: 62 - grifo meu).

Em outros termos, De Martino argumenta que, em uma realidade culturalmente aceitável, os poderes plásticos do espírito se embrenham de tal maneira na realidade física do mundo que seria heurísticamente ineficaz retroceder ao paradigma positivista que separa o homem e seu simbolismo da natureza e sua dimensão química e física. Dessa forma, é simplesmente um absurdo afirmar que, quando foi ao campo de pesquisa no sul da Itália, De Martino teria “abandonado o relativismo cognitivo

para compreender a diversidade cultural” do sul do país (Charuty, 2001: 363). Pelo contrário, foi justamente sua concepção da plasticidade metapsíquica do espírito que lhe permitiu dar uma credibilidade efetiva, e não apenas simbólica, às práticas da religiosidade popular. Não por acaso, sua expedição de pesquisa à Lucânia, que resultaria na publicação de *Sud e magia*, foi patrocinada pela *Parapsychology Foundation of New York*, numa afiliação disciplinar que ele nunca tentou esconder. Essa tentativa de depurar De Martino de seu interesse na metapsíquica é apenas uma falsa polêmica, que pouco nos ajuda a pensar em quais poderiam ser as contribuições do etnólogo italiano para os estudos da religião nos dias de hoje, com o que concluo meu texto.

Considerações Finais

Mais do que apenas um capítulo de história intelectual do pensamento etnológico e historiográfico italiano, essa comparação entre as perspectivas teórico-metodológicas de De Martino e Ginzburg traz, acredito, um olhar importante para os estudos das religiões no Brasil. É verdade que a ampla circulação da obra de Ginzburg em nosso país foi promovida por uma escolha editorial que ecoa o gosto internacional pelos livros do historiador italiano. Contudo, avento a hipótese de que seus textos são amplamente lidos e discutidos em nossos cursos de graduação em história e ciências sociais porque sua obra em torno da religiosidade popular está construída sobre um arcabouço intelectual bastante conhecido, e, portanto, confortável: justamente representado pela influência da sociologia francesa em geral, e de Lévi-Strauss em particular. Em contraste, deve-se reconhecer como pesa sobre a obra de De Martino um isolamento internacional que ele mesmo promoveu, por exemplo, ao recusar um diálogo mais fino com outras propostas antropológicas que não fossem necessariamente marcadas pelo historicismo italiano. Contudo, acredito que a dificuldade de se traduzir De Martino para o contexto brasileiro também diga respeito a uma interdição temática da qual apenas recentemente os estudos das religiões no Brasil estão se livrando.

Trata-se da observação de como os estudos das religiões são profundamente marcados no país pela ideia lévi-straussiana de que os mitos responderiam a uma necessidade intelectual. Certo que esse viés estruturalista não deve ser reduzido a um positivismo vulgar, como propunha De Martino. O grande valor dessa perspectiva reside justamente na construção daquilo Jean-Pierre Vernant chamou de “o modelo estrutural de uma lógica que não seja aquela binária do sim ou não, uma lógica diferente da lógica do *logos*” (Vernant, 1990 [1974]: 260). Com efeito, não resta dúvida de que Lévi-Strauss e Ginzburg contribuíram decisivamente para o movimento que marcou a intelectualidade europeia na segunda metade do século XX, de expansão da estreita ideia de razão ocidental: hoje nem a antropólogos e nem a historiadores parece admissível reduzir mitos e ritos das “plebes rústicas” da Europa ou dos “povos primitivos” do mundo à ideia de superstição, irracionalidade, loucura, etc. Contudo, como observa Paula Montero (2014), o problema dessa abordagem cognitivista é que ela reproduz o pressuposto teológico e fenomenológico de que toda religião responderia a uma pulsão simbólica universal: ou seja, uma suposta necessidade do pensamento ordenar de forma coerente em função de um sistema de crenças presumidamente anterior à ação, de forma que os discursos religiosos seriam apenas resulta-

dos cognitivos de operações mentais dadas de antemão. Com efeito, os estudos das religiões no Brasil produziram uma enorme quantidade de interpretações exegéticas das crenças religiosas tomadas como sistemas simbólicos.

Muito menos profícua foi nossa atenção historiográfica e etnográfica às práticas rituais. Entre *O dito e o feito*, o estudo das religiões no Brasil esteve preferencialmente focado na dimensão dita do mito, e não no aspecto feito do rito, deixando uma lacuna em nossa reflexão que apenas recentemente tem sido coberta, como no caso da coletânea de ensaios organizada por Mariza Peirano (2001). Finalmente é que temos nos habituados a pensar *Para além da eficácia simbólica* (Tavares & Bacci, 2013), o que tem resultado em pesquisas que deixam entrever uma maior riqueza de relatos centrados, por exemplo, nas ideias de construção performática do corpo, produção da cura, fluidez da relação entre o sujeito e seu mundo, etc. Como argumentaria De Martino, essa mudança de foco analítico, deslocado da suposta noção de crença para uma atenção às práticas de fato, é importante porque, mais do que através de presumidos dogmas, é através dos dispositivos rituais e suas técnicas do corpo e do espírito que homens e mulheres se habilitam a confrontar suas contingências históricas com uma capacidade de ação amplificada, apropriando-se de seus mundos na condição de sujeitos históricos. Assim, em um dos mais tocantes trechos de *La terra del rimorso*, De Martino conclui que o tarantismo “comporta um *ethos*, uma vontade de mediar a história, um projeto de vida conjunta, um empenho em superar o isolamento neurótico para participar de um sistema de fidelidade cultural” (De Martino, 2015a [1961]: 202). Com a esperança da fabricação de novas “fidelidades culturais”, enfim, reconhecemos como o “isolamento neurótico” dos miseráveis camponeses apulianos na década de 50 ainda diz mais sobre a realidade do Brasil de hoje do que nós gostaríamos.

Tomás Motta Tassinari é Mestre em História Social pela Universidade de São Paulo (USP) e Doutorando pelo Instituto Universitário Europeu (EUI).

AGRADECIMENTOS

Aos integrantes do projeto de pesquisa “Crise da presença e reintegração religiosa: atualidade de Ernesto De Martino” pela interlocução que resultou no presente dossiê temático. Agradeço particularmente a Gabriel Bom, Marcus Vinicius Barreto, Maria Cristina Pompa, Nicola Gasbarro, Philippe Sartin e Sandra Stoll, pela leitura e contribuições à primeira versão deste texto.

REFERÊNCIAS

- Agnolin, A. (2013). *História das religiões: Perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas.
- Berardini, S. F. (2013). *Ethos Presenza Storia: La ricerca filosofica di Ernesto De Martino* (Collana

- Studi e Ricerche n. 3). Trento: Università degli Studi di Trento. <http://eprints.biblio.unitn.it/4157/>
- Botta, S. (2020). Lo sciamanesimo di Storia notturna e le tecniche arcaiche dell'estasi: Sul dialogo a distanza tra Carlo Ginzburg e Mircea Eliade. In C. Presezzi (ed.). *Streghe, sciamani, visionari: In margine a Storia notturna di Carlo Ginzburg* (pp. 329-356). Roma: Viella.
- Charuty, G. (2001). Le retour des métapsychistes. *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 158-159, 353-364. <https://doi.org/10.4000/lhomme.117>
- Croce, B. (1938). *La storia come pensiero e come azione*. Bari: Laterza.
- Croce, B. (1944). *L'idea liberale: Contro le confusioni e gl'ibridismi*. Bari: Laterza.
- Croce, B. (2022[1949]). Intorno al «magismo» come età storica. In E. De Martino. *Il mondo magico* (pp. 246-257). Turim: Einaudi.
- De Martino, E. (1941). *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Bari: Laterza.
- De Martino, E. (2008[1952]). Gramsci y el folclore. In *El Folclore progresivo y otros ensayos* (C. Feixa, trad.). (pp. 111-114). Barcelona: UAB, Servei de Publicacions
- De Martino, E. (2015a[1961]). *La terra del rimorso: Contributo a una storia religiosa del Sud*. Milão: Il Saggiatore.
- De Martino, E. (2015b[1959]). *Magic: A Theory from the South*. (D. L. Zinn, trad.). Chicago: Hau.
- De Martino, E. (2019[1964]). Il problema della fine del mondo. In G. Charuty, D. Fabre, & M. Massenzio (Eds.), *La fine del mondo: Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (pp. 68-76). Turim: Einaudi.
- De Martino, E. (2021[1958]). *Morte e pianto rituale: Dal lamento funebre antico al pianto di Maria* (M. Massenzio, Ed.). Torino: Einaudi.
- De Martino, E. (2022 [1948]). M. Massenzio (ed.). *Il mondo magico: Prolegomeni a una storia del magismo*. Turim: Einaudi.
- De Martino, E. (2023a [1956]). (P. Sartin, trad.). Fenomenologia religiosa e historicismo assoluto. *Campos – Revista de Antropologia*, 24(1-2), 161-179. <http://dx.doi.org/10.5380/cra.v24i1.86414>
- De Martino, E. (2023b). (D. Ribeiro, trad.) Crise da presença e reintegração religiosa. *Campos – Revista de Antropologia*, 24(1-2), 180-197. <http://dx.doi.org/10.5380/cra.v24i1.83659>
- Descola, P. (2015). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Duchet, M. (1984). *Le partage des savoirs: Discours historique, discours ethnologique*. Paris: La Découverte.
- Eliade, M. (1948). *Traité d'histoire des religions*. Paris: Payot.

- Foucault, M. (1978[1961]). *História da loucura na idade clássica* (J. T. C. Netto, Trad.). São Paulo: Perspectiva.
- Foucault, M. (1977 [1973]). *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão: Um caso de parricídio do século XIX* (D. L. de Almeida, Trad.). Rio de Janeiro: Graal.
- Ginzburg, C. (1987[1976]). *O queijo e os vermes: O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição*. (M. B. Amoroso, trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Ginzburg, C. (1988[1966]). *Os andarilhos do bem: Feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. (J. B. Neto, trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Ginzburg, C. (1989a[1986]). *Mitos, emblemas, sinais: Morfologia e história*. (F. Carotti, trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Ginzburg, C. (1989b[1961]). Feitiçaria e piedade popular: Notas sobre um processo modenense de 1519. In *Mitos, emblemas, sinais: Morfologia e história* (pp. 15-39). São Paulo: Companhia das Letras.
- Ginzburg, C. (1991[1989]). *História noturna: Decifrando o sabá*. N. M. Louzada (trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Ginzburg, C. (2007a[1993]). Feiticeiras e xamãs. In *O fio e os rastros: Verdadeiro, falso, fictício* (R. F. d'Aguiar, & E. Brandão, trad.) (pp. 294-310). São Paulo: Companhia das Letras.
- Ginzburg, C. (2007b[1989]). O inquisidor como antropólogo. In *O fio e os rastros: Verdadeiro, falso, fictício* (pp. 280-293). São Paulo: Companhia das Letras.
- Ginzburg, C. (2009). (D. Scalmani, trad.) Qué he aprendido de los antropólogos. *Alteridades*, 38, 131-139.
- Ginzburg, C. (2013). De Martino, Gentile, Croce: Su una pagina de Il mondo magico. *La Ricerca Folklorica*, 67/68, 13-20.
- Ginzburg, C. (2016). Genèses de La Fin du monde de De Martino. (C. Joseph, trad.) *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, 23, 194-213. <https://doi.org/10.4000/gradhiva.3187>
- Ginzburg, C. (2017). On dichotomies. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7(2), 139-142. <https://doi.org/10.14318/hau7.2.017>
- Ginzburg, C. (2020). Os andarilhos do bem, cinquenta anos depois. In M. Vendrame & A. Karsburg (orgs.), *Micro-história: Um método em transformação* (pp. 337-349). São Paulo: Letra e Voz.
- Ginzburg, C. (2021[2012]). (A. P. M. Neto, trad.) Nossas palavras e as deles: O ofício do historiador na atualidade. *Artcultura*, 23(42), 7-26. <https://doi.org/10.14393/artc-v23-n42-2021-61847>
- Heidegger, M. (2012[1927]). *Ser e tempo*. (F. Castilho, trad.) Campinas: Editora da Unicamp.

- Latour, B. (2012). *Enquête sur les modes d'existence: Une anthropologie des modernes*. Paris: Découverte.
- Lévy-Bruhl, L. (1922). *La Mentalité Primitive*. Paris: Les Presses Universitaires de France.
- Lévi-Strauss, C. (2008[1958]). *Antropologia estrutural*. (B. Perrone-Moisés, Trad.) São Paulo: Cosac Naify.
- Lévi-Strauss, C. (2010[1964]). *O cru e o cozido*. (B. Perrone-Moisés, trad.) São Paulo: Cosac Naify.
- Lincoln, B. (2020). Comparison of Old Thiess to learned descriptions and stereotypes of Livonian werewolves and to the *Benandanti*: A seventeenth-century werewolf and the drama of religious resistance. In B. Lincoln & C. Ginzburg (eds.), *Old Thiess, a Livonian werewolf: A classic case in comparative perspective* (pp. 88-108). Chicago: UCP.
- Mancini, S. (1999). Postface. In E. De Martino. *Le monde magique* (pp. 285-554). Paris: Sanofi-Synthélabo.
- Mancini, S. (2018). Parure et “efficace” rituel. Statut et fonction de l’habillage des images sacrées dans les pratiques thaumaturgiques et transformationnelles à México. *Revista Trace*, 73), 9-36.
<https://doi.org/10.22134/trace.73.2018.99>
- Mancini, S. (2023). La “deploración ritual”, o del uso estratégico de los estados hipnóticos en la crisis de duelo. *Campos – Revista de Antropologia*, 24(1). <http://dx.doi.org/10.5380/cra.v24i1.86785>
- Méheust, B. (2019). *Les miracles de l'esprit*. Paris: La Découverte.
- Mello e Souza, L. de. (1986). *O diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Mingozzi, G.F (Diretor) & De Barbora F. F. (Produtor) (1962). *La taranta* (com consultoria de Ernesto De Martino). Roma: Pantheon Film, 18 min.
- Montero, P. (2014). A teoria do simbólico de Durkheim e Lévi-Strauss: Desdobramentos contemporâneos no estudo das religiões. *Novos Estudos - CEBRAP*, 98, 125-142.
<https://doi.org/10.1590/S0101-33002014000100007>
- Nathan, T. (2009). *L'influence qui guérit*. Paris: Jacob.
- Peirano, M. (2001). *O dito e o feito: Ensaio de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Pompa, C. (1998). A construção do fim do mundo: Para uma releitura dos movimentos sócio-religiosos do Brasil “rústico”. *Revista de Antropologia*, 41(1), 177-212.
<https://doi.org/10.1590/S0034-77011998000100006>
- Pompa, C. (2009). Memórias do fim do mundo: O movimento de Pau de Colher. *Revista USP*, 82, 68-87. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i82p68-87>
- Pompa, C. (2020). Antropologia, História e Religião: A obra de Raffaele Pettazzoni. *Debates do*

NER, 37, 217-253. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.106710>

Pompa, C. (2022). Ernesto De Martino e o percurso italiano da antropologia. *Horizontes Antropológicos*, 28 (62), 317-349. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832022000100010>

Sahlins, M. (2017a). In anthropology, it's emic all the way down. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7(2), 157-163. <https://doi.org/10.14318/hau7.2.020>

Sahlins, M. (2017b). The original political society. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7(2), 91-128. <https://doi.org/10.14318/hau7.2.014>

Shirokogoroff, S. (1935). *Psychomental complex of the Tungus*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

Stengers, I. (2002). *L'hypnose, entre magie et science*. Paris: Empecheurs de penser en rond.

Tavares, F., & Bassi, F. (2013). *Para além da eficácia simbólica: Estudos em ritual, religião e saúde*. Salvador: Edufba.

Vainfas, R. (1995). *A heresia dos índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.

Vernant, J.-P. (1990[1974]). *Myth and society in ancient Greece*. (J. Lloyd, trad.) Nova Iorque: Zone Books.

Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

CARLO GINZBURG, LEITOR DE ERNESTO DE MARTINO: APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS

Resumo: O artigo propõe uma comparação entre as perspectivas teórico-metodológicas do historiador italiano Carlo Ginzburg e do etnólogo e seu conterrâneo Ernesto De Martino. Em diversas ocasiões, o historiador reconheceu a relevância do etnólogo em seu percurso intelectual, valendo-se da leitura de sua obra para traçar uma história genealógica do xamanismo. Outra aproximação entre os dois autores é que ambos produziram uma importante reflexão antirrelativista, embora fundada nos limites epistemológicos do etnocentrismo. Contudo, apesar dessas aproximações, os autores divergem radicalmente em aspectos sensíveis de suas reflexões, especificamente no que concerne à realidade e ao sentido histórico dos poderes mágicos. A partir dessas diferenças, concluo argumentando que a obra de De Martino pode contribuir ao estudo das religiões no Brasil trazendo um aporte teórico-metodológico focado na importância das práticas rituais para a compreensão das religiões populares.

Palavras-chave: História das Religiões; Carlo Ginzburg; Ernesto De Martino; xamanismo; tarantismo.

CARLO GINZBURG, READER OF ERNESTO DE MARTINO: AFFINITIES AND DIVERGENCIES

Abstract: The article compares the theoretical and methodological perspectives of the historian Carlo Ginzburg and the ethnologist Ernesto De Martino, both from Italy. On several occasions, the historian has recognized the importance of the ethnologist in his intellectual path, having read his works to trace a genealogical history of shamanism. Another affinity between the two authors is that both have produced an anti-relativist reflection, although recognizing the epistemological limits of ethnocentrism. But despite these approximations, the authors radically diverge in sensitive aspects of their reflections, particularly regarding the reality and the historical sense that they attribute to magical powers. Vis-à-vis these divergencies, I argue that De Martino's work can contribute to the study of religions in Brazil by bringing a theoretical and methodological contribution focused on the importance of ritual practices for the understanding of subaltern religions.

Keywords: History of religions; Carlo Ginzburg; Ernesto De Martino; shamanism; tarantism.

CARLO GINZBURG, LECTOR DE ERNESTO DE MARTINO: ACERCAMIENTOS Y DISTANCIAS

Resumen: El artículo propone una comparación entre las perspectivas teórico-metodológicas del historiador italiano Carlo Ginzburg y del etnólogo y su compatriota Ernesto De Martino. En varias ocasiones, el historiador reconoció la relevancia del etnólogo en su recorrido intelectual, leyendo su trabajo para trazar una historia genealógica del chamanismo. Otra aproximación entre los dos autores es que ambos produjeron una importante reflexión antirrelativista, aunque fundada en los límites epistemológicos del etnocentrismo. Sin embargo, a pesar de estas aproximaciones, los autores divergen

radicalmente en aspectos sensibles de sus reflexiones, específicamente en lo que se refiere a la realidad y al significado histórico de los poderes mágicos. A partir de estas diferencias, concluyo argumentando que la obra de De Martino puede contribuir al estudio de las religiones en Brasil al traer una contribución teórico-metodológica centrada en la importancia de las prácticas rituales para la comprensión de las religiones populares.

Palavras Chave: Historia de las religiones; Carlo Ginzburg; Ernesto De Martino; chamanismo; tarantismo.

RECEBIDO: 21/05/2022

APROVADO: 06/12/2022

PUBLICADO: 01/07/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

TRADUÇÃO

História, antes de tudo

PHILIPPE SARTIN

Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, São Paulo, Brasil
<https://orcid.org/0000-0001-5768-0893>
philippesartin@hotmail.com

“Fenomenologia religiosa e historicismo absoluto”, em tradução literal, é a primeira versão em língua portuguesa do artigo de 1954 de Ernesto De Martino (1908-1965). Não é preciso insistir sobre as dificuldades de uma empresa como esta: a linguagem nuançada e ao mesmo tempo densa, as construções longas e os períodos cheios de imagens, o vocabulário original – tudo isso num ritmo próprio, que se buscou preservar, sem prejuízo do entendimento – são próprios de autores em que “a função do estudioso” não se reduz “àquela de um especialista sem horizontes” (De Martino, 1954: 28). Tal é De Martino, cuja originalidade e pluralidade de diálogos foram recentemente enfatizadas (Pompa, 2022: 322).

O objeto do artigo está explícito em seu título, a um só tempo exemplo e programa de reflexão metodológica, e consiste numa crítica radical às interpretações irracionalistas da religião – representadas, aqui, pela sofisticada fenomenologia do teólogo holandês Gerardus van der Leeuw (1890-1950) – que se baseiam na identificação empática entre sujeito e objeto, na reduplicação descritiva e na revivência do fenômeno religioso, entendido, este último, em seus próprios termos, isto é, no interior dos processos culturais que o produziram. A esse método irracionalista, De Martino contrapõe a razão histórica, a qual, em vez de mascarar tais processos culturais – como o faz a fenomenologia, na contiguidade da própria consciência religiosa (De Martino, 1954: 13) – instaura um hiato que os faz aparecer enquanto tais, isto é, como a realidade “hieropoiética” a ser reconstruída conceitualmente a partir da pesquisa historiográfica (De Martino, 1954: 27). Ou seja: a “fenomenologia religiosa”, com seus inconvenientes, deve ser substituída pelo “historicismo absoluto”.

Como indica Pietro Angelini (2014: 161), a década de 1950 – a meio caminho entre as reflexões teóricas dos anos 1940 e o trabalho de campo no *mezzogiorno* – foi um período marcado pelas contínuas viagens ao sul da Itália, pela intensa atuação política e pelos densos escritos metodológicos. Servindo de ponte entre *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (1941) e *Il mondo magico* (1948) e os textos meridionais – *Morte e pianto rituale nel mondo antico* (1958), *Sud e magia* (1959) e *La terra del rimorso* (1961) –, textos como “Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto”, “Crisi della presenza e

reintegrazione religiosa” (1956) ou “Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni” (1957) demonstram seu empenho em “retornar a Croce” para fazer do historicismo a abordagem por excelência da religião (Angelini, 2014: 161; Massenzio, 1995: 16-17; Pasquinelli, 1981; Pompa, 2022: 328-329). No último artigo citado, por exemplo, lê-se que “o sagrado enquanto técnica é coerência humana, a qual o pensamento histórico pode reconstruir sem deixar um só resíduo à imediatez e ao arbítrio de uma revivência mística” (De Martino, 1957: 97). Claro está que, para além da ostensiva influência croceana, autores como Adolfo Omodeo e Raffaele Pettazzoni – antecessores de De Martino na escola italiana de História das Religiões – integram o diálogo de um projeto de conhecimento humanista, “uma procura do homem sobre o homem com razões exclusivamente humanas” (Agnolin, 2013: 253).

Mas esse empenho corresponde apenas à primeira metade do artigo; após analisar o método fenomenológico de van der Leeuw – ressaltando suas afinidades formais e genéticas com a teologia e a religiosidade pessoal do autor – De Martino propõe um modo distinto de entender a religião, empenhado em fazê-lo a partir da História, e não contra ela, como o faz a própria religião. Esta é uma intuição fundamental, originalmente exposta em *Il mondo magico* (1948) e retrabalhada na maioria de seus escritos: a religião corresponde ao esforço humano em proteger a presença em crise, isto é, a precariedade da capacidade de se colocar efetivamente numa história humana e de conduzir seus pensamentos e ações segundo valores culturais. Tal crise diz respeito, por exemplo, a estados psicopatológicos (“a vontade bloqueada pelo estupor catatônico [...], a alternância cíclica entre depressão e mania, a descarga descontrolada de impulsos destrutivos”) e configura-se, no lugar da experiência do sagrado (cara a Rudolf Otto e seus seguidores), como o “radicalmente outro” (De Martino, 1954: 18-24; Pompa, 2022: 332).

Para controlar tal precariedade recorrente, ou os momentos de crise da presença, a religião atua pelo mecanismo da de-historificação [*destorificazione*]: por meio dos ritos e práticas análogas, a religião subtrai os momentos existenciais críticos (psicopatológicos, materiais, corporais) “à iniciativa humana e os soluciona ‘mediante a reiteração do idêntico’, por meio da qual a história angustiante é apagada ou mascarada” (De Martino, 1954: 23). Sem desejar resumir aqui uma densa explicação do mecanismo da de-historificação – deixo ao leitor as belas páginas de De Martino – pode-se ao menos afirmar que é precisamente por se furtar à de-historificação religiosa, e ao contrário do que faz a fenomenologia, que a reduplica no reviver experiencial, que o historicismo a revela em sua operatividade plenamente humana.

Como escreve Cristina Pompa (2022: 328), em artigo já citado, a fenomenologia da religião – não a de van der Leeuw, mas a de Mircea Eliade – exerce ainda “influência notável” no Brasil. Diria que reina soberana nos estudos sobre religião, “(e não só em âmbito teológico, sociológico e antropológico, mas também no historiográfico), marcando sua presença maciça, por exemplo”, escreve Adone Agnolin (2013: 46-47), “desde as bibliotecas universitárias, até as difundidas livrarias de autoajuda”. A obra de De Martino – e em particular o texto aqui traduzido – talvez sirva de contraste à tendência fenomenológica dominante no Brasil, atacando-a em suas frágeis bases científicas.

Para encerrar esta breve nota introdutória ao artigo, algumas observações sobre a tradução. Embora tenha seguido a proposta de Pompa (2022: 331) em traduzir “esserci” – a tradução italiana ao *Da-sein* de Heidegger, utilizada por De Martino – como “ser-aí”, utilizei, quando o texto sugeria, por razões

sintáticas, e assinalando-o por colchetes, a expressão “estar presente”, como “estar presente [esserci] numa história humana”. O *Dasein* já foi traduzido no Brasil, inclusive, como “presença” (Schuback, 2008: 561-562), palavra-chave do pensamento de De Martino.

Philippe Sartin é Doutor em História pela Universidade de São Paulo (USP).

REFERÊNCIAS

Agnolin, A. (2013). *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas.

Angelini, P. (2014) *Ernesto De Martino*. Roma: Carocci.

De Martino, E. (1953-54). Fenomenologia religiosa e storicismo absoluto. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 24-25, 1-25.

De Martino, E. (1957). Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XXVIII(1), 89-107.

Massenzio, M. (1995). La problematica storico-religiosa di Ernesto De Martino. In De Martino, E. (M. Massenzio, org.). *Storia e metastoria: i fondamenti di una teoria del sacro* (pp. 7-40). Lecce: Argo.

Pasquinelli, C. (1981). Lo ‘*storicismo eroico*’ di Ernesto De Martino. *La Ricerca Folklorica*, 3, 77-83.

Pompa, C. (2022). Ernesto De Martino e o percurso italiano da antropologia. *Horizontes Antropológicos*, 28(62), 317-349. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832022000100010>

Schuback, M. S. C. (2008). Notas explicativas. In M. Heidegger. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes.

HISTÓRIA, ANTES DE TUDO

Resumo: O texto apresenta os principais argumentos de *Fenomenologia religiosa e historicismo absoluto*, artigo de Ernesto De Martino publicado em 1954 e agora traduzido em português. Tendo como pano de fundo a relevância científica do antropólogo italiano, o enfoque é a tese defendida pelo autor ao contrapor os estudos fenomenológicos e a pesquisa historicista em História das Religiões. Enquanto os primeiros constituem exemplo típico de abordagem irracionalista e veladamente religiosa, a segunda baseia-se num compromisso com as razões puramente humanas da experiência religiosa, apresentando conceitos como crise da presença e de-historificação religiosa. A tradução de tal texto pretende divulgar a obra do autor e contribuir com o desenvolvimento do campo de História das Religiões no Brasil.

Palavras-chave: Ernesto De Martino; fenomenologia; historicismo.

HISTORY, FIRST OF ALL

Abstract: The text presents the main arguments of Religious Phenomenology and Absolute Historicism, an article by Ernesto De Martino published in 1954 and now translated into Portuguese. Against the background of the scientific relevance of the Italian anthropologist, the focus is on the thesis defended by the author in contrasting phenomenological studies and historicist research in the History of Religions. While the former are a typical example of an irrationalist and veiledly religious approach, the latter is based on a commitment to purely human reasons for religious experience, presenting concepts such as crisis of presence and religious de-historification. The translation of this text intends to promote the author's work and contribute to the development of the field of History of Religions in Brazil.

Keywords: Ernesto De Martino; phenomenology; historicism.

LA HISTORIA, ANTE TODO

Resumen: El texto presenta los principales argumentos de Fenomenología Religiosa e Historicismo Absoluto, artículo de Ernesto De Martino publicado en 1954 y ahora traducido al portugués. En el contexto de la relevancia científica del antropólogo italiano, la atención se centra en la tesis defendida por el autor al contrastar los estudios fenomenológicos y la investigación historicista en la Historia de las Religiones. Mientras que los primeros constituyen un ejemplo típico de un enfoque irracionalista y veladamente religioso, el segundo se basa en un compromiso con las razones puramente humanas de la experiencia religiosa, presentando conceptos como crisis de presencia y deshistorización religiosa. La traducción de este texto pretende promover la obra del autor y contribuir al desarrollo del campo de la Historia de las Religiones en Brasil.

Palabras clave: Ernesto De Martino; fenomenología; historicismo.

RECEBIDO: 16/03/2023

APROVADO: 30/04/2023

PUBLICADO: 01/07/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

TRADUÇÃO

Fenomenologia religiosa e historicismo absoluto

ERNESTO DE MARTINO

TRADUÇÃO¹

PHILIPPE SARTIN

Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, São Paulo, Brasil
<https://orcid.org/0000-0001-5768-0893>
philippesartin@hotmail.com

REVISÃO TÉCNICA

CRISTINA POMPA

Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), Guarulhos, São Paulo, Brasil
<https://orcid.org/0000-0003-4961-8349>
pompa@unifesp.br

A expressão “fenomenologia da religião” é empregada em dois sentidos diferentes, que convém não confundir. Em um sentido amplo, costuma-se designar com tal denominação cada tipologia da vida religiosa, ou seja, cada agrupamento e ordenação dos fenômenos religiosos segundo diferentes critérios de classificação. Em um sentido estrito, metodológico e filosófico, a fenomenologia da religião pretende ser não apenas uma ciência autônoma no quadro das ciências religiosas, mas também o método por excelência para ‘compreender’ a vida religiosa.

Enquanto um saber meramente classificatório e empírico do material histórico-religioso, a fenomenologia da religião nasceu ligada à ciência da religião: pode-se encontrar, de fato, um primeiro esbo-

¹ [Nota do tradutor] Tradução realizada de: De Martino, E. (1953-54). Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 24-25, 1-25. Agradecemos a Alessandro Saggiaro, diretor da revista *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, pela autorização para republicação do artigo na Campos.

ço de saber fenomenológico já na primeira edição do *Lehrbuch* de Chantepie de la Saussaye, em 1877. No sentido mais restrito de ‘método de compreensão’, a fenomenologia da religião entrou em cena nos últimos 30 anos graças, sobretudo, ao esforço científico de Gerardus van der Leeuw e à sua contínua reflexão metodológica. Na fenomenologia de van der Leeuw, confluem algumas das correntes mais características da vida cultural alemã contemporânea, como a teoria da *Erlebnis* [vivência, experiência]² e a tipologia de Dilthey e da sua escola, a fenomenologia de Husserl, reconduzida à religião pela obra de Max Scheler, a tradição do caráter autônomo e irracional da experiência religiosa (Rudolf Otto) e, finalmente, alguns temas do existencialismo de Heidegger e Jaspers³.

Tais nomes e referências são suficientes para compreender o quanto a fenomenologia de van der Leeuw encontra-se ligada a um ambiente cultural bem definido, no qual, não obstante a variedade das abordagens e a complexidade das relações e influências, respira-se – por assim dizer – um certo ar de família. Trata-se, evidentemente, de um drama muito amplo e intenso de ideias, caracterizado por uma acentuada polêmica antipositivista e, ao mesmo tempo, pela tentativa de superar o naturalismo e o psicologismo positivistas – mas não pela via da razão histórica e de uma distinção rigorosa entre o verdadeiro conhecimento (que é sempre histórico) e o conhecimento *prático e normativo* das ciências naturais e matemáticas, e sim por meio de um apelo, orientado de diversos modos, à irracionalidade da vida, ao calor da *Erleben* e à intuição e contemplação de essências e estruturas ideais que permitiriam ‘compreender’ a vida mesma.⁴ No caso de van der Leeuw, esse drama de ideias conhece a sua individuação, o seu tom particular – e dentro de certos limites, a sua unidade – a partir de uma viva e atuante experiência religiosa, que se conecta obviamente à tradição reformada holandesa, a Erasmo, Coornhert e Arminius: a exigência de um cristianismo brando e tolerante, o reconhecimento de uma relação religiosa, a ser compreendida com amor, entre todas as religiões do planeta, a filologia posta a serviço de um humanismo alargado procedem evidentemente daquela tradição. À qual é preciso acrescentar, todavia, a preocupação, de resto moderna, com o destino da civilização cristã num mundo em que o impulso colonizador ocidental chegou ao fim e no qual se revela, em toda a sua amplitude, a ‘realidade formidável’ das outras religiões e a confluência de todas as civilizações existentes numa única civilização mundial.⁵

O ponto de partida da fenomenologia da religião de van der Leeuw é a dramática experiência da antítese entre vida e intelecto, entre *durée vecue* [tempo vivido] e abstração: uma experiência da qual nasce a exigência de um conhecimento que não seja hostil à vida e que nos ajude a ‘compreendê-la’. Profundamente empenhado nesse drama, van der Leeuw o projetou fielmente em um dos domínios mais sensíveis de seu projeto, o domínio da religião e da vida religiosa. Ele acreditava poder resolvê-lo percorrendo o caminho de um irracionalismo fundamental, ao qual a sua religiosidade protestante o

2 [Nota do tradutor] Embora este não seja o objetivo da presente tradução – isto é, a precisão técnica do vocabulário filosófico *apenas citado* por De Martino – indiquei entre colchetes, quando necessário, os conceitos em língua portuguesa, conforme normalmente traduzidos no Brasil ou em Portugal.

3 Eva Hirschmann (1940), numa cuidadosa tese de doutorado sobre a fenomenologia da religião, enumera doze endereços fenomenológicos, denominados e caracterizados de diversos modos, que confluem na fenomenologia de van der Leeuw. Para o que nos interessa, contudo, basta a distinção, interna e qualitativa a propósito do movimento cultural como um todo, entre endereço fenomenológico empírico-classificatório (Chantepie de la Saussaye, Lehmann, Usener, Dietrich, Pfister...) e um endereço ainda mais rico de empenho metodológico consciente e de relações explícitas com determinadas linhas de pensamento (R. Otto, Heiler, Wobbermin, Wach...).

4 Sobre a passagem do pensamento alemão do historicismo à tipologia, ao irracionalismo e ao relativismo veja-se G. de Ruggiero (1934: 37-50), mas sobretudo C. Antoni (1939). Uma crítica severa de Croce sobre a *Phänomenologie der Religion* (1933) de van der Leeuw pode ser lida em Croce (1934: 306). Mais cautelosa e perplexa é a crítica de Pettazzoni (1951: 61).

5 Cf. van der Leeuw (1950: 80 ss).

predispunha e para o qual a cultura europeia – e alemã, sobretudo – dos últimos 50 anos lhe fornecia justificativas teóricas abundantes. Segundo uma problemática inaugurada por Dilthey, van der Leeuw inicia com a exigência de “imersão sentimentalmente” (*Einfühlen*) [empatia] nos fenômenos religiosos, e de os reviver (*Erleben*): o físico, em suas pesquisas, poderá limitar-se a se posicionar com a devida distância em relação ao seu objeto a fim de conhecê-lo; o psicólogo e o historiador, após esse distanciamento naturalístico, devem realizar uma segunda operação, mergulhando na corrente vital de seu objeto, para obter a experiência deste. À etapa da *Einfühlung* e da *Erlebnis*, segue-se o momento da ‘análise intuitiva’ dos fenômenos ‘tais como se dão’ a fim de atingir a sua ‘essência’, purificada gradualmente da realidade concreta do objeto (*Dasein*): essa trabalhosa e contínua renúncia (*Enthaltung*), esse recolhimento em si numa visão pura e ideal da essência, constituem propriamente a *epoké* e o processo de “redução fenomenológica”.

O terceiro momento é o da síntese intuitiva das essências numa unidade significativa, composta de relações “evidentes”: de tal síntese resulta a “estrutura”, o “tipo ideal”. Deste modo, a fenomenologia da religião como ciência autônoma seria, em resumo, a pesquisa intuitiva das estruturas da existência religiosa, colhidas pelo fenomenólogo no calor e na vibração de sua própria *Erlebnis*, pelo método da divinação e com o critério da evidência. Fundar-se-ia, por essa via – segundo van der Leeuw – um conhecimento não hostil à vida religiosa (van der Leeuw, 1926).⁶ Mas seriam a *Erlebnis* e a intuição instrumentos adequados à compreensão científica? Na realidade, a *Erlebnis* é um reviver ambíguo e obscuro, é um deixar-se capturar e dominar pelo objeto, sem nunca ter certeza daquilo que pertence a nós e daquilo que pertence ao objeto, daquilo que é uma nova experiência religiosa, em ato, e daquilo que, ao contrário, é o conhecimento de tal experiência; por outro lado, a intuição das essências e das estruturas se confunde ora com a intuição artística, ora com o esforço tipológico (quase normativo), e ora, finalmente, com a divinação mística. Van der Leeuw compara expressamente as estruturas com as obras de arte:

[O critério da descoberta das relações compreensíveis e evidentes entre as essências] pressupõe no psicólogo [e no historiador fenomenologicamente orientado] a atitude divinatória, ou seja, contemplativa e intuitiva do essencial [*das intuitive Erschauen des Wesentlichen*], do típico, do significativo. É uma atitude que se aproxima do talento do artista e que, obviamente, a exemplo deste, amadurece apenas com o exercício constante. E aqui está a razão pela qual um tal conhecimento não poderia jamais reivindicar um valor de “realidade” [...]. A evidência intuitiva não se mistura à realidade: Hamlet é evidente, mas enquanto Hamlet shakespeariano nunca existiu. (*Ibid.*: 10).⁷

Van der Leeuw procura distinguir o trabalho do fenomenólogo daquele do artista, mostrando como o artista está ligado “às leis de sua própria fantasia”, enquanto o fenomenólogo “está ligado ao objeto” (*Ibid.*: 15). Mas a exigência de tal distinção, ainda que postulada, não parece cumprida. E que

6 As outras fontes do pensamento metodológico de van der Leeuw são: van der Leeuw, 1918; 1925; 1928; 1933. Veja-se ainda *Rudolf Otto und die Religionsgeschichte*, ‘*Zeitschrift für Theologie und Kirche*’ (1938). Cf. Hirschmann (1940: 95 ss).

7 [Nota do tradutor]: as citações diretas de van der Leeuw foram traduzidas para o italiano por De Martino e é a sua versão que foi traduzida no presente artigo.

seja tão somente postulada, mas não arrazoada, prova-o o fato de que, tão logo seja enunciada, não demore a desaparecer:

Entre os artistas, os mais próximos do fenomenólogo são o pintor, o biógrafo e o poeta lírico, os quais, assim como ele, devem lançar luz sobre um objeto determinado; o poeta épico e o dramático estão distantes e mais distante ainda está o músico, que não costuma reconhecer nenhum limite externo objetivo (Ibid., 1 c.).⁸

Na realidade, tal questão não pode ser resolvida recorrendo-se a essas gradações de distância entre a intuição fenomenológica e as diversas artes. Se o fenomenólogo tem como ponto de partida um reviver e se no calor desse reviver procura atingir essências e estruturas *prescindindo do predicado de existência*, o resultado não será distinto da intuição artística, seja qual for o meio de comunicação escolhido (palavra, figura, som etc.). Se, ao contrário, enfatiza-se o “vínculo com o objeto”, o resultado estará de acordo com o tipo de vínculo instaurado. Se esse vínculo é de ordem *prática*, de conveniência, o típico, o significativo perdem sua característica de intuição artística e se transformam em essência enquanto gênero ou espécie, no típico como classe naturalística, no significativo, no sentido de *praticamente normativo*.⁹ Se, ao contrário, o vínculo com o existente mantém o valor de qualificação do real segundo categorias, tem-se não a intuição, mas o juízo historiográfico, o universal concreto posto em ação. Essa distinção de possibilidades operativas não se encontra em van der Leeuw: daí a ambiguidade do seu critério de “evidência”, a qual não é a verdade do conceito historiográfico, mas algo entre a clareza da imagem artística, a pertinência do conceito classificatório e a persuasão mística da revelação.¹⁰

A problemática metodológica em que van der Leeuw se empenhou (ou, mais geralmente, em que esteve engajada grande parte do pensamento alemão moderno e contemporâneo) não deixa de estar relacionada com a problemática metodológica que serviu de ponto de partida para o historicismo de Benedetto Croce. Croce, com efeito, estreou na filosofia com um ensaio – publicado em 1893 – e inti-

8 É sabido que van der Leeuw (segundo um costume literário comum a outros historiadores da religião de orientação irracionalista, tais como W. Otto e K. Kerény) apela a poetas e escritores (Goethe, George, Chesterton, Rilke, Hoffmannstahl...) para ilustrar as características de certas experiências religiosas. Nada contra a utilização de trechos literários ou poéticos com finalidade pedagógica, ou para avivar o discurso, ou enquanto documento de determinada forma de experiência religiosa: mas em van der Leeuw a relativa frequência de citações do tipo relaciona-se com o fato de que o procedimento do fenomenólogo se confunde, em certos casos, com a criação poética, de modo que literatura e poesia figurem quase como modelos de penetração compreensiva ao qual [van der Leeuw] recorre quando o ‘poder divinatório’ da intuição fenomenológica se reconhece inferior ao “conhecer” da poesia.

9 O entendido enquanto grandeza típica ideal é “uma norma que se sobrepõe à realidade” (1928: 325): mas uma norma que se sobrepõe à realidade só pode ser um conceito naturalístico, *praticamente* normativo. Pode-se afirmar o mesmo do tipo ideal como “Grundriss in der Wirklichkeit”, do qual se fala em *Phänomenologie*. p. 637.

10 O sopro de misticismo em ato que acompanha o processo do conhecimento fenomenológico mostra-se claramente, entre outras coisas, no fato de que a expressão “testemunhar aquilo que se mostra” tende a se confundir com o religioso “testemunhar o nume que se manifesta”. É preciso considerar, ainda, a esse propósito, o acento imediatamente religioso que parece adquirir, na fenomenologia de van der Leeuw, a “regeneração” do objeto sobre a base do reviver e do intuir, como resulta do seguinte trecho do teólogo holandês J. H. Gunning, citado expressamente por van der Leeuw para ilustrar o caráter da descrição fenomenológica: “Acolhe em ti e faz renascer, em teu espírito, o que está diante de ti: encontra o ponto de vista adequado a partir do qual teu objeto deva ser contemplado para ser incluído em teu espírito e na tua vida, onde possas liberá-lo do que não lhe pertence, com base no que ao teu próprio sentir (Gefühl) pareça estranho ou pertinente” (*Ueber einige Ergebnisse der psychologischen Forschung*, etc., 1. c., p. 6; cfr. p. 9). De resto, um católico como Przywara afirma explicitamente que a evidência é “preparação” para revelação (em *Religionsbegründung*, 1923, p. 95, citado por Hirschmann, 1940:108). A primazia do momento religioso sobre a fenomenologia resulta, enfim, das relações entre fenomenologia e teologia (a fenomenologia como meio para legitimar as alegações de revelação da teologia dogmática (1928: 329); a fenomenologia pode nos ajudar a compreender o cristianismo enquanto arremate da religião (1933: 614; a fenomenologia como superação da tensão subsistente entre revelação e discurso racional sobre a revelação: em *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, V, 1114-1115).

tulado *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* [A História reduzida ao conceito geral de arte]. O objetivo de Croce foi, desde então, combater o predomínio da lógica naturalística (o ‘*zerlegende Verstand*’ contra o qual van der Leeuw polemizou diversas vezes), e em particular, a redução positivista do método historiográfico àquele das ciências naturais. Àquela época, Croce considerava que a filosofia trabalhava com a mesma lógica das ciências da natureza e, portanto, não enxergava outra possibilidade de salvar a concretude da consciência histórica senão pela redução dessa consciência à esfera da arte. Croce também se viu enredado, nesse estudo juvenil, pela dificuldade de distinguir a arte em sentido estrito (por exemplo, o Hamlet de Shakespeare) da história (por exemplo, o Hamlet que existiu de fato); e Croce também procurou contornar tal dificuldade recorrendo de modo falacioso aos conceitos de gênero e espécie, definindo a arte em senso estrito como representação do possível e a história como representação do real, o que é exprimir, de outro modo, o pensamento, ao qual se ateu van der Leeuw, de que a arte seja evidência intuitiva sem vínculo com o objeto, e a consciência histórico-fenomenológica evidência intuitiva que, porém, manteria esse vínculo. Ao longo do tempo, num percurso intelectual de 50 anos, Croce chegou numa rigorosa distinção entre lógica naturalística e lógica filosófica, entre conceito prático normativo e universal concreto. Isto deu origem a um conjunto de teses, tais como a contemporaneidade ideal de qualquer historiografia, a identidade entre filosofia e história, a filosofia como momento metodológico da historiografia, a gênese da consciência historiográfica sob o signo de uma necessidade da práxis e servindo a um novo desenvolvimento da mesma práxis, a negação da filosofia da História, a exclusão dos conceitos de tempo e de causa como categorias historiográficas. Todas essas teses foram aduzidas por Croce *in media res*, sobretudo na crítica literária e poética e na historiografia ético-política, inaugurando uma profunda renovação da vida cultural italiana, difundida em todos os domínios do conhecimento histórico, e que alcançou inclusive a história das religiões.¹¹

Uma análise, ainda que sumária, dos resultados da pesquisa fenomenológica no domínio da religião confirma amplamente as aporias metodológicas supracitadas. A principal obra de van der Leeuw – intitulada precisamente *Phänomenologie der Religion* [Fenomenologia da religião] – se abre com uma descrição da experiência e da representação do sagrado como manifestação de ‘força’ ou ‘potência’. Ante a manifestação de uma potência sagrada, o indivíduo tem a consciência de se encontrar diante de uma qualidade que não se pode remeter ao nada, mas que – *sui generis* e *sui iuris* – só pode ser designada com termos religiosos, tais como “sagrado” ou com palavras equivalentes que indicam a suspeita ou o pressentimento do absolutamente diverso, o inteiramente outro (*‘ganz Anderes’*), no sentido de Rudolf Otto. Busca-se evitá-lo, de um modo instintivo, mas se é levado a procurá-lo: o homem é constrangido a se afastar de tal potência, porém, ao mesmo tempo, não consegue não se interessar por ela. Essa relação ambivalente com o sagrado constitui o *mistério* da religião. O estudioso não pode explicá-lo, mas apenas revivê-lo e descrevê-lo com uma linguagem comovida e evocatória: pode mesmo facilitar, para si e para os demais, essa evocação da *Erlebnis* correspondente por meio de palavras carregadas,

11 Para uma história do pensamento historicista crociano a partir do ensaio de 1893, veja-se a nota do próprio Croce (escrita em 1909) em *Logica* (1947: 210 ss). Sobre a relação entre o historicismo crociano e a tradição Vico-Kant-Hegel, cfr. Croce (1949: 3 ss) (a propósito de M. Ciardo, 1947). Sobre a posição do historicismo italiano diante do mais alto nível do historicismo praticado em outras nações no mundo moderno, vejam-se as observações de Croce na coletânea *Philosophy and History* (Essays presented to Ernst Cassirer, edited by R. Klibansky and H. J. Paton, Oxford, 1936), que se podem ler em Croce (1938: 319 ss). Para a influência do historicismo na história das religiões, basta recordar os nomes de Adolfo Omodeo e Raffaele Pettazzoni. Para um compromisso mais decisivo em sentido historicista da história das religiões primitivas (ou etnologia religiosa), veja-se De Martino, 1941; 1942: 178 ss.; 1948; 1951-52: 51 ss.

particularmente conectadas à tal *Erlebnis*, como o grego *αἰδώς*, o alemão *Scheu*, ou o inglês *awe*. De qualquer forma, o estudioso intui no sagrado uma disposição originária (*Einstellung*) da natureza humana, que envolve a totalidade da pessoa em todos os aspectos de sua vida consciente, e com muitíssimas gradações. Muito ampla, portanto, é a abrangência da noção de temor diante da potência ou força numinosa: tal noção inclui, *in nuce*, tremor, repugnância, medo, terror repentino, temor reverencial, submissão, adoração, rapto, exaltação e assim por diante (1933: 28 ss.).

Essa ‘descrição’ do sagrado como força ou potência numinosa é certamente sugestiva: nela, todavia, percebe-se alguma coisa que não convence, ou que pelo menos deixa alguma perplexidade. Aqui o sagrado é claramente revivido e descrito exatamente no modo como aparece aos religiosamente engajados: isto é, como um *mistério* que não se pode explicar, como uma potência que se manifesta.

Qualquer tentativa de historicizar essa experiência, de inseri-la num processo culturalmente significativo, de tratá-la como o resultado de tal processo, é aqui rejeitada, do mesmo modo que a rejeita a consciência religiosa em ação. O problema da *gênese* humana da experiência da potência divina permanece fora de escopo, do mesmo modo como tal problema não tem vez na experiência religiosa imediata dessa potência. Tocou-se aqui, em certo sentido, a *Ultima Thule*, o ponto em que o compreender confunde-se com o reviver, onde o numinoso se manifesta e, aliás, até o *próprio nume está presente*, e, certamente, a experiência da potência apresenta-se deste modo ao homem religioso. Mas, se é verdade que, na descrição fenomenológica, o sagrado é continuamente revivido e então descrito nas suas estruturas e em seus tipos ideais, é igualmente verdade que, por esta via, o ato de ‘compreender’ é substancialmente eludido. Quando se trata de “compreender”, nem o reviver, nem o intuir, nem o reduplicar, por meio da descrição, o que foi revivido, são o bastante. Quando se trata de compreender, é preciso sair das limitações da experiência do sagrado e perguntar-se por quais razões humanas tiveram origem tais potências divinas, e não outras, e por qual processo histórico a consciência foi determinada segundo um horizonte dentro do qual ela se encontra ante a potências divinas determinadas deste ou daquele modo.

Pode-se encontrar essa ausência de distinção entre horizonte religioso e horizonte científico na análise fenomenológica do mito. Depois das monografias de Malinowski (1926), de Preuss (1933) e de Lévy-Bruhl (1936)¹², tornou-se lugar comum entre os etnólogos e os historiadores das religiões que o mito não é uma explicação científica conduzida com meios insuficientes, mas antes uma forma de reviver uma realidade dos tempos primordiais, uma realidade exemplar e meta-histórica. Nada há que objetar, quanto a isso, senão que se produz, assim, uma descrição da consciência mítica que repete, em substância, o modo como o mito se figura à própria consciência mítica. Mas a tarefa da mitologia como ciência consiste propriamente em indagar a respeito da gênese cultural inteiramente humana do grande tema histórico-religioso da reatualização ritual de um evento originário meta-histórico. Quais as razões, quais as necessidades que conduzem o homem religioso à resolução do devir histórico pela repetição de um modelo meta-histórico (ou na prefiguração ritual do fim da história, como nos mitos escatológicos)? Se dermos o nome de *de-historificação* a essa resolução que se realiza na consciência mítica, qual seria a história humana da pretensão, igualmente humana, de de-historificar a história na relação mítico-ritual? Colocar essas questões e respondê-las sistematicamente por meio da reconstrução historiográfica de cada

12 Vale a pena ver ainda van der Leeuw (1940) e Jensen (1952).

civilização religiosa em movimento, significa ‘compreender’ propriamente o mito, produzir a sua ciência: de outro modo, continua-se, de alguma forma, prisioneiro da mesma consciência mítica. A fenomenologia da religião, assim como o mito, renuncia a responder tais questões: limita-se a reviver e a descrever a pretensão de evasão que o mito traz consigo, omitindo-se de reconstruir tal pretensão a partir do processo mitopoietico concreto. Mais uma vez, produz-se aqui a já criticada interferência de domínios, a identificação imediata entre a *matéria e as formas do compreender*.¹³

É verdade que existe na obra de van der Leeuw, em vários níveis – embora isto não seja reconhecido e teorizado de maneira adequada –, a exigência de compreender as formas religiosas em sua diversidade histórica, para além das uniformidades tipológicas. Tal exigência se verifica, certamente, no conceito metodológico de *Verschiebung*, “deslocamento de valor ou de significado”. Entre dois complexos ideológicos, podem existir tamanhas afinidades estruturais que se seria induzido a falar de identidades essenciais, se a *Erlebnis* vinculada a cada um não fosse diferente e se, portanto, não fosse de igual modo diferente o significado de cada complexo, malgrado a sua semelhança formal. A refeição sacramental entre o Ainu, no mistério de Átis, no cristianismo primitivo e no culto protestante aparecem na fenomenologia sob a mesma etiqueta e, todavia, cada uma dessas refeições possui seu próprio significado, diferente dos demais. A “palavra de Deus” é diferente para o profeta primitivo que a sente ressoar fisicamente, para o crente semiprimitivo que a emprega na forma escrita como instrumento de força mágica e para o cristão que lhe atribui autoridade moral e religiosa (1926: 34ss). É claro que aqui a exigência de respeitar, de algum modo, a individualidade dos distintos ambientes culturais vem à tona por meio da constatação da diferença de valor dos complexos ideológicos que apresentam conotações formais idênticas: contudo, é preciso logo advertir que tal diversidade [para o fenomenólogo] é substancialmente aquela da espécie no interior de um mesmo gênero, e não a dos momentos de mudança de um desenvolvimento histórico capturado “em flagrante”, por assim dizer, *enquanto passa* do antigo significado ao novo.

Também no que diz respeito à diversidade, a abordagem tipológica orienta-se para as diversidades que já aconteceram (seja lá como aconteceram) e para a contemplação das “diversidades” singulares, fechadas em si mesmas, autossuficientes, não relacionadas – flores e folhas de um esplêndido herbário. É precisamente nesse ponto que reaparece o conflito com a abordagem historicista, segundo a qual a compreensão é possível quando o pesquisador se coloca não diante do produto cultural escolhido e

13 Essa confusão está ainda bastante disseminada na história das religiões contemporânea, e dela participam – de maneiras, todavia, diferentes – seja o racionalismo católico-escolástico, seja a corrente irracionalista. Assim, quando W. Schmidt encontra na história a confirmação da revelação primordial e de sucessivas degenerações (*Der Urprung der Gottesidee*, VI pp. 468-508; cfr. De Martino, 1941: 94 ss.), ele permanece, da forma mais evidente possível, prisioneiro dos limites da consciência religiosa. Nas correntes irracionalistas contemporâneas, a lastimável confusão é às vezes muito menos evidente: e, todavia, revela-se à análise. Quando um dos discípulos mais qualificados da escola sociológica francesa, Lévy-Bruhl, ao explicar modos primitivos do sobrenatural, recorre a uma categoria afetiva que lhes daria origem, fica evidente que, nesse caso, a limitação da consciência mística primitiva foi alçada à condição de categoria, e, nessa reduplicação categorial, foi elevada à condição de “explicação”: é o que significa dizer, tautológica e misticamente, “o sobrenatural aparece porque a função do sobrenatural o faz necessariamente aparecer”. Deixando de lado Frobenius e a sua mística *Ergriffenheit* (a última encarnação da *Erlebnis* de Dilthey), é importante mencionar as relações entre o mito e a teoria junguiana dos arquétipos. Van der Leeuw também fala de motivos míticos que adquirem vida nova, renascendo “a partir do depósito arquetípico da humanidade” (*aus dem archetypischen Reservoir der Menschheit*), (1949: 50). Ora, a teoria junguiana dos arquétipos não é senão a forma moderada do mesmo tema mítico da *Urzeit*, ou seja, da história como contínua reiteração de arquétipos originários. Na realidade, os símbolos que caracterizam a vida onírica e os delírios psicopatológicos, que às vezes parecem ecoar antigos símbolos míticos, derivaram sua origem, seu significado e sua função cultural da plena normalidade psíquica de determinadas civilizações: e se – como destroços isolados – se reproduzem nos sonhos e nos delírios dos homens modernos, isso, parece-me, demonstra apenas o caráter tendencialmente arcaizante e regressivo da consciência onírica e das doenças psíquicas.

decidido, mas da consciência humana em seu ato de escolher e decidir e, assim, de movimentar-se de um conteúdo a outro, produzindo um valor prático ou teórico. Para amarrar ainda mais essa questão, seja-nos lícito mais um exemplo. De um ponto de vista tipológico, os ritos de puberdade primitivos e as experiências de conversão de Apuleio, Paulo e João possuem em comum a ideologia de uma passagem entre duas esferas da vida separadas por um abismo intransponível; assim, os ritos de puberdade dos primitivos se configuram como uma morte à qual se segue uma segunda vida e as experiências de conversão se exprimem do mesmo modo por meio de imagens de renascimento, do homem velho e do homem novo, da ressurreição, e de outros semelhantes. Como o próprio van der Leeuw percebera (1926: 34ss), os nexos causais entre os ritos dos mistérios orientais e a ideologia da conversão no cristianismo não auxiliam a compreensão: não é possível explicar tal ideologia a partir daqueles ritos. Portanto, quando van der Leeuw afirma que a pretensão de explicar a ideologia cristã da conversão a partir dos ritos dos mistérios greco-orientais é ilusória, podemos concordar com ele; porém tampouco a compreensão se produz quando contemplamos a conversão em geral e os ritos de puberdade em geral em duas conexões típicas distintas, após um processo de redução fenomenológica que nos afastou, deliberadamente, de qualquer referência a existências historicamente determinadas. A compreensão se produz não mediante uma redução fenomenológica que conduz necessariamente – embora não deseje – aos *disiecta membra poetae*¹⁴ daquele ‘poeta’ ou ‘criador’ que é o homem em sua história: a compreensão só é possível pelo processo oposto de *reintegração* ou apocatástase de todas as abstrações provisórias, de todas as suspensões de juízo – momentâneas e heurísticamente indispensáveis – na dramática e tangível concretude de um mundo cultural *surpreendido no ato de escolher e produzir valores*.¹⁵

Contudo a aporia mais importante que o historicismo imputa à fenomenologia diz respeito ao próprio conceito de religião. Segundo van der Leeuw, a religião é “a experiência de um limite que se subtrai ao olhar, uma revelação que permanece oculta em sua essência” (1933: 646). A fenomenologia toma a relação homem-Deus como algo dado e procura então compreendê-la (1925). Renunciando abertamente ao problema da origem, van der Leeuw se limita a aceitar esse dado e replicá-lo em termos descritivos. Por outro lado, ele próprio se encontra vivamente comprometido com uma experiência religiosa historicamente definida, e que reproduz de forma modernizada o ideal erasmiano do “verdadeiro cristianismo”, humanista e tolerante, para além das deformações e dos exclusivismos rigidamente confessionais. Portanto van der Leeuw apela para a fenomenologia da religião para fazer compreender a posição central do cristianismo, embora o verdadeiro fundamento da crença seja encontrado não na fenomenologia, mas na Revelação (1950: 80 ss.). Essa disposição ambígua a propósito da matéria e da forma do saber religioso lhe impede de perceber o quão inaceitável é um “sistema das ciências religiosas” no qual a teologia ocupa a posição mais alta (1933: 614), impede-lhe a percepção de que todas

14 [Nota da tradutora]. Os membros dispersos do poeta (expressão advinda das *Sátiras* de Horácio).

15 A exigência da diversidade aparece em van der Leeuw também por meio das “estruturas parciais” nas quais se articulariam as “estruturas fundamentais”. Assim, por exemplo, na fenomenologia da alma, van der Leeuw distingue cinco estruturas parciais, isto é, a alma-potência (manifestação de potência numinosa), a pluralidade das almas-potências no próprio indivíduo, a alma externa em suas várias formas de alma-sombra, alma-animal, alma-planta, alma-imagem etc., a alma contraposta ao corpo e ao mundo material, concebidos como lugar do mal, e, enfim, a alma como forma que se realiza por meio dos movimentos e mudanças do corpo orgânico (1930; cfr. Também 1933: 254 ss.). Contudo, também aqui, a distinção é uma classificação: as estruturas parciais encontram-se alinhadas como uma série de cristais, sem que jamais a pesquisa se dirija para onde a compreensão é possível, no âmago de um certo processo definido de transformação da representação da alma, sucedido uma única vez num mundo cultural determinado de uma certa maneira, e que exigiu de uma certa humanidade uma série de decisões concretas totalmente repensáveis pelo historiador em sua gênese e significado.

as teologias, incluindo a cristã, são possíveis objetos da única ciência religiosa que é a historiografia da religião (1928: 329 ss.). Nesse ponto, contudo, é oportuno explicitar o que está implícito, ou seja, tornar positiva uma polêmica negativa, determinando em que modo o historicismo pode delinear um conceito de religião que seja um instrumento adequado para a pesquisa histórico-religiosa.

Van der Leeuw sustenta que a atitude religiosa não é simplesmente uma “opinião”, mas é uma relação “vital”, possui um caráter “existencial”.¹⁶ Com isso se pode concordar, com a condição de se superar o caráter imediato desse *dado* vital ou existencial, determinando de que modo o sagrado participa da *forma* vital do espírito. Fica bastante claro que a forma do vital não esgota a sua própria potência produtiva na magia e na religião, mas possui uma extensão muito mais vasta. Vital é, certamente, a esfera do corpo e das suas funções orgânicas, de suas necessidades e de seus instintos, pelos quais mergulhamos no mundo natural e participamos do destino animal (1950: 88)¹⁷; vital é a esfera do domínio técnico da natureza objetiva, esfera em que a vitalidade adquire um sentido já plenamente humano e cultural (e não mais, como a precedente, meramente animal), pois dela resultam os vários regimes de produção de bens econômicos no sentido corrente da expressão, a fabricação de instrumentos materiais, desde a pedra lascada até as máquinas modernas, a elaboração e o progressivo refinamento dos instrumentos mentais da lógica naturalista, das mais elementares técnicas líticas à lógica das ciências experimentais e das matemáticas. O sagrado, como tal, não pertence obviamente a nenhuma dessas duas esferas vitais, pois na primeira ainda não surgiu (o mundo animal não possui religião) e na segunda já desapareceu, ao menos no sentido em que o *homo faber*, enquanto o criador de técnicas produtivas, deixa-se sempre guiar, de modo realista, pelo critério da eficiência de seus instrumentos. Se na história cultural da humanidade nos encontramos frequentemente diante de objetos que são, ao mesmo tempo, instrumentos e coisas sagradas (por exemplo, o escudo como instrumento de defesa ou como objeto cerimonial decorado), ou diante de sistemas de trocas comerciais nos quais se entrelaça um caráter religioso (a circulação ritual dos dons no sistema *kula* ou no *potlach*), isso significa apenas que a esfera da vitalidade humana não se esgota nas atividades do *homo faber* e, que para além das razões vitais que se exprimem no domínio técnico da natureza objetiva, existem outras razões vitais, inerentes ao sagrado. Estamos diante daquele domínio do vital humano que é a presença individual como centro de decisão e de escolha p a r a a l é m da mera vitalidade orgânica, ou corporal, ou animal, isto é, a unidade do indivíduo como a possibilidade de desdobramento de *todas* as distintas potências operativas que fazem do homem, o homem. O vital-existencial da presença é o mais elementar dos bens humanos: onde a unidade do indivíduo desaparece, todos os outros bens entram em crise e correm risco de se anular. Sem uma presença que possa escolher p a r a a l é m da vitalidade animal, seria impossível o domínio da natureza objetiva, a fabricação de instrumentos e a elaboração de técnicas produtivas: e seria igualmente impossível o *ethos*, a arte, o *logos*. Sem um centro unitário que, a cada vez, faz-se presente no devir histórico, inserindo neste determinações humanas, a história da *cultura* se dissolveria em história da *natureza*. A presença é, portanto, o primeiro bem vital humano: e o é precisamente porque, em determinadas condições históricas, pode correr o risco de ser perdido. É um erro considerar que a

16 Cf. R. Pettazzoni (1954: 1 ss).

17 “The religious attitude is not a matter of opinion, but a vital relation. Religion is existential in character. So you could as well reproach a man for preferring his own wife to yours”. Cf., 1938: 77: “Religion ist Existenz und Existenz Religion”. Veja-se, ainda, 1933: 646.

presença – como o simples estar-presente [*esserci*] numa história humana – esteja a salvo de qualquer risco; em vez disso, ela pode formar um problema vital preponderante, no sentido de que pode correr o risco de não ser-aí, de se perder ou desaparecer e pode então se sentir impelida a se apoderar de si mesma, a recuperar a possibilidade do completo desenvolvimento das potências operativas que fazem do homem, homem, a combater a angústia de perder a si mesma e o mundo, de perder a si mesma e a cultura humana. Essa angústia não é propriamente a angústia do nada, mas daquele não ser relativo que é o não ser-aí da presença no devir histórico, o não ser-aí como centro de decisão e de escolha segundo as potências operativas: é a experiência de uma catástrofe definitiva, a possibilidade de decair de um nível humano àquele subumano da mera oposição natural, indiferente à distinção, incapaz de ir além da pura vitalidade orgânica, ou corpórea, ou animal, como quer que se diga. As formas de risco vital (ou existencial) da presença são múltiplas: por exemplo, o desmoronar da distinção entre o eu e o mundo, o defluir da presença no mundo ou a sensação de ser “agido”, “possuído”, “invadido” pelo mundo, as experiências de incompletude e de estranheza e a perda do sentido do real, a imitação mecânica dos acontecimentos e a vontade bloqueada pelo estupor catatônico, a fragmentação da unidade existencial na pluralidade das existências psicológicas simultâneas ou sucessivas, a alternância cíclica entre depressão e mania, a descarga descontrolada de impulsos destrutivos, e assim por diante, segundo as indicações que, de um ponto de vista heurístico, a psicopatologia nos fornece.¹⁸ Tais condições psíquicas de crise, onde permaneçam sem resgate ou com resgate inadequado, são incompatíveis com qualquer forma de vida cultural, e precisamente nisso reside a sua extrema periculosidade, o seu caráter catastrófico que a angústia denuncia e sublinha. Donde a necessidade de uma *técnica* destinada não a apropriar-se da natureza objetiva, manipulando minerais, plantas e animais (ou o corpo humano como corpo animal) para satisfazer as necessidades da vida humana, ou os desejos materiais do homem, mas a apropriar-se daquele bem vital que é a presença, a impedir que a presença afunde na vitalidade puramente orgânica, da qual – primeira glória do homem – emergiu. Existe, então, uma técnica da presença uma técnica da presença para consigo mesma, afim de não se tornar natureza e de se permitir uma cultura: uma técnica que pode ser pensada como domínio sobre a natureza, mas no sentido de uma luta contra o naturalizar-se da presença e para impedir o triunfo absoluto do vital-animal naquele animal destinado a tornar-se homem e que deve atribuir um significado humano, e não apenas animal, à própria vitalidade. Essa técnica (ou, se se deseja, essa política) da presença para consigo mesma, esse drama vital-existencial, não deve ser entendido como realidade pré-categorial, da qual nasceriam as potências distintas do fazer: ao contrário, todas as categorias da vida espiritual, a totalidade dos valores ou das formas da cultura condicionam tal processo e o tornam possível e pensável como drama humano¹⁹. A angústia humana de não estar-presente na história não poderia surgir se a presença já não existisse, na totalidade de suas potências operativas e na integridade de suas atribuições e se essas potências não

18 O material psicopatológico fornece, de modo heurístico, muitas indicações sobre as formas do risco de não estar-presente [*esserci*] na história humana: mas seria totalmente errônea a identificação da vida religiosa com a doença psíquica, porque, na psique adoecida, o risco triunfa e as formas impotentes de resgate (quando estas existem) possuem um caráter privado e caricatural, não se inserem solidamente numa tradição histórica e num ambiente cultural, enquanto, na vida religiosa, o resgate domina o risco, insere-se na tradição e na cultura, busca a plena fisiologia da vida espiritual e a alcança. Cf. a este respeito, *Il mondo magico*, pp. 163 ss.

19 [Nota da revisora]. Esse trecho é uma clara referência à, e uma aceitação da, crítica de Benedetto Croce a *Il Mondo magico*, à aparente unidade pré-categorial da pessoa dos “primitivos” (para quem os rituais contribuiriam à construção justamente das categorias do fazer) que apareceria naquele livro.

fossem operantes, ao menos numa forma elementar: de outro modo, de qual perda a presença sentiria angústia, por qual risco radical ela se sentiria atingida? A presença pode se tornar um problema apenas para um homem que já tenha vivenciado a dignidade áspera da escolha, e que não deseje perdê-la, e por isso recua horrorizado, cobrindo-se de esconjuros e inaugurando, com tal atitude, as formas do resgate cultural mágico-religioso. Compreende-se, desse ponto de vista, o porquê de a experiência do sagrado incluir sempre o momento em que se manifesta uma força “completamente outra”, absolutamente separada do profano, demoníaca e perigosa: é o momento em que a presença recua horrorizada diante do processo de sua própria alienação, diante do “si” que se torna outro, segundo uma alteridade experimentada como radicalmente estranha e demoníaca, e justamente porque a presença é o centro de tudo o que é outro, quando esse mesmo centro começa a tornar-se outro é o totalmente outro que se manifesta, isto é, anuncia-se a catástrofe do humano. Por outro lado, se a presença recua horrorizada diante do inteiramente outro, não pode desinteressar-se dele, pois nunca como aqui *res tua agitur* [é assunto teu] trata-se de fato daquele *teu* mais radicalmente *teu* que se possa dar, está em jogo uma propriedade que condiciona todas as outras apropriações humanas, alcançou-se, aqui, a *Ultima Thule*, que não é, propriamente – como para a descrição fenomenológica – a experiência do sagrado, mas a possibilidade de estar-presente numa história humana. A presença é constrangida a buscar a força que a ameaça, a isolá-la e a lhe dar uma figura, e então a recuperá-la, a reinseri-la, com mediações, no plano da história humana, a assumir o risco para si mesma, corajosamente, e a replasmá-lo nas modalidades do resgate mítico e ritual, reabrindo às potências do fazer a possibilidade de desenvolver-se nesta política ou diplomacia vital. A relação ambivalente do sagrado não é então um *mistério* por reviver e descrever: permanece um mistério para quem nele está engajado, assim como para o fenomenólogo que o assume como dado, como “fenômeno que se mostra”, e que deliberadamente renuncia a considerar esse dado a partir do real processo hieropoiético, a ser reconstruído a cada vez na concretude de civilizações religiosas determinadas.

As formas institucionais do resgate mágico-religioso se diferenciam seja pela qualidade dos momentos críticos da existência sobre os quais tal resgate se exerce, seja pela modalidade do próprio resgate. Cada tradição religiosa orgânica subtrai à trama do devir um determinado conjunto de momentos críticos da existência e institui, a partir destes, um conjunto correspondente de resgates. A religião, desse modo, *ajuda a viver*, não no sentido genérico e banal da expressão, mas no sentido profundo em que recupera e mantém a base existencial da vida humana, ou seja, a presença capaz de escolher, segundo suas distintas potências operativas, para além da vitalidade meramente corporal ou animal. Os momentos críticos da existência podem ser aqueles ligados à procura de alimentos e à nutrição, à fabricação e ao emprego de instrumentos técnicos, às relações sexuais e à crise da puberdade, às relações como o inimigo e com o estrangeiro, à travessia ou à ocupação de territórios novos, ao encontro com o animal ou com a planta, à batalha contra a doença e a morte, às fases do trabalho agrícola e aos ciclos astronômicos e das estações, às hierarquias sociais e políticas, às relações econômicas e jurídicas, às obrigações morais e até mesmo à inspiração poética e especulativa. Em todos esses momentos, a historicidade se sobressai, o ritmo do devir se manifesta com particular evidência, a tarefa humana de “ser-aí” é mobilizada direta e irrevogavelmente, algo de decisivo acontece, ou está por acontecer, constrangendo

a própria presença a acontecer, a sobressair de si mesma, a engajar-se e a escolher: o caráter crítico de tais momentos reside no fato que o risco de não ser-aí revela-se mais intenso, e por isso é mais urgente o resgate cultural. No que concerne às modalidades desse resgate, nos limitaremos aqui ao grande tema da *de-historificação religiosa*.²⁰ O devir é angustiante, sobretudo nos momentos críticos da existência: a instituição religiosa da de-historificação subtrai esses momentos à iniciativa humana e os soluciona *mediante a reiteração do idêntico*, por meio da qual a história angustiante é apagada ou mascarada. A partir de tal de-historificação, é instituída, em primeiro lugar, uma relação com o si-mesmo alienado (ou naturalizado, ou de-historificado); em segundo lugar, mediante uma *pia fraus* [mentira piedosa] vital, o homem permanece na história *como se aí não estivesse*: justamente porque, na de-historificação, as potências operativas do homem não são reconhecidas enquanto iniciativa humana, é que tais potências são efetivamente admitidas e reveladas, e a cultura como totalidade dos valores é tornada possível. Por outro lado, a operatividade humana torna a operar na esfera da de-historificação religiosa, tornando-a mais complexa, mais rica de significados humanos, menos imediatamente ligada às suas motivações existenciais e, em outro sentido, desdobra-se precisamente como operatividade que aceita e reconhece a si mesma como humana, resultando na redução da extensão da esfera do sagrado; e, cada vez mais, a história e a cultura se reproduzem reconhecendo-se em sua gênese humana, já, portanto, sem a *pia fraus* da de-historificação.

O tema da de-historificação religiosa, que na consciência religiosa, em sua imediatez, configura-se como *salvação da existência humana*, torna-se então, segundo o conceito, *salvação do risco vital de não estar-presente na existência histórica*.²¹ Se a de-historificação religiosa fosse, de fato, salvação da existência humana, recusa radical e definitiva da historicidade, o resultado seria uma oposição insolúvel entre religião e cultura, e permaneceria sem explicação o fato de que as civilizações se nutriram da vida religiosa – que a religião grega tornou possível a poesia de Homero e a religião cristã, a poesia de Dante. Ao contrário, muito embora a de-historificação religiosa seja vivida pelo crente como recusa da “condi-

20 Em *Il mondo magico* (1948: 77 ss.) são exemplificadas as formas mais propriamente mágicas do resgate como a alma externa, as técnicas funerárias de separação do cadáver em relação aos vivos, as técnicas empregadas na demiurgia da presença em crise e os compromissos que dela resultam, o feitiço e o contrafeitiço, a força ou poder etc. É preciso advertir, todavia, que nesse livro o risco de não *ser-aí* não é pensado ainda como produção da esfera vital, e que, além disso, ele é interpretado, de modo restrito, como risco ‘mágico’, permanecendo na base de toda a vida mágico-religiosa.

21 O percurso do pensamento de Croce a propósito do “vital” como forma do espírito (aquilo que denomina como a sua “segunda descoberta do útil”) parece ter início num dos “vários pensamentos”, escritos em Sorrento em 1943, no qual, entre outras coisas, lê-se: “Me aborreço a moda contemporânea dos testamentos espirituais, inspirados pela vaidade; mas confesso que, às vezes, devo fugir à tentação de recomendar, quase como o meu testamento espiritual, esta parte do trabalho intelectual de minha vida à meditação e a indagações posteriores, porque me parece tocar num ponto capital...” (Croce, 1945, II: 292). E é ele próprio quem conduz, em seus escritos sucessivos, esta reconsideração do vital como “forma positiva do espírito”: cf. Croce, 1949a: 218 ss. – o escrito é de 1949a; 1949 b; 1949c (onde se fala do vital como uma “força terrível” que “gera ou escraviza ou devora os indivíduos”, uma força pela qual “o homem ora se sente parelho a um deus, ora vil e miserável”); e, finalmente, o volume *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, (Croce, 195)2. Croce, porém, não reconhece explicitamente a esfera do drama vital que diz respeito à presença em crise e que dá lugar às formas da vida mágico-religiosa, e não parece utilizar, neste sentido, os resultados de minhas pesquisas sobre o “mundo mágico” (cf. a sua nota *Intorno al magismo come età storica in Atti Accad. Pontaniana* 1949 pp. 69-77, reformulada em Croce, 1949a: 193 ss.). Enzo Paci, numa interessante resenha a *Il mondo magico* (em “Gior. crit. della Filos. italiana”, 2, 1948: 107 ss., reelaborada no capítulo *Mito ed esistenza de seu volume Il Nulla e il problema dell'uomo*, de 1950) aproximou-se, sem dúvidas, da tese sustentada aqui, sobretudo onde escreve: “De fato, falar de um drama existencial que constrói, por meio do risco, uma visão de mundo, significa ter presentes todas as categorias ou formas: se o homem pudesse ter permanecido apenas natureza [tal risco] não existiria, porque o homem não se sentiria ameaçado ou perdido no nada, perdendo com isso a relação que o constitui, a relação entre o teórico e o prático... A barbárie sempre ameaçadora, a Hidra de Lerna de Vico, é precisamente a perda das categorias que constituem o homem em sua historicidade...” (1950: 126). Parece-me que toda a polêmica sobre se o vital deva ser concebido positivamente como forma distinta do espírito ou negativamente como mera matéria para os valores (cf. Franchini, 1953: 125-133, 294-299 e *passim*) possa ser facilmente resolvida se se considerar o drama vital da presença em crise e o resgate mágico-religioso do risco de não estar-presente na história humana.

ção humana”, o que dela procede não é uma real de-historificação (à qual, de modo mais consequente, deveria se seguir o suicídio físico ou psíquico), mas uma manifestação das potências operativas do homem, em que, à sombra do divino, amadurece o humano, e, por meio do sagrado, descobre-se o profano e o laico. Sem dúvida, a alegação de se salvar da historicidade se mostra bastante real aos limites da consciência religiosa, e não se revela como aquilo que o conceito descobre; mas essa é justamente a função do conceito enquanto órgão do entendimento: reconstruir mentalmente as pretensões humanas, para além do modo como aparecem à consciência que lhes deu origem. Não se trata, para o conceito, de partilhar da limitação atual da consciência religiosa, reduplicando-a substancialmente e assumindo-a como fato ou fenômeno a ser revivido e descrito: trata-se, ao contrário, de colocar-se o problema da ‘verdade’ de cada determinação, identificando analiticamente, a cada vez, a rede de momentos críticos da existência subjacentes a mitologias e rituais, e reconstruindo então, sinteticamente, os modos de de-historificação nos quais tais momentos críticos foram subsumidos, dando origem, assim, a uma determinada vida religiosa, e mostrando de que modo se deu a singular ironia, ou o paradoxo, que transformou uma *certa* alegação de se salvar da historicidade de uma *certa* existência numa *certa* civilização histórica, nos trabalhos e nos dias da labuta humana. Se, ao invés disso, escolhe-se o caminho de reduplicar descritivamente a experiência religiosa dentro de seus limites, a *história do sagrado* cede espaço a uma *história sagrada*, mais ou menos dissimulada – ou à tipologia meramente classificatória ou psicologista das formas religiosas.²²

Como exemplo conclusivo, para melhor esclarecer a oposição entre perspectiva historicista e perspectiva tipológica, valha o seguinte. Pertencem à de-historificação, enquanto resolução do devir mediante a reiteração do idêntico, dois temas que tiveram grande participação na história religiosa da humanidade: a reatualização meta-histórica (ritual) de um início meta-histórico (mitos das origens) e a antecipação meta-histórica da cessação da história (mitos escatológicos). A fenomenologia se limita a identificar as duas diferentes estruturas míticas do tempo:

Por um lado, o decurso do tempo é cíclico, por outro possui um início antes do qual não havia nada, e um término, após o qual ele chega ao fim. Por um lado, cada aurora é uma vitória da luz sobre o caos, cada festa um começo do mundo, cada semente uma nova criação, cada tempo uma fundação do mundo, cada evento histórico um alvorecer e um ocaso, pertencente como tal ao curso regular do mundo, e portanto o direito, sobre o qual se apoia a sociedade, nada mais é que a regularidade do curso solar [...] Por outro lado, encontramos ainda tudo isso, mas num de-

22 A exigência de não repetir, no ato de compreender, a limitação da consciência, que é o objeto da compreensão, está na essência da pesquisa histórica em todos os domínios particulares em que esta se possa exercitar. Assim, por exemplo, o historiador do humanismo não reduplica descritivamente a pretensão humanista de imitar os antigos, mas tem o dever de identificar o impulso que os conduzia àquela imitação, e o que disso resultava, ou seja, o ocaso da civilização teocêntrica do medievo e a descoberta do homem e da natureza. O historiador de Napoleão não se limita a repetir como aparecia à consciência de Napoleão e de sua época o curso dos eventos que se estende do 18 de Brumário até à Batalha de Waterloo e ao Congresso de Viena, e menos ainda se deixará levar pela representação poética do líder duas vezes exaltado e duas vezes humilhado, mas se colocará explicitamente a questão que o poeta relega à posteridade, ou seja, se foi glória verdadeira a que o líder experimentou nos campos de Marengo e Austerlitz, ou, ao contrário, aquela que ele não conheceu e não podia conhecer, isto é, as ideias e instituições da Revolução Francesa difusas em boa parte da Europa, e a semente de liberdade que plantou, a despeito de si própria, no coração dos homens. Sobre o problema da glória verdadeira como essencial à historiografia, veja-se o escrito bastante exemplar de Omodeo, *Storicismo e azione* em “Leonardo” del 20 dic. 1928 (mas republicado por Croce em sua *Storia della storiografia italiana*, 1930, II: 263 ss.). [Nota do Tradutor: Os termos “posteridade” e “gloria verdadeira” são citações do poema *Cinco de Maio*, que Alessandro Manzoni escreveu em 1821 em ocasião da morte de Napoleão: “Foi vèra glória? Os pósteros Que sentenciem”, conforme a tradução de Varnhagen].

terminado ponto do decurso temporal adentra alguém que manifesta algo de definitivo: o dia de Javé, o grande tribunal, a salvação final, ou a última batalha, como no Irã. As imagens utilizadas são retiradas dos fenômenos da natureza, dia e noite, verão e inverno; o ethos, porém, tornou-se outro, interveio uma cisão, foi instituído um *tempus* no sentido rigoroso do termo, um *tempus* que inverte tudo. Assim o profeta Zacarias pode dizer que haverá Luz à noite. O tempo terminal comporta uma inversão do curso do mundo. (van der Leeuw, 1949: 33ss.)

A perspectiva historicista não se satisfaz com esses dois esplêndidos cristais mentais, mas se coloca, antes de tudo, o problema da *gênese vital* da reiteração do idêntico seja na forma primitiva da reatualização de um evento fundador das origens, seja na forma – culturalmente muito mais avançada – das antecipações ou prefigurações do fim da história. Ao mesmo tempo, a perspectiva historicista está engajada em reconstruir, vez após outra, de que modo, no mundo das civilizações primitivas, a totalidade das potências operativas do homem se desdobrou à sombra da reatualização ritual das origens míticas, e como, nessas civilizações, *as iniciativas humanas* produziram-se camufladas (de-historificadas) no *início divino absoluto*. Finalmente, a perspectiva historicista está engajada em esclarecer como a inversão escatológica que se produziu, sobretudo através do Judaísmo e do Cristianismo, adentrou na cultura, particularmente por meio do tema do Reino que “já começa”, um grande fermento historicista, que, por 20 séculos de história, ajudou incomensuravelmente o homem a pressentir, a entrever e finalmente a reconhecer e a aceitar o seu próprio vulto sob a máscara semi-humana e semidivina do Cristo. Com isso, a consciência historicista moderna inclui, orientada por seus próprios interesses, até mesmo aquela história que lhe parece mais estranha, porque aparentemente orientada por formas radicais de de-historificação mítico-rituais. Em virtude dessa inclusão mediada, toda a história das religiões torna-se idealmente *contemporânea*, reunindo-nos à perspectiva laica que agita nossos corações e nossas mentes: restituir ao homem, com o pensamento e com a ação²³, a história que é sua.

Embora o conflito entre perspectiva historicista e tipologia seja radical, é uma justiça histórica reconhecer que a fenomenologia da religião de van der Leeuw representa um progresso em relação ao filologismo e ao naturalismo positivistas. De um modo ou de outro, van der Leeuw contribuiu para introduzir na história das religiões o problema da “compreensão” e a polêmica contra o *zerlegende Verstand*²⁴ e as explicações cronológico-causais conexas. A absurda alegação evolucionista de uma história universal das religiões conduzida por uma série de formas religiosas sucessivas, das mais simples às mais complexas, e pelas quais a humanidade teria passado, não se renova na obra do estudioso holandês, e é, em vez disso, claramente desvalorizada por ele. Contra o intelectualismo positivista, segundo o qual a religião se reduzia substancialmente a uma ciência infantil composta de paralogismos incríveis atribuíveis à imensa estupidez humana, van der Leeuw sustentou com singular energia o caráter vital ou existencial da experiência religiosa: e embora ele tenha permanecido prisioneiro dos limites dessa experiência, e não tenha conseguido colocar-se o problema de reconstruí-la conceitualmente no processo hieropoiético real, devemos hoje ser devedores também dele, se distinguimos com particular clareza o caráter existencial do sagrado, e se hoje não podemos mais recair na banalidade da religião

23 [Nota da revisora] Aqui De Martino faz referência ao famoso texto de Benedetto Croce de 1938: *La storia come pensiero e come azione*.

24 [Nota da revisora] Literalmente “o intelecto que decompõe”, ou seja, a lógica naturalística.

como *philosophia inferior* e do mito como ciência quase fantástica. Num domínio do conhecimento em que o positivismo e o filologismo haviam reduzido a função do estudioso àquela de um especialista sem horizontes, van der Leeuw valorizou a figura do humanista sensível não apenas aos interesses técnicos do próprio campo de pesquisas, mas ainda às diversas correntes culturais de sua época. Em oposição à substancial indiferença acerca da matéria religiosa que caracterizava o filologismo, van der Leeuw fez valer no domínio da ciência da religião o pensamento, caro a Dilthey, segundo o qual o processo de compreensão significa compor a experiência própria com a alheia, com o fim de poder compreender a si mesmo e ao outro: o que significava – se não enxergar e raciocinar – ao menos entrever a tese da contemporaneidade ideal de toda verdadeira pesquisa histórico-religiosa. Educado num ambiente cultural “onde os frutos do outono do liberalismo religioso se tingiam com as tintas frescas de uma nova piedade”, ele considerou sua obra de estudioso do mundo religioso quase como uma dimensão particular da própria *pietas* em ato. O mesmo impulso fundamental que o movia a preparar ensaios teológicos sobre a ressurreição ou sobre os sacramentos ou sobre a imortalidade da alma continuava a operar, de algum modo, também no especialista da religião egípcia, no estudioso da religião grega e romana, do cristianismo, das formas etnológicas da vida religiosa. Isso explica porque ele se sentia estranho à tradição racionalista do pensamento moderno, a ponto de confessar, em sua autobiografia cultural, como por muito tempo esteve convencido de não poder compreender “a vida religiosa, não apenas aquela dos primitivos, mas mesmo da Antiguidade, partindo do pensamento moderno tal qual formado de Descartes a Kant”. Sem dúvida, agia nele ainda a convicção de que a cultura como um todo, e todos os interesses culturais singulares, devessem se organizar em torno do valor predominante da religião enquanto *Erlebnis*: todavia, porquanto essa sua convicção não possa ser partilhada por um adepto do laicismo e do historicismo mais maduros do mundo moderno, a sua obra permanece como um rico testemunho a favor do sagrado, particularmente sugestiva pelo fato de ter apresentado em seus frequentes comentários o vastíssimo material da vida religiosa da humanidade, dos primitivos ao cristianismo, e, ao mesmo tempo, todas as demais características presentes no irracionalismo contemporâneo: segue-se que, a respeito do que escreveu e pensou no decurso de seus dias terrenos, é possível dizer o que o juízo histórico afirma sobre cada esforço humano seriamente comprometido: *nec cum te nec sine te*.²⁵

Ernesto De Martino foi um antropólogo, filósofo e historiador das religiões.

TRADUÇÃO

Philippe Sartin é Doutor em História pela Universidade de São Paulo (USP).

25 Para esse aspecto mais complexo da personalidade de van der Leeuw, veja-se, além do citado *Task of Religion* (1950), sua *Confession scientifique* (1954: 8 ss). Seu volume sobre as relações entre religião e arte (1932) merece um estudo à parte.

Cristina Pompa é Doutora em Ciências Sociais pela Universidade de Campinas (Unicamp) e professora associada do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp).

REFERÊNCIAS

Antoni, C. (1939). *Dallo storicismo alla sociologia*. Firenze: Sansoni.

Ciardo, M. (1947). *Le quattro età dello storicismo*. Bari: Laterza.

Croce, B. (1936). *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer*. Oxford: University of Oxford Press.

Croce, B. (1938). *La storia come pensiero e come azione*. Bari: Laterza.

Croce, B. (1945). *Discorsi di varia filosofia*. Bari: Laterza.

Croce, B. (1947). *Logica come scienza del concetto puro*. Bari: Laterza.

Croce, B. (1949a). *Filosofia e storiografia*. Bari: Laterza.

Croce, B. (1949b). Ancora sulla vitalità come momento dello spirito. *Quaderni della Critica*, 15.

Croce, B. (1949c). Il concetto dell'utile o del vitale e le sue aporie. *Quaderni della Critica*, 14.

Croce, B. (1952). *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*. Bari: Laterza.

De Martino, E. (1941). *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Bari: Laterza.

De Martino, E. (1942). Religionsethnologie und Historizismus. *Paideuma*, 4 (5), 178-196.

De Martino, E. (1951-52). Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Acilpa delle origini. *Studi e materiali di storia delle religioni*, 23, 51-66.

De Martino, E. *Il mondo Magico*. Torino: Einaudi, 1948.

De Ruggiero, G. (1934). Storicismo e pseudostoricismo nella filosofia tedesca contemporanea. *Critica*, 32, 37-50.

Franchini, R. (1953). *Esperienza dello storicismo*. Napoli: Giannini.

Hirschmann, E. (1940). *Phänomenologie der Religion. Eine historisch-systematische Untersuchung von*

'Religionsphänomenologie' und 'religionsphänomenologischer' Methode in der Religionswissenschaft. Gronigen: Triltsch.

Jensen, A. (1952). *Mythos und Kultus bei Naturvölkern*. Stuttgart: Steiner.

Lévy-Bruhl, L. (1936) *La mythologie primitive*. Paris: Alcan.

Malinowski, B. (1926). *Myth in primitive Psychology*. London: Kegan Paul.

Paci, E. (1950). *Il Nulla e il problema dell'uomo*. Torino: Libreria del Castello.

Pettazzoni, R. (1951). Commemorazione del socio straniero Gerardus van der Leeuw. *Rendiconti Accad. Lincei*, 8 (6), 59-63.

Preuss, K. T. (1933). *Der religiöse Gehalt der Mythen*. Tübingen: Mohr.

Van der Leeuw, G. (1925). *Einführung in die Phänomenologie der Religion*. München: Ernst Reinhardt.

Van der Leeuw, G. (1930). Phénoménologie de l'âme. *Bulletin de la société d'histoire du protestantisme*, s. p.

Van der Leeuw, G. (1946). Confession scientifique faite a l'université Masaryk de Brno le lundi 18 nov. *Numen*, 1, 8-15.

Van der Leeuw, G. (1940). *L'home primitif et la religion*. Paris: Alcan.

Van der Leeuw, G. (1933). *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: Mohr.

Van der Leeuw, G. (1918). *Plaats en Taak van de Godsdienstgeschiedenis in de theol. Wetenschap*. Groningen: J. B. Wolters.

Van der Leeuw, G. (1938). Rudolf Otto und die Religionsgeschichte. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 19, 71-81.

Van der Leeuw, G. (1928). Strukturpsychologie und Theologie. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 9, 321-349.

Van der Leeuw, G. (1950). The Task of Religion in the Modern World. *Atti della riunione costitutiva della Sodalitas Erasmiana*. Napoli.

Van der Leeuw, G. (1926). Ueber einige neuere Ergebnisse der psychologischen Forschung und ihre Anwendung auf die Geschichte, insordheit die Religionsgeschichte. *Studi e materiali di storia delle religioni*, 2, 1-43.

Van der Leeuw, G. (1949). Urzeit und Endzeit. *Eranos Jahrbuch*, 11-51.

Van der Leeuw, G. (1932). *Wegen en Grenzen. Studie over de verhouding van Religie en Kunst*. Amsterdam: H. J. Paris.

FENOMENOLOGIA RELIGIOSA E HISTORICISMO ABSOLUTO

Resumo: Através de uma interpretação da obra do teólogo holandês Gerardus van der Leeuw (1890-1950), o texto analisa a fenomenologia enquanto estratégia teórica de compreensão da religião. Embora reconheça o fundamento existencial da religião, a fenomenologia tem como objetivo uma síntese intuitiva das essências pesquisadas, descrevendo tais fenômenos como mistérios a ser contemplados e reproduzindo, para o pesquisador, uma realidade análoga à experiência do sagrado. O historicismo absoluto, inspirado na obra de Benedetto Croce (1866-1952), busca as razões humanas que produzem a experiência religiosa. O processo histórico descrito por tal historicismo é o da crise da presença – o risco de não estar presente numa história humana mediante valores, retrocedendo à vitalidade natural – e o de seu resgate por meio de técnicas rituais de de-historificação e mediação que transformam os momentos críticos da existência (relacionados à sobrevivência material e psicológica) em realidades culturalmente conquistadas e estabelecidas.

Palavras-chave: religião; história; ritual; técnica.

RELIGIOUS PHENOMENOLOGY AND ABSOLUTE HISTORICISM

Abstract: Through a interpretation of the work of the Dutch theologian Gerardus van der Leeuw (1890-1950), the text analyzes phenomenology as a theoretical strategy for understanding religion. While recognizing the existential foundation of religion, phenomenology aims an intuitive synthesis of the researched essences, describing such phenomena as mysteries to be contemplated and reproducing, to the researcher, a reality analogous to the experience of the sacred. Absolute historicism, inspired by the work of Benedetto Croce (1866-1952), seeks, on the contrary, the human reasons that produce religious experience. The historical process described by such historicism is that of the crisis of presence – the risk of not being present in a human history through values, retreating to natural vitality – and that of its rescue through ritual techniques of de-historification and mediation that transform critical moments of existence (related to material and psychological survival) into culturally conquered and established realities.

Keywords: religion; history; ritual; technique.

FENOMENOLOGÍA RELIGIOSA E HISTORICISMO ABSOLUTO

Resumen: A través de una interpretación de la obra del teólogo holandés Gerardus van der Leeuw (1890-1950), el texto analiza la fenomenología como estrategia teórica para comprender la religión. Aun reconociendo el fundamento existencial de la religión, la fenomenología apunta a una síntesis intuitiva de las esencias investigadas, describiendo tales fenómenos como misterios a ser contemplados y reproduciendo, para el investigador, una realidad análoga a la experiencia de lo sagrado. El historicismo absoluto busca las razones humanas que producen la experiencia religiosa. El proceso histórico descrito por tal historicismo es el de la crisis de la presencia – el riesgo de no estar presente en una historia

humana a través de los valores, retirándose a la vitalidad natural – y el de su rescate a través de técnicas rituales de deshistorificación y mediación que transforman los momentos críticos de existencia (relacionados con la supervivencia material y psicológica) en realidades culturalmente conquistadas.

Palabras clave: religión; historia; ritual; técnica.

RECEBIDO: 15/06/2022

APROVADO: 06/12/2022

PUBLICADO: 30/06/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

TRADUÇÃO

Crise da presença e reintegração religiosa

ERNESTO DE MARTINO

TRADUÇÃO¹

DANIEL AUGUSTO RIBEIRO PEREIRA

Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), Guarulhos, São Paulo, Brasil
<https://orcid.org/0000-0001-5483-5351>
daniel@ovoideias.com.br

REVISÃO TÉCNICA

CRISTINA POMPA

Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), Guarulhos, São Paulo, Brasil
<https://orcid.org/0000-0003-4961-8349>
pompa@unifesp.br

O segundo capítulo do meu livro *Il mondo magico* (1948) continha o esboço de uma teoria geral da magia como um mundo histórico demarcado. No entanto, havia também algo mais: uma tentativa de repensar e testar o historicismo de Benedetto Croce a partir de experiências historiográficas das quais ele certamente não nasceu, ou seja, a história da vida mágica e religiosa nas chamadas culturas primitivas. Desde então, como acontece com frequência, novas ideias surgiram e, sobretudo, novos e mais contextualmente detalhados materiais historiográficos vieram à luz, que em parte modificaram e em parte corroboraram esse primeiro esboço. Parece, portanto, um momento oportuno para voltar a essa discussão no ponto onde foi abandonada.

1 “Crisi della presenza e reintegrazione religiosa” foi publicado originalmente pela revista *Aut Aut* 31 (1956): 17-38.

A tese fundamental do *Il mondo magico* – que na verdade excedeu o campo histórico da “magia” no qual deu seus primeiros passos – é a crise da presença, para a qual as práticas mágicas ofereceriam a resolução cultural. Mas, na formulação de dez anos atrás, o próprio conceito de presença permaneceu atrelado a uma séria contradição – pelo menos na medida em que pretendia afirmar-se como um conceito de unidade pré-categorial da pessoa, unidade cuja conquista teria constituído o problema dominante da “época” mágica... Essa contradição não escapou a Croce que, em seu ensaio *Intorno al magismo come età storica* (1949) [“Sobre o magismo como época histórica”] observou:

Por outro lado, a ênfase de De Martino no risco de perder-se, um risco ao qual estaria sujeita por si mesma também a unidade adquirida do espírito – além das formas especiais do espírito que se defendem contra esse risco, isto é, continuamente superam o momento negativo do erro, do mal, da feiura, no momento positivo da verdade, da beleza, do bem e assim por diante – separaria a unidade do espírito de suas formas com um corte impossível. As formas do espírito não são acrescentadas a essa unidade, mas são a própria unidade, e assim, tentar considera-la em si mesma deixaria essa unidade pior que inerte, vazia. A era da magia, então, não poderia criar a unidade do espírito porque, como todas as outras idades que gostamos de recortar no curso único e contínuo da história, ela foi a ação dessa unidade e de suas categorias. (Croce, 1949: 202)

Com ênfase diferente, Enzo Paci escreve:

De fato, falar de um drama que, através do risco, constrói uma visão de mundo significa considerar todas as categorias e as formas. Se o homem fosse exclusivamente natureza, ele não existiria, porque ele não se sentiria ameaçado de perder-se no nada, perdendo a relação que o constitui – a relação entre prática e teoria; economia e lei moral; entre agir e saber; entre ação e consciência. A barbárie sempre ameaçadora, a Hidra de Lerna, de Vico, é justamente a perda das categorias que constituem o homem em sua historicidade. A natureza torna-se então, assim como no mundo mágico, diabólica; desintegradora do homem e de sua civilização histórica, que, como observou Vico, perde suas leis, sua forma moral e também jurídica. (Paci, 1950: 26)

Uma crítica desse tipo é, de fato, incontestável, mesmo que – como disse – Croce e Paci a apresentem com ênfases diferentes. Croce estava certo: o “corte” dentro da história humana é “impossível” na medida em que nunca se poderia pensar em uma unidade em si que forme um problema histórico particular, ou mesmo dominante, uma unidade da qual não compreenderíamos como e do que teria se tornado unidade, e em qual resolução ela participaria.

A civilização e a história humanas sempre nascem – hoje como em qualquer “então” remoto ou arcaico e assim elas nascerão no futuro até que a palavra “homem” faça sentido – em virtude do poder de categorização de acordo com formas ou valores determinados. A presença cultural, isto é, o ser na história, é definida precisamente por essa energia categorizadora. No entanto, dentro da história humana, o risco do corte existe como mostra – no mínimo – a loucura, em cujo limiar há exatamente essa

inércia e vazio – a inércia e o vazio de valores, a presença perdida – de que falava Croce. Uma vez que a relação que constitui a presença é a mesma relação que torna a cultura possível, o risco de a história humana não existir toma forma como o risco de perder a cultura e retroceder sem mitigação na natureza. Quando esse risco aparece num momento “crítico” específico da existência histórica, a presença perde o poder de defini-lo ou superá-lo, e se enreda nele, entrando em uma profunda contradição existencial consigo mesma. Então a presença entra em crise precisamente como presença, uma vez que sua realidade está inteiramente – sem resíduos – no ato de definir ou superar, segundo os valores, as situações de sua própria história (isto e nada mais é lícito entender quando se fala do *ex-sistere* humano). Surge, portanto, um risco radical, um risco que certamente não é a perda da mítica unidade anterior às categorias, e sim a perda da unidade dinâmica das categorias, a extinção dessa energia de distinguir segundo valores, que constitui a própria realidade do ser-aí na história humana – como Paci corretamente apontou.

As manifestações psíquicas da realidade desse risco, e da contradição existencial que o caracteriza, são encontradas de forma exemplar nas muito variáveis e empíricas classificações nosológicas da psiquiatria. Assim, devido à sua incapacidade de ir além de um certo conteúdo crítico, a presença encontra-se frente ao devir em uma posição inatural. A realidade do mundo parece estranha, mecânica, nunca vista, teatral, artificial, distante, repugnante, sórdida, simulada, inconsistente, perversa, morta; e a presença é sentida como perdida, onírica, alienada de si mesma e assim por diante. O doente é destacado do presente, precisamente porque não pode estar aí plenamente no presente, estando ainda ancorado ou polarizado em um fragmento crítico não decidido de sua própria história pessoal, onde se perdeu qualquer chance de superá-lo e que, por isso, permanece de forma não-dialética na presença; não mais como episódio consciente, ou memória ativa, mas como sintoma. Por outro lado, o conteúdo não ultrapassado pode afirmar-se retornando como uma estraneidade psíquica incontrollável, mascarada nas obsessões, nas fobias ou nas alucinações, ou mesmo convertida em certos comportamentos orgânicos que estão fora do controle consciente. Além disso, quando há um risco de que um determinado conteúdo crítico não seja ultrapassado, esse conteúdo pode entrar na presença como uma obscura angústia de limites: é como se o conteúdo crítico pedisse seu “além” – isto é, a decisão formal da presença ultrapassante. E como este pedido permanece sem resposta, ou sem uma resposta adequada, ocorre uma tensão oníalusiva do conteúdo, que pode tornar-se se caoticamente qualquer outro, sem, no entanto, ser capaz de exaurir o impulso alusivo desenfreado (e não pode fazê-lo porque – pelo tempo em que a crise durar, o impulso é, em si mesmo, inesgotável, incapaz de encontrar a definição formal, objetivadora e qualificadora da presença).

Sem dúvida, os psicopatas tentam empregar técnicas específicas para se defender contra o risco de sua doença, mas tais técnicas fracassam porque são inadequadas. Sua inadequação repousa no fato de que elas não restabelecem a dialética espiritual² ou seja, não retomam o controle das realidades psíquicas alienadas, reinserindo-as no circuito cultural e reabrindo-as aos valores: o “corte” (ou trauma) persiste e, com ele, a doença. Entre as respostas inadequadas – isto é, aquelas que não são abertas ao mundo dos valores – podem ser tomadas como exemplo os delírios de grandeza, nos quais o doente reage à extraordinária amplitude de chamados obscuros derivados da crise adaptando de forma cari-

2 [Nota do tradutor] O termo “espiritual” deve ser entendido aqui como “do espírito” em sentido crociano, longe de qualquer metafísica.

catural sua personalidade a tais chamados. Daí surge a ênfase do eu, característico de tais delírios, que é ênfase e não gênio, precisamente por causa da miserável inércia de valores reais e pelo terrível vazio cultural que aí se percebe. Da mesma forma, a depressão melancólica, com seus sentimentos monstruosos de culpa e abjeção, circunscreve uma forma inadequada de defesa interpretativa, que se manifesta precisamente nessa experiência de uma culpa ou de uma abjeção em si. Esta experiência é certamente fundada em uma impotência radical de ser-aí, mas tão pouco aberta a valores e história que às vezes pode tomar a forma de um ciclo naturalístico, isto é, uma oscilação periódica entre depressão e mania (a assim-chamada psicose maníaco-depressiva). O caso limite de defesa inadequada é a vontade bloqueada do estupor catatônico. Quando todos os conteúdos possíveis se tornam perigosos e cada momento do devir se torna insidioso para a presença, ocorre a reação patológica do bloqueio psíquico, ou a tentativa espasmódica de tornar-se prisioneiros de um determinado conteúdo. Para manter esse aprisionamento, todas as mudanças impostas do exterior são rejeitadas até o esgotamento físico, como na flexibilidade cérea, ou repetido especularmente, como na ecolalia ou na ecomimia³.

Na raiz da crise radical da presença está a incapacidade de relacionar dialeticamente o vital com o *ethos* e com o *logos*, onde o vital, nesse desumano retrocesso a-dialético, deixa de ser paixão viva e vital – que impulsiona poderosamente a civilização e a história – configurando-se, ao contrário, como mero "sofrimento", como movimento impulsivo, representação parasitária, culpa inexprimível e assim por diante. Isto foi, se não notado, pelo menos vislumbrado por alguns representantes da psiquiatria moderna. “Toda a história da loucura”, escreveu Pierre Janet em 1889, “deriva da fraqueza do poder sintético atual, que é ela própria fraqueza moral, miséria psicológica. O gênio, ao contrário, é um poder de síntese capaz de formar novas ideias, que nenhuma ciência pré-existente poderia prever: é o mais alto grau de potência moral” (Janet, 1889: 478).

Aqui fala-se em “potência moral”: e certamente esse poder dialético, que transforma a natureza em cultura, pode verdadeiramente ser considerado o *ethos* humano fundamental. A vitalidade animal abraça e nutre o poder dialético, mas para abri-lo às específicas obras concretas de caráter econômico, político, jurídico, moral, poético e científico.

Alguns conceitos psicanalíticos – apesar da distorção típica dessa escola psicológica – apontam também, alusivamente pelo menos, para a mesma relação. O que Freud define como *libido* (que consiste essencialmente na forma de vitalidade sexual) é, na realidade, presença, ou seja, energia sintética que supera situações de acordo com faculdades definidas de ação. Quando Freud fala da *fixação da libido* em um determinado estágio passado, atribuindo a essa fixação a possibilidade de regressão neurótica, ele confirma, dentro do quadro de sua teoria, que a doença psíquica é um conteúdo crítico que não foi superado, isto é, não escolhido e conscientemente definido pela presença. Sem dúvida, Freud, em conformidade com os limites de sua teoria, atribui uma importância decisiva às situações da vida sexual do indivíduo, que em última análise seriam as únicas verdadeiramente críticas, e interpreta a fixação como

3 [Nota da revisora] Em psiquiatria, a “flexibilidade cérea” é a tendência a manter a mesma posição corporal, característica da catatonia; ecolalia e ecomimia são a repetição automática de palavras, ou gestos.

uma evolução fracassada da sexualidade. Mas, para além desta limitação, que é realmente séria, ele deixa, no entanto, um vislumbre do importante conceito de presença fisiológica como energia que ultrapassa. Da mesma forma, o conceito de complexo sugere um conflito não decidido, no qual a presença permaneceu polarizada, entrando em contradição existencial consigo mesma. *Translação e sublimação* sugerem a recuperação e resolução do conflito em um “valor” cultural determinado; e assim por diante.

Mas encontramos o precursor mais adequado do conceito de crise de presença não na psicologia moderna, e sim em Hegel, que nessa questão já declarou em parte, e em parte subentendeu o que é essencial. O que aqui é chamado de “presença” corresponde parcialmente ao “sentimento-de-si” de Hegel, que ele definiu da seguinte forma:

A totalidade que-sente, enquanto individualidade, é essencialmente isto: distinguir-se dentro de si mesma, e despertar para o *juízo de si*, segundo o qual ela tem sentimentos *particulares*, e, como *sujeito*, está em relação com essas suas determinações. O sujeito enquanto tal põe-nas *em si mesmo* como seus sentimentos: está mergulhado nessa *particularidade* das sensações, e ao mesmo tempo, pela idealidade do particular, aí se conclui consigo mesmo como o Uno subjetivo. Desse modo, o sujeito é *sentimento-de-si* e, ao mesmo tempo, só o é no *sentimento particular*. (Hegel, 1995: § 407)⁴

Agora, o sujeito como sentimento-de-si pode ser suscetível à doença; isto é, “permanecer com pertinácia em uma *particularidade* de seu sentimento, que ele não pode elaborar em idealidade, nem superar.” (*Ibid.* §408). Aqui, o risco da presença é colocado com a máxima clareza como a impossibilidade de superar um conteúdo particular – isto é, defini-lo de acordo com formas específicas de coerência cultural. Para Hegel, o sujeito físico é o si mesmo como consciência coerente ou intelectiva. O sujeito patológico é este si mesmo prisioneiro de um conteúdo particular:

O *Si* repleto, [o] da consciência de entendimento, é o sujeito enquanto consciência consequente em si mesma, ordenando-se e mantendo-se conforme sua individual posição e conexão com o mundo externo, igualmente ordenado no interior dele mesmo. Mas, ficando preso a uma determinação particular, não assigna a tal conteúdo o lugar de entendimento, e a subordinação que lhe compete no sistema-de-mundo individual que é um sujeito. O sujeito, desse modo, encontra-se na *contradição* entre sua totalidade sistematizada na sua consciência e a determinidade particular que nela não é fluida nem coordenada e subordinada: [é a] *demência*. (*Ibid.* § 408)

Obviamente, as limitações do sentimento-de-si hegeliano são as limitações e os defeitos da própria dialética hegeliana. A totalidade do sujeito não é aqui a distinção de formas culturais, mas ainda a consciência racional, entendida como simples juízo em si e como o encaminhamento de seus sentimentos para si: enquanto se trata do poder sintético segundo as categorias do fazer, da unidade-distinção deste poder. Entretanto, fora essa limitação, Hegel compreende com extraordinária acuidade a substância daquilo que estou chamando de “crise da presença”. Quando Hegel afirma que o espírito é livre e, portanto, não suscetível à doença – enquanto o sentimento de si pode cair na contradição entre sua subjetividade, que em si mesma é livre, e uma particularidade, que não se torna ideal, mas perma-

4 [Nota da revisora] De Martino utiliza em seu artigo a versão italiana traduzida por Benedetto Croce. Aqui utilizamos a versão em português.

nece presa ao sentimento de si – ele aponta para a ideia de que o espírito, que é a presença engajada na categorização das formas culturais, é presença fisiológica, enquanto a presença que não ultrapassa seu conteúdo na idealidade da forma é necessariamente uma presença doente, que está se perdendo.

Quando Hegel afirma que o velho conceito metafísico de espírito como alma é na verdade a ideia do espírito como suscetível à loucura (pois a alma-substância, apenas existente, natural e fixada em sua finitude existencial, é justamente o conceito de loucura), ele expressa, na linguagem de seu sistema, a ideia de que ser-aí é a energia sintética geradora da dialética cultural, e que quando o ser-aí é reduzido à mera existência natural, então ocorre a catástrofe da vida cultural, da liberdade e da história humanas:

[O espírito] foi considerado pela antiga metafísica como *alma*, como coisa e só como coisa, isto é, como algo *natural* e *essente*, é capaz da demência, da finitude que nele se fixa... O espírito determinado como apenas *essente*, na medida em que tal ser esta não dissolvido na sua consciência, é doente. (Ibid.)

O espírito como ser que apenas é e que permanece na consciência sem resolução é a presença fixada ou emaranhada em um de seus conteúdos e, portanto, não mais presente, porque ir além dos conteúdos é a própria definição de presença. E o *ser sem resolução* [em itálico no texto] indica um conteúdo que permanece não escolhido e decidido segundo valores culturais, e por isso deixa de se tornar conteúdo determinável, mas retorna como um sintoma não dominável, como estraneidade tirânica. Mas há mais: a loucura como naturalizar-se do espírito é precisamente o risco de não ser-aí como presença, de não ser-aí em uma história humana, ou seja, de recuar para o nível da natureza, onde a presença – pelo menos em seu sentido humano – não tem lugar. Aqui alcançamos a suprema alternativa existencial: ou presença saudável, que se abre às obras e aos dias⁵ da cultura humana; ou presença doente, que perde a si mesma e ao mundo e mergulha na loucura.

No entanto, o próprio Hegel destaca em uma passagem de sua *Enciclopédia* (Ibid) que a doença que ataca o "sentimento-de-si" não surge sem oposição e resistência por parte do próprio doente, e que a alienação é não uma perda abstrata da razão, mas uma contradição dentro da própria razão. Ou seja, a crise da presença é uma crise, na medida em que é percebida como risco – aliás, como o risco radical, a catástrofe do humano. Com efeito, o risco radical da presença é acompanhado – pelo menos até quando ela resiste – por uma reação total, que é a angústia. Se purgarmos essa ideia de todas as interpretações não pertinentes nutridas pelas abstrações da metafísica – pela criptogamia com o imediatismo da experiência religiosa ou mesmo pela inércia moral ou por morbidades latentes – e se, ao mesmo tempo, nos abstermos de cair nos empirismos fáceis da psicopatologia, descobrimos que a angústia é uma reação da presença diante do risco de não ser capaz de superar os conteúdos críticos e de sentir-se encaminhada rumo à suprema abdicação. Isso significa dizer que a angústia é o risco de perder a própria possibilidade de desenvolver a energia formal do ser-aí.

A angústia sinaliza o ataque às próprias raízes da presença humana, a alienação de si mesmo em si mesmo, o mergulho da cultura na natureza. A angústia enfatiza o risco de perder a distinção entre sujeito e objeto, entre pensamento e ação, representação e julgamento, vitalidade e moralidade – é o grito de alguém cambaleando à beira do abismo. É porque a presença, em sua crise radical, não pode mais se fazer presente no devir histórico e está perdendo a capacidade de ser o sentido e a norma desse devir, que a angústia pode ser corretamente interpretada como angústia da história, ou melhor, como

5 [Nota da revisora]. Aqui o autor está utilizando a expressão que dá o título ao poema de Hesíodo.

angústia de não ser-aí em uma história humana. Portanto, quando se sustenta que a angústia nunca é angústia de alguma coisa, mas de nada, a proposição é aceitável, mas apenas no sentido de que aqui não é a perda *disto* ou *daquilo* que está em jogo, mas a própria possibilidade *do que*, enquanto energia formal. Tal perda ou aniquilação não é o nada absoluto, mas o nada da presença; não é o não-ser, mas o não-ser-aí, a destruição da vida cultural e da história humana.

Essa característica fundamental da angústia é ocasionalmente visível nos tratados psicopatológicos, apesar de seu empirismo:

O doente não sente angústia de alguma coisa, ele é angústia, sem consciência de um objeto ou de um sujeito. [...] O objeto é o uso ordenado da excitação, e a consciência do eu, é a complementação necessária da consciência do objeto. No entanto, na laceração catastrófica da angústia, não há objeto e, portanto, a angústia não tem conteúdo, nem consciência precisa do eu. [...] O que o doente sofre é a laceração da estrutura da personalidade. Não se pode sequer dizer que ele está sentindo angústia, ele é a angústia e se torna uma coisa só com ela, nesta indescritível inversão no qual sujeito e objeto desaparecem; [...] A angústia é o perigo supremo, que é a aproximação daquele estágio final no qual o organismo não pode adaptar-se ao meio ambiente e está ameaçado em sua própria existência. (Goldstein, 1929: 409-437)

Essas proposições de Kurt Goldstein, embora inadequadas por seu empirismo, encontram sua explicação e verdade na concepção de angústia como uma reação total ao risco radical de perda da presença. Com efeito, o que pode significar a perda da distinção entre sujeito e objeto, aquele ser imediatamente angústia, aquela laceração na estrutura da personalidade, aquela inversão inenarrável que acarreta o risco essencial de não se adaptar ao meio? O que pode ser esse sentimento "*in seine Existenz bedroht*"⁶, se não justamente a catástrofe do ser-aí, no sentido que esclarecemos? A concepção de angústia de Freud, por outro lado, é muito menos útil para a orientação, de tão enredada nos conceitos duvidosos de "libido" e "repressão"⁷.

Se esta é a natureza da crise de presença, então qual é a sua relação com a experiência religiosa, com o domínio do sagrado? Em geral, há duas posições antagônicas a respeito: ou se nega que possa haver uma relação essencial entre o risco de alienação patológica e o sagrado, ou se passa – embora com diferentes atitudes, nuances e cuidados – ao extremo oposto com o resultado de confundir religião com loucura (raramente alguém afirma isso explicitamente, mas muitas vezes a distinção entre uma e outra permanece apenas nas boas intenções). Os defensores da primeira tese – que frequentemente pertencem a uma fé particular – apontam para os valores éticos e especulativos nos quais as religiões superiores são ricas, também encontradas, em menor medida, em religiões mais elementares. E é fácil para eles dizer que o louco é louco, enquanto a civilização moderna nasceu do "delírio" de Cristo ou da "epilepsia" de Paulo.

6 [Nota do tradutor] Ter a existência ameaçada.

7 Para uma visão geral das diferentes concepções de angústia na psiquiatria moderna (e no existencialismo), ver Boutonier (1949).

Por outro lado, os psiquiatras são naturalmente inclinados a favorecer a conexão entre a alienação e a vida religiosa, de modo que em sua prática profissional encontram frequentemente o “sobrenatural” e os “deuses” entre os doentes mentais. No entanto, a conexão não é clara. Ao ler o livro de Georges Dumas sobre esse tópico, por exemplo, causa perplexidade a diferença entre a “teogênese patológica”, sobre a qual o autor escreve, e a teogênese ordinária das grandes civilizações da história (Dumas, 1946)⁸. Na verdade, existe uma relação entre o risco de alienação patológica e a vida religiosa e não no sentido banal de que “às vezes” ou “acidentalmente” quem está envolvido na experiência do sagrado pode “enlouquecer”, mas precisamente como uma relação dialética entre risco da crise e técnicas religiosas de reintegração, no sentido de que, através da mediação de tais técnicas, a recuperação é facilitada e são reativados aqueles poderes operativos segundo formas e valores, que a crise havia comprometido.

Para ilustrar o caráter dialético da relação entre alienação patológica e vida religiosa, podemos considerar, por exemplo, uma obra que teve, nos últimos quarenta anos, uma notável influência nas áreas de filosofia e história das religiões: *O sagrado*, de Rudolf Otto, (2007[1917]). Trata-se, como é sabido, de um trabalho engajado religiosamente, mas por isso mesmo pode oferecer algumas indicações valiosas. Obviamente, sob uma condição: que a problemática comece para nós onde Otto considera que atingiu a *Ultima Thule*⁹, ou seja, a experiência vivida do numinoso que está presente. A conotação característica, profundamente irracional, dessa presença seria – segundo Otto – o “outro radical” (*ganz Andere*); daí o “horror cego” (*blinde Entsetzen*), o “espanto demoníaco” (*dämonische Scheu*), que toma e subjuga a criatura. Agora, esse “radicalmente outro”, que atormenta quem o experimenta, é precisamente o risco “radical” de não ser-aí; a alienação que ameaça chegar ao seu exato significado patológico, a catástrofe à qual a presença deve resistir com todas suas forças. A alteridade profana (ou fisiológica) é sempre relativa, inserida no circuito formal e qualificada. Mas quando começa a se tornar “excêntrica”, isolada e a presença se sente enredada nessa tentação de abdicar, então também começa a aparecer o “radicalmente” outro, que pode ser interpretado como o sinal aterrador da alienação patológica. *Blinde Entsetzen* também é eloquente: *entsetzen* tem o duplo significado de “desapropriar” e “ficar horrorizado”, ser repleto de pavor”, o que significa que aqui está prestes a ser consumada a perda, não de “isto” ou “aquilo”, mas da própria energia formal do “qual”. É dessa espoliação radical que nasce o horror característico que identifica a crise. Mas o caráter dialético da relação crise-recuperação na experiência do sagrado é ilustrado muito claramente pela expressão *dämonische Scheu*. De fato, se a ênfase recai sobre o *Scheu*, há algo praticamente idêntico a um estado de ansiedade, ao *blinde Entsetzen* patológico, enquanto se a ênfase recai sobre *dämonische*, a recuperação já está começando a fazer seus testes, mesmo que de maneira muito incipiente, e o horror não será

8 A título de exemplo, considere-se a seguinte passagem: “É porque os deuses de nossos doentes são mais frequentemente pessoais que eles são limitados em sua onisciência, sua ação e sua onipresença. Por essa mesma razão, eles são agentes espirituais apenas para os doentes e, na medida em que eles lidam com deuses privados, os doentes não são assimiláveis aos fiéis de uma religião” (Dumas, 1946: 321). Ora, a história das religiões, especialmente as religiões primitivas, conhece um grande número de entidades numinosas, estritamente privadas e pessoais, com poderes limitados (pensa-se no *nagual* e em certas formas do *tijurunga*), sem que se possa falar, dentro dos respectivos contextos históricos, de “teogênese patológica”. Se, no entanto, tomarmos a palavra “privado” nesta passagem de Dumas como significando “não imediatamente aberta aos valores compartilhados em dado contexto histórico”, então, obtém-se um critério válido para discriminar entre “teogênese patológica” e “teogênese ordinária”. Para trabalhos especializados sobre a psicopatologia da religião nos últimos cinquenta anos, ver: Murisier (1909); Moisés (1906); Birnbaum (1920); Oesterreich (1922); Schneider (1929); Storch (1930); e Janet (1926, 1930). A essa lista devem ser acrescentados os seguintes trabalhos, de uma perspectiva psicanalítica: Freud (1907, 1913); Reik (1928); e Rank (1919). Para a escola de Zurique: Jung (1942).

9 [Nota do tradutor] A expressão latina *Ultima Thule* indica os limites do mundo conhecido.

mais "cego" se pelo menos puder vislumbrar uma imagem demoníaca, pertencente a uma tradição cultural mítico-ritual organicamente inserida no mundo histórico em que se vive.

Considerações semelhantes podem ser feitas em relação ao outro momento do "numinoso", o *fascinans*, que é inseparável do *tremendum*. O caráter paradoxal dessa polaridade não constitui absolutamente um nexos misterioso – que só se pode reviver em seu imediatismo, ou estimular e sugerir através da seleção de palavras expressivas – mas contém uma dialética transparente. Aquilo que na crise repele e subjuga, ou seja, o *tremendum* da presença que se desvia e se perde, atrai e chama, no entanto, para as relações, a recuperação e a reintegração, e essa atração, ou chamado irresistível, é o *fascinans* do "radicalmente outro". Na limitação da experiência religiosa, o que chama é o numinoso, mas, para o pensamento crítico, o que chama é a alienação da presença que pede a reintegração na história humana.

Essa dialética característica implica a historicidade integral do processo hieropoético¹⁰. O risco de perder a história humana ocorre dentro da própria história humana, e não pode haver nenhum significado hieropoético sem essa referência ao concreto. Ora, dizer "história" significa, em primeiro lugar, dizer "sociedade", isto é, pelo menos para as sociedades humanas, um modo de organização coletiva para a dominação técnica da natureza; para que, a partir desta mediação, a sociedade possa abrir-se ao direito e à ética, à poesia e à ciência. A medição do ser-aí na história humana não pode prescindir do primeiro passo da mediação, isto é, a consideração de um regime socioeconômico determinado de certa maneira. Se a esfera técnica é pobre e elementar, se a natureza a supera com seu poder excessivo, se são limitadas a memória retrospectiva e a percepção prospectiva de comportamentos eficazes para o domínio sobre as forças naturais, se, no próprio bojo da sociedade humana, grupos particulares se assemelham a "natureza" em relação a outros – rebaixados a funções meramente técnicas e instrumentais – surgem a angústia e a fragilidade da presença enquanto livre poder de ultrapassar as situações e o risco de alienação radical torna-se enorme. Nessa atmosfera difusa de precariedade existencial, o devir é pontuado por momentos de crise em que a historicidade "sobressai" e a presença corre o risco de não ser-aí. Entretanto, aqui também, a quantidade, a qualidade e o grau de risco em tais momentos não são definíveis de uma única maneira, pois essas questões são determinadas de maneira diferente dependendo da estrutura da sociedade. Um povo que vive de caça e coleta e que não foi além da fabricação de instrumentos básicos de pedra não tem os mesmos momentos de crise que uma sociedade fundada no cultivo pela enxada, ou que pratica o nomadismo pastoril, ou aquela que pode ter chegado a combinar variavelmente esses modos de economia primitiva, até a invenção do arado e o cultivo de grãos, ou que pode ter passado pelos vários estágios da evolução industrial até a invenção do maquinário; ou, finalmente, em uma mesma sociedade com profunda estratificação social, os momentos de crise não são articulados da mesma maneira em cada estrato da organização hierárquica.

A reintegração religiosa, no entanto, também é histórica em outro sentido, porque assume formas muito diferentes, mesmo no nível da própria reintegração. Em geral, o processo hieropoético deve ser interpretado como a escolha de momentos críticos exemplares e como uma técnica – ou sistema de técnicas – para enfrentar o risco de alienação e reabrir os poderes formais que a crise ameaça paralisar. É como se uma parte – em algumas sociedades, uma parte enorme – do poder técnico do homem para dominar as forças naturais por meio da organização econômica da sociedade e da manipulação de

10 [Nota do tradutor] Um neologismo que significa "criação do sagrado".

certos instrumentos materiais ou mentais, fosse desviado desse seu uso para encontrar sua aplicação na tarefa de restaurar um horizonte para a presença e de impedir – em momentos críticos – que seja naturalizado o mesmo poder fundamental do qual surge a cultura e a história humana. O traço fundamental da reintegração religiosa é a técnica de de-historificação institucional.

Da trama do devir surge uma série de momentos críticos, de caráter exemplar para o regime existencial em questão. São momentos que, por diversos motivos, representam “passagens” por excelência, durante as quais é particularmente necessário ser-aí, e justamente por isso podem causar o risco de alienação radical. Essas passagens são de-historificadas, isto é, são resolvidas – mascaradas e protegidas – na repetição do idêntico e, em última instância, como se eles não fossem novos (ou históricos), mas como se estivessem repetindo uma situação arquetípica, que já ocorreu na meta-história. Desta forma, através da *pia fraus* [a mentira piedosa] deste “já” garantido no plano meta-histórico, o “aqui” e o “agora” da história são reabertos, e a presença recupera – em vários graus de consciência e de potência cultural – a plenitude de seus próprios horizontes formais¹¹.

Considere-se, a título de exemplo, um aspecto importante do mito do “centro” entre os Achilpa, um clã totêmico do povo Aranda (Austrália Central). Os Aranda são caçadores-coletores seminômades, e compreende-se como, para tal humanidade, forçada em suas antigas migrações a atravessar, para seu sustento, novos territórios, tem sido particularmente relevante o perigo histórico dessa travessia. A crise, que é diretamente documentada etnologicamente, assume a forma de uma “angústia territorial”, que tem sua patologia correspondente em formas específicas de dromofobia (e possivelmente também de agorafobia). O mito achilpa reflete claramente o processo de de-historificação religiosa: há um centro do “mundo” onde a tarefa de modelar o território foi realizada pelo ancestral mítico de acordo com uma relação de repetição, no sentido de que o território constituía, para cada uma de suas moradias temporárias, uma reiteração do centro mítico. Durante as migrações do sul para o norte, os grupos achilpa carregam consigo o centro do mundo, representado por um poste, e em cada ponto de paragem plantam o poste e celebram a cerimônia, que repete o mito. Desta forma, a historicidade da travessia fica ocultada e o caminho é resolvido como se fosse um permanecer no centro, e enquanto isso – dentro de tal de-historificação – o caminho é verdadeiramente aberto. O mito narra que quando o poste quebrou durante a migração, e o ritual de reiteração do centro arquetípico não podia mais ser realizado, os grupos achilpa não podiam mais continuar suas peregrinações e se deixavam cair no chão, amontoados, à espera da morte.¹²

A análise do *modus operandi* da técnica da de-historificação religiosa é de considerável interesse. Uma presença ritual vem a ser instituída, com um caráter reiterativo, impessoal e onírico. Tal presença, em cujo plano tudo tende a se tornar estereotipado e tradicional, é tecnicamente adequada tanto para desencadear a descida (*catabasi*) em direção às realidades psíquicas em risco de alienação, quanto para iniciar a ascensão (*anabasi*) em direção aos valores. A presença ritual (ou mítico-ritual) deve, portanto, ser entendida como uma presença que funciona sob um regime de “poupança”, que tende a equilibrar um orçamento destinado ao malogro. Por outro lado, o *ethos* e o *logos* que, sob a proteção de tal regime, alcançam a liberdade, atuam continuamente no mito e no ritual. Eles os permeiam com sua substância,

11 Para a discussão desta tese no diálogo polêmico com a “fenomenologia da religião” de G. van der Leeuw, ver De Martino (1953-1954) [neste volume].

12 Para a demonstração desta tese e da documentação relativa, ver De Martino (1951-1952).

humanizam cada vez mais as religiões e ressaltam, no interior da técnica, valores que elevam o rito ao culto, ao sacrifício, à oração, o demoníaco ao divino, e o mito a formações mentais nas quais se vislumbra a moralidade e a lei, a poesia e a ciência, até o ponto em que os valores, quebrada a proteção técnica mítico-ritual, começam a se afirmar na consciência em si mesmos, em sua interioridade e autonomia humanas.

Consideremos, por exemplo, a lamentação como um momento importante dos rituais fúnebres na antiguidade. Aqui a crise inicial aparece em toda sua magnitude: encontramos manifestações tipicamente patológicas, como a inação melancólica de Gudrun diante do cadáver de Sigfried no primeiro poema de Gudrun na Edda, ou como a “fúria” de Aquiles no décimo oitavo livro da *Ilíada* quando Antíloco segura as mãos do herói com medo que ele corte sua própria garganta com sua espada¹³, ou como o desespero de Davi pela morte de Saul (“agarrando suas roupas ele as rasgou, e assim fizeram todos os presentes”); e também encontramos o *blinde Entsetzen* antes do cadáver, e aquele *dämonische Sheu* que faz com que a Alceste de Eurípides diga: “Poluência não me pegue nesta casa! Deixo o caríssimo teto deste palácio. Agora vejo aqui perto Deusa Morte”¹⁴. Mas, ao mesmo tempo, no outro extremo do processo, encontramos a cadência rítmica da lamentação ritual, o lamento no contexto do culto dos heróis, a lamentação fúnebre egípcia que repete para cada morto – que é um Osíris – a mítica lamentação de Ísis e Néftis. Finalmente, encontramos isso na complexidade religiosa das lamentações de Jeremias. Ainda em solo grego, já além do ritual e do mito, chegamos ao lamento fúnebre homérico (*goos*), ao lamento coral da tragédia (*kommos*) e da lírica (*threnos*)¹⁵.

Valores morais, políticos e poéticos são então alcançados, mas o processo que leva da dispersão da loucura à liberação desses valores ocorre no mundo antigo, através da mediação da lamentação como técnica de recuperação. “Afastem-se das sepulturas!” avisava Goethe, e a lamentação providencia à sua maneira, com técnicas adequadas. Vale a pena nos determos sobre o *modus operandi* dessa técnica. O *planctus*¹⁶ caótico da crise é transformado em um *planctus* ritual no qual realidades psíquicas alienadas (inação melancólica, impulsos de autoagressão e afins) são retomadas e concentradas no estado hipnóide da presença ritual do lamento. Em tal estado, essas realidades psíquicas são disciplinadas de acordo com uma “medida” anônima e onírica; no “é assim que se chora” estereotipado da tradição. Ao mesmo tempo, tem-se o domínio mítico de outra realidade psíquica na alienação, a imagem do cadáver. No nível mais elementar, tal elaboração não vai além da demonicidade do morto, e esse momento é refletido no ritual em uma série de técnicas de separação, para que o morto seja apaziguado para não retornar como um fantasma, isto é, como uma externalidade psíquica irrelativa. O *planctus* ritualizado é, portanto, cheio de significados: é necessário mostrar a extensão do pesar ao morto; saciar sua sede de sangue e vida; gritar para assustá-lo e convencê-lo a sair para sua nova morada; desfigurar a própria aparência para escapar do olhar deles; e assim por diante. Em um nível mais alto, os valores morais são liberados. Os mesmos gestos de separação podem adquirir valor moral: o luto torna-se o tributo homérico ao falecido (*geras thanonton*); e a lacera-

13 [Nota do tradutor] Se trata do momento de desespero de Aquiles ao ouvir a notícia da morte de Pátroclo

14 [Nota do tradutor] Utilizamos aqui a tradução de Jaa Torrano. (2018). *Codex – Revista de Estudos Clássicos*, 6(2), 196-232.

15 Sobre essas relações, veja Reiner (1938). Em particular, para a relação entre a lamentação ritual funerária e a tragédia, ver Nilsson (1951: 61ss.).

16 [Nota do tradutor] *Planctus* é palavra latina para o pranto, que inclui também prática rituais de autoagressão, como bater no peito ou arrancar o cabelo, além de lamentar.

ção das bochechas até o ponto do derramamento de sangue (*“ut sanguine ostenso inferis satisfaciant”*)¹⁷ é suavizada na ordem (*kosmos*) restaurada pelos vivos, como nas Suplicantes de Eurípides:

Vinde, ó uníssonas dos males! Vinde, ó reunidas nas dores, ao coro que Hades venera! Na face clara, com a unha, sangrai a pele sangrenta! *Ê é!* O luto por mortos honra os vivos.¹⁸

Em um nível ainda mais alto e mais complexo, que encontra sua expressão na vida religiosa ligada ao ciclo de Osíris, o genérico “é assim que se chora” da de-historificação ritual é transformado na repetição do ritual: cada morto é um Osíris, como ele morto e ressuscitado, e todo lamento reitera a lamentação mítica de Ísis e Néftis. Toda a técnica da lamentação é dirigida para a facilitação da recuperação da presença: assim, institui-se o guia do pranto – o *exarchos goio* homérico – que periodiza o *planctus* em intervalos relativamente regulares e o remodela em refrãos emotivos, de maneira que entre um e outro refrão seja devolvido à presença o horizonte necessário para a inauguração do discurso rítmico da lamentação propriamente dita. Os refrãos emotivos são divididos entre guia e coro, ou mesmo cedidos pelo guia ao coro, estabelecendo uma assistência coletiva na superação dos momentos críticos mais perigosos. Finalmente, para os *logos* rítmicos da lamentação, precauções particulares também são eficazes para reabrir a presença, ou seja, mais uma vez, a repetição de estereótipos gestuais, literários e melódicos estabelecidos pela tradição. Este *logos* ritual é, então, um discurso protegido, que permite alcançar – na medida das capacidades de cada um – a “variação” pessoal, o ressurgimento da situação histórica, a transformação do “morrer” em “esta morte” e do “pranto” em “este meu pranto”; a reabertura do *ethos* de memórias e afetos e, às vezes, até um vislumbre de poesia.

No mencionado primeiro poema de Gudrun, a cena da lamentação aparece na reelaboração da epopéia e, portanto, já muito além de sua forma ritual real, com todos os seus momentos míticos. No entanto, a função técnica do ritual ainda transparece. Ao lado do corpo do rei assassinado, Gudrun permanece imóvel, de olhos secos, enrijecida em uma espécie de inação melancólica ou letargia entorpecida:

Então Gudrun pensou em morrer. / Quando ela, ao lado de Sigurd, sentava-se triste; Lágrimas ela não tinha, nem torcia as mãos, nem nunca lamentava, como outras mulheres. Para ela, os guerreiros sábios lá vieram, ansiando para sua dor pesada aliviar; Luto não podia chorar Gudrun / Tão triste que seu coração parecia quebrar (Bellows, 1926: 412, st. 1–2)¹⁹.

Em vão, as nobres esposas dos príncipes tentam induzi-la ao lamento, cada uma narrando suas próprias desgraças. Gudrun teimosamente se recusa a entrar no evento ritual que mediaria a recuperação, e permanece presa em sua inação melancólica. Então Gullrond ordena a exposição do cadáver do rei e coloca a almofada tradicional para a lamentação sob seus joelhos:

17 [Nota do tradutor]. “Não façam cortes em seus corpos por causa dos mortos”. Levítico 19:28.

18 [Nota do tradutor] Também utilizamos aqui a tradução de Jaa Torrano (2019). *Codex – Revista de Estudos Clássicos*, 7(2), 122-163.

19 [Nota do tradutor] Traduzimos aqui a versão em inglês de Bellows (1926).

O sudário que ela ergueu de Sigurd, deitado / sua bem amada cabeça nos joelhos de sua esposa:
/ “olhe para o seu amado, e coloque seus lábios / para os dele como se ainda o herói vivesse...”
(*Ibid*: 415, st. 12).

Gudrun se recompõe, rompe o doloroso feitiço de sua “polarização” e ganha vida na tarefa de superar a situação; mas essa recuperação é realizada através da mediação do ritual, isto é, realizando uma série de gestos e comportamentos tradicionais; ou seja, seguindo o que “se faz” quando “se deve” lamentar os mortos:

Uma vez sozinha, Gudrun olhou; todo o cabelo coagulado de sangue, os olhos cegos que outrora brilhavam, o peito do herói que a lâmina havia perfurado. Então Gudrun dobrou-se, curvou-se na sua almofada, o cabelo solto, o rosto quente, e as lágrimas como gotas de chuva caíram...” (Bellows, 1926: 415–16, st. 13–14)

O *planctus* de Gudrun não é uma crise irrelativa, pois é progressivamente disciplinado nos padrões estereotipados do ritual e nos significados do mito (embora tais significados estejam perdidos na mítica reelaboração da Edda). Dentro das garantias protetoras do *planctus* ritualizado e mitificado, *Gudhrun* finalmente renascerá no *ethos* das memórias e dos afetos, e tentará ampliar no discurso rítmico de lamentação sua própria tristeza que se torna humana novamente:

Assim era meu Sigurd entre os filhos de Gjuki / como o alho-poró crescido na grama, / ou a jóia brilhante engastada no anel, / a pedra preciosa que os príncipes usam. / Para o líder dos homens, eu parecia mais elevada e mais alta do que todas as damas de honra de Herjan; / tão pequena agora estou como uma folha / no salgueiro pendurada; meu herói está morto. (Bellows, 1926: 416–17, st. 17–18)

Neste arcabouço técnico da lamentação ritual antiga, um número de outras operações “confortáveis” se torna possível, como por exemplo ceder a um lamentador ou lamentadora profissional a condução da lamentação, ou sua repetição de acordo com um calendário ritual, para que haja um dia ou até uma hora de luto, ficando livres de qualquer demanda nos intervalos. Isso produz uma concentração do luto na presença ritual correspondente, que pode ser invocada ou suspensa conforme necessário. Por outro lado, a repetição da lamentação em momentos sucessivos permite outra oportunidade técnica, para enfrentar as realidades psíquicas da alienação não apenas em sua forma “protegida”, mas também em doses sucessivamente reduzidas, divididas de acordo com as fases do calendário ritual.

Voltemos agora, por um momento, ao ponto de partida desta discussão, isto é, ao livro *Il Mondo Magico*. Evidentemente, a magia também, como a religião, é uma técnica reintegrativa baseada na de-historificação, e a única diferença está no grau de consciência com que os “valores” são reabertos, operando de novo na experiência do sagrado. Onde essa consciência é mínima, e a técnica adquire subjetivamente um controle predominante, encontramos a magia. Onde, ao contrário, a ascensão em direção ao *ethos* e ao *logos* remodela profundamente o risco inicial de alienação, o uso lingüístico usa, com razão, a palavra “religião”.

Assim, por exemplo, o terror demoníaco em relação aos mortos e as técnicas rituais destinadas a separar os mortos dos vivos constituem um momento técnico-mágico, pois o risco de crise ainda está muito imediato, e apenas com uma extrapolação dialética audaciosa do historiador o ritual da separação pode ser interpretado como o primeiro vislumbre desse *ethos* que encontra sua verdade no “Afastese das sepulturas!” de Goethe. Se, porém, nos rituais tomam forma momentos relativos à “querida memória” do falecido, ao culto desta memória, à necessidade recorrente de recuperar energia e conforto da obra que foi dele (pensemos em Foscolo “que anunciemos um novo presságio”)²⁰, então a denominação de experiência religiosa parece ser mais apropriada. Fora esta diferença de grau, não é possível introduzir qualquer outra distinção entre magia e religião. Qualquer forma de magia, por mais elementar ou tosca que seja, é dialeticamente aberta para os valores, e qualquer experiência “religiosa”, por mais elevada e complexa que seja, tem seu momento técnico-mágico, ou mítico-ritual, dentro do qual a reintegração protege a si mesma. Assim, o *ethos*, a poesia, a arte e a filosofia “cristãs” ocorrem dentro do grande mito de Cristo e do ritual solene do partir o pão, e eles foram entregues à civilização e à história sob a égide da grande técnica de-historificante, do dramático “regime de poupança”, segundo o qual a boa nova *já* foi anunciada uma vez, e o devir da história pode ser periodicamente resolvido na reencenação ritual e na repetição do sacrifício do Deus-homem, para que o Reino prometido *já* comece - toda vez - no ritual.

Essa linha de pensamento nos permite redescobrir a verdade de outra crítica de Croce ao meu livro de dez anos atrás: a saber, que o feiticeiro como “redentor” está afinal “no mesmo nível do redimido” e “debate-se na mesma vitalidade doente e cega que, ao se contorcer na cama, se protege de sua dor” (Croce 1949: 203)²¹. Essa observação é aceitável na medida em que, em meu livro, estava faltando o sentido dialético da relação entre técnicas “mágicas” e “abertura para os valores”, e havia uma tendência a considerar tais técnicas como intrinsecamente e independentemente salvadoras, mesmo que apenas em seu próprio mundo histórico. Está claro agora que as técnicas mágico-religiosas não salvam se não se abrem aos valores, se não podem ser reconstruídas historiograficamente como momentos protegidos que ajudam a anábase²²: tanto é verdade que também entre os loucos há tentativas técnicas de se defender, que simulam magia ou religião, mas que não são nem uma nem outra, precisamente porque a anábase não se realiza, e permanece o “corte” (ou trauma) que os torna doentes.

Ernesto De Martino foi um antropólogo, filósofo e historiador das religiões.

20 [Nota do tradutor]. Utilizamos aqui a tradução de Gleiton Lentz (“Para uma tradução d’ “Os sepulcros” de Ugo Foscolo “Alea: Estudos Neolatinos, vol. 11, núm. 2, 2009, pp. 361-381.

21 [Nota do tradutor]. Uma referência a Dante, Purgatorio, VI, 150-51.

22 Também sobre verdades “redescobertas”, Omodeo [Adolfo Omodeo, historiador italiano e professor de De Martino na Universidade de Nápoles] estava certo quando, em uma carta escrita durante a elaboração de *Il mondo magico*, ele observou que “logicamente a história da magia não existe, pois pode ser feita a história do positivo e não do negativo; e magia é um poder do qual nos livramos na jornada da razão, justamente porque ela revela-se como inadequada e não-criativa”. Naquela época, eu não levei em conta tal admoestação e, aliás, em *Il Mondo Magico* eu discuti descuidadamente com Omodeo neste ponto (1948: 192). Na verdade, uma história das técnicas mágicas como tais não teria qualquer sentido humano e se em *Il Mondo Magico* parecia que houvesse tal sentido, isso era devido aos valores que essas técnicas abriam e na medida em que os abriam, como enfatizado por Paci.

TRADUÇÃO

Daniel Augusto Ribeiro Pereira é mestre em Ciências Sociais pela Unifesp.

REVISÃO TÉCNICA

Cristina Pompa é Doutora em Ciências Sociais pela Universidade de Campinas (Unicamp) e professora associada do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp).

REFERÊNCIAS

Bellows, H. A. (1926). *The Poetic Edda*. Translated from the Icelandic with an introduction and notes. New York: American-Scandinavian Foundation.

Birnbaum, K. (1920). *Psychopathologische Dokumente*. Berlin: Springer.

Boutonier, J. (1949). *L'angoisse*. Paris: PUF.

Croce, B. (1949). Intorno al magismo come età storica. In *Filosofia e Storiografia* (pp. 193-208). Bari: Laterza.

De Martino, E. (1948). *Il mondo magico*. Torino: Einaudi.

De Martino, E. (1951–52). Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Acilpa delle origini. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 23, 51-66.

De Martino, E. (1953–54). Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 24–25, 1–25.

De Martino, E. (2023a). Fenomenologia religiosa e historicismo absoluto. *Campos – Revista de Antropologia*, 24(1-2), 161-179. <http://dx.doi.org/10.5380/cra.v24i1.86414>

Dumas, G. (1946). *Le surnaturel et les dieux d'après les maladies mentales: Essai de théogénie pathologique*. Paris: PUF.

Eurípides. (1920). *The Alcestis of Eurípides*. Translated by E. P. Coleridge. London: Chiswick Press.

Eurípides. (1938). The suppliants. In W. J. Oates. & E. O'Neill, Jr. (ed). *The complete Greek drama*, Volume 1. Translated by E. P. Coleridge. New York: Random House.

- Foscolo, U. (1962 [1807]). Dei sepolcri. In M. Puppo (org.). *Opere di Ugo Foscolo*. Milano: Mursia.
- Freud, S. (1907). “Zwangshandlung und Religionsübung.” *Zeitschrift für Religionspsychologie* 1: 4–12.
- Freud, S. (1913). *Totem und Tabu*. Leipzig: Heller.
- Goldstein. (1929). Zum Problem der Angst. *Allgemeine ärztliche Zeitschrift für Psychotherapie und psychische Hygiene*, 2(7), 409–437.
- Hegel, G. W. F. (1830) 1995. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Vol. 3. A Filosofia do Espírito. Tradução de Paulo Menezes com a colaboração de Pe. José Machado. São Paulo: Loyola
- Janet, P. (1889). *L'automatisme psychologique*. Paris: Alcan.
- Janet, P. (1926). *De l'angoisse à l'extase*. Vol. 1. Paris: Alcan.
- Janet, P. (1930). *De l'angoisse à l'extase*. Vol. II. Paris: Alcan.
- Jung, C. G. (1942). *Psychologie und Religion*. Zurich: Rascher.
- Moses, J. (1906). *Pathological aspects of religions*. Worcester, MA: Clark University Press.
- Murisier, E. (1909). *Les maladies du sentiment religieux*. Paris: Alcan.
- Nilsson, M. (1951). Der Ursprung der Tragödie. In *Opuscula Selecta*. Lund: Gleerup.
- Oesterreich, T. K. 1922. *Die Besessenheit*. Langensalza, Germany: Wendt and Klauwell.
- Otto, R. (2007[1917]). *O Sagrado*. Petrópolis: Vozes.
- Paci, E. (1950). *Il nulla e il problema dell'uomo*. Torino: Taylor.
- Rank, O. (1919). *Psychoanalytische Beiträge zur Mithenforschung*. Berlin: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- Reik, T. (1928). *Probleme der Religionspsychologie, I: Das Ritual*. Viena: Internationale Psychoanalytischer Verlag.
- Reiner, E. (1938). *Die Rituelle Totenklage der Griechen*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schneider, K. (1929). *Die extatischen Erlebnisse der Mystiker und Psychopathen*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Storch, A. (1930). Die Welt der beginnenden Schizophrenie und die archaische Welt. *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 127(1): 799–810.

CRISE DA PRESENÇA E REINTEGRAÇÃO RELIGIOSA

Resumo: Esta é a tradução para o Português Brasileiro do artigo *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, publicado por Ernesto De Martino na revista italiana *Aut Aut* 31, em 1956. O texto é um dos primeiros momentos em que De Martino se dedica a pormenorizar o conceito de “crise da presença”, cunhado a partir do *Dasein* de Hegel. A partir da possibilidade de perda momentânea e reintegração da presença por meio do rito, De Martino inaugura uma nova abordagem para o estudo das religiões. A tradução a seguir foi realizada a partir da publicação original e cotejada com a tradução inglesa publicada na *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2(2), em 2012.

Palavras-chave: religião; antropologia; história das religiões; etnografia; ritual.

CRISIS OF PRESENCE AND RELIGIOUS REINTEGRATION

Abstract: This is the translation into Brazilian Portuguese of the article *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, published by Ernesto De Martino in the Italian magazine *Aut Aut* 31, in 1956. The text is one of the first moments in which De Martino dedicates himself to detailing the concept of “presence crisis”, coined from Hegel's *Dasein*. From the possibility of momentary loss and reintegration of presence through the rite, De Martino inaugurates a new approach to the study of religions. from the original publication and collated with the English translation published in *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2(2), in 2012.

Keywords: religion; anthropology; history of religions; ethnography; ritual.

CRISIS DE LA PRESENCIA Y REINTEGRACIÓN RELIGIOSA

Resumen: Esta es la traducción al portugués de Brasil del artículo *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, publicado por Ernesto De Martino en la revista italiana *Aut Aut* 31, en 1956. El texto es uno de los primeros momentos en que De Martino se dedica a detallar el concepto de “crisis de presencia”, acuñado a partir del *Dasein* de Hegel. A partir de la posibilidad de pérdida momentánea y reintegración de la presencia a través del rito, De Martino inaugura un nuevo enfoque para el estudio de las religiones. De la publicación original y cotejada con la traducción inglesa publicada en *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2(2), en 2012.

Palabras clave: religión; antropología; historia de las religiones; etnografía; ritual.

RECEBIDO: 11/11/2021

APROVADO: 06/12/2022

PUBLICADO: 01/07/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

TRADUÇÃO

Apocalipses Culturais e Apocalipses Psicopatológicos

ERNESTO DE MARTINO

TRADUÇÃO¹

RENATA MEDEIROS PAOLIELLO

Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista (Unesp), Araraquara, São Paulo, Brasil
<https://orcid.org/0000-0002-0640-276X>
reluz8@uol.com.br

REVISÃO TÉCNICA

CRISTINA POMPA

Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), Guarulhos, São Paulo, Brasil
<https://orcid.org/0000-0003-4961-8349>
pompa@unifesp.br

Os apocalipses culturais na sua conotação mais geral, são manifestações de vida cultural que envolvem, no âmbito de uma determinada cultura e de um particular condicionamento histórico, o tema do fim do mundo atual, qualquer que seja então o modo como tal fim é concretamente vivido e representado. Nesta conotação mais ampla, o tema não é necessariamente articulado à vida religiosa como é tradicionalmente entendida, mas pode aflorar – como é o caso da variada apocalíptica moderna e contemporânea da sociedade burguesa em crise – na esfera profana das artes, da literatura, do pensamento filosófico, do costume; não comporta necessariamente o fim do caráter mundano da existência humana, mas pode também assumir o caráter social e político do fim de um certo mundo histórico e do advento de um mundo histórico melhor, como é o caso da apocalíptica marxista. Ele não

¹ Este artigo apareceu em 1964 com o título “Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche” na revista *Nuovi Argomenti*, 69-71, 105-141. Salvo indicação contrária, todas as notas presentes neste texto são de De Martino.

é necessariamente explicitado na consciência dos operadores históricos envolvidos, mas pode de modo mais ou menos implícito manifestar-se na sua *Stimmung*, na sua conduta, na orientação e na tonalidade afetiva dos seus pensamentos; e por último ele não se refere necessariamente a movimentos coletivos, a orientações gerais de uma época ou de uma dada sociedade, mas pode concernir de modo particular a um único operador histórico que, no quadro de determinados condicionamentos ambientais, inaugura ou renova uma determinada sensibilidade cultural do fim. Tornou-se constatação banal que a época moderna e contemporânea mostra um renovado interesse pelos apocalipses culturais, mesmo se frequentemente é reconhecível muita incerteza em circunscrever o assunto de modo não arbitrário e em precisar a qualidade do interesse que nele é posto. Tal renovado interesse não é um fenômeno casual, mas encontra alimento de modo decisivo no fato de que ao menos uma parte da cultura da sociedade burguesa se encontra hoje amplamente empenhada em uma particular modalidade histórica de apocalíptica, isto é, de perda e de destruição do mundo: uma apocalíptica que, como já se mencionou, reflete-se na vida cultural e na disposição dos ânimos e das mentes. Ao mesmo tempo o marxismo, enquanto teoria revolucionária do fim de um mundo, o mundo capitalista, e do advento do mundo socialista e comunista, inclui sem dúvida uma apocalíptica, também de caráter nitidamente diverso daquele que exprime a crise da sociedade burguesa e a perda de sentido de seu próprio mundo. Se a isto se junta a variada reação da mesma tradição escatológica judaico-cristã frente a estas duas apocalípticas de nossa época, e se levamos em conta os riscos de alienação conexos à fetichização da técnica (e isto até a possibilidade extrema da destruição fatural da civilização mediante um gesto técnico do homem), compreendem-se até demais as razões pelas quais nossa época carrega um renovado interesse pelo tema do fim. Mas justamente porque este interesse afunda suas raízes em nós operativos reais, nos quais o ocidente está atualmente empenhado, emerge a exigência de formular, em termos mais propriamente científicos, o projeto de uma pesquisa histórico-cultural e antropológica, isto é, genética, estrutural e comparativa que enfrente o problema com a maior amplitude de confronto possível e assim, com a maior probabilidade de promover sobre este tema um saber realmente esclarecedor.

Mas neste ponto, coloca-se um problema preliminar de método, dado que um projeto do gênero corre até demais o risco de proceder sem uma clara identificação do fim e dos meios, ora perdendo-se atrás do fantasma de uma absoluta completude de informações sobre todos os apocalipses, ora incorrendo – sob o estímulo de paixões imediatas e incandescentes – em generalizações antropológicas incautas, não autorizadas pela base documental escolhida. O discurso metodológico deverá, portanto, estabelecer os tipos fundamentais de documentação em causa para executar um projeto do gênero, e os critérios e a finalidade com que deverá instituir um confronto entre estes.

Enquanto tema de uma pesquisa histórico-cultural e antropológica, o “fim do mundo” remete ao confronto entre quatro tipos distintos de documentos. Na função de estímulo inaugural da pesquisa, e de permanente centro de referência, de unificação e controle, vem antes de mais nada todo o documento apocalíptico no ocidente moderno e contemporâneo, isto é, o tema do fim, seja como expressão dire-

ta da **crise da sociedade burguesa**², seja como fim da sociedade burguesa na perspectiva da apocalíptica marxista. Em segundo lugar, está o documento apocalíptico da tradição judaico-cristã da literatura paleo e neotestamentária e dos recorrentes milenarismos da história cristã do ocidente, no quadro escatológico de uma imagem unilinear da história humana³. Em terceiro lugar está o documento apocalíptico das grandes religiões históricas, conexo ao mito das periódicas destruições e renovações do mundo⁴. Em quarto lugar, finalmente, está o documento etnológico dos atuais movimentos religiosos proféticos e milenaristas das assim chamadas culturas primitivas, submetidas ao violento choque com a cultura ocidental e agora, na época da crise do colonialismo, empenhadas em um vasto e complexo processo de emancipação⁵.

Ainda que estes quatro tipos de documentação nos apresentem o tema apocalíptico em contextos histórico-culturais diversíssimos, e com diversíssimos significados, e ainda que no interior de cada um dos tipos se faça valer nova diversidade de contexto e de significado culturais, o próprio intento de identificar em cada um dos quatro contextos o caráter histórico-cultural de qualquer um deles, é indispensável o confronto não ocasional, mas sistemático dos respectivos documentos. De outra parte tal confronto conseguirá identificar diferenças histórico-culturais extremamente significativas com tanto maior energia, quanto mais fizer ao mesmo tempo valer a exigência de uma interpretação unitária do tema apocalíptico no seu significado antropológico mais geral. Ora, mesmo para não perder esta perspectiva antropológica unitária, adquire valor heurístico decisivo um quinto tipo de documento apocalíptico, aquele psicopatológico, que nos coloca em relação com um risco humano comum de crise radical, com respeito ao qual os diversos apocalipses culturais, de qualquer tipo, constituem-se todos como

2 A propósito da já vasta literatura relativa à análise e à interpretação da *Stimmung* apocalíptica da sociedade burguesa em crise nas suas diversas manifestações culturais (literárias, artísticas, filosóficas, de costume), limitar-nos-emos aqui a recordar, entre as contribuições surgidas no segundo pós-guerra: E. Mounier, "La petite peur du XXe siècle" (conferências oferecidas de 1946 a 1948 por ocasião dos *Rencontres Internationales de Genève* e da *Semaine de Sociologie*, in *Euvres*, Paris: Seuil, 1962, v.III, pp.341-423; G. Sedlmayr, *Verlust der Mitte*, Salzburg 1955, 7ª ed. (1ª ed. 1948) e *La Rivoluzione nell'arte moderna*, trad. it. Milano 1961; F. Altheim, Apocaliptik heute, in *Die neue Rundschau*, 1954, fasc. 1; F. Le Van Baumer, Twentieth-Century Version of Apocalypse, in *Cahiers d'histoire mondiale* aos cuidados da Comissão internacional para uma história do desenvolvimento científico e cultural da humanidade, v.1, 1954, p. 623 ss.; a coletânea de artigos de vários autores contida no fascículo "Apocalisse e Insecuritas" do *Arquivo de Filosofia* direto da E. Castelli, Milão-Roma 1954: trad. it. H. Friedrich, *La lirica moderna*, Garzanti, Milão 1961; R. Volmat, *L'art psychopathologique*, Paris: Puf, 1956; H. Petriconi, *Das Reich des Untergangs* (com ensaios sobre R. Wagner, É. Zola, M. Barrès, A. Cubin, O. Spengler e Th. Mann), Hoffman u. Campe, Hamburgo 1958; C. Magris, *Il mito asburgico nella letteratura austriaca moderna*, Turim: Einaudi, 1963; R. RuncinI, "I cavalieri della paura", *Passado e Presente*, n. 16-17, 1960; e, naturalmente, os ensaios de Günther Anders.

3 A tradição apocalíptica judaico-cristã é examinada em H. Bietenhard, *Das tausendjährige Reich*, Zwingli, Zurique 1955. Para a apocalíptica protocristã veja-se em geral, além de O. Cullman, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit – und Geschichtsauffassung*, Evangelischer. Zurique:Verlag, 1946, a problemática conexas ao assim chamado "reenvio" (*Verzögerung*) da parusia e, em particular, H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*. Tübingen: Mohr, 1954 (6ª ed. 1962, com extensa bibliografia). Para o liame entre moderna filosofia da história e escatologia judaico-cristã, cfr. K. Löwit, *Meaning in History*, University of Chicago Press, Chicago 1948 (trad. alemã *Weltgeschichte und Heilgeschichte*. Stuttgart: Kohlhammer, 1953; trad. it. *Significato e fine della storia*, Milão: Ed. Comunità, 1963); R. Niebuhr, *Faith and History*. Nova Iorque: C. Scribner's Sons, 1949. Uma tentativa, de resto muito discutível, de abraçar em uma única avaliação geral as diversas modalidades históricas do milenarismo cristão da idade média até a nossa época é o ensaio de N. Cohn, *The pursuit of the Millennium: revolutionary messianism in the Middle Ages and its bearing on modern totalitarian movements*. London: Mercury Books, 1962.

4 Como é sabido o tema religioso da periódica destruição e regeneração do mundo e da repetição periódica do ato cosmogônico tem sido repetidamente tratado por Mircea Eliade (*Le mythe de l'éternel retour*. Paris: Gallimard, 1948; *Images et Symboles*. Paris: Gallimard, 1952; *Naissance mystiques*. Paris: Gallimard, 1959; *Renouvellement cosmique et eschatologie*, in *Méhistophélès et l'androgyné*. Paris: Gallimard, 1962, p. 155 ss.).

5 As apocalípticas religiosas dos povos considerados primitivos na época da crise do colonialismo e da descolonização contam já com uma copiosa bibliografia. Veja-se, em particular, G. Guariglia *Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen als völkendliches und religionsgeschichtliches Problem*. Horn-Wien: Berger, 1959; V. Lanternari, *movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*. Milão: Feltrinelli, 1960; W.E. Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus: Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbevegungen*. Berlin: Dietrich Reimer, 1962. Cf. também M. Eliade, *Renouvellement cosmique* ecc., já citado na nota precedente. Levantamentos panorâmicos das contribuições sobre apocalipses religiosos seja dos povos considerados primitivos, seja no âmbito do Cristianismo e das outras religiões do ecúmeno se encontram em *Archives de sociologie des religions*, 4 (jul.-dez.1957) e 5 (jan.-jun.1958), em S.L.Thrupp (org), *Millennial Dreams in Action: Essays in comparative study*, Mouton, The Hague 1962, e em "Religions de Salut", *Annales du Centre d'Études des religions*, 2, 1962.

tentativas mais ou menos eficazes e produtivas de reintegração mediada de um projeto comunitário de ser-no-mundo⁶. Para que fique claro o valor heurístico do documento psicopatológico, no quadro de uma pesquisa histórico-cultural e antropológica sobre os apocalipses, é necessário esclarecer, de modo preliminar, o que se entende propriamente por “apocalipses psicopatológicos”, porque se podem levantar sérias dúvidas sobre a oportunidade de considerar unitariamente, sob esta denominação, estados mórbidos aos quais a psiquiatria atribui significados clínicos diferentes. As vivências de desorientação e de desrealização de caráter simplesmente psicastênico (no sentido de Janet), as vivências delirantes primárias de uma obscura mudança de sentido da realidade na esquizofrenia incipiente, o verdadeiro e próprio delírio esquizofrênico de fim de mundo, o delírio de negação na melancolia, o fim do mundo como elemento alucinatório de um estado crepuscular epilético ou como pensamento dominante de uma psicose obsessiva, não parece que possam ser considerados sem muitos arbítrios e distorções na perspectiva dos “apocalipses psicopatológicos”. Do mesmo modo não parece lícito, em uma perspectiva estritamente psiquiátrica, tentar espremer em uma mesma unidade discursiva a “mudança apavorante” na esquizofrenia, o fim do mundo como ocasional e fugaz, “como se” interpretativo (“é como se fosse o fim do mundo”), o fim enquanto catástrofe cósmica vivida na sua pavorosa iminência e inevitabilidade, o fim como já ocorrido e indizivelmente disfórico, o fim acompanhado de um delírio eufórico de palingênese e de reintegração e o fim como fantasma persistente e como reação catastrófica agressiva naquela modalidade psicótica que foi definida como “paranóia de destruição”, quer dizer, numa imagem bíblica, “reação de Sansão”⁷. Mas,

6 Para os aspectos psicopatológicos atinentes ao nosso tema e para a compilação das notas 7 e 8 aproveitamos a colaboração do dr. Giovanni Jervis, que na sua qualidade de psiquiatra já foi nosso colaborador na pesquisa acerca do “tarantismo” da Apúlia. Somos ademais devedores de algumas indicações bibliográficas do prof. Bruno Callieri da Clínica de doenças nervosas e mentais da Universidade de Roma.

7 Na casuística psiquiátrica o tema delirante do “fim do mundo”, enquanto conteúdo explícito da consciência, não é muito frequente, no entanto extremamente recorrentes são as experiências de estranhamento, de despersonalização (e de desrealização), de perda da realidade mundana, sobretudo no que concerne às fases iniciais da esquizofrenia. Todavia – como fica ulteriormente esclarecido no texto – em uma perspectiva histórico-cultural e antropológica, estas experiências e este tema (que a psiquiatria para seus fins mantém acuradamente distintos) podem ser legitimamente avaliados de modo unitário na sua qualidade comum de risco psicopatológico que ameaça em grande medida os diversos apocalipses culturais. No quadro de uma bibliografia essencial sobre apocalipses psicopatológicos – no sentido amplo que aqui foi esclarecido – lembremos antes de tudo os dados relativos à “perda da função do real”, ao “senso de estranheza do real” e aos “sentimentos de vazio” contidos nas duas obras de P. Janet, *Les obsessions et la psychasténie*, Alcan, Paris 1903 e *De l'angoisse à l'extase*, Alcan, Paris 1928. Sobre a mais recente colocação dos problemas relativos à despersonalização (e à desrealização) e pela relativa bibliografia sobre o argumento, cfr. G. Zanocco, “Aspetti strutturali Del fenomeno della depersonalizzazione”, *Rivista Sperimentale di Freniatria*, suppl. v. 83, 1959, p. 343-519, e G. Vella, *Il concetto di depersonalizzazione*, Studium, Roma 1960. Em perspectiva psicanalítica: M. Bouvet, “Dépersonnalisation et relation d'objet”, *Revue française de Psychanalyse*, vol.24, n. 4-5, 1960, pp. 449-646, e N. Perrotti, “Aperçu théorique de la dépersonnalisation”, *Revue française de Psychanalyse*, v. 24, n. 4-5, 1960, pp.365-448. Sobre vivências delirantes primárias (primäre Wahnernlebnisse), sobre a disposição delirante (Wahnstimmung) e sobre a percepção delirante (Wahnwahrnehmung) veja-se K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, Springer, Berlin 1959, 7ª ed. (1ª ed. 1913), pp. 82 sgg. e B. Callieri, “Aspetti psicopatologici-clinici della Wahnstimmung”, in H. Kranz (org.), *Psychopathologie heute*, Georg Thieme, Stuttgart 1962, pp. 72 sgg. Sobre o “deslocamento assustador” na esquizofrenia: C.F. Coppola, “I limiti della schizofrenia”, *Ospedale psichiatrico*, 25, 1957, pp. 259 sgg. e A. Rubino e S. Piro, “Il mutamento pauroso nella schizofrenia”, *Il Pisani*, 83, 1959, pp.527 sgg. No que concerne mais propriamente ao Weltuntergangserlebnis esquizofrênico veja-se, além de A. Wetzell, “Das Weltuntergangserlebnis in der Schizophrenie”, *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, v. 78, 1, 1922, p. 403 sgg., as contribuições diretamente inspiradas pelo existencialismo heideggeriano; A. Storch, “Die Welt der beginnenden Schizophrenie und die archaische Welt. Ein existential-analytischer Versuch”, *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, v. 127, 1, 1930, p. 109 sgg. e “Tod und Erneuerung in der schizophrenen Daseins-Umwandlung”, *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten*, v.181, 3, 1949, pp. 275 sgg.; R. Bilz, “Die Metapher des Untergangs in der Schizophrenie”, *Der Nervenarzt*, 20, 1949, pp. 258 sgg.; A. Storch e C. Kühlenkampff, “Zum Verständnis des Weltuntergangs bei den Schizophrenen”, *Der Nervenarzt*, 21, 1950, pp. 102 sgg.; B. Callieri e A. Semerari, “Alcuni aspetti metodologici e critici dell'esperienza schizofrenica di fine del mondo”, *Rassegna di Studi Psichiatrici*, v.43, n. 1, 1954, pp. 3-25; B.Callieri, “Contributo allo Studio psicopatológico dell'esperienza schizofrenica di fine del mondo”, *Archivio di Psicologia Neurologia e Psichiatria*, vol.16, n. 4-5 1955, pp.120-46. A aplicação da Gestaltpsychologie ao estudo da percepção delirante esquizofrênica foi tentada por P. Matussek, “Untersuchungen über di Wahrnehmung: Veränderung frt Wahrnehmungsweltbei begginendem primänt Wahn”, *Schweitzer Archive für Neurologie und Psichyatrie*, 189, 1952, pp. 279-319 e “Untersuchungen über die Wahrnehmung: Die auf einemabnormenVorrangvom Wesenseigenschaften beruheden Eigentümlichkeiten der Wahnwahrnehmung”, *Schweitzer Archive für Neurologie und Psychiatrie*, 71, 1952, pp. 189-210, e por K. Conrad, *Die beginnende Schizophrenie*, Georg Thieme, Stuttgart 1958. Para o vívido catastrófico nos estados epiléticos ver K.H. Stauder, “Zur

ainda na perspectiva de uma pesquisa histórico-cultural e antropológica sobre os apocalipses culturais, o problema de uma avaliação unitária dos apocalipses psicopatológicos é imposto pelo caráter mesmo da pesquisa. Na perspectiva estritamente psiquiátrica se trata de identificar entidades nosográficas e nexos etiológicos para fins do diagnóstico e da terapia. Compreende-se, portanto, como a psiquiatria tende a colocar o acento sobre a discriminação dos diversos modos psicóticos de se relacionar com a catástrofe do mundano e ordenar esses modos de acordo com doenças psíquicas diversas ou, ao menos, de acordo com diversos desdobramentos anormais do *in-der-Welt-sein* [ser-no-mundo] e do *Mitsein* [ser-com]. Mas, na perspectiva histórico-cultural e antropológica, trata-se de conquistar critérios definidos para distinguir os apocalipses culturalmente produtivos daqueles psicopatológicos ou, mais exatamente, para avaliar os apocalipses culturais na sua concreta dialética de risco psicopatológico e de reintegração mediada. O historiador da cultura e o antropólogo não podem contentar-se com a obviedade do fato de que, por exemplo, o tema apocalíptico do protocristianismo não é assimilável a nenhum delírio psicopatológico, disfórico ou eufórico, do fim, mas justamente esta obviedade torna-se para o historiador da cultura e para o antropólogo um problema a resolver. E esta alegada obviedade torna-se um problema ainda mais ineludível porque os traços externos dos apocalipses psicopatológicos parecem se reproduzir também naqueles culturais, dado que também os apocalipses culturais envolvem o anúncio de catástrofes iminentes, a recusa radical da ordem mundana atual, a tensão extrema da espera angustiante e o eufórico abandonar-se às imaginações de algum privadíssimo paraíso irrompendo no mundo. Não é, portanto, ilegítimo, sempre da perspectiva escolhida, levantar a exigência de reencontrar, através e além das impecáveis distinções clínicas, um caráter unitário dos apocalipses psicopatológicos que os contraponha aos apocalipses culturais, mas que ponha a nu o risco contra o qual os apocalipses culturais são sempre chamados a se defenderem. No documento psicopatológico do fim a mudança de signo da realidade, a perda de sentido e a catástrofe dos entes intramundanos, do próprio corpo e da presença mesma no mundo, a quebra das relações interpessoais, a progressiva e ameaçadora restrição de qualquer horizonte de operabilidade mundana, o caráter rigidamente privado, cifrado, incomunicável das representações disfóricas ou eufóricas que acompanham a crise, testemunham um efetivo precipitar que põe progressivamente fora do jogo qualquer possível ordem histórico-cultural, qualquer plano comunitário de nova valorização da vida e do mundo, qualquer abertura de mensagens comunicáveis, qualquer relação culturalmente produtiva entre tradição e iniciativa, costume e decisão pessoal, retrospecção ativa do passado individual ou coletivo e ativa abertura prospectiva para o futuro. Porquanto clinicamente diverso possa ser o modo de manifestar-se deste precipitante desfecho, e diverso o modo pelo qual o doente se relaciona com ele, o que denuncia o caráter mórbido é a queda da energia de valorização da vida, a mudança de signo da possibilidade mesma do humano, em toda a

Kenntnis des Weltuntergangserlebnisses in den epileptischen Ausnahmeständen”, *Archive für Psychiatrie*, 101, 1934, pp. 762 sgg. Para o “delírio de negação” (síndrome de Cotard dos autores franceses) nos estados depressivos veja-se o texto e dados bibliográficos in H. Ey, *Études psychiatriques*, II, Desclée de Brower, Paris 1950, pp. 427 sgg. Sobre a chamada “reação de Sansão” ver P. Schiff, “La paranoïa de destruction: réaction de Samson et phantasme de la fin du monde”, *Annales Médico-Psychologiques*, n. 104, 1946, pp. 279 sgg. Obviamente o tema dos apocalipses psicopatológicos aparece amplamente na literatura psicanalítica, embora a primeira descrição realizada de um delírio de fim de mundo é aquela que já em 1913 Freud deu no seu trabalho *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall Von Paranoia (Dementia paranoides)*, 1913, *Gesammelte Werke*, Fischer, Frankfurt am Main 1973, tomo VIII. Veja-se em particular, M. Sechehaye, *Journal d’une schizophrène*, Puf, Paris 1950 [trad. it. de Cecilia Bellingardi, *Diario di una schizofrenica*, Giunti-Barbera, Florença 1955]. Enfim na perspectiva da Tiefenpsychologie junguiana, cfr. G.R. Jung, *Symbole der Wandlung*, Rascher, Zurique 1952, pp. 758 ss.

frente do humanamente e intersubjetivamente valorizável. Aqui, portanto, nós estamos diante do apocalipse como risco de não poder ser em nenhum mundo possível, em nenhuma operosidade social e culturalmente validável, e nenhuma intersubjetividade comunicante e comunicável. O documento psicopatológico do fim põe a nu tal risco com uma evidência **exemplar, e já só com isto permite avaliar mais concretamente** a qualidade tendencialmente oposta dos apocalipses culturais, pelo menos na medida em que sua dinâmica torna perceptível uma restituição mediada de operabilidade do mundo, uma reabertura de fato para determinadas perspectivas comunitárias de novas valorizações da vida (quaisquer que sejam o modo e o grau de consciência que deste fato tenham os operadores históricos empenhados em uma determinada apocalíptica). De outra parte se o drama dos apocalipses culturais adquire relevo como exorcismo solene, sempre renovado contra a extrema insídia dos apocalipses psicopatológicos, é também verdade que este exorcismo pode ter sucesso em larga medida, e de fato pode resvalar sempre para a crise radical. Mas precisamente para efetuar, a cada vez, tal mensuração e para diagnosticar o grau de arriscada proximidade à pura crise de alguns apocalipses culturais, ou em alguma época de sua história (ou em alguns protagonistas singulares que a representam), o historiador da cultura e o antropólogo devem beneficiar-se das indicações heurísticas que provêm do documento psicopatológico. O recurso a este documento não significa assim de modo algum uma confusão entre apocalipses culturais e apocalipses psicopatológicos, mas, ao contrário, torna possível o aprofundamento, em uma direção nova, do nexos dialético entre normal e anormal, entre são e doente, fornecendo ao mesmo tempo critérios determinados para avaliar a cada vez através do documento filológico ou etnográfico, os apocalipses culturais específicos com seus riscos de recuo para a crise e a efetiva potência de reintegração cultural operativa que esses desdobram⁸.

Se se quer ilustrar o valor heurístico particular que cabe aos apocalipses psicopatológicos no estudo sociocultural e antropológico dos apocalipses culturais, antes de tudo considera-se o que chamamos de apocalíptica moderna e contemporânea da sociedade burguesa em crise. A elegibilidade deste ponto de partida, no quadro de uma mais vasta pesquisa comparativa, está em relação com o fato que da apocalíptica de hoje podemos falar em primeira pessoa, como ocidentais e como “burgueses” que

8 Um projeto comparativo do gênero já foi amplamente preparado na copiosa literatura relativa às relações entre vida cultural e psicopatologia e no vasto processo através do qual a psicopatologia ocidental se aproxima hoje de submeter à revisão crítica os seus tradicionais dogmatismos etnocêntricos, naturalísticos e de classe. Além da pesquisa sobre traços patológicos na biografia de personagens de relevo (Hölderlin, Nietzsche, Van Gogh, Verlaine etc.), e das tentativas de determinar a relação entre doença e criação cultural, ou de individuar os modos pelos quais a doença mental é representada na arte (por exemplo a melancolia em Dürer), a moderna psicopatologia se abre a toda uma série de comparações interculturais. Assim se vêm instituindo pesquisas: *a)* sobre a ausência ou presença de doenças mentais nos assim chamados povos primitivos e em geral nas culturas extra-ocidentais; *b)* sobre a modelagem dos quadros nosográficos – sobretudo das neuroses – em relação aos diversos contextos culturais, às várias épocas de uma mesma cultura, às diversas classes de uma mesma sociedade, aos momentos críticos salientes de uma determinada vida comunitária; *c)* sobre a comparação intercultural das técnicas modificadoras dos estados de consciência (técnicas psicanalíticas, xamanísticas, místicas etc.). Em geral é de se observar que a *verstehende Psychopathologie* e a *Daseinsanalyse* contribuíram para encurtar a distância que impedia no passado qualquer fecunda colaboração entre estudiosos de fenômenos culturais e estudiosos da psique doente. De outra, parte com as pesquisas promovidas pela *Cultural Anthropology*, pela psiquiatria social e pela etnopsiquiatria, como também com os trabalhos inspirados no neofreudismo americano, a relação entre doença mental e cultura (e entre doença mental e sociedade) entrou em uma nova fase, orientando-se seja para a problematização dos corporativismos especialistas tradicionais e dos limites eurocêntricos da psiquiatria clássica, seja na busca de uma metodologia para a pesquisa interdisciplinar. Para a problemática sociopsiquiátrica e etnopsiquiátrica, e para a já vasta bibliografia sobre o argumento, veja-se: CH. Astrup, “Nervöse Erkrankungen und soziale Verhältnisse”, *Volk und Gesundheit*, Berlim 1956; M. K. Opler (org.), *Culture and mental Health*, Nova Iorque 1959; M. Pflanz, “Sozial-kulturelle Faktoren und psychische Störungen”, *Fortschritte der Neurologie und Psychiatrie*, 28, 1960, p. 471 ss.; M. Mead, “Psychiatry and Ethnology” *Psychiatrie der Gegenwart*, 3, 1961, p. 452 ss.; B. Callieri e L. Frighi, “Inquadramento dei problemi di sociopsichiatria”, *Rivista Sperimentale di Freniatria*, 1964; H. Lenz, *Vergleichende Psychiatrie. Die Beziehung von kultur, soziologie und psychopathologie*. Viena: Maudrich, 1964 e as Atas do 1º Congresso internacional de psiquiatria social (Londres, ago. 1964).

vivem e combatem os riscos de sua época e que participam de uma história cultural que proporcionou estes riscos. Isto comporta a possibilidade de utilizar um documento interno cuja compreensão é alcançável de forma menos imediata no caso de outros apocalipses culturais, como por exemplo aquele do **protocristianismo**, aquele das grandes religiões históricas, ou aquele dos povos chamados primitivos⁹.

Tentativas de confronto entre a apocalíptica de hoje e o documento psicopatológico não faltam na literatura científica, seja em perspectiva histórico-cultural, ou em perspectiva psicopatológica: bastaria recordar a este propósito e nos limites de uma avaliação da arte moderna, as observações que se encontram nas obras de Hans Sedlmayr e de Robert Volmat¹⁰. Falta, todavia, um confronto sistemático e metodologicamente fundado entre as diversas manifestações da apocalíptica de hoje – não só na arte, mas na música, na poesia, no romance, no teatro, na filosofia, no costume – e a correspondente documentação psicopatológica, assim como falta em um assunto tão tipicamente interdisciplinar, o emprego de fórmulas metodológicas claras de colaboração interdisciplinar entre o historiador da cultura e o antropólogo, de uma parte, e o psiquiatra da outra. Nos limites deste ensaio, e com a intenção de fornecer antes a proposta de um projeto de pesquisa do que uma pesquisa completa com as relativas conclusões, serão aqui listados e comentados alguns poucos textos indicativos suficientes ao menos para configurar o problema: seguirá então o confronto com o documento psicopatológico.

Um texto literário que, pela confluência nele de muitos temas da apocalíptica de hoje, pode-se considerar um ponto de partida exemplar e ao mesmo tempo o guia e o ponto de referência do discurso analítico ulterior é sem dúvida *La Nausée* de Sartre. O diário de Antoine Roquentin se abre com a notificação de uma mudança existencial experimentada em um certo dia de janeiro de 1932. Em uma folha não datada que precede o diário propriamente dito, o protagonista sinaliza um vivido de mudança afluído subitamente e acompanhado de um vago medo do nascente e ainda incerto propósito de anotar no diário o que está acontecendo com ele:

É preciso que diga como vejo esta mesa, a rua, as pessoas, meu pacote de fumo, já que foi isto que mudou. É preciso determinar exatamente a extensão e a natureza desta mudança. [...] Sábado, os meninos brincavam com pedras, fazendo-as ricochetear, e eu queria imitá-los e jogar uma no mar. Nesse momento, detive-me, deixei cair a pedra e fui embora. É provável que eu parecesse perdido, já que os meninos riram quando lhes dei as costas. É isso, quanto ao exterior. O que ocorreu em mim não deixou vestígios claros. Havia algo que vi e que me desagradou, mas já não sei se estava olhando para o mar ou para o seixo. O seixo era achatado, seco de um lado, úmido e lamacento do outro. Eu o segurava pelas bordas, com os dedos muito afastados, para não me sujar. [...] O curioso é que absolutamente não me sinto inclinado a me considerar louco e vejo até, com toda evidência,

9 Sem dúvida este “documento interno”, pela sua imediatez, pode expor ao perigo de generalizações antropológicas incautas e de interpretações arbitrárias; mas precisamente por isto o estudo dos apocalipses culturais da sociedade burguesa em crise deverá, no ulterior desenvolvimento do projeto de pesquisa, ser integrado em uma mais vasta perspectiva de controle e de comparação que abarque os outros apocalipses histórico-culturais e os seus próprios riscos psicopatológicos.

10 Hans Sedlmayr aponta expressamente, em *Verlust der Mitte* cit. p. 165, para o documento psicopatológico como instrumento apto para iluminar de um novo lado alguns caracteres “sintomáticos” da chamada “arte moderna”, os quais se manifestam no expressionismo, no futurismo, no cubismo e no construtivismo, no surrealismo e na arte onírica, etc. R. Volmat, em *L'art psychopathologique* cit, p. 215 sgg., dedica, de uma perspectiva prevalentemente psicopatológica, um capítulo inteiro à posição da arte moderna. Cfr. também G. Rosolato, *Confinia Psychiatrica*, 4, 1964.

que não estou louco: todas essas mudanças dizem respeito aos objetos. Pelo menos é disso que gostaria de ter certeza. (Sartre, 2015[1938]: 8-9)¹¹

Nesta anotação do diário o início do vivido de mudança se apresenta com uma nota de incerteza: Roquentin procura ainda minimizar “a pequena crise de loucura” e apelar ao regular e ao doméstico da vida cotidiana, por exemplo ao som dos passos do comerciante de Rouen, que todo fim de semana vem ao hotel e sobe as escadas no mesmo horário. A estas anotações não datadas segue o diário propriamente dito, no qual o vivido de mudanças inaugura a trama:

Aconteceu-me algo, não posso mais duvidar. Surgiu em mim como uma doença, não como uma certeza ordinária, como uma evidência. Insinuou-se sutilmente pouco a pouco: senti-me um pouco estranho, um pouco desajeitado, eis tudo. Uma vez instalada, não sai mais, e permanece tranquila, e pude persuadir-me de que não tinha nada, que era um falso alarme...Mas eis que agora se expande (*Ibid.*: 11)

Mas que coisa e em que sentido mudou? Roquentin percebe uma mudança obscura nos seus atos mais habituais e nas coisas mais familiares, por exemplo no modo de pegar o cachimbo ou o garfo e talvez no modo pelo qual o garfo se faz pegar. A maçaneta de uma porta se manifesta na sua mão como um objeto frio que atrai sua atenção “com uma espécie de personalidade”. O rosto do autodidata, figura familiar há anos, é reconhecido na sua identidade só depois de alguns segundos, e ao saudá-lo com o habitual aperto de mão percebe naquela do autodidata e no seu braço que cai molemente depois do aperto, uma espécie de estranheza e bizarria que aponta ao disforme e ao horrível. Nas ruas “il y a une quantité de bruits louches qui trâinent”, no café evita olhar um copo de cerveja sobre a mesa porque este vem se subtraindo ao seu óbvio significado doméstico para perder-se no nada. O diário inteiro retece de várias maneiras esta temática do colapso dos entes intramundanos, da perda de sua obviedade cotidiana, e se desdobra em uma sucessão de episódios existenciais nos quais é vivida a desorientação do familiar. A aventura apocalíptica, inaugurada sorrateiramente com o seixo da praia, investe como que por contágio âmbitos sempre novos do mundano, que se desfazem de toda a evidência, segurança, certeza. Como no café, os suspensórios cor de malva de Adolfo, apagados e como que escondidos pelo azul da camisa denunciam “uma falsa humildade”, são perturbados por um esforço inacabado de ser eles mesmos, que fica, porém, a meio caminho e que os mantém em uma irritante suspensão. Era “como se, destinados a serem roxos, tivessem parado no meio do caminho sem abandonar suas pretensões.”, incitando em Roquentin uma encarecida demanda de decisão e completude: “Dá vontade de lhes dizer: ‘Façam isso, tornem-se roxos, e assunto encerrado.’” (*Ibid.*: 27)

Os objetos de fato se manifestam a Roquentin afetados por uma fraqueza interna que os dissolve em um cenário fictício, artificial, irreal, transbordante de aterradora possibilidade para naufrágios ulteriores. De modo exemplar, este vivido é anotado no diário no episódio da biblioteca pública de Bouville, quando Roquentin, observando os livros já de outra vez aceitos na obviedade de seus atribu-

11 Onde possível, utilizamos as versões em português das obras citadas.

tos (livros “grossos e pesados”) e de suas relações com os outros objetos do ambiente (por exemplo com as estantes nas quais são alinhados, com o aquecedor, com os janelões, com as escadas), percebe que agora eles vão perdendo seu caráter de segura barreira contra o porvir, assim como todo o ambiente da biblioteca, as costumeiras relações entre seus objetos, está abandonando sua função de fixar os limites das ocorrências verossímeis que aí possam ter lugar:

Pois bem, [esses livros] hoje já não fixavam nada: parecia que até sua existência era discutível, que tinham a maior dificuldade em passar de um instante para o outro. Apertei com força em minhas mãos o volume que estava lendo: mas as sensações mais violentas estavam amortecidas. Nada parecia verdadeiro; eu me sentia rodeado por um cenário de papelão que podia ser bruscamente transplantado. O mundo esperava, retendo a respiração, encolhendo — aguardava sua crise, sua Náusea [...] Levantei-me. Já não conseguia ficar quieto em meio àquelas coisas desvigoradas. Fui dar uma olhada pela janela para o crânio de Impétraz. Murmurei: Tudo pode se produzir, tudo pode acontecer. [...] Olhei com terror para aqueles seres instáveis que, dentro de uma hora, dentro de um minuto, talvez desabassem: isso mesmo; eu estava ali, vivia entre aqueles livros cheios de conhecimentos, alguns dos quais descreviam as formas imutáveis das espécies animais, outros explicavam que a quantidade de energia se conserva integralmente no universo; estava ali, de pé em frente a uma janela cujas vidraças tinham um índice de refração determinado. Mas que barreiras frágeis! Creio que é por preguiça que o mundo parece o mesmo de um dia para o outro. Hoje parecia querer mudar. E então tudo, tudo podia acontecer. (*Ibid.*: 87)

Atingido por este apocalipse dos objetos, Roquentin foge da biblioteca percorrendo Bouville num desesperado vagar em busca de um âmbito familiar da realidade que lhe permita reconstituir o mundo em vias de perder-se: um expediente ao qual afinal já havia recorrido, como quando tinha tentado defender-se das primeiras vivências de mudança escutando o acolhedor som dos passos do comerciante de Rouen. Mas desta vez o expediente é menos eficaz:

No começo da rua Tournebride me volvei, contemplei com repugnância o café cintilante e deserto. No primeiro andar as persianas estavam baixadas. Fui tomado de verdadeiro pânico. Já não sabia aonde ia. Corri ao longo das docas, me enfiei pelas ruas desertas do bairro Beauvoisis: as casas me viam fugir com seus olhos apagados. Repetia para mim mesmo com angústia: aonde ir? Aonde ir? Tudo pode acontecer. De quando em quando, com o coração batendo, dava meia-volta bruscamente: o que estava acontecendo atrás de mim? Talvez aquilo começasse às minhas costas e quando eu me virasse de repente seria tarde demais. Enquanto pudesse fixar os objetos, nada aconteceria: olhava o máximo possível o calçamento, as casas, os lampiões de gás; meus olhos iam rapidamente de uns para outros, para poder surpreendê-los e detê-los no meio de sua metamorfose. Sua aparência não era inteiramente natural, mas eu me dizia com força: é um lampião de gás, é uma bica, e tentava, com a força de meu olhar, reduzi-los a seu aspecto cotidiano. Por várias vezes encontrei bares em meu caminho: o Café des Bretons, o Bar de la Marine. Parava, hesitava diante de suas cortinas de tule cor-de-rosa: talvez aqueles lugares bem fechados tivessem sido poupados, talvez ainda contivessem uma parcela do mundo de ontem, isolada, esquecida. Mas teria sido pre-

ciso empurrar a porta, entrar. Não ousava fazê-lo; prosseguia. As portas das casas, sobretudo, me assustavam. Temia que se abrissem sozinhas. Acabei andando pelo meio da rua. (*Ibid.*: 88)

O mundo familiar, conhecido, do utilizável, parece portanto, no apocalipse vivido por Roquentin, recuar para o absurdo. Este recuo é inaugurado de modo repentino e indomável em ocasiões extremamente banais. A aventura existencial de Roquentin, iniciada de repente, em um certo dia de 1932, com episódios miúdos como aquele do seixo na praia, prossegue com episódios do mesmo modo miúdos e ocasionais, como o encontro com o autodidata, com o copo de cerveja, com os suspensórios de Adolfo e com os livros da biblioteca pública de Bouville. Como diz Albert Camus em *Le Mythe de Sisyphe*, a sensibilidade absurda tem “um início derrisório”, “um nascimento miserável”, explodindo sem nenhuma preparação aparente na mais comum cotidianidade da vida: “Le sentiment de l’absurdité au détour de n’importe quelle rue peut frapper à la face de n’importe quel homme” (Camus, 1962[1942]: 24). De modo análogo se configura o “tédio” de Moravia, salvo a nuance diversa da expressão literária.

O tédio, para mim, é propriamente uma espécie de insuficiência ou inadequação ou escassez da realidade. Para usar uma metáfora, a realidade quando me entedio, causa-me sempre o efeito desconcertante que causa uma coberta muito curta, a alguém que tenta dormir em uma noite de inverno: puxa-a sobre os pés e sente frio no peito, puxa-a sobre o peito e sente frio nos pés; e assim não consegue pegar no sono; ou, outra comparação, o meu tédio parece a interrupção frequente e misteriosa da corrente elétrica em uma casa: num momento tudo está claro e evidente, aqui estão as poltronas, os sofás, lá os armários, os aparadores, os quadros, as cortinas, os tapetes, as janelas, as portas; um momento depois não há mais que escuridão e vazio. Ou, terceira comparação, o meu tédio poderia definir-se como uma doença dos objetos consistindo em um enrugamento ou perda de vitalidade quase repentina...O sentimento de tédio nasce em mim daquele do absurdo de uma realidade, como disse, insuficiente ou incapaz de persuadir-me da sua efetiva existência. Por exemplo, pode acontecer-me de olhar com uma certa atenção um copo. Enquanto me digo que este copo é um recipiente de cristal ou de metal fabricado para por nele um líquido e leva-lo aos lábios sem que se espalhe, me parecerá ter com isto uma relação qualquer, suficiente para me fazer crer na sua existência e, em linha subordinada, também na minha. Mas faça com que o copo enrugue e perca sua vitalidade do modo como eu disse, ou que se manifeste a mim como qualquer coisa de estranho com que não tenho nenhuma relação, isto é, em uma palavra me apareça como um objeto absurdo, então desta absurdidade brotará o meu tédio, o qual, no fim das contas, não é senão incomunicabilidade e incapacidade de escapar dela. Mas este tédio, por sua vez, não me faria sofrer tanto se não soubesse que apesar de não ter relações com o copo, poderia talvez ter, isto é que o copo existe em algum paraíso desconhecido no qual os objetos não cessam um só instante de serem objetos. Portanto o tédio, além de incapacidade de sair de mim mesmo, é a consciência teórica de que pudesse talvez sair daí, graças a não sei que milagre. (Moravia, 1962: 7ss.)

E ainda:

O tédio, para mim, era similar a uma espécie de névoa na qual o meu pensamento se perdia continuamente, vislumbrando só a intervalos algum detalhe da realidade; assim como os que se encon-

tram em uma densa neblina e vislumbram ora um ângulo de casa, ora a figura de um passante, ora algum outro objeto, mas só por um instante e no instante depois estão já desaparecidos. (*Ibid.*: 70)

Este perder-se do mundo se apresenta com uma tonalidade e uma elaboração ainda diversa em um outro documento importante para as origens da sensibilidade apocalíptica moderna, na carta que Hugo von Hofmannsthal (2010[1902]) imagina escrita por Felipe Lorde Chandos a Francis Bacon di Verulam para desculpar-se com ele do total abandono da atividade literária. Lorde Chandos narra ao amigo a condição de apatia e de distanciamento em que caiu a respeito do mundo cotidiano, e a radical desconfiança na “palavra” – como instrumento de participação na realidade e de comunicação intersubjetiva: “É que as palavras abstratas, que a língua precisa usar para trazer à luz algum tipo de juízo, desmanchavam-se na minha boca como cogumelos apodrecidos” (*Ibid.*: 6). Não lhe era mais possível exercitar, nos mínimos relacionamentos sociais de todo dia, “o simplificador olhar do hábito”, e a despeito de toda abstração conceitual todos os conteúdos da conversação se vinham a desagregar em partes, e estas de novo em outras partes, em uma vertigem de desarticulação no fundo da qual era o vazio. Foi assim induzido a um gênero de existência cinzenta, que – diz Lorde Chandos – mal se distinguia “da existência de meus vizinhos, de meus parentes e da maior parte dos nobres proprietários de terra deste reino” (*Ibid.*: 7). Do tal “tédio da palavra”, que aqui cobre a perda de sentido das relações sociais e do mundo cotidiano na sociedade habsburgo declinante, Lorde Chandos subtraía-se apenas em alguns raros momentos privilegiados, e a propósito de algumas impressões absolutamente fúteis e casuais, como um regador abandonado sob uma nogueira, um ancinho no campo, um cachorro ao sol, um pobre aleijado e similares. Em tais momentos felizes e vivificantes o conteúdo fútil e casual tornava-se uma taça de uma revelação inaudita, da qual jorrava como uma onda de vida superior que investia qualquer fenômeno do ambiente cotidiano: uma revelação todavia demasiado viva para que a palavra pudesse expressá-la completamente, assim como apagado demais para ser expresso em palavra era o mundo cinzento de todo dia que precedia esses fugazes instantes beatificantes e que inexoravelmente se fechavam de novo sobre estes. Nesta modalidade apocalíptica reencontramos o “derrisório” que inaugura a experiência de Roquentin, mas em termos invertidos, pois na verdade em Roquentin o mundo assentado entra de repente em crise de desorientação em ocasiões de eventos irrelevantes, enquanto que em Lorde Chandos o mundo estavelmente imerso em uma difusa, preguiçosa, cinzenta desorientação que recusa a palavra se põe de repente a viver, além da palavra, sob o estímulo de alguma inefável causalidade.

Em Roquentin irrompe, através do casual, a doença dos objetos; em Lorde Chandos um mundo doente é de tanto em tanto recuperado em sua objetividade através de um objeto casual que malgrado sua irrelevância adquire a carga sublime de inefável objeto-recuperação, de cifradíssimo e idolatradíssimo símbolo do significante.

Mas voltemos à aventura de Roquentin. A relação com a realidade é aqui caracterizada, como se disse, pelo fato de que os objetos se tornaram estranhos, bizarros, débeis, gratuitos, incertos, indecisos, artificiais, arbitrários, supérfluos, absurdos, em ato de separar-se do seu nome e do seu significado e de despencar na espessura opaca de uma existência “nua”, sem memória de domesticação humana. Esta existência indigesta que fica sobre o estômago e que na vertigem do significante suscita a náusea,

envolve todos os entes intramundanos, os outros homens não menos que as coisas e enfim a si mesma (recorde-se a vivência de estranhamento de Roquentin ao olhar-se no espelho: “o que vejo está muito abaixo do macaco, na fronteira do mundo vegetal, no nível dos pólipos” (Sartre, 2015: 24).

A este vivido de insuficiência de objetivação em geral se liga de modo orgânico àquele de um verdadeiro e próprio excesso, de uma tensão interna que perpassa os objetos. Na medida em que os objetos se separam da rede de relações domésticas, das memórias culturais latentes que os mantêm como âmbito óbvio, como sólidos e definidos pontos de apoio para várias utilizações, surge o risco de um seu caótico relacionar-se, de um seu exceder-se aos limites habituais, segundo uma força obscura e perversa que ora os deforma e os empurra para o monstruoso, e ora os transforma em outras coisas e em outras ainda, em uma trama incontável de absurdas *koinonias*. À possibilidade de uma experiência como esta se refere Roquentin nas suas anotações a propósito do assento do bonde, sobre o qual se encontra sentado:

Apoio minha mão no banco, mas retiro-a precipitadamente: isso existe. Essa coisa na qual estou sentado, na qual apoiava minha mão chama-se banco. Fizeram-no especialmente para que possamos nos sentar, arranjaram couro, molas, tecido, se puseram a trabalhar, com a ideia de fazer um assento e, quando terminaram, era isso que tinham feito. Trouxeram isso para cá, para essa caixa, e a caixa agora anda e sacoleja, com suas vidraças trepidantes, e traz em seus flancos aquela coisa vermelha. Murmuro: é um banco, um pouco como se fosse um exorcismo. Mas a palavra permanece em meus lábios: se recusa a ir pousar na coisa. Ela continua sendo o que é, com sua pelúcia vermelha, milhares de patinhas vermelhas, para o ar, muito rígidas, patinhas mortas. Esse ventre enorme, de barriga para cima, sangrando, inchado — intumescido por todas essas patas mortas, ventre que flutua nessa caixa, nesse céu cinza, não é um banco. Podia perfeitamente ser um burro morto, por exemplo, inchado pela água e flutuando à deriva, de barriga para cima, num grande rio cinza, um rio de inundação; e eu estaria sentado num ventre de burro e meus pés mergulhariam na água clara. [...] O condutor me barra o caminho. — Aguarde a parada. Mas empurro-o e salto do bonde. Não aguentava mais. Já não podia suportar que as coisas estivessem tão próximas. (*Ibid.*: 138)

Mais adiante, na ocasião da experiência da raiz de castanheira nos jardins públicos, Roquentin descreve “o estranho excesso” do qual padecia a raiz, seu ameaçador ir além das qualidades sensíveis em uma aparente “riqueza que se transformava em confusão” (:143) e anunciava o mergulho no caos. Mais adiante ainda, em contraposição à preguiçosa normalidade em que em geral os homens vivem na moderna civilização industrial (suas faces “obtusas e cheias de segurança”), Roquentin desenvolve, à guisa de ameaçador aviso, o quadro de um possível “fim do mundo”:

E se acontecesse alguma coisa? E se de repente ela começasse a palpitar? Então eles perceberiam que ela está ali e teriam a impressão de que seus corações iam se quebrar. Então de que lhes serviriam seus diques e suas muralhas e suas centrais elétricas e seus altos-fornos e seus martelospilões? Isso pode acontecer em qualquer momento, talvez imediatamente: os presságios aí estão.” (*Ibid.*: 172).

O apocalipse imaginado por Roquentin se configura como irrupção do monstruoso: as roupas percebidas como viventes, a língua que se torna uma centopeia viva, o olho zombador que a mãe descobre

na rachadura da carne inchada da criança, a aparição de coisas novas para as quais será necessário encontrar nomes novos, como o olho de pedra, o grande braço tricórnio, o artelho-muleta, a aranha-maxilar. O andamento mesmo do anúncio apocalíptico recorda aquele das profecias bíblicas: “E se aperceberam de que suas vestes se tornaram coisas viventes. E um outro se aperceberá de que algo lhe faz coçar a boca...” Ou Roquentin imagina a catástrofe como uma obscura notícia sem mudança apreciável nas coisas: apenas em uma manhã as pessoas, abrindo as venezianas, notarão “uma espécie de sentido terrível, pesadamente pousado nas coisas” (:173), uma ameaçadora imobilidade carregada de explosivas tensões latentes.

Deste “universo em tensão” – ou desta “explosão” do mundo – seria demasiadamente fácil aduzir exemplos na variada apocalíptica moderna e contemporânea, sobretudo na poesia. Bastará aqui recordar o rimbaudiano *Nocturne Vulgaire* (Rimbaud, 1960), no qual justamente quanto de mais familiar pertence à nossa vida cotidiana – as paredes, os tetos, as lareiras, as vidraças – aparece como atingido por um sopro de furacão que inaugura uma história alucinatória de metamorfoses e arrasta o “vidente” ao centro de seus episódios evanescentes: “Un souffle ouvre les brèches opéradiques dans les cloisons – brouille les pivotements des toits rongés – disperse les limites des foyers – eclipse les croisées [...]” (*Ibid.*: 286).

A aventura de Roquentin constitui – como foi dito – um texto exemplar para explorar a sensibilidade apocalíptica de nossa época. Mas dado este ponto de partida, a viagem exploratória pode tomar várias direções. Pode-se avaliar assim de que modo tal sensibilidade recebe uma particular valorização cultural na unidade da *Nausée* enquanto obra literária definida e no quadro do existencialismo sartreano como corrente filosófica do pensamento contemporâneo. Ou pode-se tomar como ponto de partida a rica convergência de temas apocalípticos presentes no texto, para reconstruir a história cultural moderna e contemporânea que condiciona aquele texto e que ajuda a melhor compreender a sua unidade e o seu significado irrepitível, a sua específica *Einmaligkeit* – avaliações análogas podem obviamente ser conduzidas a propósito dos outros textos apocalípticos citados e, em geral, a propósito de qualquer produto cultural da apocalíptica de hoje. Mas a pesquisa pode tomar também uma terceira direção, qual seja aquela da comparação com os apocalipses psicopatológicos. Diga-se mais uma vez: tal comparação não significa assumir que o personagem literário Roquentin possa ser avaliado como um caso clínico (obviamente só pessoas reais podem ser em uma perspectiva médica avaliadas como casos clínicos), nem de outra parte significa querer reduzir *La Nausée* a um sintoma ou a uma série de sintomas úteis para formular um diagnóstico relativo à pessoa real do seu autor. Entretanto, entre o apocalipse de Roquentin e aqueles amplamente atestados no documento psicopatológico existem “semelhanças” tais que colocam de modo ineludível um problema de comparação e relação, um problema que não pode ser resolvido com a dogmática afirmação de que se trata de semelhanças casuais e de diversidades substanciais. Muito menos o problema pode ser evitado com alguma conjectura simplificadora de conveniência, qual seja por exemplo aquela que para explicar certas “semelhanças” basta o fato de que Sartre utilizou seu conhecimento de *Allgemeine Psychopathologie* de Jaspers. No fundo, atrás das várias resistências a uma comparação desse tipo, conduzido de modo deliberado e sistemático, esconde-se o medo de reconhecer que a loucura constitui uma possibilidade permanente contra a qual a mente é sempre novamente chamada a lutar, com sua real produtividade cultural; ou esconde-se a fetichização das partições especialistas do saber e a tendência a esquecer que justamente das terras de

ninguém sem estatuto científico podem às vezes prover estímulos decisivos para repropor de maneira nova os problemas da compreensão do homem por parte do homem.

O discurso comparativo, do qual aqui se coloca a exigência, pode partir do conceito de “vivências delirantes primárias” (*primäre Wahnerlebnisse*), introduzido na psicopatologia por Jaspers, isto é de vivências delirantes não ulteriormente deriváveis com as quais se anuncia o acontecimento psicótico (Jaspers, 1953). A crise tem um início repentino, inaugurando-se com uma simples “disposição delirante” (*Wahnstimmung*) na qual repentinamente o mundo cotidiano do habitual e do doméstico, do óbvio e do familiar, torna-se problemático, sinalizando uma mudança obscura de significado que se coloca de modo ineludível e que todavia fica sem solução. Uma doente de Sandberg dizia ao marido: “Aconteceu algo, diga-me o que”. E à pergunta do marido sobre que coisa estava acontecendo, respondeu: “Não sei, mas há alguma coisa”. Esta alguma coisa carrega a conotação fundamental de uma mudança do próprio fundo operativo doméstico que torna possível o agir normal segundo projetos comunitários significantes, culturalmente integrados. O agir normal, de fato, comporta um fundo estabelecido de relações implicitamente admitidas na sua obviedade, e precisamente por isto não emergentes na consciência: deste fundo não problemático se levanta de quando em quando, com variada intensidade, um determinado vértice operativo de presentificação valorizadora, no momento problemática. Esta pátria do agir, este chão firme e este horizonte seguro, porquanto imersos na opacidade do habitual ou na obscuridade do inconsciente, guardam todavia tesouros de relações implícitas, de dramáticos esforços humanos de familiaridade e de domesticação, imensas reservas de memórias sepultadas que cada um vem acumulando segundo os vários condicionamentos de sua biografia social e histórico-cultural. Justamente esta historicidade latente do ser-aí, este entregar-se a ela com humildade subtraindo-a da problemática atual da consciência operativa, fundam e mantêm aquela obviedade do mundo, aquele óbvio calor do ser-aí, que nos torna disponíveis para o aqui e o agora das específicas presentificações valorizadoras, abertas para o futuro. Lê-se em *À la recherche du temps perdu*:

Um homem que dorme mantém em círculo a seu redor o fio das horas, a ordem dos anos e dos mundos. Ele os consulta por instinto ao acordar e neles lê num instante o ponto da terra que ocupa, o tempo que passou até despertar; mas a sua ordem pode se embaralhar, se romper. (Proust, 2022: 35).

O colapso desta ordenação pode às vezes ser vivido ao despertar. Proust descreve como às vezes lhe acontecia acordar no coração da noite ignorando onde se encontrava e não sabendo nem mesmo quem era, em uma desorientação total em que experimentava o existir com a primordial elementaridade com que um animal sente tremerem suas vísceras. Do fundo deste abismo existencial, em que se apreendia “mais despercebido do que o homem das cavernas”, uma série de rápidas evocações o ajudavam a recompor a obviedade do mundo real e de si mesmo:

mas então a lembrança – não ainda do lugar onde estava, mas de alguns onde morara e poderia estar – vinha a mim como um socorro do alto para me tirar do vácuo de onde não poderia sair sozinho; em um segundo passava por séculos de civilização, e a imagem confusamente entrevista

de lâmpadas a querosene, e depois a de colarinhos de gola rebatida recompunham pouco a pouco os traços originais de meu eu. (*Ibid.*)

Na vertigem da desorientação total tudo girava em torno dele na obscuridade, “as coisas, os países, os anos”. Mas eis que trabalhosamente era procurado e reencontrado o caminho que o reconduzia ao mundo, a partir da reconquista do próprio corpo e da rápida reconstituição das memórias de referência que este normalmente guardava:

Meu corpo, entorpecido demais para se mexer, procurava, segundo a forma de seu cansaço, discernir a posição dos seus membros para daí deduzir a direção da parede, o lugar dos móveis, para reconstruir e nomear a casa onde se achava. Sua memória, a memória de suas costelas, de seus joelhos, de seus ombros, lhe apresentava sucessivamente vários dos quartos onde havia dormido, enquanto ao seu redor as paredes imóveis, mudando de lugar segundo a forma do cômodo imaginado, rodopiavam nas trevas. E antes mesmo que o meu pensamento, que hesitava na soleira dos tempos e das formas, tivesse aproximado as circunstâncias e identificado o cômodo, ele – meu corpo – recordava para cada quarto o tipo de cama, o lugar das portas, o lado para que davam as janelas, a existência de um corredor, e isso junto com o que pensara ao adormecer e que reencontrava ao acordar. O lado anquilosado de meu corpo, procurando adivinhar sua orientação, se imaginava, por exemplo, estirado ao longo da parede numa grande cama de dossel, e eu logo me dizia: “Ora, acabei dormindo antes que mamãe tivesse vindo me dar boa noite”; eu estava no campo, na casa do meu avô, morto havia muitos anos, e meu corpo, o lado sobre o qual eu repousava, fiéis guardiães de um passado que meu espírito não deveria jamais esquecer, me recordavam a chama da luminária de cristal da Boêmia, em forma de urna, suspensa no teto por pequenas correntes, a lareira de mármore de Siena, no meu quarto de dormir em Combray, na casa de meus avós, em dias distantes que naquele momento eu imaginava presentes sem deles formar uma imagem exata, e que voltaria a ver melhor dali a pouco, quando de fato tivesse acordado. (*Ibid.*: 36).

Agora, enquanto no tema proustiano da perda ao despertar vem finalmente descrita a retomada de si e do mundo – o que testemunha uma dúplici resolução do risco da crise, isto é a resolução conseguida ao despertar e aquela do artista que rememorando tal resolução, exprime-a com sutileza literária – na vivência delirante de mudança que inaugura o acontecimento psicótico, o drama parece desenlaçar-se com signo oposto, pois a partir da relação normal de vigília de um mundo em que se pode agir de várias maneiras, é o próprio horizonte mundano do agir que começa a se desestruturar, contra toda tentativa de retomada. O pano de fundo doméstico, familiar, a pátria cultural do agir, o horizonte seguro por dentro do qual emerge o problema operativo que de vez em vez se põe, entram aqui em uma crise radical, pondo a nu o risco de não poder ser em nenhum mundo cultural possível e de não poder ser disponível para nenhuma retomada valorizadora efetiva. O circuito de memórias latentes que sustenta a rocha da obviedade (isto é, a fidelidade não problemática que permite a cada vez a relativa infidelidade da iniciativa hegemônica segundo valor) se vem arriscadamente interrompendo, e o progressivo deslizamento desta rocha, a sua iminente catástrofe marca sempre um ponto de vantagem sobre as desesperadas tentativas anastróficas de colocar de volta pedra sobre pedra. Uma dolorosa inversão de sinal vem de tal modo ganhando os âmbitos

perceptivos mais óbvios e familiares, que agora parecem estranhos, bizarros, artificiais, teatrais, irrealis, mecânicos, desenquadrados, absurdos: e esta inversão de signo, este movimento excêntrico que envolve o fundo do operável tornam vacilante qualquer ponto de apoio para manter-se como centro operativo real, refletem a queda da energia em toda a frente da possível valorização: “há um mundo real, que deve existir em algum lugar: antes o via, mas agora onde está?”, dizia uma doente de Janet (1928: 63)¹² ecoando a seu modo aquele “paraíso dos objetos” que o protagonista do *Tédio* instituíra como nostálgica contrapartida da real “doença” deles. A reconquista deste paraíso depois de um eclipse temporário da domesticidade do mundo é delineada com particular evidência no seguinte caso:

A doente vai ao mercado e tudo lhe parece novo e artificial: as casas de papelão, as frutas de gesso. Pega na mão um tomate, olha-o intrigada, e apesar de reconhece-lo perfeitamente, diz a si mesma: “Como são estranhos os tomates”. “Vê aquela casa ali na frente? - diz a mesma doente - Para mim é só fachada com nada dentro”. Quando a doente tem alta, assegura sentir tudo como antes: toca com uma certa complacência a escrivadinha, a máquina de escrever, a mesa, descreve a matéria desses objetos. Depois toma na mão um cinzeiro e diz: “Agora o sinto vivo nas minhas mãos, sei que é de louça: antes parecia falso”. (Vella, 1960: 56)¹³

O início da crise de desenraizamento, além de repentino, é – para retomar a anotação de Camus – “derrisório”, “miserável”: tudo pode começar do mais óbvio e do mais banal, dos tomates do mercado como – na aventura de Roquentin – do seixo da praia. A desestruturação do pano de fundo de domesticidade implica precisamente esta contínua dissipação no derrisório, este ficar sem margem de retomada frente a dados banais, sem poder mais recolher-se naquele centro operativo que alimenta o seu calor existencial, não só com a intencionalidade atual mas também com as obviedades imersas nas sombras, e na sombra guardiãs de imensos tesouros de fidelidade ao humano. Esta dissipação no “derrisório” manifesta o seu significado exato se considera que aqui não está propriamente em jogo este ou aquele dado banal (a casa, a fruta, os tomates), mas a factualidade mesma do mundo.

A qualidade da simples vivência de desorientação torna compreensíveis outras conotações mór-bidas que podem sucessivamente intervir no desenvolvimento do acontecimento psicótico, embora tais conotações possam de fato verificar-se sem o prefácio daquela vivência.

Uma vez que as coisas “não estão mais no seu quadro” – a expressão é de uma doente de Janet (1928: 63)¹⁴, os âmbitos perceptivos podem ser envolvidos em um defeito ou em um excesso de semantidade. O defeito de semantidade reflete o destaque da rede de relações domésticas que os sustenta no seu significado óbvio e que lhes confere o seu calor secreto pelo qual podem manter-se no pano de fundo: por tal destaque, os objetos se enrijecem, “mineralizam-se” ou colapsam e se afundam no nada, invocando a atenção por esta sua catástrofe e desarticulando, por esta sua excêntrica invocação, todo possível pano de fundo familiar. De outra parte, os âmbitos perceptivos que “não estão mais no

12 Cf. Les obsessions de la psychasténie, cit., p. 289-90, 294, 297, 314 (“perda da função do real” “sentimento de estranheza”)

13 Reda, G. (1960). “Perdita della visione mentale e depersonalizzazione della psicosi depressiva” in *Atti del Symposium sulla sindrome depressiva di Rapallo*. Roma. *apud* Vella, 1960: 56. Para a “banalidade” dos âmbitos perceptivos envolvidos na vivência de mudança e de deslocamento (por exemplo alguns assentos alinhados, o reflexo do sol na estrada, três mesas brancas em um café), cfr. W. Mayer-Gross (1958). *Clinical Psychiatry*. Londres: Cassel & Co, p. 238.

14 Cfr. a declaração análoga de um outro doente: “Nomeio os objetos, reconheço-os se você quiser, mas isto é tudo: não penso em usá-los, não os situo, não os enquadro”.

seu quadro” podem, precisamente por isso, ser perturbados por um perigoso excesso de semânticidade indeterminada, por uma alusão obscura e suspeita, por uma tensão interna que os predispõe a uma espécie de explosão, e, finalmente, por um desconexo ir além que os empurra para o disforme e o monstruoso, apontando para caóticas misturas. Pensemos no “estranho excesso” da raiz de castanheira experimentado por Roquentin, no ameaçador ir além desta raiz em uma aparente “abundância” que todavia “se transformava em confusão”. Ou pensemos, sempre a propósito de Roquentin, na irrupção do caos na imaginada catástrofe do mundano, nas roupas percebidas como viventes, na língua que se torna uma centopeia viva, no olho zombeteiro que a mãe descobre na rachadura da carne inchada de seu menino, na aparição do olho de pedra, do grande braço tricórnio, do artelho-muleta, da aranha-maxilar. Mas voltando ao documento psicopatológico, eis como esta polaridade de defeito e de excesso de semânticidade se reflete na narrativa de Renée, a esquizofrênica de Mme. Sechehaye:

Para mim a loucura era como um país, oposto à realidade, onde reinava uma luz implacável, que não oferecia qualquer lugar à sombra e que cegava. Era uma imensidão sem limite, infinita, chapada, chapada, um país mineral, lunar, frio [...] Nesta extensão tudo era imutável, imóvel, enrijecido, cristalizado. Os objetos pareciam desenhos de um cenário, colocados aqui e ali, como cubos geométricos que tivessem perdido todo significado. As pessoas se moviam bizarramente. Eram fantasmas que circulavam nesta planície infinita, esmagados pela luz impiedosa da eletricidade. E eu estava perdida ali dentro, isolada, fria, nua sob a luz e sem meta. Uma parede de bronze me separava de tudo e de todos. Nenhum socorro me vinha de ninguém [...] Neste silêncio infinito e nesta imobilidade tensa tinha a impressão de que alguma coisa assustadora estava por acontecer, rompendo o silêncio: alguma coisa atroz, devastadora. Esperava, segurando a respiração, sufocada pela angústia, e nada acontecia. A imobilidade se fazia mais imóvel, o silêncio mais silencioso, os objetos e as pessoas se tornavam ainda mais artificiais, destacados uns dos outros, sem vida, irrealis. E o meu medo aumentava, até se tornar inaudito, indizível, atroz. (Sechehaye, 1950: 20ss)¹⁵

A polaridade entre defeito e excesso de semânticidade do universo em tensão, que reflete a queda de energia de presentificação em toda a frente do valorizável, e a desarticulação e a problematização progressivas e insolúveis de todo pano de fundo familiar possível, torna compreensível a relevância particular que pode adquirir em certos casos a experiência de ser-agido-por, com a conotação fundamental de uma perda radical da liberdade, que não consente em nenhum momento a reabertura do operável e o surgimento do impulso valorizador. Nesta experiência, a presença em crise percebe estar no centro de uma rede de insídias difusas, de forças hostis, de obscuras tramas conspiratórias tecidas contra ela, esperando ao mesmo tempo um contínuo desapossamento de si, um ser exposto irresistivelmente à perda de qualquer intimidade e a um contínuo escoamento no mundo externo. Por tal conotação é de particular interesse o caso de uma esquizofrênica de Storch, que percebia “não estar mais na vida por força própria”, e que vivia a destruição da própria presença no mundo sob a espécie de um verdadeiro e próprio desapossamento: “Com um olhar posso tomar o meu eu como o meu casaco”. E ainda: “Não posso mais ter por mim nenhum pensamento, e escondê-lo dos outros [...]. Eu me perco nos outros

15 Também no caso de René o acontecimento psicótico se inaugura com um início “derisório”: essa de fato sofre a sua primeira vivência de irrealidade uma vez, no campo, ouvindo um canto de crianças alemãs: “corri para o nosso jardim e me pus a brincar para fazer voltar as coisas como todos os dias” (*Ibid*: 12)

como se devesse oferecer-me como vítima”. A alteridade irrompe na doente, sem deixar-lhe margem de liberdade, e a doente derrama-se no mundo, está “fora com o vento” (Storch, 1949: 286 ss.).

A partir do vivido de mudança como ponto de referência ideal para a compreensão das várias modalidades do acontecimento psicótico, pode ganhar relevância dominante não tanto a premente ameaça apocalíptica que pesa sobre os objetos, quanto a aniquilação já consumada do próprio corpo e da própria pessoa, o miserável não ser-aí existencial do qual se carrega o peso enorme e a culpa inexprimível. O transpasse de uma a outra acentuação torna-se particularmente compreensível em determinados casos-limite entre as duas. Disse uma doente de Esquirol: “Entendo, vejo, toco, mas não sinto como antes, os objetos não se identificam com o meu ser, uma névoa muda as cores e os aspectos dos corpos” (Janet, 1928: 47). E uma doente de Janet, entrando de braços estendidos no laboratório, como um cego que tateia: “É como uma névoa, uma nuvem diante dos olhos que me impede de ver realmente as coisas: me parece que as coisas estão para desaparecer, que em breve não verei mais nada e que estou sempre a ponto de me tornar completamente cega”. Aqui a “doença dos objetos” (recorde-se a passagem do *Tédio* reportada acima: “O tédio para mim era uma espécie de névoa...”) já aponta para uma doença do ver, a uma sorte de cegueira afetiva interior. Se este retorno sobre si mesmo se torna dominante, a ênfase no acontecimento psicótico recairá não tanto sobre a perda dos objetos quanto sobre a própria miséria existencial. “Eu não tenho mais coração moral, há um véu entre eu e os objetos”, declarava uma outra doente de Janet (*Ibid.*: 51): no contexto desta afirmação, a perda do “coração moral” não é uma simples metáfora, mas precisamente uma pregnante explicitação da mudança de signo da própria energia presentificante. No assim chamado delírio de negação, o vivido de aniquilação existencial concerne antes de tudo à própria personalidade moral e intelectual, para envolver então o próprio corpo, os outros, o mundo. Não há mais pensamento, coração, sentimentos, nome, idade; não há mais estômago, língua, cérebro, testículos, sangue, pênis; não há mais parentes, amigos; tudo carrega o sinal da morte: terra, estrelas, árvores, estações. Na perda de toda possível projeção segundo valores intersubjetivos, o horizonte do futuro se fecha e o nostálgico paraíso da existência se reduz à intrusiva memória do passado no qual o mundo ainda estava, até o momento em que o tempo encolheu e o devir parou. Eis um exemplo particularmente representativo deste estado psicótico

- Que idade você tem?
- Sei lá. Quando o mundo se afundou, acreditava ter 52 anos.
- Como se chama?
- Me chamavam Celina... Mas agora não tenho mais nome.
- É casada?
- Vivi com um homem chamado João. Eu o chamava de meu marido, e não podia sê-lo. Tínhamos estabelecido que ficaríamos juntos 28 anos, até o fim do mundo.
- Tem filhos?
- Tenho um filho que eu dizia ser o filho de João, mas não era meu filho.
- Que idade tem seu filho?
- Naquele momento [o fim do mundo] tinha 25 anos. Morreu como todos.

- Por que você parece assim inquieta?
- Ah! Quanto é boba, quanto é boba esta Celina, ela está danada, ela matou todo mundo. (Ey, 1950: 430).

Dizia uma doente de Janet: “Qualquer coisa que acontecer, não importa quando, não me diz respeito, o tempo não existe para mim de nenhum modo, o meu relógio quebrado sinaliza sempre a mesma hora”. Mas a própria doente não deixava de contrapor nostalgicamente o seu tempo encolhido àquele fluido que tinha perdido, isto é “tempo da alma, irregular por excelência”, no qual “pode-se viver um minuto terrestre que valha para nós um número incalculável de anos morais” (Janet, 1920: 74)

A psicopatologia conhece enfim também uma reação catastrófica ativa que se acompanha de um fantasma de fim do mundo, um impulso cataclísmico que vinga de um só golpe a própria morte e os ultrajes sofridos durante a vida, como é o caso – ilustrado por Schiff – daquela operária desempregada que ateou fogo à sua pequena biblioteca privada no dia em que a polícia deveria executar a ordem de despejo por atraso. Eis a declaração sucessivamente dada pela doente ao psiquiatra:

Não é justo demandar o dinheiro a quem não trabalha. Sempre vivi só, com os meus livros. A leitura era minha paixão. As minhas leituras não eram aquelas dos outros operários, mas lia autores um pouco sofisticados. Fazia encadernar os livros quando estava em condições de poder fazê-lo. Tinha os romances de Pierre Bourget, de Pierre Loti e de Paul Brulat. Tinha muitas obras de Ibsen [...] Me foi dito que iriam vender os meus livros. Não podia admitir que os meus livros teriam sido vendidos em hasta pública ou na rua, no canal Martin. Prefери destruí-los em vez de imaginá-los nas mãos de algum bruto. Eles eram a minha vida. Dizia a mim mesma: aconteça o que for, este mundo acabou para mim. Há tempos pensava que um dia o mundo estaria findo e que eu mesma seria a causa deste fim. Ateando fogo aos meus livros representava para mim uma imensa catástrofe, com fogo e água e a terra e o vento enlouquecidos ao mesmo tempo, em uma destruição universal. (Schiff, 1946: 279)

Até aqui foi colocado o acento sobre “semelhanças” entre a apocalíptica de hoje e os apocalipses psicopatológicos. Quanto às diferenças, poder-se-ia recorrer a múltiplos argumentos, todos praticamente válidos, para sublinhá-las. Poder-se-ia observar que uma obra cultural pode apresentar traços de estados psíquicos mórbidos, mas que enquanto *eficaz* obra cultural testemunha, ao menos no seu específico caráter de obra dotada de valor, a favor do são e não do doente: que algumas *pretensas* obras culturais se reduzem na realidade a estados psíquicos mórbidos, sem que isto signifique que os seus autores sejam psicóticos, porque poderia muito bem tratar-se de pessoas normais na sua vida prática, ou um pouco excêntricas ou no máximo levemente neuróticas; e, finalmente, que pode haver obras de alto significado cultural produzidas por indivíduos que no curso de sua biografia foram internados em alguma clínica neuropsiquiátrica ou que concluíram com uma psicose a sua vida altamente produtiva do ponto de vista cultural. Todavia para o historiador e para o antropólogo que se propõe a reconstruir a gênese e a estrutura dos produtos da apocalíptica de hoje, não se trata de enumerar “semelhanças” ou “diferenças” estáticas, mas de alcançar a cada vez, através da análise, aquele ponto crítico em que as semelhanças correm o risco de tornar-se identidade, e no qual as diferenças foram – ou *não* foram – ins-

tituídas dramaticamente. Os apocalipses psicopatológicos assinalam uma possibilidade não acidental, mas permanente, dos apocalipses culturais, pois manifestam o risco de não poder ser-aí em nenhum mundo cultural historicamente determinado, de perderem toda possibilidade do operável segundo valores intersubjetivos comunicáveis, de padecer a queda do impulso para a valorização de tudo o que é mundanamente valorizável. Na medida em que consigam ultrapassar esta perigosa possibilidade, os apocalipses culturais reabrem de forma mediada a operabilidade do mundo, a possibilidade de projeção comunitária da vida humana, o testemunho ativo de efetivas obras econômicas, morais, jurídicas, políticas, artísticas, científicas, filosóficas. Esta retomada mediada do mundano, que se realiza através dos diversos simbolismos apocalípticos e que se revela na dinâmica cultural concreta deste simbolismo, constitui o real momento escatológico contido nos apocalipses culturais e não o *escaton* paradisíaco ou ultramundano considerado na sua formulação abstrata¹⁶. Este critério geral, para o historiador da cultura e para o antropólogo, está à base da tarefa metodológica de individuar a cada vez, também para a apocalíptica de hoje, as diversas obras mundanas que esta medeia e torna possíveis, escalando o declive perigoso do qual o apocalipse psicopatológico indica o risco de modo exemplar. Na análise dos produtos da apocalíptica de hoje o historiador da cultura e o antropólogo são assim chamados a cada vez a medir o quanto a crise radical é enfrentada e ultrapassada na sua dimensão paralisante, na sua realidade indizivelmente disfórica, ou no seu privado e incomunicável uso eufórico de paraísos terrestres e de ultramundos, ou também no seu furor destrutivo de tudo o que vive e que vale. Na análise destes produtos, cabe ao historiador da cultura e ao antropólogo a tarefa de determinar, através de tal mensuração, a reconstituição – para além da crise – de uma mensagem relativa à vida e ao mundo que continuam e se transformam; cabe também eles a tarefa de indicar quando esta mensagem é incerta ou ausente, e quando enfim, no silêncio de toda efetiva comunicação, reproduz os modos mesmos da crise: mas precisamente para executar esta tarefa, o historiador da cultura e o antropólogo não podem deixar de valer-se do subsídio heurístico do documento psicopatológico.

De outra parte, a comparação entre a apocalíptica de hoje e os apocalipses psicopatológicos ajuda a colocar em evidência na apocalíptica de hoje, pelo seu particular caráter histórico-cultural, o perigo de que se possa reduzir ou até desaparecer a margem da retomada valorizadora, a real produtividade cultural segundo valor. O limite crítico da apocalíptica contemporânea, as areias movediças em que corre o risco de afundar, está na ambiguidade do protesto contra o mundo óbvio, familiar, domésti-

¹⁶ É este, para o historiador da cultura e para o antropólogo, o critério fundamental de avaliação de todos os apocalipses culturais, religiosos ou profanos que sejam. Assim por exemplo o tema apocalíptico protocristão manifesta o seu real momento escatológico em meio ao contínuo adiamento da parusia e na margem que desse modo é deixada para o testemunho mundano da *charitas* que está acima da fé e da esperança (*Primeira Carta aos Coríntios*, 13.13). No período compreendido entre a morte de Jesus e a Pentecostes se estende a época crítica por excelência da comunidade cristã primitiva, a grande prova da sua produtividade cultural. Esta época crítica deveria assumir a forma de uma espera espasmódica do retorno do Ressuscitado e do cumprimento imediato da sua promessa: a isto acenam as aparições *post mortem* de Jesus aos apóstolos e aos discípulos. Mas estes “retornos do morto-ressuscitado”, que indiretamente testemunham um apocalipse iminente que ameaçava não deixar mais nenhuma margem operativa mundana, aparecem no Evangelho reformulados no sentido de restituir progressivamente fôlego àquela margem, e de consentir, portanto, no desenvolver-se de uma “civilização cristã”. Assim a Ascensão fecha o ciclo das aparições de Jesus, selando o fim com o convite de não olhar mais para o céu na espera do imediato cumprimento da promessa: e com a última aparição de Jesus não é comunicada a data da parusia, mas o anúncio de uma obra a cumprir-se até os extremos confins da terra mercê do Espírito Santo e da *dynamis* por ele dispensada. Nesta remodelação os próprios “retornos do morto-ressuscitado” vividos no período da crise se assumem como prova da Ressurreição, e a última aparição e a Pentecostes adquirem o significado de garantia do retorno definitivo de Jesus, sem dúvida certíssimo, mas o suficiente indeterminado no seu “quando” para deixar aberta a época do testemunho cristão neste mundo, a época da Igreja de Cristo. Vem-se assim instituindo aquela característica tensão cristã entre o “já” acontecido (a morte, a ressurreição, a promessa do Cristo) e o “não ainda” (a segunda parusia), uma tensão na qual se inscreve o “aqui” e o “agora” do testemunho no mundo, segundo uma dialética operativa que absorve o momento realmente escatológico desta ilustre apocalíptica cultural.

co, habitual, cotidiano. Sem dúvida o deliberado colocar em xeque toda fetichização naturalística do mundo, a tomada de consciência de que o homem não é redutível a objeto entre objetos, a ativa desmistificação daquilo que se apresenta com o preguiçoso prestígio da autoridade e da tradição, a deliberada reconquista da subjetividade de várias formas alienada, constituem um salutar exercício em uma época como a nossa. As contradições da sociedade burguesa, os perigos conexos à fetichização da técnica, ao **homem-massa** e à frenética mediocridade do *señorito satisfecho*¹⁷, e enfim a dificuldade de adequar o quadro de valores às rapidíssimas transformações dos regimes tradicionais de existência, prospectam a ineludível tarefa de uma mais humana valorização da ordem econômica e social e a fundação de uma consciência humanística que para além dos méritos indiscutíveis e irreversíveis da técnica e da ciência, proponha e legitime outras valorizações da vida e outras dimensões do ser homem¹⁸. Mas na apocalíptica da sociedade burguesa em crise, arrisca-se sempre de novo tornar absoluto o momento da negação e da destruição do mundo cotidiano, quicá mediante “um long, immense et raisonné dérèglement de tous les sens” ou mediante aquela idolatria do caótico e do louco que remetem ao dostoiévskiano “homem do subsolo”¹⁹. Esta descida aos infernos sem retorno, quando é perseguida sem felizes consequências, arrisca reduzir-se à estimulação técnica de vivências psicóticas, à sua rememoração mais ou menos fiel, ou definitivamente ao simples anúncio de seu irromper. Com isto se adelgaça – e em casos extremos se cancela – a margem que separa os produtos da apocalíptica de hoje do documento psicopatológico, naquilo que o desenraizamento artificial e programática do mundo, deixado sem efetiva reintegração, acaba por confundir-se com o desenraizamento radical da crise, com o seu cortejo de vãos esforços de recuperação e resgate. A recuperação valorizadora do risco psicopatológico se vem transformando assim em técnica para reforçar tal risco, e esta técnica da catábase sem anábase está sempre a ponto de perder o acrobático equilíbrio que procura manter à beira do abismo. A imagem de um mundo despido de memórias operativas humanas, o ídolo de uma natureza anterior a toda domesticação comunitária do homem em sociedade, arriscam sempre e de novo anunciar um vivido cego e angustioso que aprisiona e deixa sem voz nem gesto. Lê-se em Camus

A hostilidade primordial do mundo, através dos milênios, remonta até nós. Por um instante, nós não o compreendemos mais, já que por séculos compreendemos nele apenas as figuras e os desenhos que lá já havíamos colocado anteriormente, pois agora as forças faltam para usar este artifício. O mundo nos escapa porque volta a ser ele mesmo. Os cenários mascarados do hábito tornam-se o que são: distanciam-se de nós [...] Essa espessura e esta estranheza do mundo, eis o absurdo. (Camus, 1962: 28)

“Por um instante, nós não o compreendemos mais”: mas este instante crítico já traz uma possibilidade de dilatação mórbida, ou seja segundo as modalidades dos apocalipses psicopatológicos, dado que estes apocalipses irrompem precisamente quando em toda frente do operável faltam as “figuras” e

17 A síndrome do *señorito satisfecho*, do “*senhorito satisfeito*” é uma diagnose elaborada por José Ortega y Gasset para definir o espanhol médio em *La rebelión de la masas*.

18 Particular interesse apresenta, a este respeito, a contraposição entre a ativa *Welvernichtung* fenomenológica e o *Weltuntergangserlebnis*, contraposição que precisaria aprofundar ulteriormente; veja-se, sobre o argumento, G. Dorflès (1961). Fenomenologia e Psiquiatria. *Aut-Aut*, 64, 368 sgg.

19 H. Sedlmayr (1961) em *A revolução da arte moderna, La Rivoluzione dell'arte moderna*, Milão: Garzanti, p. 213 sgg., colocou em evidência a relação entre o protesto do dostoiévskiano “homem do subsolo” e a “loucura deliberada” dos dois manifestos surrealistas.

os “desenhos”, ou seja as várias intenções que ficam como apoio latente e como fidelidade implícita a uma particular problematização explícita e a um particular empenho operativo explícito segundo valores: ou seja, quando falta, ou recua, ou se desestrutura, a potência mesma da vida cultural, o próprio *ethos* primordial que, novo Atlas, sustenta o céu e o impede de desabar sobre a terra. O artifício de que fala Camus não é senão a possibilidade mesma da cultura humana: e a confissão de que já nos faltam as forças para usá-lo pode ganhar o perigoso sentido de que a cultura é já irrevogavelmente reduzida a ser o anúncio secundário de uma realidade em que o absurdo se expande inexoravelmente e sem parar, como a lepra. Por esta via, porém, aproxima-se aquele limite da simples notificação psicológica que representa o naufrágio da cultura. Ao homem é dado problematizar e colocar em causa determinadas esferas de obviedade sobre as quais se concentram exigências de renovadas valorizações humanas, mas toda problematização sempre se cumpre por dentro de uma obviedade de fundo, que guarda tesouros de memórias culturais latentes e que, por estas memórias, assegura à existência a sua imediata historicidade e o seu calor secreto. Quando, ao contrário, a energia de recuperação se dissipa em uma excêntrica situação indefinida de problematizações insolúveis, todas dominadas pela tonalidade do absurdo, e quando a energia de recuperação, esmagada por esta situação, não consegue mais recolher-se efetivamente no seu próprio centro valorizador, então pega-se um caminho que conduz, dependendo dos casos, a uma rimbaudiana “saison en enfer”, a fragmentos de um apocalipse sem momento escatológico, e enfim à escravidão das vivências psicóticas.

A comparação entre a apocalíptica contemporânea e os apocalipses psicopatológicos implica, portanto, para o historiador da cultura e para o antropólogo, a tarefa de mensurar concretamente, isto é, nos produtos singulares da apocalíptica moderna e contemporânea, a emergência e a dissipação daqueles “anos morais” que a doente de Janet lamentava haver perdido. Mas aquela comparação assume um significado mais amplo, que não concerne apenas ao historiador da cultura e ao antropólogo, mas ao homem da nossa época em geral: ela nos mostra que, frente à dissipação daqueles “anos morais”, isto é do *ethos* da transcendência valorizador da vida, empalidece em importância a atroz perspectiva mesma da catástrofe efetiva do mundo humano por um possível conflito termonuclear. De fato se a catástrofe do mundo humano deve produzir-se quiçá “casualmente” ou “por equívoco” – através de um gesto técnico da mão do homem, isto significaria que o mundo estava secretamente findo já muito antes e que já podia acontecer qualquer coisa, por exemplo a aventura de Gregório Samsa que uma manhã, acordando de sonhos inquietos, encontrou-se transformado em um inseto monstruoso. Já podia acontecer qualquer coisa, não mais na distância de uma narrativa, mas na própria realidade, tornada ela mesma alucinatória e destrutiva.

Ernesto De Martino foi um antropólogo, filósofo e historiador das religiões.

TRADUÇÃO

Renata Medeiros Paoliello é professora de Antropologia na Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (Unesp).

REVISÃO TÉCNICA

Cristina Pompa é, doutora em Antropologia pela Universidade de São Paulo, Doutora em Ciências Sociais pela Universidade de Campinas (Unicamp) e professora associada do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp).

REFERÊNCIAS

- Camus, A. (1962). *Le mythe de Sisyphe: essai sur l'absurde*. Paris: Gallimard.
- Ey, H. (1950). *Études psychiatriques*. Vol. II Paris: Desclé de Brouwer
- Hofmannsthal, H. (1951) Uma carta. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. *Viso. Caderno de Estética aplicada*, 8. [Der brief des Lord Chandos. In *Prosa*, II. Frankfurt].
- Janet, P. (1928). *De l'angoisse à l'extase*. Paris: Alcan.
- Jaspers, K. (1953). *Allgemeine Psychopathologie*. Berlin: Springer.
- Moravia, A. (1962). *La noia*. Milano: Bompiani.
- Proust, M (2022). *À Procura do Tempo Perdido*. Tradução: Mario Sergio Conti. São Paulo. Companhia das Letras, v.1. [*À la recherche du temps perdu, 1. Du côté de chez Swann*. Paris: Gallimard, 1959].
- Rimbaud, A. (1960) *Oeuvres*. Paris: Garnier.
- Sartre, J.P.. (2015). *A náusea*. Tradução Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. [*La nausée*. Paris: Gallimard, 1938].
- Schiff, P. (1946) La paranoïa de destruction: réaction de Samson et phantasme de la fin du monde. *Annales médico-psychologiques*, 104.
- Storch, A. (1949) Tod und Erneuerung in der schizophrenen Daseins-Umwandlung. *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten*, 181(3), 275-293.
- Vella, G. (1960). *Il concetto di depersonalizzazione*. Roma: Studium

APOCALIPSE CULTURAIS E APOCALIPSES PSICOPATOLÓGICOS

Resumo: O artigo tematiza os apocalipses, analisando documentos literários, produzidos no ocidente moderno, seja como expressões da crise da sociedade burguesa, seja como fim dela, na perspectiva de uma apocalíptica marxista. O autor lança mão de obras de literatos de porte, como Sartre, Moravia, Camus, para evidenciar como, em tempos contemporâneos, manifesta-se na ficção uma fenomenologia da impossibilidade de ser, que ele coteja com registros psiquiátricos – de Janet em particular – de relatos da experiência da loucura. Esses textos são reveladores, segundo o argumento de De Martino, da tangência entre crise social aguda, cujas modalidades se realizam em contextos diversos, e crises psíquicas individuais. Essas últimas, que não dispõem de dispositivos equivalentes aos da tradição religiosa popular, são narradas minuciosamente por aqueles que as sofrem como perda da presença, dos referenciais perceptivos da realidade instituída e reconhecida coletivamente. Metodologicamente, em síntese, De Martino compara apocalíptica contemporânea e apocalipses psicopatológicos, enfrentando uma tarefa que se coloca não só a historiadores e antropólogos, mas aos demais humanos de nossa época, em face da dissipação do ethos da transcendência, valorizador da vida. A partir desta dissipação, deparamo-nos com a perspectiva da catástrofe, pelo conflito nuclear, risco que De Martino já apontava, ou pelo colapso ambiental que, ao tempo dele, ainda não se descortinava com tanta força em nosso horizonte. Assim, uma das riquezas do texto, entre outras, é a de antecipar, para a reflexão nas ciências humanas, a conexão entre experiência subjetiva do fim, incluindo nesta o solipsismo da loucura e seus delírios de fim de mundo, e os riscos objetivos que pesam sobre nós.

Palavras-chave: apocalipses; literatura moderna; psiquiatria.

CULTURAL APOCALYPSES AND PSYCHOPATHOLOGICAL APOCALYPSES

Abstract: The article thematizes the apocalypses, analyzing literary documents, produced in the modern West, either as expressions of the crisis of bourgeois society, or as its end, in the perspective of a Marxist apocalyptic. The author makes use of works by important writers, such as Sartre, Moravia, Camus, to show how, in contemporary times, a phenomenology of the impossibility of being is manifested in fiction, which he collates with psychiatric records - of Janet in particular - of reports of the experience of madness. These texts are revealing, according to De Martino's argument, of the tangency between an acute social crisis, whose modalities take place in different contexts, and individual psychic crises. The latter, which do not have devices equivalent to those of the popular religious tradition, are meticulously narrated by those who suffer them as a loss of presence, of the perceptive references of the collectively instituted and recognized reality. Methodologically, in summary, De Martino compares contemporary apocalyptic and psychopathological apocalypses, facing a task that is posed not only to historians and anthropologists, but to other humans of our time, in the face of the dissipation of the ethos of transcendence, valuing life. From this dissipation, we are faced with the prospect of catastrophe, due to the nuclear conflict, a risk that De Martino already pointed out, or due to the environmental collapse that, at his time, was not yet revealed with such force on our horizon. Thus, one

of the riches of the text, among others, is that of anticipating, for reflection on the human sciences, the connection between the subjective experience of the end, including in this the solipsism of madness and its end-of-the-world delusions, and the objective risks that weigh on us.

Keywords: apocalypses; modern literature; psychiatry.

APOCALIPSIS CULTURALES Y APOCALIPSIS PSICOPATOLÓGICOS

Resumen: El artículo tematiza los apocalipsis, analizando documentos literarios, producidos en el Occidente moderno, ya sea como expresiones de la crisis de la sociedad burguesa, o como su final, en la perspectiva de una apocalíptica marxista. El autor se vale de obras de importantes literatos, como Sartre, Moravia, Camus, para mostrar cómo, en la época contemporánea, se manifiesta en la ficción una fenomenología de la imposibilidad del ser, que coteja con registros psiquiátricos -de Janet en particular- de relatos de la experiencia de la locura. Estos textos son reveladores, según el argumento de De Martino, de la tangencia entre una crisis social aguda, cuyas modalidades se dan en diferentes contextos, y las crisis psíquicas individuales. Estos últimos, que no cuentan con dispositivos equivalentes a los de la tradición religiosa popular, son meticulosamente narrados por quienes los padecen como una pérdida de presencia, de las referencias perceptivas de la realidad colectivamente instituida y reconocida. Metodológicamente, en síntesis, De Martino compara los apocalipsis apocalípticos y psicopatológicos contemporáneos, frente a una tarea que se plantea no solo a historiadores y antropólogos, sino a otros humanos de nuestro tiempo, frente a la disipación del ethos de la trascendencia, valorando la vida. A partir de esta disipación, nos enfrentamos a la perspectiva de la catástrofe, por el conflicto nuclear, riesgo que ya apuntaba De Martino, o por el colapso ambiental que, en su momento, aún no se revelaba con tanta fuerza en nuestro horizonte. . Así, una de las riquezas del texto, entre otras, es la de anticipar, para la reflexión de las ciencias humanas, la conexión entre la experiencia subjetiva del final, incluyendo en ésta el solipsismo de la locura y su final-de-la- los delirios del mundo, y los riesgos objetivos que pesan sobre nosotros.

Palabras clave: apocalipses; literatura moderna; psiquiatria.

RECEBIDO: 16/07/2022

APROVADO: 06/12/2022

PUBLICADO: 01/07/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

TRADUÇÃO

O “lamento ritual”, ou do uso estratégico dos estados hipnóticos na crise de luto

SILVIA MANCINI

Instituto de História e Antropologia das Religiões, Universidade de Lausanne, Lausanne, Suíça
<https://orcid.org/0000-0003-2852-3201>
silvia.mancini@unil.ch

TRADUÇÃO¹

MARCO FONTANELLA

Revisor autônomo, Curitiba, Paraná, Brasil
<https://orcid.org/0000-0001-5278-0684>
marcofontanella2017@gmail.com

Introdução

O Mediterrâneo é, em toda sua história, um observatório privilegiado para as práticas relacionadas à morte e ao tratamento ritual do luto. Testemunho de várias gerações e diversos acontecimentos desde a mais remota Antiguidade, presta-se ao jogo das comparações entre as diferentes civilizações que compartilharam seu entorno. No marco destas civilizações o jogo das comparações se declina, particularmente, a partir das formas, passadas e presentes, de gestão simbólica do luto, de gestão da “crise” por ele suscitada.

O Sul da Itália, crisol de culturas e fluxos migratórios, província cultural que primeiro foi parte integrante da Magna Grécia e em seguida província romana, integrou-se depois à civilização cristã

¹ O texto foi traduzido de: Mancini, S. (2021). La “deploración ritual”, o del uso estratégico de los estados hipnóticos en la crisis del duelo. In N. Béligand (org.). *Ritos y prácticas funerarias, discursos y representaciones de la muerte. Un acercamiento multidisciplinario e intercultural* (pp. 359-368). México: Secretaría de Cultura; Instituto Nacional de Antropología e Historia; Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos; Secretaría de Cultura y Turismo del Gobierno del Estado de México.

para mais tarde conhecer, sucessivamente, os domínios normando e árabe. Nesta região sucederam-se diversas ondas culturais e, por conseguinte, diversas modalidades simbólicas de relação com a morte. Os aportes culturais foram, deste modo, múltiplos e desordenados. Entretanto o horizonte ideológico-religioso que no Sul da Itália englobou práticas e concepções relativas à morte parece reduzir-se a duas grandes épocas distintas, cada uma das quais caracterizada por “modalidades” específicas, mutuamente incompatíveis, de gestão do luto: por um lado a pagã (na qualidade de sobrevivências de práticas e ideologias funerárias politeístas) e por outro a cristã.

Na verdade, ambas possuem denominadores comuns. Estão vinculadas a um trabalho complexo de elaboração sobre a morte física visando transformá-la em “algo diferente”, a exemplo do trabalho material, que intervém ativamente sobre a natureza para extrair recursos para a vida. Da mesma maneira que a natureza “resiste” ao trabalho material do homem, que a deve forçar para transcender ou evitar suas coações objetivas, assim também a morte faz o homem enfrentar a contradição entre *o que sucede* irrevogavelmente sem ele (a morte como fato natural), por um lado, e por outro, o trabalho simbólico humano (como fato cultural) cujo objetivo é *fazer passar* a morte. Mas a atividade que consiste em *fazer passar* a morte de quem a traspassa ao falecer é o *trabalho de luto* propriamente dito.

O presente artigo toma como ponto de partida o magistral ensaio de Ernesto De Martino intitulado *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, de 1958, e se propõe a desenvolver algumas reflexões sobre o “lamento ritual” considerado como modalidade particular de gestão da crise do luto. Neste caso trata-se de analisar a instituição desta modalidade considerada como “ortoprática”, isto é, como *modus operandi* de natureza simbólica, dotado de considerável eficácia técnica. Este dispositivo busca o reenquadramento psíquico e existencial dos sujeitos em crise; visa também lhes reabrir à ação, comprometida pela crise.

Tratar-se-á, pois, adotando uma perspectiva de tipo “construtivista”, de abordar nas páginas que seguem duas questões específicas. A primeira é a natureza ortoprática do trabalho de luto, entendido aqui não tanto como “adesão a um sistema de crenças” como, isto sim, enquanto “técnica” ou “saber aplicado”, “habilidade adquirida” e como tal “transmitida” pela tradição. A segunda questão visa o lamento ritual considerado como dispositivo operatório de natureza psicocorporal, dispositivo que explora os estados psíquicos dissociados (ou estados hipnóticos). Estes estados, com efeito, são acionados durante a crise de luto em vista de uma “metabolização”, de certo modo, do acontecimento traumático.

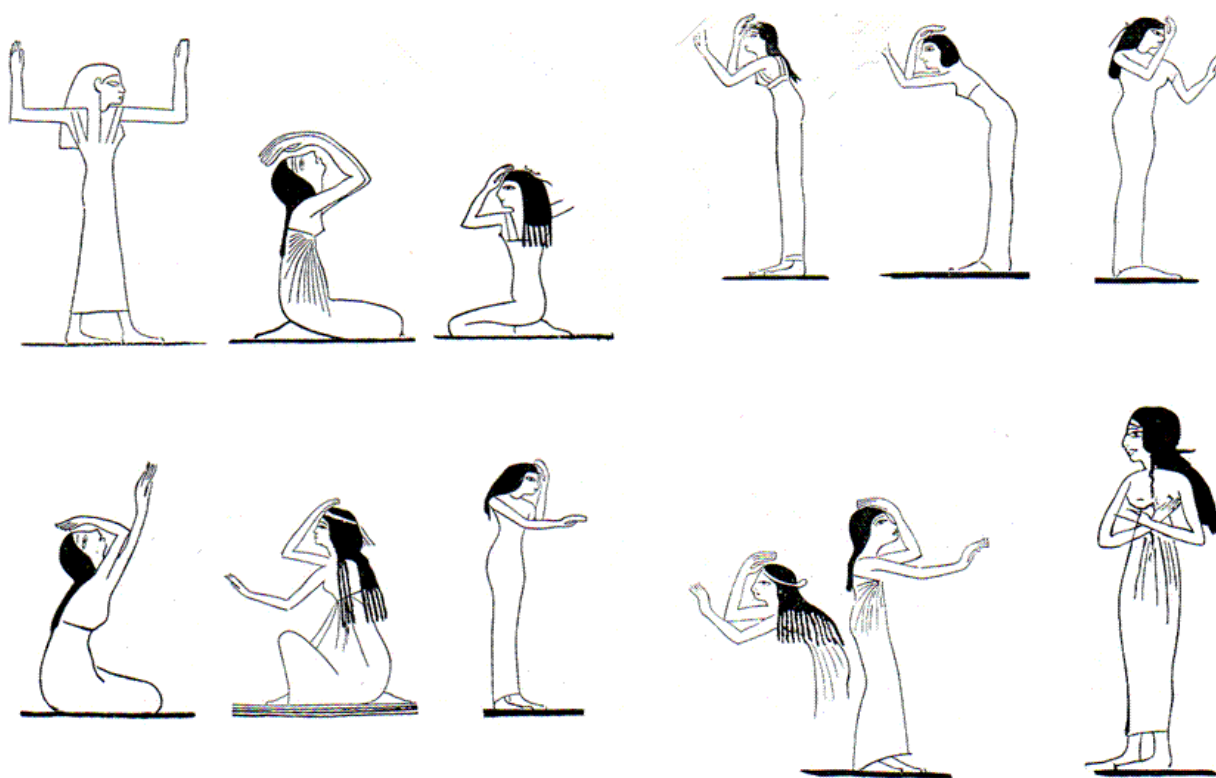
O trabalho de luto como “ortoprática”

Bem entendida, uma história comparada das religiões tem a obrigação de evitar os escolhos inerentes à projeção de uma visão cristão-cêntrica ou etnocêntrica, visão que associa a morte a um sistema de referências particulares, neste caso metafísicas, éticas e escatológicas que se referem à sobrevivência da alma, a seu destino após o fim da vida biológica, assim como a sua eventual “salvação”. As instituições mítico-rituais relativas à morte devem ser abordadas menos como depositárias de um “sistema de crenças relativas ao além” que como “sistemas de práticas” caracterizados por um “tecnicismo” específico cuja função é reorientar os humanos para uma ação e uma vida socialmente integradas. Pois bem, o la-

mento fúnebre, entendido como modelo de comportamento culturalmente fundado, transmitido pela tradição, apresenta-se, de fato, como uma instituição que se beneficia de um saber técnico específico, aplicado à gestão da crise do luto, o mesmo saber que o historiador das religiões Ernesto De Martino qualificava como "técnica da de-historização mítico-ritual" (De Martino, 1958: 36-43).

No Sul da Itália esta "maneira de fazer" ritual aparece inserida num horizonte mítico cujas raízes remontam às culturas mediterrâneas pré-cristãs (Mancini, 1992), particularmente em sua concepção de um além entendido como um "duplo" ou simples prolongamento do aquém de que dão testemunho alguns costumes populares. No caso da usança – difundida até uma época recente entre as famílias camponesas da Calábria e da Lucânia – de colocar no ataúde os pertences pessoais e as ferramentas de trabalho do morto (Lombardi Satriani y Meligrana, 1982: 161-175). A documentação histórica, arqueológica e figurativa relativa ao Egito, à Grécia, à Fenícia, ao Líbano, à Síria, à Palestina e a Israel oferece abundantes testemunhos a respeito. Nestes locais, com efeito, o lamento ritual foi praticado durante muito tempo, tendo como pano de fundo o tema mítico do vínculo entre os ciclos sazonais da vegetação e as vicissitudes de um deus que morre ou desaparece, mas cujo retorno é esperado (como Osíris, Átide, Adônis, Koré, Linos, etc.) (figura 1.)

Figura 1: Imagens egípcias do Reino Antigo, III milênio a. C., que representam os diferentes gestos no marco do lamento ritual.

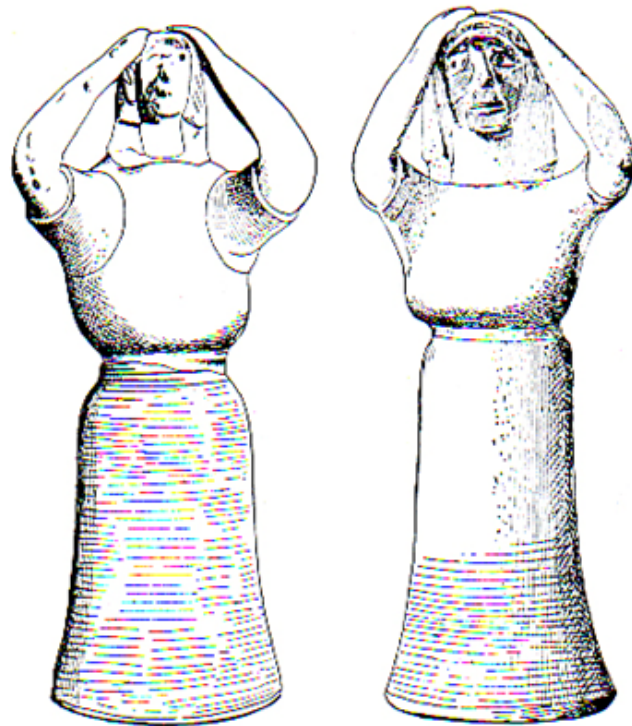


Fontes: Werbrouck, 1938. Dibujos de Marcelle Baud: 29, 62, 148, 175-176; De Martino, 1958: 352-353.

A ampla existência de uma ideologia religiosa dominada pela díade agricultura-morte parece, pois, haver marcado durante milênios *la koiné* mediterrânea. As fontes demonstram que a ceifa era vivida na consciência dos camponeses da Antiguidade como a “morte do trigo”, como uma prática tão carregada de implicações funerárias que deveria ser acompanhada por lamentos fúnebres rituais. Além de a Morte ter sido representada metaforicamente na iconografia e na linguagem como uma ceifadora armada com uma foice e a ceifa como a “morte” da colheita, este tema teve prolongamentos distantes no folclore mediterrâneo. Até uma data recente, em numerosas zonas da Itália meridional, do Egito, do Líbano, da Palestina e da Grécia, as mesmas lamentações acompanhavam a colheita e a morte dos homens (Frazer, 1984; Lanternari, 1959: 465-470; De Martino, 1958: 249-273). A visão do campo segado e a angústia suscitada pelo vazio vegetal por que eram responsáveis produzia entre os camponeses antigos uma crise psicológica dominada por um sentimento de culpabilidade, crise a que a cultura respondia com estratégias simbólicas de reintegração (De Martino, 1955, 1957; 1958: 242; Gusdorf, 1948; Laforgue, 1969).

A exploração das relações entre colheita e rituais funerários, efetuada a partir de um vasto trabalho que punha em relação a história antiga com o folclore europeu, levou De Martino a reconstruir o modo de funcionamento do dispositivo mítico-ritual destinado a objetivar e resolver culturalmente este dramático momento de crise. Esse dispositivo intervinha em dois níveis distintos. Através do ritual, tomava a forma de encenação do trigo e do deslocamento da responsabilidade deste gesto para um agente externo (um animal, um estrangeiro, o último segador, etc.). Adjudicando a estes agentes simbólicos a falta de um gesto considerado como sacrílego, que redimiam assim os verdadeiros responsáveis, estes obtinham livre acesso aos frutos de seu trabalho. Daí provinham essas práticas do tipo “bode expiatório”, recolhidas por Frazer e atestadas até datas recentes. No nível mítico, outro procedimento cultural, à maneira de um verdadeiro “rodeio estratégico”, também tornava possível esta negação simbólica da ação do segador. É o tema mítico da “paixão vegetal”, que tinha como personagem central um deus vítima de morte violenta, cujo corpo haveria dado nascimento às plantas cultivadas. Seguindo o relato convencionado da reintegração do deus assassinado – que renascia na forma de trigo ou de outros produtos vegetais –, esta morte mítica punha em funcionamento uma dinâmica simbólica própria. Graças à projeção da colheita atual, *que se está realizando*, sobre um modelo mítico meta-histórico desatualizado, a responsabilidade histórica do ato de cortar com a foice era diminuída ou banalizada, pois o gesto era percebido como simples repetição de um gesto consumado já por outros. Além disso, a ressurreição do deus implicava o renascimento obrigatório do trigo e levantava assim a hipoteca que pesava sobre as colheitas futuras. As mitologias antigas do Mediterrâneo que giram em torno a figuras como os fenícios Adônias e Linos, o egípcio Osíris, os gregos Dioniso e Koré, o babilônico Tamuz – cuja desapareição é o signo anunciador da morte da vegetação, da seca e da fome –, propõem todas o mesmo esquema e associam estreitamente a esfera agrária à funerária (figuras 2 e 3).

Figura 2: : A iconografia do lamento ritual: a) estátua pequena procedente de Tanagra, Grécia (Museu do Louvre, Paris); b): Estátua pequena de carpideira, de origem desconhecida, Museu de Atenas, séculos VII-V a. C.



Fontes: Collignon, 1903: 301; De Martino, 1958: 363.

Figura 3: Cena de lamento fúnebre pintada em um lécito ático, século VI a.C.



Fontes: Benndorf, 1868: 193, quadro XXXIII; De Martino, 1958: 366.

Na Itália a instituição da lamentação ritual, vinculada diretamente a este mesmo horizonte cultural, sobreviveu a dois milênios de hegemonia cultural cristã, a qual romperia definitivamente o vínculo entre a prática de lamentação e os grandes sistemas ideológicos do mundo antigo. E isso claramente devido à eficácia deste costume, que funciona como dispositivo de reenquadro e autorreparação, cujas molas residem no funcionamento espontâneo do psiquismo humano. Assim, não se poderia ver nesta instituição um “resíduo folclórico”, espécie de sobrevivência em plena modernidade de um arcaísmo em desuso: de fato, a lamentação foi praticada nas zonas rurais da Lucânia e da Calábria até o fim dos anos 60. Além disso, são os aspectos ortopráticos vinculados a essa prática, os do rito “em ação”, que permitem questionar a natureza e as razões da eficácia deste costume. Precisemos que a especificidade do *modus operandi* reparador próprio da lamentação consiste, paradoxalmente, na repetição mimética da crise espontânea de luto. E que a expressão “trabalho de luto” remete à tentativa de transformar ativamente o estado psíquico suscitado pela morte de um ente querido, estado que poderia fazer afundar em tristeza aqueles que lhe sobrevivem. Este aspecto “técnico-aplicado” vai no sentido de contrariar o risco de paralisia e inação que ameaça os parentes. Assim o trabalho simbólico da lamentação ritual na Lucânia vem favorecer o trabalho produtivo material.

A lamentação ritual como dispositivo operatório psicocorporal

Em sua pesquisa realizada na Lucânia no final dos anos 50, De Martino estabeleceu uma dupla analogia. Primeiro, entre as manifestações mórbidas da vida psíquica (as quais Pierre Janet designava como “miséria psicológica”), de um lado, e o que ele próprio chamava de “crise de presença”, ocasionada pelo luto, de outro. Em segundo lugar, entre o fenômeno das personalidades múltiplas (do qual a fenomenologia do êxtase, mediúnica, espiritualista e psicopatológica oferece numerosos exemplos), de um lado, e o comportamento das carpeideiras em ação, de outro (De Martino, 1958: 12-24, 83-110).

A propedêutica inscrita na dissociação ritual da personalidade durante a crise de luto está intimamente ligada, segundo De Martino, ao risco extremo a que os sobreviventes estão expostos – ou seja, à “crise de presença” entendida como alienação psicopatológica. A este processo de alienação ele deu o nome de “de-historicização”, pois o eu, que não havia se decidido pelos eventos que sofre, perde o chão em relação ao mundo histórico e cultural ordinário que o rodeia, chega mesmo a dele despedir-se. Para o autor italiano é precisamente na necessidade de uma proteção técnica contra o risco de uma de-historicização patológica que se encontra a origem deste dispositivo mítico-ritual localizado no coração da vida religiosa. Se, de fato, o risco da perda de presença consiste em uma de-historicização patológica, a técnica religiosa consiste então em opor a tal perda uma “de-historicização institucional”. Entendemos através desta expressão uma operação estratégica que consiste em desrealizar ou subtrair toda espessura histórica aos acontecimentos críticos. Deriva daí um regime particular de existência protegida, designado por De Martino “desistoricização mítico-ritual”, facilitada pela instauração de uma separação entre dois regimes psíquicos de ordem distinta².

2 A chave da eficácia do rito em ação residiria com efeito sobre um processo de *dissociação institucional* da unidade da consciência. O estado psíquico em que se instalam as carpeideiras diz muito a respeito; compreende-se melhor à luz das contribuições da hipnose moderna, que colocou em evidência como o processo de autocorreção dos traumas e disfunções emocionais é favorecido pelo gesto de provocar uma dissociação parcial da unidade psíquica, promovida precisamente pela indução hipnótica. Ver Thierry Melchior, 1998; Borch-Jacobsen, 1991.

História das religiões e psicologia seriam assim capazes de se unir em uma reflexão comum cujo objeto seria uma modalidade técnica de ação, modalidade que pretenderia ser ao mesmo tempo, paradoxalmente, *desrealizada e eficaz*. Portanto, não é casual que a lamentação ritual coloque em marcha procedimentos (gestuais, verbais, sonoros, visuais, etc.) destinados a suscitar um enfraquecimento da unidade do eu, que é dominante no estado de vigília.

Os sintomas característicos da perda de presença como *de-historicização patológica*, repertoriados em psicopatologia, podem ser comparados com os estados de luto observados nos trabalhos de campo. Da depressão melancólica ao sentimento de inautenticidade e de perda de si, da angústia à experiência da "perda do mundo", do sentimento de alienação dos objetos até o furor agressivo, todas estas manifestações de crise se encontram na fenomenologia da crise de luto. No entanto, são suscetíveis de se metamorfosear como instrumentos de desprendimento e resolução, em modalidades simbólicas de gestão da crise que buscam encontrar o tempo necessário para consumir um desprendimento real. Em última análise, tais manifestações de crise se tornam técnicas de readaptação a uma realidade histórica finalmente aceita e reconhecida.³

O fato de a recitação da lamentação fúnebre vir a ser uma atividade ritual e não uma expressão espontânea e descontrolada do sofrimento pode ser demonstrado por cinco observações: 1) é realizada em períodos e datas determinados; 2) baseia-se no uso de uma gestualidade precisa; 3) recorre a melodias tradicionais; 4) constitui uma obrigação religiosa e sua não realização implica em consequências nefastas; 5) dirige-se a figuras mitificadas do morto e do além, as quais emergem através de discursos muito estereotipados.

Aqui encontramos três ordens expressivas envolvidas simultaneamente: a mimética, a verbal e a melódica. No que se refere à primeira, observa-se, por exemplo, que o rito se organiza em torno a uma polaridade característica de comportamento: a "ausência", isto é, o fato de que um estado psíquico em que o sujeito parece se autoalienar da realidade ambiente se alterna com a descarga convulsiva associada a explosões de violência contra si e contra os objetos. A estrutura formal da lamentação se apresenta, pois, como a reintegração cultural do atordoamento e da descarga convulsiva: trata-se de os enfrentar e desbloquear. A isto se denomina "pranto" (*planctus*), e obedece a regras: neste caso, a uma gestualidade rítmica fixada pela tradição, como por exemplo a oscilação do corpo para trás e para a frente ou para a esquerda e para a direita. Aqui ficam excluídos ou ao menos atenuados os comportamentos suscetíveis de apresentar algum perigo para a integridade física da pessoa; eles estão pois simbolizados eufemisticamente através de gestos codificados, como bater no peito, arranhar as bochechas, rasgar os cabelos e as vestes. No que diz respeito às ordens verbal e melódica, uma vez realizada esta primeira seleção ordenadora que abrange o número e a qualidade dos gestos, a lamentação começa a modelar os gritos e gemidos com refrãos emotivos periodicamente reiterados, sobre uma melodia tradicional precisa ("Pobre de mim!"; "O que vou fazer?"; "Como ele era bom!"). Esta ritualização de gestos, gritos e discursos torna possível a criação de um "discurso protegido". Mas para entender essa dinâmica será conveniente que se digam algumas palavras sobre o estado psíquico da carpideira em ação.

3 Ao contrário, nos delírios patológicos de negação da morte, o que deveria funcionar como meio de readaptação se transforma no centro de uma reorganização da vida psíquica e no prelúdio de um progressivo desprendimento da realidade. Como "técnica ritual do *planctus*" (ver *infra*), a lamentação ritual constitui precisamente uma alternativa a esta deriva.

Frequentemente os observadores do pranto ficam chocados pelo fato de que os pranteamentos que ocorrem ao redor do morto não têm alma, são inautênticos, artificiais, “como se não fosse a pessoa que chora”, mas outra pessoa que chorasse nela, anônima e sonhadora, seguindo um esquema pessoal. Por que essa impressão de ficção? De Martino se propôs a mostrar que a repetição monótona de modelos culturais de comportamento, sempre no mesmo ritmo, termina por atenuar o estado de vigília, afundando e mantendo a pessoa que chora em um estado onírico leve a que ele denomina “presença ritual do pranto”. Somente assim a situação concreta de luto se atenua⁴. Graças a esta autoalienação ritual institui-se, em vez de uma presença unitária de vigília, um regime particular de existência, que repousa sobre uma dualidade psíquica chamada de “relativa”. Esse regime somente difere em intensidade das presenças simultâneas observadas, por exemplo, nas práticas xamânicas ou nas sessões de espiritismo, quanto se trata de entrar em relação com um espírito. Nesses casos a distância entre a personalidade normal e a personalidade segunda é tão grande que se experimenta como que a manifestação de um espírito que fala e atua através do sujeito. No entanto, no caso daqueles que pranteiam em ação, essa distância está claramente atenuada. Mas três observações podem demonstrar que estamos diante de dois regimes psíquicos distintos:

1) As lamentações se situam exclusivamente no plano da “presença do lamento”. A pessoa que chora pode voltar-se mais tarde para outros pensamentos, dedicar-se a outras ocupações, até mesmo exibir comportamentos despreocupados ou alegres, como se nada tivesse acontecido.

2) Durante a execução do lamento ela pode se distrair, voltar sua atenção para eventos banais, até mesmo aparentemente incompatíveis com o sofrimento intensamente experimentado por uma pessoa na qual uma “presença” estaria totalmente comprometida⁵.

3) A marca mais evidente da diferença entre “presença do lamento” e “estado de vigília” aparece no fato de que o lamento está inteiramente submetido à disciplina do rito. Com efeito, pode ser desencadeado, interrompido e retomado à vontade, em função dos prazos canônicos do ritual funerário. Por exemplo, no terceiro dia após o óbito uma pessoa se levanta e começa a chorar⁶.

O fato de se poder convocar a “presença ritual” sob demanda envolve duas consequências principais. Primeiro, torna possível a distribuição, ao longo do tempo, do tratamento resolutivo da crise de luto. Em segundo lugar, permite explicar a razão técnica da obrigação de repetir a lamentação em épocas previamente determinadas. A lamentação está estruturalmente sujeita a prazos e modalidades canônicos: o trabalho de luto é realizado em camadas sucessivas, explorando a condição de-historicizada e protegida da presença ritual e aproveitando os longos intervalos de descanso durante os quais a atenção se dirige a outro lugar. Em resumo, a instituição de uma “presença ritual do pranto”, quer dizer, o fato de a “presença unitária” se encontrar cindida em uma dualidade relativa, reveste-se de um significado técnico fundamental. É com efeito no plano ficcional da “presença ritual do pranto” que se consoma a conversão da crise caótica em lamentação ritualizada. E é também nesse plano que o discur-

4 O estado de vigília, por outro lado, não desaparece completamente. Pelo contrário, subsiste, mas reduzido à simples função de guia da encenação, de alguma maneira, e mantém com a situação de luto um vínculo impreciso.

5 Distrações súbitas semelhantes muitas vezes incitam o observador a considerar a lamentação em sua totalidade como uma ficção hipócrita. Em realidade, esta atitude distraída resulta da defasagem subsistente entre o estado de vigília (compromisso com uma função de controle e guia) e a “presença” semionímica em que a lamentação se mantém.

6 A execução da lamentação implica ademais intervenções e recomeços canônicos: chora-se frente ao cadáver, durante os funerais, no momento do enterro. Da mesma forma, a lamentação é mantida ao largo das operações de vestir o cadáver, deve ser suspensa ao cair o sol, retomada ao alvorecer, etc.

so protegido e impessoal da lamentação permite a instalação progressiva de um discurso individual que já não é anônimo e estereotipado, permitindo que a pessoa que chora “se reencontre”, restabelecendo pouco a pouco sua relação particular com o mundo (figura 4).

Figura 4: Explosão paroxística em lamento fúnebre artificial (Pisticci, Lucânia).



Fontes: Fotografia de Franco Pinna, 1952, in De Martino, 1958: 342

Perspectivas

Na Antiguidade a psicotécnica cujas características mais importantes acabamos de evocar se inscrevia num complexo mítico-ritual com componentes monárquico-dinásticos, funerários, agrários, vinculados a uma concepção cíclica do tempo, concepção que a escatologia linear cristã veio a contradizer. Esta, com efeito, repousa sobre o tema da ressurreição e da vitória definitiva de Cristo sobre a morte, o que acabava sendo incompatível com a lamentação ritual, solidária a uma concepção da existência humana desprovida de uma escatologia e de uma soteriologia suscetíveis de vencer a morte como tal. Além disso, o pranteamento foi objeto de reiteradas condenações eclesiásticas. Estigmatizado como “resíduo pagão”, expressão da ausência “de esperança e fé na ressurreição anunciada”, sobreviveu apesar de tudo e, nessas regiões do Sul da Itália, até épocas recentes, sem dúvida em razão da existência de práticas mânticas e tau-matúrgicas, cuja arqueologia histórico-religiosa destacou uma dupla ascendência. Por um lado, as práticas

de cultos extáticos estendidos na Magna Grécia, uma de cujas províncias culturais foi a Itália; por outro, as práticas vinculadas aos cultos de possessão que floresceram no Islã popular e mais genericamente na área mediterrânea (Mancini, 2004). Aparece então aqui como uma constante cultural a contribuição dos estados dissociados da consciência, estados perfeitamente dominados, por outra parte, pela população, em razão de numerosos séculos de prática (Mancini, 2006, 2008a, 2008b; Di Nola, 1995: 497-505).

Se a lamentação nos devolve a imagem perturbadora de um sujeito dissociado, que deixou de ser “senhor de si mesmo”, é porque, para nós, a dissociação psíquica é entendida como um estado mórbido. A estrutura ideológica institucional dominante desde o advento da modernidade parece, de fato, radicalmente inadaptada para favorecer esses estados, e tanto é assim que o “eu dividido” está longe de encarnar entre nós um “ideal cultural” (De Martino, 1942-1946: 46-75; De Martino, 1999 [1948]: 200-204). E é por isso que a confrontação com essas ortopráticas do espírito que se apoiam nos estados hipnóticos nos faz tomar consciência da relatividade, histórica e cultural, de nossa noção de “sujeito”, noção que se constitui no Ocidente como um marcador identitário forte, ilustrado particularmente pela ética platônica, o racionalismo moderno, o cristianismo e sua concepção tanto de livre arbítrio quanto de autonomia da pessoa. De fato, as “tecnologias do espírito” autoconstrutoras e autocorretoras pagãs, que Michel Foucault denomina de “tecnologias do eu” (Foucault, 1992, 2001 [1981-1982]), integram institucionalmente os estados dissociados, o que demonstra até que ponto a pessoa dividida, cindida, pode constituir não somente um “ideal cultural” como também uma condição propedêutica para a cura ou para a superação de um estado crítico.

Silvia Mancini é Professora de História Comparada das Religiões na Universidade de Lausanne.

TRADUÇÃO

Marco Fontanella é Doutor em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas.

REFERÊNCIAS

- Benndorf, O. (1868). *Griechische und Sizilische Vasenbilder*. Berlin: Guttentag.
- Borch-Jacobsen, M. (1991). L'efficacité mimétique. In D. Bournoux (ed.). *La suggestion. Hypnose, influence, transe* (Colloque de Cerisy-la-Salle). Paris: Delagrangue (coll. 'Les Empêcheurs de penser en rond').
- Collignon, M. (1903). De l'origine du type des pleureuses dans l'art grec. *Revue des Etudes Grecques*, 16(71), 299-322.

- De Martino, E. (1958). *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre al pianto di Maria*. Torino: Boringhieri.
- De Martino, E. (1957). La messe del dolore. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XXVIII (2), 1-53.
- De Martino, E. (1955). La ritualità del lamento funebre antico come tecnica di reintegrazione. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XXVI, 15-59.
- De Martino, E. (1999[1948]). *Le Monde magique*. Paris: Sanofi-Sythelabo (coll. Les Empêcheurs de penser en rond). [El mundo mágico, traducción de Rosa Cortagelli y postfacio de Silvia Mancini. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2004].
- De Martino, E. (1942-1946). Percezione extrasensoriale e magismo etnologico. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XVIII (1942), 1-19; XIX-XX (1942-1946), 31-84.
- Di Nola, A. M. (1995). *La nera signora. Antropologia della morte e del lutto*. Roma: Newton y Compton.
- Foucault, M. (2001). *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris: Seuil, Gallimard.
- Foucault, M. (1992). *Tecnologie del sé* [traducción italiana de la conferencia dictada en 1982 en la Universidad de Vermont en el marco del seminario "Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault", 1988]. In L. Martin, H. Gutman, & P. Hutton (dir.). *Tecnologie del sé* [traducción de Savério Marchignoli] (pp. 11-47). Torino: Bollati Boringhieri.
- Frazer, J. (1984). *Le Rameau d'or*. Laffont: Paris.
- Gusdorf, G. (1948). *L'expérience humaine du sacrifice*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Laforgue, R. (1969). *Psychopathologie de l'échec*. Paris: Payot.
- Lanternari, V. (1959). *La grande festa*. Bari: Dedalo.
- Lombardi Satriani, L., & M. Meligrana. (1982). *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del sud*. Milano: Rizzoli.
- Mancini, S. (1992). Le rituel du Labyrinthe dans l'idéologie de la mort en Corse. *Revue de l'Histoire des Religions*, 209(1), 23-53.
- Mancini, S. (2004). Mimétisme et rite : de la lamentation funéraire à la phénoménologie de Padre Pio. *Revue de l'Histoire des Religions*, 221(3), 327-353.
- Mancini, S. (2006). Histoire des religions et constructivisme. La religion comme "technique". In S. Mancini (dir.). *La fabrication du psychisme. Pratiques rituelles au carrefour des sciences humaines et des sciences de la vie* (pp. 15-41). Paris: La Découverte. [La fabricación del psiquismo. Traducción de H.

Díaz. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2008]

Mancini, S. (2008a). Salvation Goods and Canonization Logic: On Two Popular Cults of Southern Italy. In J. Stolz (dir.). *Salvation goods and religious markets* (pp. 124-144). Berna: Peter Lang.

Mancini, S. (2008b). Par-delà magie et psychothérapie. L'efficacité de la 'dés-historisation' mythico-rituelle. In E. Collot (dir.). *Hypnose et pensée magique* (pp. 51-72). Paris: Imago.

Melchior, T. (1998). *Créer le réel. Hypnose et thérapie*. Paris: Seuil.

Werbrouck, M. (1938). *Les pleureuses dans l'Égypte ancienne*. Bruxelles: Fondation Egyptologique Reine Elisabeth.

O "LAMENTO RITUAL", OU DO USO ESTRATÉGICO DOS ESTADOS HIPNÓTICOS NA CRISE DE LUTO

Resumo: Entre as técnicas simbólicas instaladas pelas diversas culturas com o fim de fazer frente à crise do luto, canalizá-la e resolvê-la, a técnica dita "lamento ritual" ocupa lugar central. Isso não só ocorre na região geográfica do Mediterrâneo, onde esta instituição conheceu uma trajetória historicamente muito longa (estendendo-se desde as práticas funerárias conhecidas do Egito Antigo à Grécia Clássica, do Israel antigo à Síria, da Córsega e da Romênia ao Sul da Itália do século XX), como também em outras regiões do mundo. Se o lamento ritual foi conhecido igualmente por civilizações geográfica e culturalmente tão distantes do Mediterrâneo, isso se deve à natureza intrínseca da prática. Mais precisamente, à *natureza ritual* do trabalho de luto, realizado por meio duma ficção característica, que subentende um emprego "estratégico" (ou funcional) dos estados psíquicos dissociados. A reflexão acumulada sobre o lamento ritual, "saber-fazer técnico" ou "competência prática-aplicada", entendida como dispositivo simbólico capaz de tornar suportável a crise do luto utilizando-se de estados hipnóticos, permitirá chegarmos à questão da articulação entre estados psicofisiológicos e sua utilização histórico-cultural.

Palavras-chave: luto; ritual; Ernesto De Martino.

"RITUAL DEPLORATION" OR THE STRATEGIC USE OF HYPNOTIC STATES IN THE CRISIS OF MOURNING

Abstract: Among the symbolic techniques employed by various cultures to manage, channel, and resolve the crisis of grief, "ritual deploration" holds a central position. This technique is not limited to the geographical region of the Mediterranean, where it has a long historical trajectory extending from ancient Egyptian funerary practices to classical Greek and Israeli traditions, as well as in Syria, Corsica, Romania, and southern Italy in the 20th century. Rather, it is also found in other regions of the world due to the intrinsic nature of this practice. Specifically, it is the ritual nature of mourning work, which involves a characteristic fiction that underlies a "strategic" or functional use of dissociated psychic states, that allows for this widespread use. The reflection on ritual mourning, understood as a symbolic device capable of making the crisis of grief bearable through the use of hypnotic states, will enable us to explore the articulation between psycho-physiological states and their historical-cultural use.

Keywords: grief; ritual; Ernesto De Martino.

LA "DEPLORACIÓN RITUAL", O DEL USO ESTRATÉGICO DE LOS ESTADOS HIP- NÓTICOS EN LA CRISIS DE DUELO

Resumen: Entre las técnicas simbólicas instaladas por las diversas culturas con el fin de hacerse cargo, canalizar y resolver la crisis de duelo, la técnica llamada "deploración ritual" ocupa un lugar central. Esto no sólo sucede en la región geográfica del Mediterráneo, donde esta institución conoció una trayectoria históricamente muy larga (se extiende desde las prácticas funerarias conocidas del antiguo Egipto a

la Grecia clásica, del antiguo Israel a Siria, de Córcega y Rumania a la Italia del sur del siglo XX), sino también en otras regiones del mundo también. Si la deploración ritual fue conocida igualmente por civilizaciones geográfica y culturalmente tan alejadas del Mediterráneo, se debe a la naturaleza intrínseca de esta práctica. Más precisamente, a la *naturaleza ritual* del trabajo de duelo realizado por medio de una ficción característica, que subtiende un empleo “estratégico” (o funcional) de los estados psíquicos disociados. La reflexión realizada alrededor de la deploración ritual, “saber-hacer técnico” o “competencia práctica-aplicada”, entendida como un dispositivo simbólico capaz de tornar soportable la crisis de duelo utilizando estados hipnóticos, nos permitirá arribar a la cuestión de la articulación entre los estados psico-fisiológicos y su utilización histórico-cultural.

Palabras clave: duelo; ritual; Ernesto De Martino.

RECEBIDO: 16/07/2022

APROVADO: 06/12/2022

PUBLICADO: 01/07/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

ARTIGOS

Dictadura, turismo e intervención en espacios del pasado. La reconstrucción de Quilmes. Tucumán, Argentina (1977-1980).

SANDRA TOLOSA

Universidad de Buenos Aires (UBA), Facultad de Filosofía y Letras, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Buenos Aires, Argentina. Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales. Buenos Aires, Argentina.

<https://orcid.org/0000-0002-8746-6393>

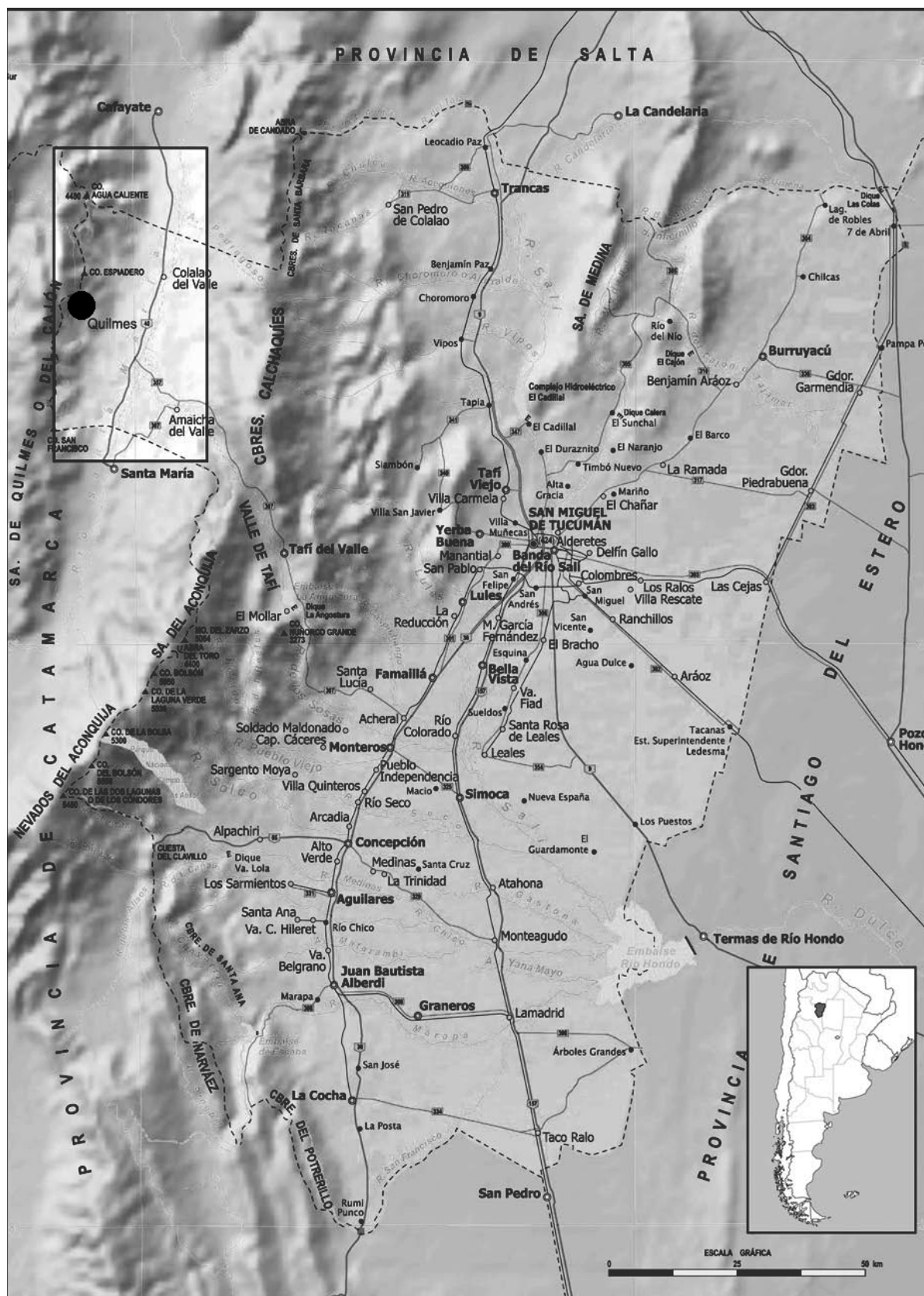
cahsandra@gmail.com

Introducción

La Ciudad Sagrada de Quilmes¹ es un sitio del pasado indígena ubicado en los Valles Calchaquies, provincia de Tucumán, Noroeste de la República Argentina. (Figura 1). Allí vivieron los antiguos quilmes antes de su desnaturalización por los españoles en 1667, al final de las Guerras Calchaquies.

1 Denominación actual del sitio, reformulada por la Comunidad India Quilmes en el momento de su recuperación. Hasta allí se las llamaba "Ruinas de Quilmes".

Figura 1: Mapa ubicación del sitio de Quilmes, provincia de Tucumán, República Argentina.



Fuente: Modificación de la autora sobre mapa del Instituto Geográfico Argentino.

Asimismo, es uno de los sitios arqueológicos más visitados por el turismo nacional e internacional. Fue reconstruido con dirección del arqueólogo Norberto Pelissero entre 1977 y 1980, durante la última dictadura militar en Argentina, como parte del programa *NOA Turístico*. En 1991, fue concesionado al empresario local Héctor Cruz, quien construyó en el sitio un comedor y un hotel, además de sobrepasar ampliamente el vencimiento de la concesión (Sosa, 2007). Ante esto último, la Comunidad India Quilmes (CIQ) solicitó judicialmente la restitución del sitio, a cuyos constructores reconoce como ancestros.

La CIQ se encuentra organizada políticamente² desde la década de 1970 (Pierini, 2020; Tolosa, 2020; UNPDT, 2015). Su objetivo inmediato fue frenar los abusos de los terratenientes locales y desterrar el sistema de arriendo. Su reivindicación general, hasta hoy, es la restitución legal de su territorio ancestral y actual, ya que nunca se fueron de allí pese a que la historia oficial consideró al pueblo quilme expulsado y luego extinto.

El pedido judicial fue desoído, lo que impulsó la recuperación del sitio por parte de la CIQ en 2008. Posteriormente, luego de una larga disputa con el Ente Autárquico Tucumán Turismo (EATT) que se adjudicaba la tutela legal del sitio, un sector de la comunidad comenzó a administrarlo de cara al turismo, situación que se mantiene hasta hoy (Figura 2). En distintos artículos he registrado aristas de ese proceso como parte de mi trabajo en ese campo, iniciado en 2008, siempre sosteniendo el derecho inalienable de la CIQ sobre el sitio (y el territorio), pese a los distintos modos de apropiación del Estado provincial sobre el mismo (Tolosa, 2014, 2017, 2021).

Figura 2: Vista del sector reconstruido de la Ciudad Sagrada de Quilmes en la actualidad.



Fuente: EATT (2018).

² La Comunidad India Quilmes (Personería Jurídica N° 441/2001) abarca a comuneros de catorce bases, que se corresponden con las localidades de El Paso, El Bañado, Los Chañares, Colalao del Valle, Anjuana, Anchillos, Quilmes Centro, Rincón de Quilmes, Las Cañas, El Pichao, El Arbolar, Talapazo, Quilmes Bajo y EL Carmen.

En este artículo, sin embargo, indago sobre la construcción estatal de Quilmes como atractivo turístico, conceptualización que desde mediados del siglo XX ha generado modos específicos de apropiación, entre otros más amplios –de patrimonialización, nacionalización– ejercidos sobre espacios y objetos del pasado indígena local, desde 1870 (Manasse, Carrizo & Adris, 2010).

Como premisa de trabajo, sostengo que los programas turísticos son productos históricos, determinados o modificados por sus contextos y delineados por actores, sectores y gobiernos. Metodológicamente, analizo y pongo en relación una serie de documentos oficiales, legislativos, institucionales y de prensa. Aporto también breves referencias a entrevistas grupales de campo, tomadas para trabajos previos (Becerra *et al*, 2012, 2013).

Los documentos me permiten, primero, retroceder en el tiempo para mostrar que la inclusión del sitio de Quilmes en las políticas de turismo provinciales comenzó en 1940, forjando desde entonces su valoración como “atractivo” turístico, que se impuso sobre otros sentidos posibles (políticos, étnicos, identitarios, históricos, territoriales, y hasta patrimoniales). Asimismo que, en dichas políticas, “monumentos” –naturales, históricos, arqueológicos–, tradiciones, rutas, hoteles, museos, mercados, fueron concebidos y tratados como parte del conjunto general de “atractivos”, sin priorizar sus especificidades.

En segundo lugar, reviso el programa *NOA Turístico*, donde se concreta la reconstrucción de Quilmes. El mismo retomó aspectos de proyectos previos, ahora orientados por los intereses políticos, económicos e ideológicos del gobierno militar. Sostengo que su objetivo principal fue recuperar la imagen pública de una provincia golpeada por la crisis económica y la violencia armada, contextos que repongo brevemente. En ese marco, planteo que las afinidades ideológicas con la dictadura orientaron la elección del arqueólogo como director de la reconstrucción y le permitieron una gran autonomía de acción, por fuera de su encuadre institucional. Un análisis de documentos institucionales y publicaciones de prensa muestra que la obra, presentada como resultado de un convenio entre el gobierno tucumano y la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad de Buenos Aires (UBA), fue negociada y avanzada por Pelissero previamente a la firma del mismo.

Por último, un tema que atraviesa toda la legislación es la estrecha vinculación entre políticas turísticas y expropiatorias. En el caso particular de Quilmes, esto devino en una confusa situación dominiar surgida de errores administrativos, que mantuvo al sitio durante décadas en una nebulosa jurídica, aun cuando el Estado provincial sostenía públicamente su tutela.

Este artículo se propone contribuir con el conocimiento sobre el proceso profundo de turistificación de Quilmes a través de un análisis de la documentación existente, a fin de comprender cómo, pese a las agendas políticas, ideológicas y económicas de distintos gobiernos, el Estado provincial construyó progresivamente un sentido turístico (y de propiedad) sobre este –entre otros “atractivos”– que subordina otras significaciones, especialmente aquellas de la comunidad indígena a la que pertenece. La información utilizada se encuentra a disposición de la CIQ, dado que este artículo corresponde a temas de su pasado y su territorio.

Legislación Histórica

La reconstrucción del sitio de Quilmes tuvo lugar en el marco del proyecto *NOA Turístico*, presentado públicamente como un programa novedoso y único. Sin embargo, una revisión de la normativa previa demuestra que muchas de sus propuestas procedían de planes anteriores. En efecto, el potencial de Tucumán venía siendo objeto de programas turísticos desde 1940, con singularidades según la tendencia política de cada gobierno, pero también con puntos en común y continuidades. Entre ellas, las más notorias son: la inclusión de elementos disímiles en el conjunto de los “atractivos” y su tratamiento como proyectos de obra pública general, sin mediar especificidades; y el sustento de los programas turísticos en acciones expropiatorias.

Esto comenzó cuando la gobernación de Miguel Critto (Unión Cívica Radical, 1939-1943) declaró de utilidad pública y sujetas a expropiación 211 ha de La Quebradita, Tañi del Valle, propiedad de Ángel Miguel Esteves y 370 ha entre Ampimpa y Amaicha, de la Comunidad de Amaicha, para formar villas veraniegas (Ley 1829/1940); terrenos para trazar calles en la Villa de Amaicha; 890 ha de la Comunidad Los Sosas para reserva forestal; y 645 ha en El Bañado a la sucesión Baltasar Chico, para “conservación del lugar histórico ocupado por las ruinas del antiguo Quilmes” y su camino (Ley 1830/1940).

En este programa, el gobierno se encargaría del loteo, urbanización, agua, arboleda, alumbrado y servicios de las nuevas villas turísticas y vendería los terrenos en subasta pública. Sin embargo, hallé un único decreto reglamentario (0/3-MH-1950) que refiere sólo a las condiciones de adquisición de La Quebradita, sin mencionar otros aspectos o lugares. El acta ceremonial de la fundación de esta villa, épico relato de Juan Heller (presidente de la Corte Suprema provincial), describe el recorrido de Critto y su comitiva por los paisajes tucumanos hasta allí, donde

el vecino más anciano del valle arrancó un terrón de tierra y lo ofreció al señor gobernador, en gaje de su hospitalidad. El enorme gentío, asistente a la ceremonia, rodeó a las autoridades. En primer término, habitantes que habían acudido con urnas funerarias, pucos tinajas y hachas de piedras, vestigios respetables de la civilización antigua como los menhires y alineamientos megalíticos del valle. (Cano Vélez, 1943: 141).

Luego, los campesinos llevaron herramientas y las mujeres su “arte doméstico” como regalos y todo fue presentado ceremonialmente al gobernador, en un orden simbólico que sintetizaba la relación entre pasado, presente, territorio, ancestros y vida cotidiana. Es difícil inferir, sin embargo, si el entusiasta recibimiento respondió a un genuino interés de los pobladores por el proyecto turístico, o sólo a la importancia de la visita.

Prosiguiendo el impulso, se creó la Comisión Provincial de Turismo (Ley 1927/1942) que determinó zonas según sus condiciones y atractivos: Capital, Parque Aconquija, Villa Nougues, Anta Muerta, San Javier, Siambón, Raco, Potrero de Las Tablas, Quebrada de Lules, Dique La Aguadita, El Cadillal, San Pedro de Colalao, Timbó, Puerta de Palavecino, Ruinas de Ibatín, La Laguna, El Cargadero, Yacuchina, Río Cochuna, La Banderita, Río Jaya, Las Pavas, Tañi del Valle, Ruinas de Quilmes,

Carapunco, Amaicha, Colalao del Valle, Escaba, El Parque La Florida y Río Nío. La Comisión fiscalizaría los planos de nuevas villas, la construcción de hoteles y hosterías, el embellecimiento de parques, la “reconstrucción y conservación de reliquias históricas”; fijaría precios de alojamiento y transporte; organizaría excursiones educativas y sociales; controlaría habilitaciones, cuidados sanitarios, fronteras provinciales y circulación.

En 1948, la gobernación de Carlos Domínguez (Partido Laborista, 1946-1950) creó la Dirección Provincial del Turismo como ente autárquico (Ley 2205/1948). Esta ley coincidía con la anterior en que la entidad debía encargarse de todos los aspectos de fomento y control de la actividad. Pero por la tendencia política del nuevo gobierno, ponía un mayor énfasis en el aspecto social del turismo, impulsando excursiones de módicas sumas para empleados públicos, estudiantes, docentes y obreros. También proponía organizar eventos culturales, priorizar temas urbanísticos, artísticos, históricos, indígenas, fauna y flora y todo lo que, “dentro de lo nativo”, contribuyera a despertar interés en la provincia. Por ello estimuló la realización de fiestas locales tradicionales como la Zafra, la Pachamama, la Trilla y la Semana de Julio, como atractivos turísticos. Los sitios históricos o arqueológicos fueron incluidos en la ley con el mismo criterio ecléctico repetido del resto de las normativas, que los combinó con obras de arte, bellezas naturales, creación de villas, construcción de caminos, diques, cisternas, hoteles, comercios, paseos. Así, el valor histórico de los espacios quedó tempranamente subsumido al de atracción turística y su tratamiento al de la obra pública general, sin procedimientos, conceptualización o planificación específicos.

Un punto que concentró atención fueron las grandes hosterías. En 1950, durante el gobierno de Pedro Fernando Riera (Partido Justicialista, 1950-1952), se autorizaron cinco –en Tañi del Valle, Amaicha del Valle, Raco, Escaba y San Pedro de Colalao– con una inversión de \$m/n 6.500.000³ para construcción, habilitación y expropiación de terrenos para emplazarlas (Ley 2352/1950). Cuatro años después, en otro gobierno justicialista (Luis Cruz, 1952-1955) esa ley fue derogada y se facultó al Poder Ejecutivo a vender o arrendar hosterías fiscales, y utilizar esos fondos para construir o remodelar otras (Ley 2619/1954) creando una circulación de dinero propio de ese sector. Las operaciones con hosterías se repetirían en 1970, cuando se concesionaron las de Amaicha, Alguilares y Escaba (Ley 3650/1970) y se donó la de Tañi del Valle con 30 ha alrededor, al Automóvil Club Argentino (Ley 3722/1972).⁴

Luego del golpe de Estado de 1955⁵ se registran pocas acciones de turismo provincial⁶. Recién el gobierno de Lázaro Barbieri (Unión Cívica Radical, 1963-1966) creó la Dirección de Turismo y Parques Provinciales como entidad autárquica, para

3 La cotización del dólar se mantuvo entre los 4 y 5 \$m/n entre 1940 y 1948. A mediados de este año comenzó a subir, llegando a superar los \$m/n 15 a inicios de 1950.

4 El gobierno también transfirió al ACA una fracción en El Cadillal, para camping y estación de servicio y en 1977 firmó convenios con éste para promover el desarrollo turístico y complementarios (Ley 4748 y 4886/1977), eximiéndolo de impuestos (Ley 4754/1977).

5 El 16 de septiembre de 1955 la autodenominada “Revolución Libertadora” derrocó a Juan Domingo Perón e impuso una violenta dictadura cívico-militar.

6 Algunas excepciones fueron trabajos en el balneario de Trancas (Ley 2911/1959) y la partida “Resultados deficitarios de explotación de hoteles y hosterías” para pagar deudas de la Hostería de San Javier (Ley 2793/1959).

fomento y organización del turismo recreativo, social y educacional, dando las bases técnicas y científicas necesarias para promover la valorización y aprovechamiento de los elementos naturales de la provincia, colocándolos al servicio de la salud física y mental del pueblo y de nuestra economía (Ley 3363/1965).

Se creó un mecanismo de Comisiones Asesoras Vecinales consultivas *ad honorem* para analizar y pronunciarse sobre organización, promoción y legislación de actividades turísticas; y otra heterogénea Comisión Asesora con representantes de clubes de pesca y montaña, de la Subsecretaría de Agricultura, del Instituto Lillo, de la Confederación General del Trabajo, de agencias y de hoteles. La ley incluía una importante sección de Turismo Social, y proponía el estudio difusión y realización de congresos sobre turismo. La sección “Parques Provinciales” creó los parques del Cochuna, Cumbres Calchaquies, Ñuñorcos; Ibatín y La Florida, previa expropiación de terrenos. Allí se ocuparía de restaurar elementos históricos y arqueológicos, promover investigaciones científicas y visitas educativas, controlar el acceso y las obras de infraestructura, hotelería, transporte, comercio y servicios. También contemplaba crear áreas de pastoreo, cultivo y viviendas dentro de las reservas, mediante impuestos a actividades lucrativas, rentas, publicidad y multas por infracciones a la Ley.

Años después, en 1970, el Consejo Federal de Inversiones contrató a la consultora BAUMAX S.A para realizar la *Evaluación Técnico-Económica de un Programa de Obras de desarrollo Turístico para la Provincia de Tucumán*. Diecisiete técnicos analizaron durante un año características políticas, climáticas, hidrográficas, históricas, flora, fauna, accesibilidad, transporte, infraestructura de alojamiento, zonas de pesca, caza, restaurantes, leyes, políticas, formas de difusión y formación profesional de receptores. El estudio fue novedoso, ya que no existían datos sistematizados que permitieran diagnosticar el rol del turismo para elaborar políticas *ad hoc*. La exhaustiva recopilación se realizó bajo fundamentos y métodos científicos: los datos, tomados de entrevistas a informantes calificados, viajes a puntos clave e información de prensa, se procesaron con el sistema “Contavisión” de fichas perforadas, que permitió clasificar los lugares del 1 al 5 (menor a mayor interés como destino) (Figura 3). Desde una perspectiva comercial, se designó como “recurso económico” a todo elemento posible de ser usufructuado para el turismo, fuera natural, técnico, artístico, histórico o antropológico. Se destacaron la Cuesta de los Cardones por su interés histórico; las Ruinas de Quilmes como sitio arqueológico; y Amaicha, Quilmes y Colalao por su idiosincrasia, comidas y paisajes.

Figura 3: Página de publicidad del programa turístico



Fuente: *La Gaceta* (1977).

El estudio demostró que Tucumán era considerada una “puerta de ingreso” al NOA, pero que su condición de “primer anclaje significativo” en ese itinerario definía que el visitante permaneciera allí pocos días. También reveló un importante contraste entre la percepción previa de los viajeros sobre la provincia y el conocimiento *in situ*, insumo que pudo haber incidido en el programa de 1977:

Tanto en la gente joven como los adultos y/o mayores de edad que visitaban Tucumán por primera vez, casi sin excepción parecían agradablemente sorprendidos por la importancia de la ciudad y las bellezas naturales. La imagen previa, probablemente influida por las noticias gráficas, radiales y televisivas, pintaba a Tucumán como una especie de *volcán social y político, pronto a estallar*. Huelgas, clausura de ingenios, desocupación, pobreza, conformaban a priori, conceptos previos pero definidos. La otra imagen asociada: Tucumán como entrada a lo indígena y lo autóctono, tam-

co pareció tener, después de conocerla, relación concreta con la realidad. Tucumán, en resumen, resultaba una sorpresa, un descubrimiento: como ciudad, da una imagen de desarrollo y modernidad difícil de comprender con claridad, especialmente para los porteños. ¿Cómo, una ciudad tan importante y lejos de la Capital? (Analistas SRL y Baumax, 1970 (III): 390, destacado mío).

A la inexistencia de una imagen favorable de la provincia se sumaba la falta de encuadre legal, el desconocimiento sobre la figura del turista y la necesidad de conceptualizar al turismo como generador de ingresos, empleo y beneficios. También se señaló la escasa relación entre las pocas agencias de viaje provinciales y los centros emisores de Capital Federal, del exterior, y la Dirección de Turismo. En síntesis, el estudio demostró la potencialidad, a la vez que la poca capacidad de articulación y la ausencia de un plan sistemático que permitiera a la provincia comandar su autonomía turística.

Ese mismo año, la Ley 3663/1970 prorrogó cien días los juicios de expropiación establecidos por Ley 3363/1965, luego extendidos cinco años más (Ley 3687/1971). Meses después, la Ley 3767/1971 derogó otros aspectos de la 3363: separó nuevamente incumbencias, suprimió el Directorio, reimpuso la Dirección Provincial de Turismo y transfirió Parques y Jardines a la Secretaría de Agricultura y Ganadería, por la decisión irrevocable del PE de crear y fomentar una adecuada infraestructura turística, antes con un marco legal “insuficiente”. Al año siguiente, se definió que los parques provinciales debían conservarse en “estado primitivo, sin más alteraciones que las necesarias para asegurar su control y la atención al visitante”, prohibiendo toda explotación excepto el turismo. Aunque el objeto de esta ley (3778/1972) eran los “monumentos naturales”, no contemplaba los vestigios arqueológicos que pudieran contener, como en Ibatín.

Por otro lado, por pedido del gobierno provincial, la Secretaría de Turismo de la Nación aportó fondos para crear un Mercado Artesanal en la capital y restaurar el complejo turístico y museo en La Banda, Taí del Valle (Ley 3892/1972) que motivaron, respectivamente, la expropiación de la Casa Padilla, y de 2 ha con inmuebles y muebles a la familia Frías Silva (Ley 3894/1972).

En 1974, durante la tercera presidencia peronista, provincia y Nación firmaron los convenios *Ejecución del Plan de Desarrollo Turístico NOA, Contralor de las Agencias de Viajes y Normas para hotelería y otras actividades turísticas* (Ratificados por Ley 4260/1975). Además, la provincia donó terrenos a la Obra Social de la Secretaría de Estado de Comunicaciones para un complejo turístico (Ley 4173/1974) y se expropiaron 10.276 ha a la Estancia Chasquivil de Héctor Wilde en Taí, para reserva turística, forestal y faunística de altura, proponiendo respetar a ocupantes con actividad agropecuaria y aprovechar eventuales recursos mineros. Los planes fueron suspendidos meses después, por el Operativo Independencia.

Los documentos muestran así una atención sobre el potencial turístico provincial por parte de distintos gobiernos y tendencias políticas, durante décadas. Pese a las diferencias de énfasis, pueden identificarse algunos puntos en común: la necesidad de crear un organismo que centralizara el control de una amplia serie de actividades; la inclusión de disímiles “atractivos” en marcos eclécticos, sin políticas específicas; la unificación de “monumentos” históricos y “naturales” (entre ellos, Quilmes); y la estrecha vinculación entre proyectos turísticos y la expropiación de inmuebles para sustanciarlos.

El NOA Turístico

Contexto sociopolítico

Luego del golpe militar de 1976, el autodenominado Proceso de Reorganización Nacional suspendió el estado de derecho y consolidó políticas de violencia armada en todo el país, que en Tucumán ya se venían ejecutando desde el año anterior. En este contexto general, en 1977 se efectivizó en la provincia el programa *NOA Turístico*, marco de la reconstrucción de Quilmes.

Aunque resulte llamativa la puesta en marcha de un megaproyecto de obra pública para turismo en un contexto de violencia de Estado, considero que el *NOA Turístico* constituyó una estrategia para “maquillar” a una provincia golpeada por dos procesos complejos, interrelacionados y determinados por la intervención de distintos gobiernos de facto nacionales.

El primero fue la “crisis del azúcar”. En 1955, la Nación redujo los aportes al sector azucarero tucumano, provocando el estancamiento de la producción y un creciente movimiento de sectores obreros durante la siguiente década. La presidencia de Juan Carlos Onganía (de facto, 1966-1970) desmembró definitivamente la industria: su “Plan de Transformación”, destinado a diversificar la economía provincial, concentró la producción en pocos ingenios “eficientes”, vinculado a capitales nacionales afines y extranjeros, determinando el triunfo de la “oligarquía azucarera” en desmedro del cañaveral independiente y los ingenios pequeños o sin tierras⁷ (Pucci, 2007). Con el cierre de estos se redujo críticamente la molienda⁸ y se perdieron 50.000 puestos laborales, sin políticas que atemperaran el impacto del cambio económico más que un sistema de empleo transitorio en obra pública, que alcanzó sólo a 5.000 trabajadores (Alba, 1986). El sector más afectado fue el de los trabajadores estacionales contratados para la zafra⁹, provenientes de las capas más pobres de Tucumán y provincias aledañas, generándose marginalidad, deserción escolar, aumento de la mortalidad infantil, de enfermedades como tuberculosis, chagas y sífilis (Fontán, 1968) y migraciones en condiciones desfavorables.

El descontento, sumado a la intervención militar en universidades impulsó la unificación y movilización del movimiento estudiantil y el obrero en los “Tucumanazos” de 1970 (Crenzel, 1997; Kotler, 2010). El clima de conflicto social fue utilizado como argumento para justificar la brutal represión militar desatada en 1975 (Crenzel, 2010; Ramírez, 2008; Taire, 2008), segundo proceso que interesa destacar.

El “Operativo Independencia” fue ordenado por la presidenta María Estela Martínez, viuda de Juan Domingo Perón. Mediante decreto secreto habilitó al Comando General del Ejército a “ejecutar las operaciones militares que sean necesarias a efectos de neutralizar y/o aniquilar el accionar de los ele-

7 Se intervinieron los ingenios Bella Vista, Esperanza, La Florida, Lastenia, La Trinidad, Nueva Baviera, y Santa Ana (Ley 16926/1966). San Antonio declaró quiebra; San José, Los Ralos, Amalia, Santa Lucía, Mercedes y San Ramón fueron obligados a cesar su actividad y reajustar sus estructuras (leyes 17134 y 17222/1967). Todos terminaron desmantelados.

8 De 568.000 toneladas (1962-65) descendió a 403.000 (1968).

9 Se denomina zafra a la cosecha de la caña de azúcar, en ese momento enteramente manual.

mentos subversivos que actúan en la Provincia de Tucumán” (Decreto “S” 261, 5/2/1975)¹⁰ con apoyo del Ministerio del Interior, de Defensa, Policía Federal, Fuerza Aérea, Armada, y fuerzas provinciales. El objetivo era neutralizar a la Compañía de Monte Ramón Rosa Jiménez del Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) instalada en la zona boscosa tucumana, elegido por sus características por distintos grupos armados revolucionarios (Salas, 2003; Anguita, 2005; Gutman, 2010). El relato militar justificó su accionar como “guerra contra la guerrilla revolucionaria” y transformó el bosque en su propio teatro de operaciones (Garaño, 2011). La violencia estatal amplió rápidamente su persecución a militantes sindicales, estudiantiles, políticos y se inició el primer ensayo de acciones de desaparición, tortura y muerte, que se consolidarían durante el Proceso (Calveiro, 1998).

En cuanto al turismo, la Ley 4461/1976 derogó incisos de la Ley 3363/1965, que permitían su subvención mediante impuestos sobre actividades lucrativas y grandes propiedades. Ahora, los fondos deberían surgir de la misma actividad, sin subsidios externos. A esto se sumó la suspensión por 180 días, luego renovada (Ley 4627/1976), de todo juicio de expropiación, expropiación inversa o retrocesión, excepto los que el gobierno autorizara, para que la Fiscalía de Estado revisara las motivaciones invocadas en cada caso y subordinara posibles intereses particulares a los del gobierno (Ley 4467/1976). No obstante, días después se expropiaron 5 ha en El Sauzal a la sucesión de Miguel Ángel Esteves para el Autocamping Tafi del Valle, dada la “necesidad impostergable de acrecentar la infraestructura turística” para cubrir la “demanda existente” (Ley 4642/1976). Esta extraña afirmación, en un contexto de violencia y escasa afluencia turística, fue el prólogo inmediato del *NOA Turístico*.

Puesta en marcha

El *NOA Turístico* operó como respuesta de carácter propagandístico-económico, que apuntó a dejar atrás la oscura imagen pública de la provincia aprovechando la coyuntura del Mundial de Fútbol de 1978 (Chambeaud, 2007; Mastrángelo, 2001; Sosa, 2007). Si bien Tucumán había sido preseleccionada en 1972 como subsele del campeonato, proyectándose construir un estadio para 70.000 espectadores, la intervención militar suspendió todo plan, y recién en 1977 se retomó el objetivo de captar al turismo mundialista, ya sin el proyecto de estadio. Para ello se recapitularon objetivos de normativas anteriores en una política que apostaba a los beneficios sociales y económicos de la actividad turística.

Los gobernadores de facto, Antonio Bussi y su sucesor Lino Montiel Forzano, se abocaron a multiplicar la obra pública para transformar a Tucumán en un polo de variadas atracciones turísticas, en el marco de un circuito trinacional con Bolivia y Perú destinado a visitantes europeos. El general Arturo Barberi, secretario nacional de Deportes y Turismo, declaró en el Día Nacional de Turismo que Tucumán constituía un “objetivo de primera magnitud” al estar en “óptimas condiciones de ser el portal de los Valles Calchaquíes” y del circuito internacional, pues de los cuatro pilares del proyecto (riquezas científicas, históricas, arqueológicas y naturales) “ostenta, en los dos últimos tópicos, un

10 Primero de cuatro “decretos de aniquilamiento” del Poder Ejecutivo Nacional. Los posteriores (2770, 2771 y 2772) fueron dictados por Ítalo Luder (presidente del Senado por licencia de la presidenta) bajo presión de los militares, y extendieron el Operativo a todo el país.

valor superlativo y en los otros dos, calidades muy llamativas.” (El Portal de los Valles Calchaquíes, 29 septiembre, 1977).

El plan incluía variados aspectos: conservación del patrimonio histórico-cultural, extensión de vacaciones invernales, tarifas promocionales de transporte, integración de circuitos y villas, desarrollo de artesanías, que brindarían “una imagen adecuada a los grandes centros emisores de turismo” (El *NOA Turístico* es un Ente que se puede utilizar como modelo, 2 mayo, 1977). Además, se promoverían la actividad privada y la profesionalización del sector. Como la etapa de promoción internacional del Mundial ya había comenzado, se apuntaría a que los extranjeros recorrieran el país entero. El circuito Noroeste resultaría “objeto de visitas, programadas particularmente para turistas europeos” (El Secretario de Turismo de la Nación se halla en Tucumán, 30 noviembre, 1977).

La adhesión al programa fue unánime. La Organización de Estados Americanos (OEA) lo aprobó como parte de un “plan de trabajo realista para 1978, presentado por la Argentina” y ratificó su respaldo eligiendo al país como sede de la siguiente reunión de su Comité Directivo. Nación aportó fondos como el de *Promoción de Infraestructura Edilicia para Turismo* de \$L¹¹ 100.000.000 (Ley 4725/1977), duplicado al mes siguiente, que a través de la Caja Popular de Ahorro provincial destinó créditos a la construcción, ampliación y amueblamiento de hotelería (Ley 4725/1977), igual que el Banco Nacional de Desarrollo en Capital y subsedes del campeonato (Construcción de Hoteles, 13 abril, 1977).

La “fiebre” del turismo puede identificarse también a nivel nacional en distintos organismos: el presupuesto nacional 1978 para Cultura dispuso \$L14.000.000 para el recientemente denominado “turismo cultural”, guías regionales y películas publicitarias; \$L 90.000.000 para inaugurar un Mercado Artesanal Nacional; \$L 55.000.000 para restaurar bienes artísticos como la cúpula de Galerías Pacífico. El Consejo Federal de Coordinación Cultural amplió su agenda de temas puntuales a actividades turísticas (Plenario del Consejo Cultural, 14 diciembre, 1977). El contexto dinamizaba políticas turísticas, concebidas ahora como opción económica, al tiempo que revelaba la ausencia de infraestructura para recibir grandes oleadas de visitantes.

En Tucumán el programa se implementó velozmente. Se declararon áreas turísticas a San Pedro de Colalao, Tañi del Valle, El Cadillal, San Javier y Raco, Villa Nougues y Escaba¹² (Ley 4733/1977) fijando sus límites, nombrando alcaldes (Ley 4843/1977) y postulando revalorizar y proteger sus recursos culturales, naturales, actividades típicas, patrimonio histórico y arqueológico. Amaicha y Tañi del Valle fueron declaradas Áreas de Turismo Internacional por el Banco Nacional de Desarrollo y prioritarias para desarrollar actividad hotelera por la Secretaría de Desarrollo, de Turismo y del Ministerio de Defensa –que determinaba y controlaba “áreas de frontera”– (Amaicha y Tañi del Valle serán Áreas de Turismo Internacional, 11 julio, 1977).

A mediados de año comenzó una profusa serie de inauguraciones a las que los titulares de Turismo nacional y provincial se trasladaban en helicóptero, siendo recibidos por intendentes y sacerdotes que bendecían a trabajadores y usuarios de las obras. Las primeras fueron dos tramos de la Circunvalación de El Cadillal, el Autocamping de San Pedro de Colalao y el motel privado “Posta de los Arrieros”

11 Peso Ley 18.188 se utilizó entre 1970 y 1983. El proceso inflacionario indica una cotización del dólar muy fluctuante para los años de referencia: de \$L 196 en enero de 1976 a \$L 1.997,50 en diciembre de 1980.

12 Esta comuna se creó días antes (Ley 4732/1977) como la de El Cadillal, en Tañi Viejo (Ley 4734/1977) dado que sus calidades turísticas, importancia energética y potencial económico-social reclamaban mayor intervención estatal.

frente al Arsenal Miguel de Azcuénaga. Dichas puestas en escena institucionales eran difundidas por la prensa, especialmente *La Gaceta*, a la sazón dirigida por el secretario de Turismo provincial, Enrique García Hamilton. (Inauguraron tramos de la circunvalación de “El Cadillal, 1 diciembre, 1977). Así, **distintas instituciones** colaboraron con la urgente generación de una imagen provincial más amable, que invisibilizar a la violencia estatal e invocar a la recuperación económica mediante una actividad en auge mundial como el turismo (Figura 2).

Política patrimonial

Si bien el interés del programa por los monumentos estuvo determinado por su importancia turística, la perspectiva militar enunciaba también un cierto concepto de preservación y difusión de la Historia nacional. En confluencia con conceptos provenientes de discursos específicos como patrimonio, museología, desarrollo, conservacionismo (Lombardo, 2005), el “clima de época” en torno a la conservación de bienes culturales fue amplio. Incluyó tanto proyectos estéticos y turísticos de cuestionable rigor científico, como la adhesión a la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural de la Unesco (París, 1972) (Ley 21.836/1978); un proyecto de ley de Patrimonio Cultural para la recuperación de la memoria histórica, el refuerzo de la nacionalidad y la preservación de materiales; y hasta el plan de instalar laboratorio de Carbono 14, inexistente en Sudamérica (El proyecto de ley sobre patrimonio cultural, noviembre 18, 1977).

En Tucumán, el gobierno consideró “función esencial e inexcusable del Estado velar por la preservación e integridad” de su “valioso acervo histórico-cultural” (Ley 4500/1976), antes desprotegido. Según Montiel Forzano:

es de reciente data la preocupación oficial por conservar el patrimonio histórico-cultural. Basta recordar que la edificación colonial fue arrasada por la riqueza en toda la ciudad capital y el interior de la provincia, con la mínima excepción de algunos ejemplares. Ni el Cabildo, ni aún la casa de la Independencia, pudieron sustraerse a ese febril espíritu de demolición. [...]. Ha correspondido al Proceso de Reorganización Nacional, también, la misión de “reorganizar” las cosas en esta materia. Desde 1976 a la fecha, se ha asistido a la fundación de dos museos, el Museo Histórico Provincial “Nicolás Avellaneda” (1976) y el Museo de las Fuerzas Armadas (1977). Se ha dotado de un espléndido local propio al Museo Provincial de Bellas Artes (1977). Se concluyeron las dos primeras etapas de la remodelación de la Casa Padilla (1978). Se restauró y habilitó como museo, el conjunto del convento Jesuítico de La Banda, en Tafi del Valle (1978). El Estado ha adquirido importantes piezas para reforzar el caudal de sus instituciones [...] además de la reconstrucción de la antigua ciudad de Quilmes [...] [y] los estudios y trabajos de preservación para la puesta en valor de Ibatín, primer asentamiento de Tucumán [...] en la provincia de Tucumán la preservación y puesta en valor del patrimonio histórico cultural constituyen algo que ha dejado de ser una mera frase, para transformarse en un objetivo hacia el cual convergen acciones concretas del gobierno, y en el cual se han logrado resultados más que significativos. (Pelissero & Difrieri, 1981: 9).

Los museos fueron considerados “laboratorios” de investigación, espacios de resguardo y de exhibición, destinados “a la reverencia y conocimiento de la comunidad” y a “acrecentar en el pueblo el amor a la Patria y a sus tradiciones” (Pelissero & Difrieri, 1981: 9). El control de las colecciones –estatales y particulares– lo ejerció el Consejo Provincial de Difusión Cultural (Ley 2765/1958).

La gesta militar dio especial atención a la “jerarquización y embellecimiento” de la Casa Histórica, mediante un préstamo de \$L1.000.130 del Ministerio de Transporte y Obras Públicas de la Nación (Ley 4479/1976). A meses del golpe de Estado ya se habían expropiado ocho predios colindantes (2.682 m²) para brindar un entorno adecuado a la casa, “al pueblo de Tucumán y a la gran masa de turistas que a diario la visitan” (Ley 4575/1976). Posteriormente se sumaron dos parcelas más (Leyes 4644/1976 y 4916/1977) para concluir expropiando todos los inmuebles de la manzana (Ley 4854/1977).

En cuanto a los sitios arqueológicos, se reforzaron aquellos considerados representativos: el “Parque de los Menhires” de El Mollar, las “Ruinas de Quilmes” e Ibatín –que no pudo concretarse enseguida, por falta de fondos–. Las obras fueron supervisadas por la Comisión Nacional de Museos, Monumentos y Lugares Históricos y por una comisión local formada por miembros de la élite sociocultural. Como indican distintos autores (Chambeaud 2007; Mastrángelo 2001; Slavutsky 2013) las acciones patrimoniales del gobierno militar fueron contundentes, aunque alineadas a una reivindicación del colonialismo y a una construcción de la historia provincial que ubicaba al indígena en un pasado remoto y extinto. Para Montiel Forzano, la cultura nacional era:

resultante de un proceso cuyas raíces se hunden muy lejos, en el pasado. El caso del Noroeste Argentino, último vértice del Incario, no puede ser una excepción. Y si nos enorgullece la febril y creativa vida cultural que actualmente muestra la Provincia de Tucumán, ello no debe hacer olvidar que todo es, al fin y al cabo, resultante de un proceso de infinitas mezclas y aportaciones, algunas de las cuales son fáciles de reconocer, y otras no tanto. (Pelissero & Difrieri, 1981: 10).

No queda claro cuáles serían las aportaciones a la población tucumana difíciles de reconocer; pero sí que el elemento indígena aceptado por el discurso estatal se remitía al Incario, más lejano y mejor publicitado que el autóctono. Para entonces, si bien las comunidades vallistas¹³ estaban organizadas, se consideraba extintos a los antiguos indígenas. Asimismo, los quilmes en particular eran historizados como bárbaros, mientras que a los incas se los estimaba como culturalmente más avanzados. Por otra parte, la afirmación del gobernador de que “la pala del arqueólogo ha violado las ruinas” para sacar a luz y proteger los vestigios y afirmar la conciencia nacional, sugiere una concepción de ciencia viril y patriótica ejercida sobre el pasado indígena, solo considerado funcional como cimiento prehistórico de la “verdadera” nación.

Respecto de los menhires, el arqueólogo Alberto Rex González había propuesto en 1961 colocar las 17 (de 36) de procedencia conocida¹⁴ en sus emplazamientos originales. Esta investigación devino en la creación del Parque Arqueológico El Mollar (Ley 3228/1964) a cargo de la Dirección Provincial de Turismo y en la autorización al gobierno de comprar, expropiar o aceptar terrenos para ello. La apli-

13 Oriundos de los Valles Calchaquies.

14 En 1970 se comenzó a plantear la necesidad de su preservación y exposición.

cación de esta ley fue prácticamente nula: en 1968 se pidió asesoramiento a la Facultad de Arquitectura y se constituyó una Comisión de Promoción del Parque Arqueológico del Menhir, que solo logró trasladar algunos a la plaza de El Mollar (Mastrángelo, 2001:127). En 1973, Roque Gómez presentó otro proyecto que tampoco prosperó. Recién con el *NOA Turístico* los menhires se relocalizaron, sin recaudos sobre su contexto de origen, en un parque construido por 278 trabajadores locales dirigidos por el capitán Juan Salaverry.

También en Taí, el conjunto jesuítico de La Banda fue objeto de la política restauradora: se trabajó con fuentes y fotografías de las etapas de construcción de la estancia, eligiéndose el modelo jesuita, salvo la fachada de la capilla que conservó una modificación de 1914. La expropiada casona de la familia Frías Silva se convirtió en museo histórico, arqueológico y de arte religioso, formado con piezas de la colección familiar –y de otras privadas– (Piezas arqueológicas para el Museo de Taí del Valle, 28 noviembre, 1978) y se creó un sector de comercialización de artesanías (El Museo Histórico de La Banda, 10 diciembre, 1978).

Taí fue un objetivo prioritario del *NOA Turístico*: su recién creada Municipalidad¹⁵ aportó mano de obra local a las obras y fue beneficiada, entre otras cosas, con la transferencia del conjunto jesuítico (Ley 4783/1977). El impulso modernizador se manifestó en un temprano proyecto de centro de interpretación “que mediante audiovisuales y otros sistemas de interpretación oriente a los turistas sobre las características del parque de los Menhires, las Ruinas Jesuíticas de La Banda y el valor arqueológico de la región” (Se creará un centro de interpretación en Taí, 2 mayo, 1977). El panorama se completó con la construcción del Lago del Dique La Angostura¹⁶, propicio para deportes acuáticos. Así, esta área vacacional de la élite tucumana desde el siglo XIX, se abrió al turismo externo.

La Reconstrucción de Quilmes

Marco legal

También en el departamento de Taí, se realizó la reconstrucción de Quilmes, uno de los mayores “éxitos” del proyecto. Respondió a la misma política turística que desconoció normas científicas de conservación, dando como resultado un espacio estetizado, destinado a presentar a los visitantes un producto comprensible que les permitiera proyectar la imaginación sobre la forma de vida de los antiguos quilmes antes de su supuesta “extinción”.

Dos años antes, las Ruinas de Quilmes y de Ibatín (Monteros) habían sido declaradas Monumento Histórico Provincial (Ley 4398/1975) con potestad de explotación, investigación, restauración y preservación del Poder Ejecutivo provincial a través del Consejo Provincial de Difusión Cultural, financiado por rentas y asesorado por la Universidad Nacional de Tucumán (UNT). Es interesante considerar las implicancias ideológicas de esta patrimonialización conjunta: consecuentes con la narrativa dictatorial,

15 Antes Comuna Rural, fue creada por ley 4481/1976.

16 Las obras hidráulicas afectaron la expropiación de terrenos a la familia Chenaut, (ley 4046, 20/12/1973) área reducida (ley 4950, 10/02/1978) y modificada nuevamente (ley 4999, 11/09/1978). Ante los reclamos de la familia, Montiel Forzano firmó un decreto restituyéndoles parte de las tierras expropiadas, reducidas a 1148 ha.

se equiparaba simbólicamente los restos materiales de la primera fundación española de Tucumán con los de la paradigmática derrota indígena a manos de aquellos, luego de 130 años de lucha.

El marco legal nacional seguía siendo la única ley patrimonial existente (9080/1913), con serios déficits de aplicación. En 1940, la ley 12665 de Defensa del Patrimonio Histórico y Artístico de la Nación había creado la Comisión de Museos, Monumentos y Lugares Históricos, que incluía pocos sitios arqueológicos en su listado. En 1949, la reforma constitucional estableció la tutela estatal sobre el patrimonio cultural y en 1953 se proyectó la reforma de la 9080, ambos proyectos trancos por el golpe de Estado de 1955. Recién en 1968, cuando la reforma del Código Civil sumó los yacimientos arqueológicos y paleontológicos al dominio nacional o de las provincias, estas sancionaron sus propias normas, ignorando la vieja ley 9080 y los proyectos previos (Endere & Rolandi, 2007).

Por otro lado, poco antes de la monumentalización de Quilmes, la Fundación del Banco Empresario de Tucumán organizó las *Primeras Jornadas de Arqueología del NOA*, cuya Comisión Coordinadora, formada por los directores de Museos Arqueológicos Casanova, Bravo, Sansone, Cura, Torres, Salvatierra y Molina Olivera, solicitó a las autoridades la aplicación rigurosa de las leyes de protección de yacimientos y restos arqueológicos y, para Tucumán la sanción de una ley, ya que carecía de ella. También se ofreció a denunciar a comerciantes y saqueadores, celebrar convenios de estudio, aunar criterios para las fichas de registro y almacenaje, y contribuir al desarrollo regional de la actividad. Las *Jornadas* mostraron paridad e interacción entre arqueólogos profesionales, aficionados y organismos académicos, privados y estatales en el entramado patrimonial; y un clima común de interés, pese a los intereses diversos de esos actores y agencias.

En este marco se sancionó la primera ley de Patrimonio Cultural Provincial (4593/1976) que permitió la reconstrucción de Quilmes al declarar la propiedad del Estado provincial sus “ruinas, yacimientos y vestigios de interés arqueológico, paleontológico, antropológico, histórico, científico y turístico” y expropiables para servidumbre perpetua los terrenos donde se emplazan. La provincia controlaría el tránsito de piezas arqueológicas fuera del territorio, solo permitido para investigación o intercambio; podría expropiar colecciones particulares y obligar a ingresar a sus museos todo ejemplar hallado en excavaciones; autorizaría “investigaciones, exploraciones, excavaciones o extracciones de objetos” exclusivamente a instituciones científicas nacionales o provinciales, cuando no hubiera “fines de especulación comercial”. Esto puede explicar que aunque la reconstrucción fuera parte de un proyecto turístico, no se cobrara entrada durante el tiempo que duró la explotación estatal. Por último, se dejaba caduco cualquier convenio o permiso anterior, lo que podría explicar por qué, cuando el proyecto de Quilmes se concretó, el anterior rol asesor de la UNT fue desconocido y se buscó un arqueólogo externo.

El director

El Licenciado Norberto Pelissero, director del IIT¹⁷ de la FFyL (UBA)¹⁸, fue, según sus palabras, convocado personalmente por Bussi para estudiar la factibilidad del estudio y restauración de Quilmes

17 El Instituto se creó el 16 de diciembre de 1972 con dirección de Eduardo Casanova. Incluyó el Pucará, el Museo, un Jardín Botánico de Altura, una Residencia y un Centro de Investigaciones Regionales.

18 Pelissero era jefe del depósito de arqueología del Museo Etnográfico de la FFyL (1966-67) cuando se enviaron 3.000 piezas de arqueología argentina y americana para fundar el Museo de Tilcara, donde luego se desempeñó como secretario de Casanova hasta 1974, cuando ambos fueron cesanteados unos meses. Luego fue promovido a subdirector y a la muerte de Casanova en 1977, a director.

para una “presentación de tipo turístico, seleccionando un sector determinado de las ruinas y presentarlo lo más rápido posible para abrirlo así al público y nada más.” (Entrevista grupal, 2008). ¿Cuáles fueron los motivos de esta elección? El contexto nacional de persecución a docentes, investigadores, cierres de carreras, exilios forzados; y la alta conflictividad en el ámbito universitario tucumano, invitan a considerar la existencia de una cercanía ideológica como respuesta.

Cierto es que el IIT contaba con un gran antecedente de reconstrucción destinado al público general: el Pukará de Tilcara, restaurado por Eduardo Casanova en 1950, le había valido a esa localidad ser reconocida por la gobernación jujeña como la “capital arqueológica” del país en 1967. El impulso que esto dio al turismo tilcareño pudo haber significado un aliciente para la reconstrucción de Quilmes por el discípulo de Casanova, aunque la Carta de Venecia (1964) ya planteara la inconveniencia de realizar reconstrucciones *in situ*.

Existe una gran dificultad para encontrar documentación oficial sobre la reconstrucción. El Archivo de la Facultad de Filosofía y Letras sólo conserva tres cajas del IIT anteriores a 1970 y los documentos posteriores a 1976 son casi inexistentes. El archivo del IIT tampoco conserva información de esa época. Unas pocas Resoluciones de la Facultad permiten inferir, sin embargo, que Pelissero gozaba de ciertas prerrogativas por esos años. Allí se señalaba la “necesidad de dotar al señor Director de una mayor autonomía administrativa” por la distancia y “la sujeción total a que se encuentra sometido en la actualidad” (Resolución 894/1977), de modo que se lo autorizó a administrar el presupuesto del IIT, contratar servicios y se lo invistió de “todas las facultades inherentes que acuerdan a los Señores Decanos la Ley Universitaria, de Contabilidad y disposiciones del PEN y Consejo Superior de la UBA” (Resolución 1419/1977). Atribuciones relevantes en el complejo contexto político-universitario.

A esto se suman opiniones del director que muestran un perfil afín a la dictadura. Por ejemplo, al solicitar la expulsión de un empleado “promotor del desorden”, argumentó que este había tenido

en las épocas de los Montoneros una activa intervención y fue uno de los cabecillas de varios problemas que, ya en tiempos de don Eduardo, tuvimos que soportar (...). Cuando me hice cargo de la Dirección del Instituto, pensé que podría ser saludable depurar el Personal de los elementos más virulentos, para vivir en paz, al mismo tiempo que servía de escarmiento y advertencia; pero después pensé que una política de comprensión, contemporizadora y de afecto podría ser más positiva y que, al cabo del tiempo, la gente comprendiera que el Director era benévolo, y por sobre todas las cosas no se manejaba con rencores y venganzas, por cosas de tiempos que Dios quiera no vuelvan más. (...) me hace pensar que este hombre, conserva en su corazón, el rencor y el odio que supieron alimentar las hordas comunistas que asolaron nuestro país durante los años 73 al 76¹⁹ y que no es un individuo apto para trabajar en armonía con nadie (Pelissero, 1979. Destacado mío).

Los documentos evidencian frecuentes disputas entre el personal con agresiones, amenazas, denuncias policiales y toma de partido por parte del director. La Asesoría Legal de la Facultad intervino para concluir que estos problemas resentían las gestiones del Instituto y se traducían

19 Se refiere a la tercera presidencia peronista.

en imputaciones recíprocas, las que podemos sintetizar: el grupo de [G.], avalado por el Director resume sus críticas al resto al imputarle pertenecer al grupo montonero que dirigió esta Casa de Estudios hasta septiembre de 1974; su adhesión sólo sería un resentimiento por haber sido desplazado del poder (Asesoría legal, 1980).

Es evidente el sesgo político que imbuía las relaciones del IIT y la posición del director; pero destaca particularmente la gravedad de acusar a un empleado de “montonero”, en un momento en que las Fuerzas Armadas detenían y desaparecían personas ante cualquier sospecha de pertenencia a esos grupos.

La intervención de la Asesoría Legal planteó así un límite institucional ante un acostumbrado ejercicio de poder personal en el IIT, incluido el uso abusivo de recursos, materiales (Asesoría Legal, 1981) –negado por Pelissero (1982a)– y las irregularidades administrativas. Se ordenó al director abstenerse de sancionar al personal, regularizar y actualizar libros y registro de bienes del Instituto y museo, y detallar los movimientos (inventarios, saldos bancarios, ingresos por publicaciones y entradas al Pucará) (Resolución 1025, 1980). También se le observó que las actividades de investigación estaban paralizadas desde el fallecimiento de Casanova, salvo las obras de Quilmes y de Ibatín (Pelissero 1982b), lo que demuestra su exclusiva dedicación a Tucumán, en detrimento del IIT. No obstante, la Asesoría encontró también allí irregularidades: “no surgen las cifras ingresadas en virtud del convenio suscripto con la Provincia de Tucumán para la restauración de las ruinas de los Quilmes” y ciertos consumos resultan excesivos (Asesoría Legal, 1980). Tanto sobre este punto como sobre el pedido de informe de cómo se cumplió el convenio con la provincia,²⁰ no hay respuestas en el archivo.

Inicio de obra

Lo anterior indica dos cuestiones: primero, una cercanía ideológica del director a la dictadura, que pudo haber incidido en su elección por parte del gobierno tucumano. Segundo, un momento de alto grado de autonomía que coincide con los inicios de la obra, lo que pudo haber facilitado una negociación personal, previa al encuadre institucional de la FFyL. Esto explicaría las discrepancias entre la fecha de inicio de los trabajos publicada en la prensa y la de la firma del convenio, varios meses después.

El 16 de febrero de 1978, Pelissero informó al decano que cinco días antes se había reunido en Amaicha con Montiel Forzano para acordar los trabajos a realizar. Adjuntando una nota del gobernador al legajo del proyecto –enviado también al secretario de Turismo nacional– le pidió considerar el pedido “no sólo por la magnitud de las ruinas y su valor científico sino porque el Ministerio de Bienestar Social de la Nación ha brindado su apoyo financiero, dada la envergadura de la misma. La provincia, por su parte, cuenta con dicha obra para brindar oportunidad de trabajo a considerable cantidad de trabajadores de la zona (Pelissero, 1978). Curiosamente, aunque la nota refería a un trabajo futuro, Pelissero detallaba ya haber

20 La versión publicada del convenio detalla que el IIT facilitaría instrumental científico, fotográfico y un vehículo. La Provincia, útiles, herramientas, insumos fotográficos, alojamiento, alimentación, viáticos y transporte del personal, combustible y mantenimiento del vehículo, radiocarbono y jornales de 50 obreros durante 150 días. (Pelissero & Difireri, 1981: 16).

realizado una primera etapa de tareas que consistieron en el reconocimiento del sitio, la limpieza de un gran sector de las ruinas y su posterior restauración, en una parte del poblado y en otra de la parte de la fortaleza, además de haber trazado tentativamente los senderos de circulación interna, por la zona que se abrirá al público. Esta restauración en este momento llega a los 40 recintos que deben ser estudiados, lo mismo que lo que se restauren la segunda etapa (1978, destacado mío)

La segunda etapa comenzaría pasado el verano (temporada de lluvias) y en la tercera se realizarían excavaciones sistemáticas para “darlo a conocer tanto a nivel turístico como científico” (Pelissero, s/f) y mostrar lo obtenido en un museo arqueológico local. En concordancia, el 30 de octubre de 1977 la prensa anunciaba el inicio de los trabajos de limpieza (Da comienzo la Restauración de las Ruinas Indígenas de Quilmes, 30 octubre, 1977). A inicios de diciembre Pelissero informaba que ya había reconstruido el espolón norte, remodelado la pirca frontal del sector, alzado 50 metros de pared de piedra, trazado el camino de acceso e iniciado la reconstrucción de la “Casa de Ambrosetti”. En enero, anunciaba la etapa final de reconstrucción entre marzo y julio (Restauración de las Ruinas Indígenas de los Quilmes: labor de un equipo de Arqueología, 7 diciembre, 1977).

Según esta información, gran parte del trabajo se habría realizado antes incluso del pedido de autorización al decano, lo que deja en tinieblas en qué marco institucional se desarrolló. A inicios de mayo de 1978, el arqueólogo informó los avances de obra a las autoridades (Nueva etapa de las obras de restauración de las ruinas arqueológicas de Quilmes, 8 mayo, 1978) y recién el 19 de ese mes fue firmado el Convenio con la FFyL. Inmediatamente, la prensa anunció la “cooperación” de \$L 46.000.000 de la Secretaría de Deportes y Turismo de la Nación (Fondos para las ruinas de Quilmes y obras turísticas, 20 junio, 1978). En agosto, el gobernador se presentó para conocer el avance a los cien días de trabajo, lo que reconfirma el inicio en 1977 (Una visita a las Ruinas de Quilmes, 10 agosto, 1978).

Se desprenden de esto una serie de preguntas: ¿La autonomía del director del ITT en la FFyL era tal que pudo gestionar, planificar y comenzar la obra sin haberse firmado el Convenio? Y en ese caso, ¿el pedido de autorización al decano fue una mera formalidad? ¿Sería necesario el Convenio para lograr la financiación de la Secretaría de Turismo? Y de ser así, ¿quién asumió la responsabilidad institucional en toda la etapa previa? La cuestión es interesante, porque devela que el vínculo con el gobierno tucumano le permitió al director la toma de decisiones personales, excediendo los lineamientos académicos que debían enmarcar un trabajo científico.

El arqueólogo fue validado también por la funcional prensa local, como uno de los especialistas con más conocimiento sobre “la sociedad pre y poscolombina de la región noroeste” (Nueva etapa de las obras de restauración de las ruinas arqueológicas de Quilmes, 5 mayo, 1978), realizando distintas entrevistas. Allí Pelissero destacó que Quilmes era el “más grande asentamiento humano prehispánico de la Argentina” con treinta hectáreas urbanizadas y una población de 5000 habitantes, comparable

con Machu Pichu. Con esto creo que está todo dicho. Y fíjese que irónica y sabia es la historia. En este momento, está proyectado ya, a nivel de turismo internacional, consolidar un circuito que arranque en los valles Calchaquís y termine en Machu Pichu. Es decir que, con motivos de interés arqueológico y turístico, se unirán, a tanto tiempo, dos civilizaciones que fueron enemigas

mortales. No hay que olvidar que los Quilmes llegaron a Tucumán huyendo de Chile, de donde eran originarios, por no someterse a los conquistadores incas. (La antigua ciudad de Quilmes y un valor comparable al de Machu-Pichu, 26 enero, 1978).²¹

Por su parte, las versiones locales contradicen que el arqueólogo hubiera trabajado en campo durante la primera etapa. Tal como desarrollamos en Becerra *et al* (2012) el ex delegado comunal Baltazar Chico Zossi (recientemente fallecido) señaló haber estado a cargo de la obra hasta julio de 1978, cuando Pelissero asumió el mando y se firmó el convenio. El ex-delegado relató que Bussi “quería que todos los pueblos tengan su lugar histórico, algo que se proteja, que no se destruya” (Entrevista grupal, 2008) y para ello ordenó por radiograma que las comunas informaran en 24 horas sus sitios de interés: “yo no tenía acá lugares así históricos declarados y contesto de que tendrían que ser declaradas las ruinas de Quilmes” (Entrevista grupal, 2008).

La única acción previa había sido en 1972, cuando el ingeniero de Vialidad vallista Mateo Canelada comenzó a trazar el camino a las ruinas por interés personal, por lo que la propuesta resultaba prometedora. Bussi se presentó 48 horas después de recibido el informe a conocer el sitio, y llegado a San Miguel comunicó al exdelegado que la reconstrucción se iniciaría inmediatamente y que buscara expertos locales en arqueología, demostrando la premura y falta de planificación del proyecto. Chico propuso a Rodolfo Bravo y a Ernesto Salvatierra, quien se ofreció a trabajar *ad honorem*, “no solamente porque la arqueología es una vocación en mí sino también porque soy Tucumano y quiero poner mi grano de arena en el progreso de mi tierra y en la obra que está realizando en mi provincia el Gral. Bussi” (Salvatierra, 1977). Para ello elaboró un cuadernillo con bibliografía sobre el poblado, un estudio de su estado actual y su propio plan de restauración, que incluía un refugio para acampe. No obstante, Salvatierra desaparece rápidamente de las menciones del proyecto.

Según Chico Zossi, durante “su” etapa llegaron espontáneamente los primeros turistas, ya que el camino estaba arreglado y se colocó un cartel provisorio. Registró en un Libro de Visitas más de 2000 firmas y comentarios de aquellos primeros visitantes. En julio de 1978, una nota certifica que los trabajos “se realizarán en virtud a un convenio firmado entre la provincia y la Universidad de Buenos Aires a través del Instituto Interdisciplinario Tilcara dependiente de la Facultad de Filosofía y Letras y cuyo equipo técnico será el responsable de los trabajos y de los estudios”. Al llegar Pelissero, el delegado fue relegado a tareas logísticas, provisión de agua y pago de jornales a los obreros.

Aun hoy pobladores locales y comuneros indígenas acusan al arqueólogo de displicencia, escaso rigor científico, interpretaciones erróneas, efectos indeseados de la reconstrucción, y de la desaparición de cientos de piezas, llevadas primero a la Hostería de Amaicha y luego sacadas de los valles bajo promesa de devolverlas cuando se construyera el museo, con anuencia de la Secretaría de Turismo. A esto se suman las críticas del campo académico. Pelissero dijo saberse acusado de “una improvisación, un atentado contra la arqueología” y defendió su pragmatismo frente a miradas más “puristas”: “hacer una cosa así y haber puesto en pie en algo sacrosanto como es una ruina...Una ruina es una ruina, no es nada

21 Macchu Picchu, explotada turísticamente desde hacía décadas, constituía un destino internacionalmente conocido que el *NOA Turístico* quería aprovechar. Ese año había sido elegida como sede para la Reunión de los Grandes Maestros de la Arquitectura (Firmaron en Cuzco la carta del Machu Pichu, 22 diciembre, 1977).

sacrosanto, hay que tratar de preservarlo y la forma de preservarla es hacer que el piso y las paredes se mantengan.” (Entrevista grupal, 2008).

En mayo de 1979, la esposa del presidente genocida Jorge Rafael Videla visitó las ruinas. Días después, Montiel Forzano anunció que anticiparía \$L 67.000.000 para terminar el museo, hasta que Nación enviara fondos. El museo se inauguró el 3 de diciembre de 1980 junto a un puesto sanitario, una sala de internación, un quirófano, una ampliación de la Hostería en Amaicha y el alumbrado público de Tañi, productos de la inversión del 82% del presupuesto gubernamental en obra pública. (En Quilmes: Museo Arqueológico Doctor Ambrosetti, 12 diciembre, 1980).

El *NOA turístico* no mercantilizó el sitio y la entrada fue gratuita durante años. Aunque se planificó concesionar el bar-confitería e instalaciones del Complejo, ante el pedido de Víctor Raúl Ocampo; se licitaron recién en 1985 (Decreto N3342-21). Luego de esta primera arremetida comercial, en 1992 el gobernador Ramón Ortega concedió por 10 años el manejo y administración del sitio al empresario local Héctor Cruz (Decreto 104/3) cuyas irregularidades y el incumplimiento del término de la concesión (Sosa 2007) motivaron un juicio de desalojo por la provincia y el pedido de restitución por la CIQ, que devino en su posterior recuperación y disputa por su manejo (Tolosa, 2014, 2017).

Quilmes y su Historial de Expropiaciones

En este último apartado, me interesa mostrar cómo la ya expuesta vinculación entre políticas turísticas y expropiatorias se manifiesta en Quilmes de manera particular. La expropiación final de 208 ha en El Bañado a la sucesión de Baltasar Chico (propietaria según el Registro Inmobiliario, contra la preexistencia que reivindica la CIQ) es parte de una larga y confusa historia.

Esta sucesión fue objeto de varias declaraciones de utilidad pública, en diferentes gobiernos. En 1968 se le expropiaron 5.550,57 m² en Colalao para construir un dispensario (Ley 3150/1968); en 1971, 1 ha en Quilmes para la Escuela Nacional 213; en 1972, 10.000 m² en Colalao para el nuevo edificio de la Escuela Nacional 32 (Ley 3789/1972) y 5.000 m² para la Hostería (Ley 3864/1972); estas últimas pedidas por el propio delegado y familiar Chico Zossi, que concluyó luego la Hostería con fondos comunales.

Las quejas al gobierno de terratenientes como los Chenautante, las áreas a expropiársele y su consecuente reducción, así como la relación entre los proyectos de obra pública y el rol de los propietarios como funcionarios, inducen a preguntarse sobre las condiciones de las transferencias de inmuebles de la élite al Estado. ¿Eran estas simples imposiciones o suponían negociaciones con el gobierno sobre su selección y valor indemnizatorio?

El expediente catastral de la finca de El Bañado confirma la primera declaración de utilidad pública de Quilmes en 1940 (Ley 1829/1940) sobre 642,5 ha, refrendada por Decreto Acuerdo 111/13 (1942). La valuación (\$m/n 5.00 por ha) fue definida por la Administración Provincial y la Dirección General de Rentas (Boggiato, 1942). Luego de la mensura de Geodesia y Topografía, se estimó un total de \$m/n 3212, 50 y se inició el juicio de expropiación (Departamento de Obras Públicas, 1941). Al

año siguiente, un Acuerdo de Ministros (184/1941) prorrogó la ley 1829 y dejó el pago como crédito abierto, hasta la decisión de la Fiscalía de Gobierno (Departamento de Obras Públicas, 1942).

Pese a cumplirse todos los trámites, esa expropiación no se concretó. Una nota de 1946 revela: “El presente expediente fue encontrado en uno de los Armarios que se encontraban en poder del Señor [...]” (Maciel, 1946). En mayo de 1947, el Fiscal comunicó que Tesorería de la Provincia no había librado el dinero, de modo que debía actualizarse la tasación y expedir nuevamente el pago (Fiscalía, 1947). No hay información que indique si esto se cumplió.

Décadas después, finalizada la reconstrucción, la Secretaría de Turismo solicitó los antecedentes de la propiedad mediante el Registro General de la Dirección Inmuebles Fiscales (Dirección de Registros Generales, 1980) y al año siguiente pidió al Registro Inmobiliario el informe de dominio de las 41.739 ha totales dentro de las cuales se encontraba el sitio, para cumplir con la “expropiación primitiva”. Turismo dudaba que si la superficie definida en 1940 fuera adecuada para el actual proyecto (Dirección de Registros Generales, 1981) por lo cual se mensuró nuevamente (Figura 4) y se elaboró otro proyecto de expropiación (Departamento de Geodesia y Topografía, 1982). La Fiscalía continuó revisando la documentación para determinar si existían superposiciones entre esta nueva expropiación a la sucesión Chico y las previas (Departamento de Registros Generales, 1983). Finalmente, se definieron las 206 ha. 8308,3115 m² para conservación de las Ruinas (Ley 5401/1982), que el Boletín Oficial Provincial (1982) anunció urgentemente:

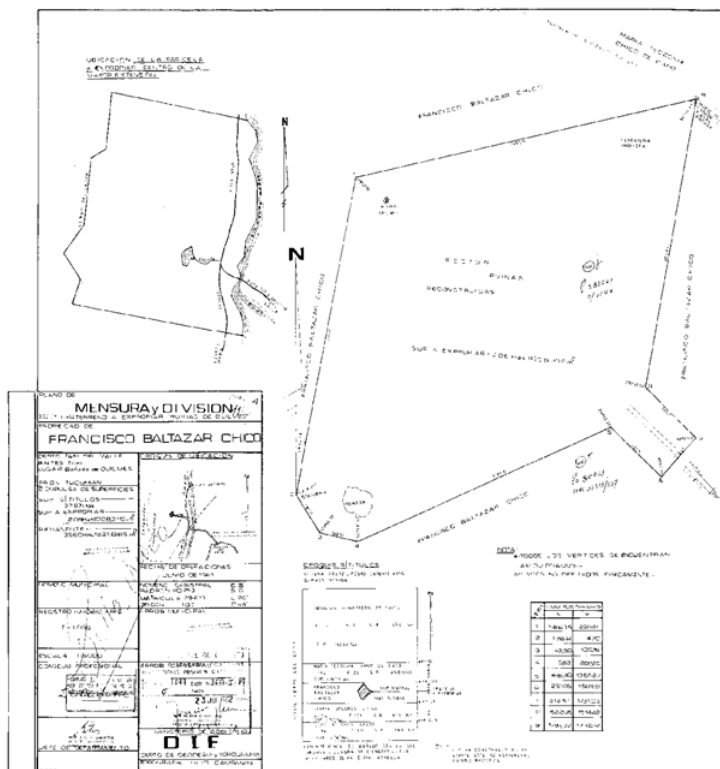
Es imprescindible el dictado de esta ley particular, con el fin de formalizar el trámite expropiatorio de los terrenos en que se emplazan las ruinas dispuesto por decreto Acuerdo N° 111/13 del 28 de enero de 1942, por cuanto hasta el momento, dicha expropiación *no se llevó a cabo*, situación ante la cual la Provincia *podría ser demandada* por expropiación irregular o Inversa, con las consecuentes costas judiciales a su cargo. (destacado mío).

Figura 4: Ficha Contavisión correspondiente a las Ruinas de Quilmes.

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23																									
A B C D E F G H I J K L M N O P Q R S T U V W X Y Z																									
Identificación: Ruinas (RUINAS INDIGENAS DE QUILMES)																									
Categoría: 3													Tipo: A												
Coordenadas: 4 - E													Departamento: Tafi												
Circuito (s): 1																									
Accesos: may difícil, únicamente es posible a lomo de mula.																									
Núcleos equipados próximos: El Bañado (las ruinas se encuentran en las tierras pertenecientes a una familia)																									
Descripción: Se encuentran bastante bien conservadas. Son ruinas de piedra que pertenecieron al pueblo de los indios Quilmes. Se encuentran al pie y en lo al del cerro de ese nombre, a 182 Km. de San Miguel de Tucumán, en el camino que une Amichá con Colinas del Valle. La tribu de los Quilmes fue la más brava de los Valles Calchaquies; luchó																									
Uso Posible: (1)																									
Fuentes de Información:																									
Valorización: 5													Fecha actualización: 8/70												
<small>PERF. TAR. SISTEMAS CONTAVISION S. R. L. MOD. 0.1.100.00 TM</small>																									
(1) demarcado para retener sus dominios frente a la conquista pero fue finalmente destruida a la provincia de Buenos Aires a mediados del siglo XVII. (Ver mapa punto 3)																									

Fuente: Analistas S.R.L Y Baumax S.A (1970: 551).

Figura 5: Plano de mensura y división del terreno a expropiar Ruinas de Quilmes (Ley 5401). 23 de julio de 1982.



Fuente: Expediente *El Bañado de Quilmes*. Dirección de Catastro de la Provincia, Tucumán, Argentina.

Este riesgo obligó a concretar el trámite por Decreto 533/14SSG (25/03/1983) y se facultó a la Fiscalía a iniciar el juicio prescindiendo del trámite administrativo, “debido a los gravámenes que pesan sobre el inmueble de referencia” (Decreto 1487/14 (SSG) 09/08/1983) informados por el Registro Inmobiliario²². En efecto, los antecedentes de la propiedad eran complejos y la sucesión, iniciada en 1929, involucraba personas fallecidas, problemas jurídicos y financieros.

Los problemas no concluyeron aquí. Actuaciones, notas y pedidos de informe en años muy posteriores siguieron planteando dudas sobre la conclusión del juicio y la inscripción del inmueble a nombre del Estado en el Registro Inmobiliario (Dirección de Registros Generales, 1988). Hasta que en 1991, Registros Generales informó a la Secretaría de Turismo que existía un juicio de expropiación inversa caratulado “Chico Jorge Baltazar y otros vs. Gobierno de la Provincia s/expropiación inversa” sobre el Complejo Ruinas de Quilmes, y que solo una vez concluido, indemnizados los denunciante y abonados los honorarios legales, podría inscribirse la propiedad a nombre de la provincia, confirmando el riesgo denunciado en el Boletín Oficial (Dirección de Registros Generales, 1991).

En 2003 y en 2006, un tal Eduardo Mamberto Arias propuso a la Secretaría de Turismo ceder en canje por igual superficie en el departamento de Taí, “2/3 de las 450,122 ha de una zona declarada Monumento Nacional” que, según él, le correspondían por juicios sucesorios. Pero se desestimó que tuviera tales derechos, porque la propiedad continuaba inscrita a nombre de los Chico.

²² La inscripción en el Registro Inmobiliario correspondía a la primera orden de expropiación.

La confusión sobre el dominio del sitio se extendió hasta ya iniciado el pedido judicial de recuperación por la CIQ. El Registro de Propiedad, respondió casi textualmente a cada consulta de los organismos comprometidos en esa discusión: que los terrenos fueron declarados de utilidad pública por ley 5401/82 y expropiados por Decreto 533/14 y 1487/14 de 1983, pero que “no constando que se haya concluido con el trámite correspondiente, se sugiere indagar sobre el particular ante Fiscalía de Estado teniendo en cuenta que todo se gestionaba por Expediente n° 91/214-R-1982” (presuntamente el juicio expropiatorio). El Área de Inmuebles Fiscales confirmó también que, pese al “tiempo transcurrido *no consta que se haya concluido el trámite* correspondiente y se inscribiera el traspaso de dominio a nombre del Superior Gobierno de la Provincia en el registro Inmobiliario” (destacado mío). Solicitó el informe de la expropiación para remitir a Fiscalía, y destacó la necesidad de obtener esa información para “evacuar satisfactoriamente las consultas que sobre el tema nos formulan periódicamente distintos Organismos Oficiales”.

El 28 de mayo de 2012, la información sobre la inconclusión del trámite fue comunicada al entonces presidente del EATT, organismo que sostenía públicamente su tutela legal sobre el sitio. Esto revela que sus denuncias penales por usurpación contra referentes de la CIQ, así como las posteriores negociaciones por el manejo del sitio, fueron realizadas sin documentación que avalara fehacientemente el dominio que el Estado decía poseer. Hoy, el registro del dominio aparece actualizado a nombre del Superior Gobierno de la Provincia con fecha 10 de octubre de 2017.

Consideraciones Finales

Lo analizado en los documentos permite observar continuidades en las políticas provinciales tucumanas desde 1940, entre ellas la inclusión de Quilmes –entre otros sitios– en un conjunto diverso de “atractivos” turísticos, subordinando sus otros significados y valoraciones. Esta forma de apropiación específica por parte del Estado, se concretó con la reconstrucción del sitio en el marco del programa *NOA Turístico*, mediante el cual la dictadura militar pretendió ofrecer una provincia “maquillada” para el consumo turístico durante el Mundial 1978, ocultando un complejo contexto de violencia y crisis económica. Entre muchas otras arbitrariedades, y si bien la ausencia de documentación impide analizar en profundidad los detalles, la elección directa y las prerrogativas obtenidas por el director –en un clima amenazante para el campo universitario– permiten inferir la centralidad de las alineaciones ideológicas de los actores participantes en proyectos del gobierno de facto.

También he destacado la estrecha relación entre los sucesivos programas turísticos y las políticas expropiatorias que los sustentaron. Quilmes resulta para esto un ejemplo paradigmático de la desprolijidad estatal en torno a estas acciones, que adquiere particular relevancia cuando se trata del espacio del pasado de un pueblo indígena, preexistente tanto al Estado como a las normativas sobre la propiedad privada.

La consideración histórica de Quilmes como atractivo turístico ha sentado bases de sentido que continúan imponiéndose hasta hoy. Y aunque ciertas políticas actuales de negociación y “apertura”

estatal (concurrentes con los idearios multiculturales de los Estados modernos) permitan la administración relativa del sitio por un sector de la CIQ, cabe preguntarse si esto no constituye una reactualización interesada del significado turístico, que continúa perpetuando la construcción provincial. No debe olvidarse que el EATT continúa incidiendo en las decisiones sobre el sitio y además ha solucionado a su favor el problema del dominio jurídico, cuando la posesión absoluta debería corresponder a la CIQ, por su relación ancestral con el lugar.

Si el interés en el sector turístico por parte de la provincia se ha sostenido desde mediados del siglo XX, el auge de la actividad durante las últimas décadas lo ha acentuado. Asimismo, el acercamiento progresivo de capitales privados a la zona, que pretenden instalar proyectos turísticos utilizando la importancia de Quilmes como referencia, invita a observar atentamente su posible concreción, así como la anuencia legal que les otorgue el gobierno, dados los efectos negativos que podrían tener para los derechos territoriales de la CIQ.

En este sentido, la revisión aquí presentada sobre las políticas del sector, constituye un insumo documental para comprender que, históricamente, la prosecución de proyectos turísticos le ha permitido al Estado incorporar o abyectar territorios, actores y sectores sociales, según la dinámica de los propios intereses.

Sandra Tolosa es Doctora en Antropología Social por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Actualmente es becaria postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales - Universidad Nacional de San Martín e investigadora del equipo "Antropología del Indigenismo y Políticas Indígenas" del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

FINANCIAMIENTO

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

REFERÊNCIAS

- Alba, R. (1986). Tucumán y el plan de transformación agroindustrial. *Todo es Historia* 230, 16-21.
- Amaicha y Tafi del Valle serán Áreas de Turismo Internacional (julio 11, 1977). *La Gaceta*, p. 7.
- Analistas SRL Y Baumax SA. (1970). *Evaluación Técnico-Económica de un Programa de Obras de desarrollo Turístico para la Provincia de Tucumán*. Informe al CFI.
- Anguita, E. (2005). *La Compañía de Monte*. Buenos Aires: Planeta.

Asesoría Legal (1980). *Informe al Decano*. Archivo de la Facultad de Filosofía y Letras, T III, Fs.13/20, Buenos Aires, Argentina.

Asesoría Legal (1981). *Informe a Pelissero*. Archivo de la Facultad de Filosofía y Letras, T III, Fs.31/32, Buenos Aires, Argentina.

Becerra, F., Crespo, C. Pierini, V., Ramírez, V., Rodríguez, L., Sidy, B. y Tolosa, S. (2013). Dinámicas de poder y saber en la reconstrucción de la “Ciudad Sagrada de Quilmes” (Tucumán 1977-1981). *Alteridades*, 23(46), 67-77.

Becerra, F., Pierini, V., Rodríguez, L., Sidy B., & Tolosa, S. (2012). De ollitas y paredes volteadas a urnas y monumento patrimonial. La Comunidad India de Quilmes y las resignificaciones del sitio arqueológico a partir de la reconstrucción. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*.
<https://doi.org/10.4000/nuevomundo.64017>

Boggiato, D. (1942) *Informe 31, Expte. N° 4095-S- Año 1941*. Expediente *Bañado de Quilmes*, Dirección General de Catastro, Tucumán, Argentina.

Calveiro, P. (1998). *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires: Colihue.

Cano Vélez, R. (1943). *Amaicha del Valle*. Tucumán: ETA.

Carta Internacional sobre la Conservación y la Restauración de Monumentos y de Conjuntos Histórico-Artísticos (1964).

http://www.unesco.org/culture/natlaws/media/pdf/guatemala/guatemala_carta_venecia_1964_spa_orof.pdf

Chambeaud, A. M. (2007). Políticas patrimoniales: los menhires de Tafti. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, 32, 73-89.

http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1668-81042007000100005&lng=es&nrm=iso

Comisión Coordinadora de Museos (1975). Nota elaborada en las Primeras Jornadas de Arqueología del NOA. Archivo de la Facultad de Filosofía y Letras, T III, F. 2, Buenos Aires, Argentina.

Construcción de hoteles (abril 13, 1977). *La Nación*, p. 8.

Crenzel, E. (1997). *El Tucumanazo*. Tucumán, UNT.

Crenzel, E. (2010). *El Operativo Independencia en Tucumán. En Ese ardiente Jardín de la República. Formación y desarticulación de un “campo” cultural: Tucumán, 1880-1975*. Córdoba: Alción.

Da comienzo la Restauración de las Ruinas Indígenas de Quilmes (30 Octubre, 1977). *La Gaceta*, p 6.

Departamento de Geodesia y Topografía (1982). *Nota a Dirección de Inmuebles Fiscales*, Expediente *Bañado de Quilmes*, Dirección General de Catastro, Tucumán, Argentina.

Departamento de Registros Generales (1983). *Nota a Dirección de Inmuebles Fiscales*, Expediente *Bañado de Quilmes*, Dirección General de Catastro, Tucumán, Argentina.

Departamento de Obras Públicas (1942). *Nota al Contador General*, Expediente *Bañado de Quilmes*, Dirección General de Catastro, Tucumán, Argentina.

Dirección de Obras Públicas (1941). *Nota al Director de la Administración Provincial*, Expediente *Bañado de Quilmes*, Dirección General de Catastro, Tucumán, Argentina.

Dirección de Registros Generales (1980). *Nota a Dirección de Inmuebles Fiscales*, Expediente *Bañado de Quilmes*, Dirección General de Catastro, Tucumán, Argentina.

Dirección de Registros Generales (1981). *Nota a Dirección de Inmuebles Fiscales*, Expediente *Bañado de Quilmes*, Dirección General de Catastro, Tucumán, Argentina.

Dirección de Registros Generales (1988). *Nota a Dirección de Inmuebles Fiscales*, Expediente *Bañado de Quilmes*, Dirección General de Catastro, Tucumán, Argentina.

Dirección de Registros Generales (1991). *Nota a Dirección de Inmuebles Fiscales*, Expediente *Bañado de Quilmes*, Dirección General de Catastro, Tucumán, Argentina.

EATT. [@TucumanTurismo]. (2018, 2 Ago). Sitios arqueológicos. Twitter.
<https://twitter.com/TucumanTurismo/status/1025002736818028545/photo/1>

El Museo Histórico de La Banda (10 diciembre, 1978). *La Gaceta*, p. 7.

El *NOA Turístico* es un Ente que se puede utilizar como modelo (2 mayo, 1977). *La Gaceta*, p. 11

El Portal de los Valles Calchaquíes (29 septiembre, 1977). *La Gaceta*, p. 10.

El proyecto de ley sobre patrimonio cultural (18 noviembre, 1977). *La Opinión*, p. 14.

El secretario de Turismo de la Nación se halla en Tucumán (11 noviembre, 1977). *La Gaceta*, p. 6.

En Quilmes: Museo Arqueológico Doctor Ambrosetti (4 diciembre, 1980). *La Gaceta*, p.10.

Endere M. L. Y D. Rolandi (2007). "Legislación y gestión del patrimonio arqueológico. Breve reseña de lo acontecido en los últimos 70 años". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XXXII, 33-54.

Firmaron en Cuzco la carta del Machu Pichu (diciembre 22, 1977). *La Opinión*, p. 2.

Fiscalía de Gobierno (1947). *Nota al Ministro de Gobierno*, Expediente *Bañado de Quilmes*, Archivo de la Dirección General de Catastro, Tucumán, Argentina.

Fondos para las ruinas de Quilmes y obras turísticas (20 Junio, 1978). *La Gaceta*, p. 10.

- Fontán, M. (1968). El Noroeste Argentino: Tucumán. *Revista de Ciencias Sociales* 1, s/p.
- Garaño, S. (2011). El monte tucumano como “teatro de operaciones”: las puestas en escena del poder durante el Operativo Independencia (Tucumán, 1975-1977). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.62119>
- Gutman, D. (2010). *Sangre en el monte. La increíble aventura del ERP en los cerros tucumanos*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Inauguraron tramos de la circunvalación de “El Cadillal” (1 diciembre, 1977). *La Gaceta*, p. 6.
- Kotler, R. (2010). El Tucumanazo, los tucumanazos 1969 – 1972. Entre el recuerdo individual y la memoria colectiva. *Testimonios*, 2, 229-250.
- La antigua ciudad de Quilmes y un valor comparable al de Machu-Pichu (26 enero, 1978). *La Gaceta*, p.7.
- Lombardo, E. (2005). Patrimonio, conservación y desarrollo sustentable: formas jurídicas y juegos locales. In E. Belli, & R. Slavutsky. (eds.). 2005. *Patrimonio en el Noroeste Argentino. Otras historias* (pp. 127-165). Tilcara: Instituto interdisciplinario de Tilcara, Facultad de Filosofía y Letras -UBA.
- Maciel, J. (1946). *Nota al Fiscal*, Expediente *Bañado de Quilmes*, Dirección General de Catastro, Tucumán, Argentina.
- Manasse, B., Carrizo, S. R., & Adris, S. (2010). El patrimonio arqueológico como recurso: Políticas estatales de gestión en Tucumán y Tafi del Valle. *Revista del Museo de Antropología*, 3(1), 49–60. <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v3.n1.5447>
- Mastrángelo, A. (2001). Arqueología, Tradición e Identidad. La acción cultural sobre los menhires de la cultura Tafi, Tucumán-Argentina. *Mundo de Antes*, 2, 119-135. <http://www.mundodeantes.org.ar>
- Nueva etapa de las obras de restauración de las ruinas arqueológicas de Quilmes. (8 Mayo, 1978). *La Gaceta*, p. 10.
- Pelissero, N. (s/f). *Documento sobre las actividades del Instituto*. Archivo del Instituto Interdisciplinario, Tilcara, Argentina.
- Pelissero, N. (1978). Carta al decano de la Facultas de Filosofía y Letras, Archivo del Instituto Interdisciplinario, Tilcara, Argentina.
- Pelissero, N. (1979). Carta al decano de la Facultas de Filosofía y Letras Berenguer Carisomo, Archivo de la Facultad de Filosofía y Letras, T III, F. 1, Buenos Aires, Argentina.
- Pelissero, N. (1982a). Nota al Secretario de Supervisión Administrativa, Archivo de la Facultad de Filosofía y Letras, T III, Fs 36-37, Buenos Aires, Argentina.

- Pelissero, N. (1982b). Carta al Secretario de Supervisión Administrativa, Archivo de la Facultad de Filosofía y Letras, T III, F. 19, Buenos Aires, Argentina.
- Pelissero, N., & Difrieri, H. (1981). *Quilmes. Arqueología y Etnohistoria de una ciudad prehispánica*. Tucumán: Gobierno de la Provincia-UBA.
- Pierini, V. (2020). Política indígena, militancia y organización. Las comunidades de Quilmes y Amaicha del Valle durante la década de 1970 (Valles Calchaquies, Tucumán, Argentina). *Mundo de antes*, 14(2), 267-303. <http://www.mundodeantes.org.ar>
- Piezas arqueológicas para el Museo de Tañ del Valle (28 noviembre, 1978). *La Gaceta*, p. 11.
- Plenario del Consejo Cultural (14 diciembre, 1977). *La Opinión*, s/p.
- Pucci, R. (2007). *Historia de la destrucción de una provincia. Tucumán 1966*. Buenos Aires: Pago Chico.
- Ramírez, A. (2008). Tucumán 1965-1969: movimiento azucarero y radicalización política, *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.38892>
- Resolución 894 (1977). Archivo de la Facultad de Filosofía y Letras, Resoluciones del Consejo, Buenos Aires, Argentina.
- Resolución 1419 (1977). Archivo de la Facultad de Filosofía y Letras, Resoluciones del Consejo, Buenos Aires, Argentina.
- Resolución 1025(1980). Archivo de la Facultad de Filosofía y Letras, T III, Fs.22/26, Buenos Aires, Argentina.
- Restauración de las Ruinas Indígenas de los Quilmes: labor de un equipo de Arqueología (7 diciembre, 1977). *La Gaceta*, p. 8.
- R.S. (1980). Carta interna del IIT a Pelissero Tilcara, Archivo de la Facultad de Filosofía y Letras, T III, F. 2/3, Buenos Aires, Argentina.
- Salas, E. (2003). *Uturuncos. El origen de la guerrilla peronista*. Buenos Aires: Biblos
- Salvatierra, E. (1977). *Nota al delegado comunal*. Archivo personal de Chico Zossi.
- Se creará un nuevo centro de interpretación en Tañ (2 mayo, 1977). *La Gaceta*, p.11.
- Slavutsky, A. (2013). Símbolos en acción. Identidad y patrimonio cultural. El caso del departamento de Tañ del Valle (Tucumán). *Cuadernos FHyCS-UNJu*, 43, 67-80. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18532163005>
- Sosa, J. (2007). “Ruinas” de Quilmes. Historia de un despropósito. <http://media.argentina.indymedia.org/uploads/2008/01/kilmes.pdf>

Taire, M. (2008). *El último grito. 1974: Crónica de la huelga de los obreros azucareros tucumanos de la FOTIA*. Buenos Aires: Pago Chico.

Tolosa, Sandra. (2014). El diálogo incesante. Comunidad india de Quilmes, construcción política y poder del estado. *Revista Colombiana de Antropología*, 50, 55-81.

http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-65252014000100004

Tolosa, S. (2017). La administración indígena del sitio arqueológico-turístico de Quilmes: identidad, cultura o “contaminación” económica. *Temas Antropológicos*, 39(1), 55-85.

<https://www.redalyc.org/pdf/4558/455851184004.pdf>

Tolosa, S. (2020) La agencia indígena en contexto. El Primer Parlamento Indígena de los Valles Calchaquíes (Tucumán) 1973. *Revista Andes*, 1 (31), 1-46.

<http://portalderevistas.unsa.edu.ar/ojs/index.php/Andes/article/view/1126/1083>

Tolosa, S. (2021). El rol de lxs turistas en la disputa por los discursos sobre el pasado indígena. El caso de Quilmes, (Tucumán, Argentina). *Ayana. Revista de Investigación en Turismo*, 2(2), 40-55.

<https://revistas.unlp.edu.ar/ayana/article/view/12497/11726>

Una visita a las Ruinas de Quilmes (10 agosto, 1978). *La Gaceta*, p.6.

Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita de Tucumán (UNPDT) (2015). *Del I al IV Parlamento Regional Indígena Juan Calchaquí. 4 décadas de construcción y resistencia*. Tucumán: Caja Popular de Ahorros.

DICTADURA, TURISMO E INTERVENCIÓN EN ESPACIOS DEL PASADO. LA RE-CONSTRUCCIÓN DE QUILMES. TUCUMÁN, ARGENTINA (1977-1980)

Resumen: El objetivo de este artículo es revisar el proceso largo de turistificación del sitio del pasado indígena “Ciudad Sagrada de Quilmes” en Tucumán, Argentina, a fin de comprender cómo el Estado provincial fue construyendo progresivamente un sentido turístico sobre el mismo que se impuso a otros posibles y subsiste -no sin tensiones- hasta la actualidad. A través del análisis de documentación oficial, normativa, de archivo y de prensa, se aborda la inclusión del sitio en el conjunto de “atractivos” provinciales desde 1940. Luego se focaliza en su reconstrucción en el marco del NOA Turístico, programa de la dictadura militar que respondió a un contexto histórico preciso y acordó con actores ideológicamente afines. Por último, se destaca la vinculación histórica de los programas turísticos con políticas expropiatorias, que en el caso de Quilmes tiene características particulares.

Palabras clave: turismo; patrimonio indígena; dictadura.

DICTATORSHIP, TOURISM AND INTERVENTION IN SPACES OF THE PAST. THE RECONSTRUCTION OF QUILMES. TUCUMÁN, ARGENTINA (1977-1980)

Abstract: The objective of this article is to review the long process of touristification of the site of the indigenous past “Sacred City of Quilmes” in Tucumán, Argentina, to understand how the provincial State was progressively building a tourist sense of it that was imposed to other possible ones and subsists – not without tensions – until today. Through the analysis of official, regulatory, archive, and press documentation, the inclusion of the site in the set of provincial “attractions” since 1940 is addressed. Then it focuses on its reconstruction within the framework of the Tourist NOA, a program of the dictatorship military that responded to a precise historical context and agreed with ideologically related actors. Finally, the historical link of the tourist programs with expropriation policies is highlighted, which in the case of Quilmes has particular characteristics.

Keywords: tourism; indigenous heritage; dictatorship.

DITADURA, TURISMO E INTERVENÇÃO EM ESPAÇOS DO PASSADO. A RECONSTRUÇÃO DE QUILMES. TUCUMÁN, ARGENTINA (1977-1980)

Resumo: O objetivo deste artigo é revisar o longo processo de turistificação do sítio do passado indígena “Cidade Sagrada de Quilmes” em Tucumán, Argentina, a fim de compreender como o Estado provincial foi construindo progressivamente um sentido turístico sobre ele que se impôs a outros possíveis e subsiste – não sem tensões - até hoje. Através da análise de documentação oficial, regulamentar, de arquivo e imprensa, aborda-se a inclusão do local no conjunto das “atracções” provinciais desde 1940. Em seguida, centra-se a sua reconstrução no âmbito do NOA Turístico, programa da ditadura militar que responderam a um contexto histórico preciso e concordaram com atores ideologicamente

relacionados. Por fim, destaca-se a vinculação histórica dos programas turísticos com as políticas de expropriação, que no caso de Quilmes tem características particulares.

Palavras-chave: turismo; herança indígena; ditadura.

RECEBIDO: 06/06/2022

APROVADO: 03/02/2023

PUBLICADO: 01/07/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

ARTIGOS

Corpos que Ensinam, Corpos que Aprendem: Um Estudo Sobre a Corporalidade do Cuidado em Enfermagem

BRUNA MOTTA

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.
<https://orcid.org/0000-0002-8730-6058>
s.brunamotta@gmail.com

Introdução

Enquanto uma profissão que compõe a área da saúde, a Enfermagem se constituiu ao longo do seu processo de desenvolvimento como um fazer definido pelo cuidado. Frequentemente apontada como a *arte* ou a *ciência* do cuidar, seus profissionais não somente mobilizam tal categoria para definir seu ofício, mas a situam como a especificidade e essência da profissão, compreendendo um conjunto de conhecimentos, procedimentos e condutas próprias da atuação das enfermeiras e enfermeiros, visando promover o bem-estar do paciente em suas diversas dimensões.

Os banhos de leito, as passagens de sonda, os cateterismos, as punções venosas e os cuidados com feridas, entre muitos outros, constituem atividades do dia a dia desses profissionais, compondo parte importante dos currículos das disciplinas dos cursos de graduação. Tais práticas, denominadas como técnicas de enfermagem ou tecnologias do cuidar, são empreendidas de modo sistematizado, sendo executadas de acordo com uma lógica e métodos específicos para cada procedimento, através de preceitos que as regulam e ordenam. Segundo Almeida e Rocha (1986), as técnicas são a primeira expressão do saber em enfermagem, consistindo na descrição das maneiras pelas quais os procedimentos devem ser empreendidos, de modo a especificar a sequência das atividades realizadas, etapa por etapa, e do quadro dos materiais necessários ao empreendimento. Assim, as práticas e procedimentos carac-

terísticos da enfermagem são realizados de acordo com métodos específicos, fundamentados em um conhecimento particular e sujeitos à construção de uma habilidade.

Nessa perspectiva, o presente artigo objetiva compreender a relação entre a formação profissional em enfermagem e o corpo, atentando para o modo como as práticas das enfermeiras e enfermeiros integram um processo de aprendizado no qual o corpo é o elemento central. Assim, lanço um olhar sobre as técnicas, apontando como as maneiras de empreendê-las envolviam uma construção corporal particular, expressa no aprendizado de um vasto repertório de gestos, posturas e movimentos, cuja execução era empreendida com controle e precisão. Ao voltar-me para a prática característica destes profissionais e a maneira como ela é apreendida, discuto as formas através das quais o corpo é construído e manejado, apontando o caráter fundamental da dimensão prática para este aprendizado, um saber corporal que só se tornava possível por meio do engajamento prático dos sujeitos nos contextos de cuidado.

Para este empreendimento, parto da etnografia realizada durante um semestre letivo com estudantes e docentes da Faculdade de Enfermagem de uma universidade pública mineira, através da inserção nos cenários das disciplinas de Fundamentos e Tecnologias do Cuidar em Enfermagem I e II. Tais disciplinas eram ministradas no segundo ano de formação, mais especificamente nos terceiros e quartos períodos da referida graduação, respectivamente.¹ Durante o primeiro ano de curso, os estudantes tinham um contato mais próximo com disciplinas das ciências biológicas, como os conteúdos de Anatomia, Fisiologia e Imunologia, cujas disciplinas compõem o ciclo básico de vários cursos de graduação da área da saúde. Desse modo, era somente a partir do segundo ano de formação que se iniciava o aprendizado do conteúdo específico da Enfermagem, sendo este contato inaugurado pelas disciplinas aqui observadas.

As referidas disciplinas ficavam, assim, sob a responsabilidade do Departamento de Enfermagem Básica e tinham como objetivo o ensino teórico-prático dos procedimentos considerados mais gerais da assistência em Enfermagem.² Como afirmaram Silva e Ferreira (2014 : 114), a Enfermagem Fundamental compõe uma totalidade complexa que, enquanto um elemento primordial da profissão, não possui um campo de atuação vinculado a uma especialidade; ela está presente, portanto, na integralidade do trabalho de enfermeiras e enfermeiros. Nas palavras das autoras, a Enfermagem Fundamental permeia a “inteireza [do trabalho], já que a prestação de cuidados básicos se faz a qualquer clientela, cenário, em situações de menor a maior complexidade, nas quais se acrescentam conhecimentos específicos de uma área especial da enfermagem”.

Nesse sentido, compartilhei das experiências de duas extensas turmas da graduação, formada em sua maioria por mulheres jovens, que possuíam entre 19 e 24 anos. Convivi, também, com quatro docentes do Departamento de Enfermagem Básica: Aline, Luciana, Mônica e Esther, que possuíam idade **entre 35 e 50 anos**³. Considerando a predominância das mulheres como interlocutoras da minha pes-

1 O presente artigo é parte de minha pesquisa de mestrado (Santos, 2020). O trabalho de campo foi efetivamente iniciado em agosto de 2019 e finalizado em dezembro do mesmo ano. Todos os nomes utilizados neste trabalho são fictícios.

2 A Faculdade de Enfermagem observada possui, ainda, outros dois departamentos, o Departamento de Enfermagem Materno-Infantil e Saúde Pública e o Departamento de Enfermagem Aplicada. A partir do quinto período de graduação, as estudantes iniciam o contato com um conteúdo mais especializado, vinculado a áreas como Enfermagem em Saúde Coletiva, em Saúde do Idoso e do Adulto, Saúde Mental, Saúde da Mulher, entre outras, cuja responsabilidade pelo ensino teórico-prático divide-se entre os demais departamentos.

3 Enquanto Aline já estava vinculada à universidade há quase 20 anos, as demais professoras haviam ingressado como docentes entre os anos de 2012 e 2014. As áreas de interesse das professoras estavam voltadas a diferentes temáticas. Aline tinha interesse por terapias integrativas, práticas alternativas e feridas crônicas, Luciana tinha as doenças infecciosas como foco de pesquisa, Mônica se detinha à saúde do trabalhador, enquanto Esther se voltava para o tema da terapia intensiva e transplante renal.

quiza, cabe ressaltar, nesse interim, como a enfermagem tem sido historicamente apontada como uma profissão predominantemente feminina. Segundo pesquisa realizada pela Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) no ano de 2015, por iniciativa do Conselho Federal de Enfermagem (Cofen), as equipes de enfermagem no Brasil se constituíam como grupos compostos por cerca de 84,6% de trabalhadoras mulheres (Moraes, 2015). Nesse sentido, ainda que nosso objetivo neste trabalho não compreenda uma discussão da dimensão de gênero presente na profissão, cumpre destacar como as práticas de cuidado têm sido entendidas nos contextos ocidentais como ações femininas e fruto de “qualidades naturais” das mulheres. (Guimarães, Hirata & Sugita, 2011; Fisher & Tronto, 1990). De acordo com Lopes e Leal (2005: 114), tal perspectiva teria fornecido elementos considerados consonantes e apropriados à realização do trabalho de mulheres no âmbito da saúde, de modo que os valores simbólicos e vocacionais da enfermagem se conformariam em um “exemplo de concepção de trabalho feminino baseada em um sistema de qualidades, ditas naturais, que persistem a influenciar o recrutamento majoritariamente feminino da área”, fazendo com que a divisão sexual do trabalho de cuidado se estenda, também, ao cuidar realizado no âmbito profissionalizado.

O percurso do trabalho de campo consistiu, assim, no acompanhamento do cotidiano e as atividades de professores e estudantes do curso de Enfermagem, abarcando os cenários de ensino-aprendizado teórico e prático no interior da faculdade e, também, as atividades realizadas no Hospital Universitário e nas Unidades Básicas de Saúde. Além da observação participante, foram realizadas entrevistas com roteiro semiestruturado tanto com as discentes quanto com as docentes. A escolha pela disciplina se deu em razão de seu contexto formativo teórico e, sobretudo, prático. Tal opção se justificou, pois considero que tais cenários se constituem como fundamentais para o processo de socialização e construção do sujeito enquanto profissional da saúde. Como afirmou Bonet (2004), estes cenários formativos são importantes ao propiciarem o contato dos sujeitos com a prática, permitindo a reflexão acerca do processo de produção e aquisição desse *habitus* específico. Para o autor, essa compreensão só pode se concretizar através do compartilhamento das experiências dos sujeitos da pesquisa, tal como me propus no presente artigo.

Nesse sentido, no texto que se segue, apresento uma breve contextualização acerca do ambiente físico e da dinâmica de aprendizado das práticas, em seguida descrevo de maneira pormenorizada como uma das técnicas era ensinada nos laboratórios e, por fim, empreendo uma análise das questões apresentadas.

Aprender o cuidado: uma breve contextualização

O processo de formação das estudantes⁴ durante as disciplinas de Fundamentos e Tecnologias do Cuidar I e II passava por duas temporalidades distintas. A primeira era a do laboratório-enfermaria, ambiente simulado que buscava reproduzir as características dos ambientes de prática efetivos, direcionada ao aprendizado e treinamento das técnicas características da enfermagem. A segunda, por sua vez, consistia no contato com os pacientes reais nos ambientes do serviço de saúde, onde realizavam as práticas em corpos humanos e no qual estabeleciam relações efetivas com o cotidiano do fazer em enfermagem. Tratarei aqui, mais especificamente, dos cenários dos laboratórios, local em que eram

⁴ Ao longo do texto, optei pela utilização da palavra estudantes no feminino, dada a prevalência das mulheres no universo estudado.

ensinados os procedimentos básicos da profissão, cujo objetivo era desenvolver conhecimentos e habilidades, munindo as estudantes de capacidades para a prestação de assistência aos seus pacientes.

Nestes cenários, as dinâmicas de ensino-aprendizado eram voltadas, inicialmente, à demonstração detalhada dos procedimentos por parte das professoras e do posterior treinamento pelas estudantes, que sempre os executavam repetidamente. O cronograma destas disciplinas era formado majoritariamente pelas aulas práticas, precedidas sempre de uma aula teórica que trazia os aspectos que fundamentavam as atividades e procedimentos que realizariam posteriormente. Contudo, ainda durante as aulas teóricas, as docentes destacavam continuamente como o aprendizado efetivo se daria somente na prática, quando seus corpos poderiam se movimentar do modo como era orientado e ter as sensações que, naquele momento, lhes eram descritas, mostrando a centralidade da dimensão prática para o aprendizado do ofício de enfermagem.

Desse modo, os laboratórios destinados a esses treinamentos eram muito semelhantes à estrutura hospitalar de uma enfermaria, que de fato eles buscavam reproduzir. As duas salas bastante amplas possuíam leitos com seus respectivos pacientes-bonecos e roupas de cama perfeitamente estendidas, além de mesinhas de cabeceira, um posto de Enfermagem e um banheiro utilizado nas simulações. Já os pacientes-bonecos buscavam retratar, com considerável exatidão, corpos humanos masculinos e femininos, sendo detentores de aspectos como órgãos internos, movimentos articulares, vasos, artérias, feridas e órgãos genitais. Também era possível encontrar simuladores que correspondiam a partes isoladas do corpo, como braços, utilizados para o treinamento de punção venosa, e um simulador para treino de injeção intramuscular no glúteo, uma peça que equivalia à parte de uma perna humana, representando a região pélvica, nádegas e coxas, se estendendo até a região acima do joelho. Os pacientes-bonecos possuíam, nesse sentido, grande semelhança com pessoas humanas e, no contexto dos laboratórios, eram responsáveis por trazer o que nos termos nativos era denominado como *simulação realística*⁵.

Imagem 1: laboratório-enfermaria



Fonte: Acervo pessoal da autora

5 Somente após esta inserção inicial, que acontecia ao longo de algumas semanas nos laboratórios, as estudantes eram encaminhadas para a prática no serviço de saúde, realizadas especificamente nas Unidades Básicas de Saúde e no Hospital Universitário, um contexto marcado pelos primeiros contatos com os pacientes reais.

Para cada uma das aulas, nas quais eram apresentados os procedimentos, os laboratórios eram configurados de modo específico, com os materiais organizados e dispostos tal como seriam empreendidos nos pacientes reais. Se a aprendizagem se direcionasse à coleta de sangue, por exemplo, a sala se organizava com uma maca na sua região central, sobre ela um braço e ao seu lado uma pequena mesa que portava diversos materiais que seriam utilizados naquela ocasião. As professoras se colocavam atrás das macas, enquanto as estudantes se localizavam à frente, onde sempre eram chamadas a se atentarem aos mínimos detalhes de cada movimento.

O procedimento em questão era apresentado no braço fabricado em material plástico, cuja forma se aproximava da estrutura anatômica de corpos humanos, possuindo vasos nos quais era possível inserir a agulha. A aula seguia com o procedimento sendo empreendido pelas docentes e, durante a simulação, havia uma sequência padronizada de procedimentos que deveriam ser seguidos rigorosamente um após o outro, abarcando atividades técnicas e ações direcionadas à comunicação com o paciente. Ao se encerrarem as demonstrações, prosseguiam para o segundo momento da aula, voltado ao treinamento incessante por parte das estudantes, que os realizavam nos pacientes-bonecos ou umas nas outras, dependendo da técnica ensinada.

As sequências das práticas de cuidado possuíam, em algumas ocasiões, dez etapas, em outras, quase quarenta, compondo processos longos que deveriam ser memorizados para serem reproduzidas sequencialmente. Diante da extensão e complexidade das sequências, um roteiro impresso era disponibilizado aos alunos, denominado procedimento operacional padrão (POP). Tais roteiros consistiam, grosso modo, em sistematizações ou sínteses das descrições acerca de cada um dos procedimentos, um conteúdo geralmente trazido nos volumosos manuais de práticas em enfermagem que serviam de referência a estes impressos. O POP funcionava como o primeiro guia, um reforço à memória que, diante de tantas etapas, tendia a ludibriá-los. Neste estágio de contato inicial com as técnicas, as estudantes circulavam para todos os cantos munidas com estes roteiros, cujas marcas de uso demonstravam sua grande serventia. Conforme realizavam o procedimento, conferiam as etapas expostas no papel e, numa maneira de fixar ao pensamento, corrigiam-se uns aos outros acerca da sequência correta de cada etapa. Com efeito, mais cedo ou mais tarde teriam que desprender-se deles e realizar as tarefas de forma independente, já que, diante dos pacientes, a leitura do roteiro não era permitida.

A dinâmica se repetia para todo o conjunto de procedimentos ensinados e aprendidos no interior desses espaços, sendo a constituição do laboratório-enfermaria central para o manejo do corpo que se esperava que as estudantes adquirissem. As formas específicas de se portar ou se movimentar eram direcionadas tanto às técnicas mobilizadas na realização dos procedimentos quanto em relação à prevenção da contaminação que, sob o risco de estar presente em todos os lugares e ser disseminada pelos próprios sujeitos, era um perigo a que todos estavam expostos. Assim, além de ser submetido a processos de desinfecção, descontaminação e proteção, o corpo deveria se movimentar de modo a evitá-la. Por esta razão, as professoras ressaltavam a importância de que as estudantes atentassem para os movimentos do próprio corpo, adotando uma postura rigorosa em relação à proibição de que tocassem superfícies ou objetos – como pias, bancadas ou maçanetas – com seus corpos, solicitando que as alunas dispusessem de controle acerca desses pequenos detalhes: “a pia é um local de proliferação

de microrganismos. Vocês não podem tocar em outros locais e nem encostar a barriga na pia. Aqui a consciência corporal é necessária”, disse Aline, professora, durante uma das aulas.

Durante o calçamento das luvas estéreis, por exemplo, Aline atentava para o cuidado que as estudantes deveriam ter com os locais nos quais a luva poderia ou não tocar, já que elas deveriam ser protegidas em razão da sua utilização em procedimentos invasivos, nos quais havia o contato com o interior dos corpos dos pacientes. Por isso, era necessário que as estudantes tivessem cautela já na abertura de seu invólucro, apoiando-o sobre a bancada limpa e atentando para que não as tocassem para não as contaminar. Aline prosseguia: “calcem as luvas com as mãos longe do corpo, com os braços longos, à frente”. O calçamento era realizado através de uma sequência de movimentos que deveria considerar superfícies estéreis e não estéreis, juntamente com as posições de cada uma das mãos e dedos. Empreendendo cada movimento como que em câmera lenta, Aline destacava as posições exatas que cada parte da mão deveria ter em cada movimento específico, atentando para os locais nos quais a luva poderia ou não tocar. Durante as técnicas de biossegurança, a exigência era semelhante, já que as alunas deveriam aprender a vestir-se e despir-se da paramentação adequada de forma quase que performática, posicionando-se corporalmente – braços alongados à frente do corpo –, seguindo uma ordem específica e utilizando-se de uma técnica própria para tirar o avental sem tocar nas partes contaminadas, sempre um braço depois do outro, de fora para dentro, dobrando o avental e descartando-o no lugar correto.

Na prática do banho de leito, por sua vez, as estudantes eram orientadas a sempre se atentar ao *posicionamento* de seus corpos ao executarem suas atividades: deveriam se manter sempre *com as pernas firmes*, com o *tronco ereto* e com o *abdômen contraído*, um aspecto primordial para a execução adequada do procedimento e para a segurança corporal do profissional. Aline reforçava que as alunas precisavam treinar frequentemente estas condutas corporais “em casa ao lavar a louça” ou ao “estender a cama”. Era um modo de revestir-se desta corporalidade ainda estranha, já que Aline repetia em diversos momentos o quanto isso “deveria ser algo introjetado”, devendo tornar-se parte constituinte de como se conduziam corporalmente nesses espaços. Assim, o procedimento era iniciado pela cabeça (cabelo, rosto, olhos e boca), seguido pelos braços, tórax, pernas, pés, região genital e costas, com movimentos sempre orientados e obedecendo a um sentido específico de acordo com a parte do corpo a ser limpa. Nos braços e axilas, por exemplo, deveriam iniciar da região distal para a proximal, com movimentos amplos e firmes; já nas pernas, os movimentos deveriam ser rápidos e curtos.

Nos cenários de aprendizado, as professoras ressaltavam a importância de *saber estar no ambiente*, ou seja, de que os alunos compreendessem quais locais estariam contaminados e onde deveriam ou não tocar, sendo esta uma categoria importante e constantemente reforçada nos contextos do laboratório. Nos contextos de cuidado, havia uma distinção rigorosa entre as superfícies estéreis e não estéreis, entre as regiões passíveis ou não de contaminação, uma oposição que deveria ser estritamente respeitada no andamento das atividades. Por isso, era fundamental que deixassem de se movimentar de forma descuidada e que refletissem acerca de cada um de seus movimentos. “Onde encostou? Nesse momento, é só você e sua consciência. Mas é uma questão ética”, dizia a professora. Assim, enfatizavam a *consciência do movimento* como um aspecto indispensável ao enfermeiro, sendo necessário que mesmo costumes simples, outrora

comuns, fossem modificados: “Um exemplo é levantar a tampa do lixo com as mãos, que é uma coisa que vocês nunca podem fazer em um hospital. Vocês têm que adaptar os hábitos”.

A ênfase das professoras durante as aulas revelava uma dimensão fundamental para o ofício de enfermagem, a consciência corporal, uma vez que, nos contextos do cuidado, o corpo e suas condutas não poderiam mais processar-se de modo desatento, exigindo que as ações a partir dali fossem racionalizadas e controladas. Nesse sentido, a estrutura física dos laboratórios, edificados para replicar a configuração de uma enfermagem hospitalar, era essencial para aproximá-los da vivência cotidiana da profissão. O manuseio dos objetos e materiais necessários ao procedimento, o contato com o corpo do outro (ainda que não humano) e com as estruturas dos leitos e macas envolviam a adoção de uma conduta e de um manejo corporal que só poderiam ser apreendidos *in loco*, a partir da interação com o espaço em sua especificidade.

Considerando tais questões, discutiremos no tópico que se segue o processo de aprendizagem de uma das práticas ensinadas e aprendidas no contexto das disciplinas observadas, a administração de medicamentos via endovenosa⁶, buscando apontar de modo mais minucioso como o corpo era mobilizado durante a realização dos procedimentos.

Aprender o cuidado: uma breve contextualização

A aula destinada ao ensino da administração de medicamentos era uma ocasião dotada de grande apreensão, dada a grande responsabilidade direcionada ao profissional que realizaria a ação. A prudência deveria começar no preparo dos medicamentos, que sendo soluções estéreis, deveriam obedecer à dinâmica de proteção contra contaminações. Os medicamentos ficavam armazenados em pequenos frascos, denominados ampolas ou frasco-ampolas, comumente fabricados em vidro ou plástico, que protegiam as substâncias do contato com agentes externos. Ao iniciar sua exposição, a professora Luciana demonstrou como percutir, ou seja, bater suave e rapidamente no ápice do pequeno recipiente para que o líquido permanecesse apenas em sua região inferior e, em seguida, a desinfetou com algodão umedecido em álcool 70%, por três vezes. Se o recipiente fosse uma ampola, o estudante deveria quebrar o seu ápice, que era ligeiramente mais estreito que o restante do seu corpo, protegendo-o com algodão ou gaze. No caso de um frasco-ampola, deveria apenas retirar sua tampa metálica. “Use o algodão para abrir a ampola, para evitar contaminação”, destacou Luciana. Como aquele era um momento de apreensão, os movimentos dos dedos deveriam ser minimamente controlados: “Mantenham o corpo relaxado. Vocês estão usando só as mãos”, aconselhou a professora.

Com a ampola levemente inclinada e posicionada entre os dedos indicador e médio, a professora demonstrou como aspirar a solução do frasco para o interior da seringa, puxando delicadamente o êmbolo, o mecanismo móvel utilizado para aspirar e injetar as substâncias. Enquanto os dedos indica-

⁶ Ao longo da disciplina, as estudantes eram ensinadas a como preparar e aplicar medicações nos pacientes, uma ação que habitualmente denominavam como administração de medicamentos. Tal atividade poderia ser realizada através de várias vias: oral; sublingual; por sonda; dermatológica; oftálmica; nasal; vaginal; retal. Diferentemente destas vias, os chamados medicamentos parenterais eram aqueles administrados a partir da utilização de agulhas que perfuravam os corpos dos pacientes, sendo conhecidas popularmente como as injeções. Estes medicamentos poderiam, assim, ser aplicados em diferentes superfícies, como a intradérmica, a subcutânea, a intramuscular e endovenosa.

dor e médio da mão dominante⁷ de Luciana seguravam a ampola, os dedos polegar, anelar e mínimo amparavam o corpo da seringa. Já os dedos da outra mão, a não dominante, conduziam o ápice do êmbolo na aspiração do medicamento. Ao demonstrar como deveriam realizar a ação, Luciana advertiu: “Quando estão aspirando [a medicação], vocês não podem tocar no corpo do êmbolo, para não contaminar. Vocês precisam estar atentos às várias possibilidades de contaminação”. O corpo do êmbolo era um local que deveria ser protegido, já que ele entraria em contato com a parte interna do corpo da seringa, que guardava a medicação em seu interior. Assim, ele deveria ser resguardado tanto antes do uso, permanecendo envolto na embalagem da seringa, quanto durante a preparação e administração do medicamento, devendo o profissional atentar-se aos movimentos para que ele não fosse tocado. As mãos tinham que respeitar uma lógica coordenada de movimentos, e as estudantes deveriam aprender como e onde tocar, tal como demonstrava Luciana.

Finalizada a preparação dos materiais, era o momento de administrá-lo. Uma das vias era a endovenosa, que consistia na aplicação de substâncias diretamente nas veias, denominadas periféricas, por estarem mais próximas à superfície da pele, como as dos braços e mãos. A administração de medicação endovenosa se iniciava com a realização da punção venosa periférica, que era o modo de acessar a veia para aplicar a medicação. Depois de ressaltar as etapas precedentes – preparação dos materiais, desinfecção da bandeja, higienização das mãos e paramentação –, Luciana demonstrou como deveriam apoiar o braço do paciente sobre uma braçadeira, que se constituía em um suporte com altura regulável, contendo um apoio em chapa na sua extremidade. No laboratório, contudo, a apresentação e treinamento eram executados com o braço apoiado sobre a maca, em razão da impossibilidade da realização em pacientes reais. Naquele cenário, as ações eram empreendidas em um membro sintético, uma parte isolada do corpo e fabricada em material plástico.

Em cinco centímetros de distância do local no qual a punção seria realizada, Luciana enlaçou o garrote para dilatar a veia, com o objetivo de torná-la mais visível. Neste momento, era necessário o auxílio do paciente, que deveria fechar e abrir a mão continuamente. Depois de algumas repetições, o paciente deveria manter sua mão fechada e imóvel. Como não era possível realizar essa ação no paciente- boneco, Luciana somente pontuou a conduta a ser seguida. Ao palpar para localizar a veia – sentindo com a ponta dos dedos indicador e médio – o movimento correto deveria ser para frente e para trás, “nunca para os lados”. Luciana expôs a área na qual o medicamento seria aplicado e orientou que as estudantes realizassem a antissepsia da região – termo utilizado para a higienização do corpo do paciente –, buscando um algodão umedecido em álcool 70% na bandeja. A antissepsia deveria ser realizada em um único sentido, através de movimentos circulares, do centro para as bordas em uma distância de aproximadamente cinco centímetros.

Com a região limpa, Luciana mostrou como firmar a pele da região, ressaltando a utilização da mão não dominante. O estudante deveria tracionar a pele para baixo utilizando o seu dedo polegar, no intuito de fixar a veia. Feito isso, era o momento de introduzir o cateter – um tubo com a ponta agulhada – em um ângulo de 30 e 45 graus. As docentes ressaltavam uma distinção importante em

7 Os termos mão dominante e mão não dominante constituíam-se em denominações usadas para ordenar os movimentos, devendo ser atribuídas às mãos direita e esquerda de acordo com as particularidades de cada sujeito, fosse ele destro ou canhoto, considerando a mão detentora de maior ou menor habilidade ou destreza.

relações às mãos e aos movimentos e ações atribuídos a cada uma delas. Uma deveria apoiar – a mão não dominante – enquanto a outra deveria introduzir – a mão dominante. Ao introduzir o cateter, a agulha era retirada, permanecendo somente o tubo que daria acesso à veia. Finalizada a punção venosa, o medicamento seria administrado a partir da conexão da seringa que continha a medicação ao cateter anteriormente introduzido. Para remover a agulha, o movimento deveria ser único e objetivo, concluindo o procedimento com a proteção de um algodão seco, pressionando-o por três minutos.

Imagem 2: punção venosa



Fonte: Potter (2018).

Após a exposição da professora, as alunas seguiram treinando repetidamente os movimentos e técnicas que haviam acabado de aprender nos pacientes-bonecos. Treinavam uns nos outros o que lhes era permitido, como o conteúdo voltado para os movimentos e localizações das áreas exatas nas quais os medicamentos seriam administrados. Contudo, no contexto dos laboratórios, não era possível que treinassem as perfurações em corpos humanos, o que aumentava ainda mais a insegurança. Assim, o treinamento da etapa mais temida do procedimento deveria se dar nos pacientes-bonecos, corpos que embora buscassem se aproximar da estrutura corporal humana, eram fabricados em plástico e isentos de expressões, sensações ou sentimentos. Aqueles corpos não humanos com os quais lidavam no cotidiano dos laboratório-enfermaria não manifestavam dor ou alegria, tampouco conforto ou desconforto; eram seres inanimados.

O lugar da prática na construção da habilidade

Ao nos voltarmos para os contextos de cuidado, evidenciamos como o corpo, ao contrário de uma esfera estritamente natural e física dos sujeitos, emerge como um produto da vida social, presupondo um processo de construção direcionado à totalidade das formas pelas quais o corpo se movimentava⁸. Nesse sentido, a abordagem de Marcel Mauss (2017) nos interessa profundamente, não

⁸ Nessa perspectiva, é importante ressaltar como o corpo tem sido objeto de interesse do próprio campo da Enfermagem, tendo em vista a vasta produção bibliográfica de enfermeiras e enfermeiros sobre o tema. Ver: Kruze (2004); Polak (1996); Silveira, Gualda & Sobral (2003); Almeida & Rocha (1986). Em outro trabalho (Santos, 2019), analisei algumas dessas referências, buscando compreender qual a concepção de corpo no campo da enfermagem.

somente em razão de o autor situar o corpo como fruto da educação, mas por fornecer-nos valiosas contribuições ao lançar as bases para o estabelecimento do corpo e da corporeidade como objetos de estudo antropológicos.

Através da noção de *técnicas do corpo*, Mauss abordou as diferentes posturas, modos de agir, gestos e manifestações corporais como fenômenos sociais, frutos de um aprendizado cuja origem é a cultura. De acordo com sua definição, as *técnicas do corpo* diriam respeito às formas pelas quais os sujeitos sabem servir-se de seus próprios corpos, de tempos em tempos e de sociedade a sociedade, sendo, portanto, um fenômeno histórico e socialmente variável. Destarte, o corpo é entendido pelo autor em sua instrumentalidade, concebido a um só tempo como primeiro *objeto* técnico, enquanto instrumento ou ferramenta para ação, e como *meio* técnico, pois através dele torna-se possível que tais atos sejam empreendidos. Assim, o autor aponta o seu caráter primevo, afirmando a precedência das *técnicas do corpo* em relações às técnicas dos instrumentos, mostrando-nos como antes de utilizar-se de ferramentas para as ações, os sujeitos se servem primeiramente de seus próprios corpos.

Segundo Mauss (2017: 425), “em todos esses elementos da arte de utilizar o corpo humano os fatos de *educação* predominavam”, já que para toda técnica haveria um aprendizado que consistiria em “fazer adaptar o corpo ao seu uso” (*idem*: 442). Em outras palavras, através da educação se desenvolveria um mecanismo de inibição dos movimentos desordenados, permitindo que as atitudes corporais fossem coordenadas a partir de um controle específico dos corpos, direcionando o seu uso a um objetivo particular. A este processo de aprendizado das técnicas do corpo, Mauss associou a noção de prestígio, ao explicar como a imitação de atos ordenados envolveria a autoridade e confiança conferidas àqueles que os executam na presença do sujeito imitador, que assimila os movimentos bem-sucedidos que são realizados sob seus olhos, dando-lhes maior relevância em relação a outros tantos movimentos possíveis. Este processo, chamado pelo autor de “imitação prestigiosa”, ultrapassaria o ato puramente imitador, integrando o corpo como parte de um código social compartilhado. Deste aspecto emergiria o elemento social do qual as técnicas do corpo são parte, sendo “montadas pela autoridade social e para ela” (2017: 441). Nas palavras do autor,

A criança, como o adulto, imita atos bem-sucedidos que ela viu ser efetuados por pessoas nas quais confia e que têm autoridade sobre ela. O ato se impõe de fora, do alto, mesmo um ato exclusivamente biológico, relativo ao corpo. O indivíduo assimila a série dos movimentos de que é composto o ato executado diante dele ou com ele pelos outros. (*idem*: 425).

Estes modos de agir, compreendidos como “atos tradicionais eficazes”, seriam tradicionalmente transmitidos e socialmente reconhecidos em sua eficácia. Nesta perspectiva, determinados atos possuiriam uma eficácia não somente física, mas oral e ritual, de modo que os atos técnicos não poderiam ser distinguidos do ato mágico, religioso e simbólico. Todavia, sua especificidade se vincularia à sensação, para aqueles que os realizam, de que são empreendidos de forma mecânica, física ou físico-química. Mas o que Mauss buscou demonstrar foi precisamente o contrário, ou seja, que as ações e condutas executadas com o corpo e através do corpo são produtos de um processo de aprendizado lento e espe-

cífico, responsável por seu ordenamento e controle, “montados no indivíduo não simplesmente por ele próprio, mas por toda a sua educação, por toda sociedade da qual faz parte, conforme o lugar que nela ocupa” (2017: 428). O corpo constitui e manifesta, desse modo, práticas específicas, apreendidas e incorporadas através de um *habitus*.

Embora Mauss tenha sinalizado a existência de “técnicas do corpo que funcionam como profissões ou parte de profissões” (2017: 437), não se deteve a elas de modo mais sistemático, o que não o impediu de ter nos concedido enunciados certos do fértil terreno em que tais práticas estão situadas e como sua abordagem pode ser um importante arcabouço conceitual para a sua compreensão. No que concerne aos contextos de cuidado em enfermagem, o corpo se evidenciava como o principal mediador das práticas, estando envolto em um engajamento corporal específico. Para os diversos procedimentos, havia a orientação em relação ao modo como as estudantes deveriam se portar, como permanecer com os *braços longos* durante as técnicas de descontaminação e paramentação, operando um distanciamento em relação ao próprio corpo; portar-se com a coluna ereta, braços estendidos na altura dos olhos e mãos e dedos precisamente posicionados durante a preparação do medicamento, entre muitos outros. Tais posturas estavam associadas a um manejo específico do próprio corpo em um contexto permeado pelo perigo da contaminação, já que em um cenário de risco constante, era preciso, segundo os termos locais, “saber estar no ambiente”.

Assim, os movimentos corporais deveriam ser minimamente controlados e coordenados, com toques restritos a determinadas superfícies onde não havia contaminação, sendo proibido o contato com outras regiões nas quais se sabia que o perigo estava presente. O corpo, aqui, devia manter-se distante do que se temia; se a pia era um local de contaminação, o corpo deveria se manter em afastamento. Diante dessas premissas, as práticas de cuidado eram permeadas por movimentos específicos, nos quais se fazia necessária a adoção de certas posturas corporais, gestos precisos e ritmos específicos. Nesse sentido, um dos atributos fundamentais deste corpo deveria ser a capacidade de se movimentar *conscientemente* de modo a evitar que contaminasse a si mesmo e a outros corpos, empreendendo o cuidado de modo eficaz. Possuir *consciência no movimento* significava, assim, dominar o próprio corpo em um contexto específico, uma exigência que fazia com que os sujeitos construíssem um autocontrole e vigilância rigorosos sobre sua corporeidade.

Le Breton (2012), avançando em relação às proposições mausseanas, afirma que a corporalidade construída pelas profissões seria produto de uma competência profissional alicerçada em uma série de gestos e movimentos coordenados, através dos quais, ao longo do tempo, os sujeitos das profissões teriam estabelecido sua experiência característica. Estas disposições coordenadas de ação e de habilidades exigiriam, segundo o autor, condutas de disciplina e aperfeiçoamento daquele que pretende realizá-las, cuja aquisição só poderia efetivar-se através de um longo e específico aprendizado. Ao reforçar sua perspectiva do corpo enquanto vetor semântico, Le Breton (2012) aponta como, ao ser mobilizado para os mais diversos usos, o corpo não poderia ser entendido puramente como um objeto técnico, consistindo em um domínio tributário de um conjunto de sistemas simbólicos, de modo que, em suas palavras, “a utilização de certos segmentos corporais como ferramenta não torna o homem um instrumento. Os gestos que executa, até os mais elaborados tecnicamente, incluem significação e valor”. (: 44). Assim,

enquanto uma matriz de sentidos, o corpo se torna um produtor de significados, a partir do qual os sujeitos experienciam e dão sentido ao mundo a sua volta.

Se nos ampararmos em tais noções, podemos compreender como o processo de aprendizado das práticas em enfermagem implicava na formação de um corpo específico. O tornar-se enfermeira ou enfermeiro envolvia um processo de aquisição de um corpo que se portava, gesticulava e se movimenta de modo particular. Além disso, o corpo se tornava uma dimensão permeada por restrições, prescrições, paramentações, sendo contornado por valores e símbolos sociais. Imerso nos processos de aprendizado do cuidado, o corpo era submetido, assim, a uma transformação e implicado no processo de aprender a cuidar, movimentando-se de forma consciente. Este processo incluía o remodelamento de um corpo anterior às experiências do cuidado, não no sentido de mudanças anatômicas ou da forma física corporal; mas um corpo que se transformava primeiramente no nível das condutas e comportamentos, ou mais precisamente, do *habitus*.

No que concerne a esse aspecto, o sociólogo Pierre Bourdieu, em suas discussões a respeito do *habitus*, nos concedeu importantes contribuições, principalmente no que tange a sua relação com o conhecimento apreendido pelo corpo. Nos termos em que o autor o define, o conceito consiste em disposições duráveis que atuam como formadores e orientadores de práticas, gostos e perspectivas, ou seja, em um princípio de geração e estruturação das práticas dos agentes e da percepção que eles possuem acerca dessas mesmas práticas. Nesse sentido, o autor explica que os agentes sociais são possuidores de um *habitus* que se inscreve em seus corpos, por meio de experiências já vividas.

Dito de outro modo, tais esquemas de ação, percepção e apreciação se constituem como mediadores e são adquiridos através das práticas que são incorporadas, em um processo de interiorização e exteriorização. O *habitus* engendraria, assim, uma intencionalidade prática que se assentaria naquilo que ele denominou como *hexis*, que consiste nos modos de preservar e conduzir o corpo. Para Bourdieu, a relação que estabelecemos com o mundo é uma relação de pertença, de estar no mundo e de possuí-lo, sendo o *habitus* a forma pela qual tornamos esse mundo inteligível e o modo como o construímos, através da maneira como nos conduzimos sobre ele. Essa relação entre corpo e ambiente, mediada pelo *habitus*, acontece duplamente, de forma estruturada e estruturante, vinculando prática e estrutura.

O corpo está no mundo social, mas o mundo social está no corpo (sob forma de *hexis* e de *eidos*). As próprias estruturas do mundo estão presentes nas estruturas (ou melhor, nos esquemas cognitivos) que os agentes empregam para compreendê-lo. [...] A relação dóxica com o mundo natal é uma relação de pertencimento e de posse na qual o corpo possuído pela história se apropria de maneira imediata das coisas habitadas pela mesma história. (Bourdieu, 2001: 185).

Não obstante, o corpo enfermeiro parecia não somente ser a expressão de um *habitus* específico, incorporado através da formação em Enfermagem. Mas era através dele também que o *habitus* se transmitia, por meio de um ensinar e de um conhecer que passava e que se processava pelo corpo⁹. Reflito, então, acerca de como esse corpo, voltado a uma capacidade ou habilidade específica, pode se constituir

9 Neste aspecto, autores como Becker (2008) e Latour (2008) também se situam como importantes referências, ao discutirem processos de aprendizado que se processam pelo corpo e a importância do treinamento para a aquisição de habilidades.

como parte de um aprendizado que acontece de maneira progressiva, através de um treinamento. Em entrevista, Mônica, docente, me confidenciou: “Eu sempre tento lembrar de como foi pra mim, sabe? Que pra mim não foi fácil, que é difícil mesmo a primeira vez.” E continua: “a destreza em si, ela só vai vir com você fazendo mais vezes e mais vezes. Uma vez só não é suficiente. O negócio é você pegar para fazer mesmo”. Desse modo, as professoras buscavam elucidar para as estudantes como a destreza e as habilidades não se constituíam como propriedades previamente conservadas, mas integravam um processo cuja aquisição se baseava em um árduo e constante treinamento.

É muito conhecimento e é pouco tempo, né? E eles tem que construir essa habilidade, a maneira de você fazer isso é você fazendo, aprendendo. A gente tem muito [aula de] laboratório, a gente tem bastante monitor também, que apoiam os laboratórios. E procura colocar outros horários para eles terem oportunidade [de treinar]. (Aline, docente).

A noção de treinamento, enfatizada e retomada em vários momentos a cada aula, centrava-se na concepção de que as habilidades só se tornariam aptas por meio de repetições contínuas [“treinem quantas vezes conseguirem”], aliando-se, sempre, a um conhecimento próprio da Enfermagem, o que possibilitaria a aquisição de uma nova corporeidade, pautada em um conjunto de habilidades específicas. Nesse sentido, movimentar-se e portar-se de determinadas maneiras era um meio de se alcançar a eficácia do cuidado, o que implicava na aquisição e execução deste saber-fazer específico. A formação era, assim, o momento no qual este corpo se construiria, através da inserção em um contexto específico, propício ao florescimento dos atributos tidos como características constituintes de enfermeiras e enfermeiros, adquiridos e aperfeiçoados através de um treinamento.

Desse modo, para alcançar o domínio do saber-fazer em enfermagem, não bastava ater-se às explicações da professora em um ambiente formal de sala de aula, onde os conceitos sobre a prática eram de aprendizado que se processam pelo corpo e a importância do treinamento para a aquisição de habilidades. transmitidos de modo abstrato. Para além de um desenvolvimento estritamente cognitivo, aprender a realizar a prática implicava uma conduta corporal ativa dos sujeitos nos contextos de cuidado. Através deste engajamento, que se tornava possível somente através da inserção nos espaços e do contato com os corpos adoecidos, as estudantes desenvolveriam as capacidades que permitiriam a transformação em um corpo distinto e específico. Nesta perspectiva, Mônica, docente, me explicou:

[É complicado] o primeiro contato, a primeira vez que a gente vai pegar para fazer. Ver o professor demonstrando é uma coisa, depois você ir fazer é outra coisa. E aí o importante, eu sempre falo com os meus alunos isso: ‘eu vou demonstrar a primeira vez, mas é extremamente importante vocês pegarem para fazer’. Na minha época era difícil desenvolver a destreza porque a gente não tinha como fazer mais de uma vez. (Mônica, docente).

Assim, havia duas dimensões do aprendizado, aquela caracterizada pela transmissão dos conhecimentos, pautada na explicação e demonstração das professoras, e outra voltada para o engajamento corporal dos sujeitos no interior daqueles espaços. Para empreender os procedimentos da maneira cor-

reta e produzir o resultado esperado, era preciso que as estudantes seguissem a explicação e descrição minuciosas das percepções, gestos e movimentos, através do ensinamento das técnicas, que eram úteis na orientação das etapas. Mas, acima de tudo, deveriam embrenhar-se corporalmente de modo ativo no ambiente prático para aprender a se movimentar e a perceber as dimensões corporais do outro.

Naquele estágio, as estudantes não realizavam as práticas tal como faziam as professoras, munidas de habilidade e experiência. A vivência das estudantes era a de mergulhar em um universo desconhecido, conduzidos pela bagagem do saber-fazer das enfermeiras e docentes. Elas, por sua vez, eram as responsáveis por conduzir as estudantes no processo de aquisição do conhecimento, proporcionando-lhes não só o arcabouço teórico dos fazeres, mas guiando-as no processo de construção das percepções e de uma modulação corporal específica. Tal condução se dava por meio de orientações e direcionamentos que iam desde as posições adotadas durante os procedimentos até as sensações precisas que deveriam ser percebidas em dado momento.

Tim Ingold (2010), ao propor uma discussão sobre os processos de aprendizagem, nos concede algumas contribuições nesse sentido. Segundo o autor, os conhecimentos consistiriam, sobretudo, em habilidades, entendidas como vinculadas ao conjunto de interações estabelecidas entre seres humanos com o ambiente ao seu entorno ou, em outras palavras, como uma propriedade “do campo total de relações constituído pela presença do organismo-pessoa, indissolivelmente corpo e mente, em um ambiente ricamente estruturado”. (Ingold, 2000: 353, tradução nossa). Ingold (2000) apoia-se, assim, na concepção de que a prática se constitui em um modo de usar as ferramentas e o corpo e que a habilidade, por conseguinte, estaria amparada na exigência de inserção do praticante em dado ambiente. Desse modo, tal prática não consistiria em uma ação mecânica, mas resultaria de um envolvimento atento e perceptivo do sujeito ao longo da ação, incluindo as propriedades de cuidado, julgamento e destreza: “o movimento corporal do praticante é, ao mesmo tempo, um movimento de atenção; porque ele olha, ouve e sente, mesmo quando trabalha” (2010: 18).

Nesse sentido, Ingold se apropria do termo “educação da atenção”, originalmente trabalhado por Gibson (1979), para mostrar-nos como se daria o processo de aquisição e transmissão das habilidades. Para o autor, o aprendizado não pode acontecer através da incorporação de regras e representações, mas mediante uma conformidade gradual entre ação e percepção, que só se torna possível através do envolvimento prático do novato, guiado pela observação de praticantes mais experientes. Neste processo, denominado “redescobrimento dirigido”, os novatos aprendem a partir do acompanhamento de pessoas experientes, olhando, sentindo ou ouvindo seus movimentos. Assim, por meio de tentativas repetidas, empenham-se para que seus movimentos corporais se assemelhem aos deles, buscando sintetizar ação e percepção. O redescobrimento dirigido não está baseado, dessa maneira, na transmissão de informações, mas envolve a combinação de imitação e improvisação, uma vez que se concretiza sob uma orientação específica e produz um conhecimento que os novatos descobrem em si mesmos.

Desse modo, a ação de “mostrar” conduziria mais apropriadamente o sentido do processo de aprendizado por redescobrimento dirigido. Como explica o autor, mostrar consiste em tornar algo manifesto, para que o sujeito possa assimilar tal coisa de modo direto, sentindo, ouvindo ou olhando. Neste caso, a atribuição do praticante experiente é construir condições por meio das quais o novato

será conduzido a engajar-se de modo ativo e perceptivo no ambiente que o contorna, ou nos termos ditos pelo autor, criando “situações nas quais o iniciante é instruído a cuidar especialmente deste ou daquele aspecto do que pode ser visto, tocado ou ouvido, para poder assim ‘pegar o jeito’ da coisa”. (2010: 21). Desse modo, ao tratarmos da noção de habilidade na perspectiva do autor, estamos nos referindo a um processo de aprendizado que só pode dar-se por meio da experiência e do treinamento, sendo todo ser humano um “centro de percepções e agência em um campo de prática” (2010: 7), através da qual o ato de conhecer se torna possível.

Considerações finais

Procurei demonstrar, através de um olhar voltado às práticas da enfermagem, como o corpo adquiria um lugar central no processo de formação profissional e como aprendizado nesse contexto estava alicerçado em uma ênfase na dimensão prática, entendida como o meio privilegiado de acessar e aperfeiçoar um conhecimento que se processava no e pelo corpo. Era através dos seus corpos que enfermeiras e enfermeiros em formação deveriam aprender a *estar no ambiente com consciência do movimento*, utilizando-se dele da forma adequada a partir da adoção de uma postura corporal específica.

Assim, a ênfase atribuída a essas duas categorias nativas revelava uma dimensão fundamental para o ofício de enfermagem, a *consciência corporal*, que deveria ser mobilizada durante a circulação e o andamento das condutas nos ambientes de cuidado: uma forma de se movimentar que envolvia a obtenção de um conhecimento particular vinculado à condução do próprio corpo em um contexto marcado pelo risco da contaminação; era preciso, nos termos nativos, “saber estar no ambiente”. A partir destes detalhes, que só puderam ser alcançados através do trabalho de campo, nos foi possível compreender como o corpo da enfermeira era um corpo formado para se portar, movimentar e gesticular de modo particular, um corpo que deveria aprender a coibir ações corporais desordenadas ao se direcionar ao objetivo específico de dispensar cuidados aos sujeitos adoecidos. Assim, buscamos apontar como a prática em enfermagem envolve a construção de uma corporalidade própria, mobilizada durante a realização dos mais variados procedimentos e atividades característicos da profissão. As noções nativas de *consciência do movimento* e saber estar no ambiente eram, em suma, categorias centrais para as manifestações e o controle corporal dos sujeitos e, para alcançar a posse desse saber, era preciso, antes de tudo, inserir-se e conhecer estes espaços.

Nesse sentido, as professoras eram as condutoras do desenvolvimento de uma habilidade, as responsáveis pela estruturação de um ambiente físico que possibilitasse que suas experiências fossem expandidas, pelo fornecimento dos conceitos que fundamentariam a prática e, sobretudo, pela orientação durante a construção desse conhecimento particular, que só poderia ser adquirido através do acúmulo de experiência, sendo para isso fundamental o estabelecimento da relação entre professores e alunos. Após a demonstração das professoras, as estudantes deveriam treinar, incessantemente, para que pudessem desenvolver suas próprias habilidades. Desse modo, a dimensão corporal da experiência se tornava um importante instrumento das práticas, não somente em termos operacionais, mas um corpo que precisava ser “adquirido”, diante de uma prática que envolvia uma postura, conduta e ma-

nifestações corporais características. Através da inserção neste ambiente e seu conjunto de relações, as estudantes davam um passo importante e decisivo no processo de se tornarem enfermeiras e enfermeiros, iniciando o contato com os fazeres da profissão através de um aprendizado que só poderia dar-se efetivamente na prática.

Bruna Motta é doutoranda em Antropologia Cultural pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

FINANCIAMENTO

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES.

AGRADECIMENTOS

Aos membros do Laboratório de Etnografias e Interfaces do Conhecimento (LEIC/UFRJ) e do Laboratório de Pesquisas Antropológicas em Política e Saúde (LAPS-UFJF) pelas contribuições no decorrer da condução da pesquisa e confecção do texto; aos pareceristas anônimos pelas valiosas sugestões que possibilitaram o aperfeiçoamento do artigo.

REFERÊNCIAS

Almeida, M. C. P. de, & Rocha, J. S. Y. (1986). *O saber de enfermagem e sua dimensão prática*. São Paulo: Cortez.

Becker, H. (2008). *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar.

Bonet, O. (2004). *Saber e sentir: uma etnografia da aprendizagem da biomedicina*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.

Bourdieu, P. (2001). O conhecimento pelo corpo. In *Meditações Pascalianas* (pp. 157-198). Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil.

Cofen. (2015). Pesquisa inédita traça perfil da enfermagem. 6 mai. Disponível em: http://www.cofen.gov.br/pesquisa-inedita-traca-perfil-da-enfermagem_31258.html#:~:text=Mais%20da%20meta-de%20dos%20enfermeiros,2%25%20das%20equipes%20de%20enfermagem. Acesso: mar. 2020.

- Fisher, B., & Tronto, J. (1990). Toward a feminist theory of caring. In *Circles of care: Work and identity in women's lives* (pp. 35-62). Albany: State University of New York Press.
- Guimarães, N. A., Hirata, H., & Sugita, K. (2011). Cuidado e cuidadoras: o trabalho de care no Brasil, França e Japão. *Sociologia e Antropologia*, 1(1), 151-180. <https://doi.org/10.1590/2238-38752011v1i1>
- Kruse, M. H. L. (2004). *Os poderes dos corpos frios: das coisas que se ensinam às enfermeiras*. Brasília (DF): ABEn.
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- Ingold, T. (2010). Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*, 33(1), 6-25. <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/6777>
- Latour, B. (2008). *Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência*. Porto: Afrontamento.
- Le Breton, D. (2012). *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes.
- Lopes, M. J., & Leal, S. M. (2005). A feminização persistente na qualificação profissional da enfermagem brasileira. *Cadernos Pagu*, 24, 105-125. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332005000100006>
- Mauss, M. (2017). As técnicas do corpo. In *Sociologia e Antropologia* (pp. 421-443). São Paulo: Ubu Editora.
- Polak, Y. N. (1996). *A corporeidade como resgate do humano na enfermagem*. (Tese Doutorado). Centro de Ciências da Saúde, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- Potter, P. A., & Perry, A. G. (2018). *Fundamentos de enfermagem*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Elsevier.
- Santos, B. M. dos. (2019). O corpo nos contextos do cuidado: reflexões sobre as concepções no campo da enfermagem. *Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 6(12), 233-246. <https://doi.org/10.48074/aceno.v6i12.9003>
- Santos, B. M. dos. (2020). *Corpos que cuidam: uma etnografia das práticas em Enfermagem*. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.
- Silva, R. C., & Ferreira, M. A. (2014). Tecnologia no cuidado de enfermagem: uma análise a partir do marco conceitual da Enfermagem Fundamental. *Revista Brasileira de Enfermagem*, 67(1), 111-118. <https://doi.org/10.5935/0034-7167.20140015>
- Silveira, M. de F. de A., Gualda, D. M., & Sobral, V. (2003). Corpo e enfermagem: (ainda) uma relação tão delicada! *Online Brazilian Journal of Nursing*, 2(3), 3-10. <https://doi.org/10.5935/1676-4285.20030027>

CORPOS QUE ENSINAM, CORPOS QUE APRENDEM: UM ESTUDO SOBRE CORPO- RALIDADE DO CUIDADO EM ENFERMAGEM

Resumo: O presente artigo objetiva compreender a relação entre a formação profissional em enfermagem e o corpo, atentando para o modo como as práticas das(os) enfermeiras(os) integram um processo de aprendizado no qual o corpo é o elemento central. Para tal, realizamos uma etnografia com estudantes e professores da faculdade de enfermagem de uma universidade pública mineira. O estudo permitiu que compreendêssemos como a formação em enfermagem envolvia um processo de aquisição de posturas, gestos e movimentos específicos, cujo aprendizado se concretizava de modo efetivo através do engajamento prático das estudantes nos ambientes de cuidado e do constante treinamento das práticas características da profissão. As estudantes eram guiadas pelas professoras que, com corpos já dotados destas habilidades, eram as responsáveis pela condução e pela estruturação de um ambiente físico, guiando-os na atenção à postura e no controle dos gestos e movimentos.

Palavras-chave: antropologia do corpo; enfermagem; cuidado; aprendizagem; técnicas.

BODIES THAT TEACH, BODY THAT LEARN: A STUDY ON CORPOREALITY OF NURSING CA

Abstract: The present article aims to understand the relationship between professional practical training in nursing and the body, paying attention to how nurses' practices are part of a learning process in which the body is the central element. We carried out an ethnographic study with students and professors of the nursing faculty of a public university in Minas Gerais. The study allowed us to understand how nursing practical training involved a process of acquiring specific postures, gestures, and movements, whose learning took place effectively through the practical engagement of students in care environments and constant training in the characteristic practices of the profession. The students were guided by teachers who, with their bodies already equipped with these skills, were responsible for conducting and structuring a physical environment, guiding them in attention to posture and control of gestures and movements.

Keywords: anthropology of the body; nursing; care; apprenticeship; techniques.

CUERPOS QUE ENSEÑAN, CUERPOS QUE APRENDEM: UN ESTUDIO SOBRE LA CORPORALIDAD DEL CUIDADO EN ENFERMERÍA

Resumen: Este artículo tiene como objetivo comprender la relación entre la capacitación vocacional en enfermería y el cuerpo, prestando atención a la forma en que las prácticas de las enfermeras integran un proceso de aprendizaje en el que el cuerpo es el elemento central. Con este fin, realizamos una etnografía con estudiantes y maestros de la Facultad de Enfermería de una universidad pública. El estudio nos permitió comprender cómo la capacitación de enfermería implicó un proceso de adquisición de posturas específicas, gestos y movimientos, cuyo aprendizaje se materializó efectivamente a través de

la participación práctica de los estudiantes en entornos de atención y capacitación constante de las prácticas características de la profesión. Los estudiantes fueron guiados por los maestros que, con cuerpos ya dotados de estas habilidades, eran responsables de llevar a cabo y estructurar un entorno físico, guiándolos en atención a la postura y el control de los gestos y movimientos.

Palabras clave: antropología del cuerpo; enfermería; cuidadoso; aprendizaje; técnicas.

RECEBIDO: 03/01/2023

APROVADO: 21/12/2022

PUBLICADO: 01/07/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

Breve apresentação aos ensaios sobre o livro *Da água ao vinho*

EVA L. SCHELIGA

Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, Paraná, Brasil
<http://orcid.org/0000-0002-2270-0636>
evascheliga@ufpr.br

De que vale uma resenha? Ao longo de minha experiência editorial, fortaleci a convicção de que revisões críticas são peças fundamentais para a divulgação acadêmica: este material nos situa nas movimentações dos debates de nosso campo de conhecimento, incitando ao diálogo com nossos pares e à ampliação de nossos referenciais.

Apostando nesta frente de debates, além de aceitar a submissão de resenhas e de ensaios bibliográficos em fluxo contínuo, desde 2014 a *Campos* periodicamente abre chamadas públicas para estimular a produção destes escritos. Esta prática tem envolvido um constante esforço de curadoria de conteúdo, incorporando ao edital do *Projeto Resenhas* – como foi batizada esta iniciativa – a indicação de obras publicadas por diferentes casas editoriais, em variados idiomas e sobre diversas temáticas; isso reflete o compromisso de apresentar ao público leitor da revista um conjunto amplo de títulos, retratando a pluralidade de campos e de perspectivas da Antropologia.

Nos últimos anos, passamos a privilegiar, nesta seleção, títulos divulgados em acesso aberto, como modo de valorizar uma complexa política editorial que, ao cabo, resulta na distribuição gratuita de publicações em formato digital. Entendemos ser necessário somar esforços na defesa desta política – que envolve múltiplos investimentos seja na produção editorial, seja na manutenção de plataformas que facultam o acesso sem custos ao material bibliográfico – cuja continuidade é sempre colocada em risco em virtude das constantes oscilações nas políticas institucionais relacionadas à ciência, tecnologia e educação, tanto em nosso país quanto alhures.

Uma vez selecionados os títulos, o edital é divulgado na plataforma da revista e nos perfis mantidos pela *Campos* em diferentes redes sociais (Facebook, Instagram, Twitter e LinkedIn). As pessoas manifestam seu interesse pelas obras registrando, em um formulário eletrônico, dados sobre sua titulação e vínculo institucional, de modo que possamos, depois, indicar as e os resenhistas para cada título. Critérios de diversidade

regional e de nível de formação, além de outros marcadores sociais, como gênero e raça, são observados na composição do rol dos potenciais colaboradores da revista. Tal dinâmica tem se mostrado produtiva, facultando, muitas vezes, a introdução de autoras(es) ao universo da publicação acadêmica, além de garantir a manutenção do perfil de autoria não endógena que marca a história de publicação da *Campos*.

Como é de se esperar, alguns títulos sugeridos para resenha recebem múltiplas inscrições, o que torna muitas vezes difícil o processo de seleção da(o) resenhista. E se, ao invés de selecionarmos uma única pessoa, convidássemos todos(a) os(as) interessados(as) a se envolver na produção de comentários sobre o livro? Sob a inspiração de “book symposium”, seção presente em periódicos como *Hau – Journal of Ethnographic Theory e Social Analysis*, para citar apenas dois exemplos, tomamos esta direção em relação ao livro *Da água ao vinho – tornando-se classe média em Angola*, da antropóloga sul-africana Jess Auerbach, publicado no Brasil em 2021 em co-edição pela Áporo Editorial e pela Associação Brasileira de Antropologia.

O livro despertou interesse de quatro jovens colegas, todos com trajetória de estudos bastante afinada às temáticas da obra, com notório potencial para realizar uma leitura interessada e interessante sobre a etnografia realizada por Auerbach em Angola. No segundo semestre de 2021, a *Campos* entrou em contato com todos, propondo a atividade conjunta. A recepção à proposta não poderia ter sido mais positiva.

Após um intervalo para leitura da obra, promovemos uma reunião, em modo remoto, de modo a alinhar os trabalhos: cada participante partilhou suas impressões iniciais sobre o livro e indicou uma linha de argumentação para seu texto. A intenção editorial era a de justapor essas formas distintas de interpelar a obra Auerbach, compondo uma espécie de mosaico, explorando as múltiplas entradas à etnografia em questão e deixando em evidência pontos de confluência e de divergência entre os autores dos ensaios acerca do livro. De modo a valorizar esta produção, foi proposto aos participantes a realização de texto com tamanho ampliado (até 4.000 palavras), em diálogo com obras afins, pensando para ser veiculado na seção “ensaios bibliográficos” e não na seção “resenhas” da revista¹.

Em virtude da pandemia de covid-19 e de seus múltiplos e prolongados efeitos em nossos corpos e em nossos ritmos e condições de trabalho, bem como das exigências próprias às diferentes etapas de formação e/ou de carreira acadêmica das pessoas envolvidas, alguns parceiros desta empreitada não puderam seguir o caminho até o final, conforme o planejado. Isso, contudo, não comprometeu o resultado aqui apresentado: o público leitor encontrará, nas páginas a seguir, dois textos singulares, que se complementam na apresentação geral à obra da professora de North West University e co-pesquisadora no Centre for Research in Higher Education, Nelson Mandela University, na África do Sul, e que se diferenciam pelos enfoques dados à obra.

O texto de Marcela Santander (2023) parte do campo de estudos angolanistas, indicando o descentramento que *Da água ao vinho* busca provocar ao tomar a classe média ascendente angolana como foco. Em diálogo com a obra, Santander traz uma série de elementos para entendermos a composição de classes em Angola, dando maior inteligibilidade para as conexões entre classe e estratificação social, alvo da etnografia de Auerbach. Santander também destaca o tratamento que Auerbach concede aos sentidos (olfato, visão, audição, tato, paladar), enquanto elementos centrais para a compreensão dos complexos processos de distinção engendrados em Angola. Outro destaque que Santander dá à obra recai sobre as discussões que Auerbach empreende sobre o fazer etnográfico, destacando igualmente as inovações no formato dado

1 Remeto o(a) leitor(a) às diretrizes da revista para conferir as orientações distintas para a produção de resenhas e de ensaios bibliográficos. Acesse: <https://revistas.ufpr.br/campos/about/submissions#authorGuidelines>

ao livro por meio da inclusão de poemas, imagens e HQ, bem como à atenção da antropóloga aos silêncios, aos gestos, enfim, a tudo aquilo que escapa ao império da palavra enunciada e explicitada.

Vinícius Venâncio (2023), por sua vez, visita a Angola retratada em *Da água ao vinho* colocando-a em relação a outros contextos pós-coloniais, bem como à luz das discussões sobre neoliberalismo. O exercício é produtivo, seja por inserir em quadros mais amplos situações discutidas por Auerbach desde o contexto angolano, seja por ensejar uma reflexão mais detida a respeito das experiências coloniais e neoliberais e seus efeitos duradouros na formação dos sujeitos. Como Santander, Venâncio também retoma a discussão que Auerbach promove acerca das práticas distinção e suas conexões com os cinco sentidos, mas o faz interessado em compreender tais experiências aprofundando a atenção ao corpo e a seus atravessamentos por marcadores sociais – o que se desdobra em uma discussão sobre o corpo da(o) antropóloga(o) em campo, algo também comentado no texto de Santander.

Trata-se, sem dúvida, de uma etnografia instigante, que abre muitas frentes de debate, como este par de textos aponta de modo perspicaz. Espero que a *Campos* tenha ocasião de publicar outros fóruns como este, multiplicando leituras!

Eva Scheliga é Doutora em Ciências Sociais (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo. É Professora Adjunta da Universidade Federal do Paraná e foi Editora-Chefe da Campos entre 2014 e 2016 e entre 2020 e 2023.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Stella Paterniani pelo suporte inicial a esta iniciativa. E a Marcela Santander, Vinícius Venâncio, Thais Tiriba e Juliana Chagas pelas contribuições endereçadas à Campos.

REFERÊNCIAS

Auerbach, J. (2021). *Da água ao vinho: tornando-se classe média em Angola*. São Carlos: Áporo Editorial; Brasília: ABA Publicações. <https://doi.org/10.48006/9786500218749>

Auerbach, J.; Mendonça Filho, F.; Dulle, I.; Cesarino, L.; Araújo, N; Steil, C. A. (2021). Lançamento Livro "Da água ao vinho – tornando-se classe média em Angola" de Jess Auerbach. [webinar] Associação Brasileira de Antropologia. <https://www.youtube.com/live/wxssM6tTXTU?feature=share>

Santander, M. (2023). Por um olhar para uma Angola que funciona. *Campos – Revista de Antropologia*, 23(1), x-x. <http://dx.doi.org/10.5380/cra.v24i1.86544>

Venâncio, V. (2023). Um olhar antropológico para as classes médias angolanas ou aquilo que não nos livramos do colonialismo. *Campos – Revista de Antropologia*, 23(1), x-x. <http://dx.doi.org/10.5380/cra.v24i1.86409>

BREVE APRESENTAÇÃO AOS ENSAIOS SOBRE *DA ÁGUA AO VINHO*

Resumo: Revisões críticas são peças fundamentais para a divulgação acadêmica: este material nos situa nas movimentações dos debates de nosso campo de conhecimento, incitando ao diálogo com nossos pares e à ampliação de nossos referenciais. Nesta apresentação, situo a iniciativa de publicar, lado a lado, diferentes ensaios a respeito de uma mesma obra etnográfica. A proposta editorial visa compor uma espécie de mosaico, fazendo um convite à exploração de múltiplas leituras sobre a etnografia em questão e deixando em evidência pontos de confluência e de divergência entre os autores dos ensaios acerca do livro.

Palavras-chave: difusão acadêmica; divulgação científica.

BRIEF INTRODUCTION TO THE ESSAYS ON *DA ÁGUA AO VINHO*

Abstract: Critical reviews are essential components for Scientific dissemination. This material immerses us in the ongoing debates within our field of knowledge, fostering dialogue with our peers and broadening our scholarly references. In this presentation, I introduce the initiative of publishing diverse essays on the same ethnographic work. The editorial proposal seeks to create a mosaic of perspectives, inviting readers to explore multiple interpretations of the ethnography in question and to discern points of agreement and disagreement among the authors of the essays about the book.

Keywords: Scientific dissemination; Science communication.

PRESENTACIÓN BREVE SOBRE LOS ENSAYOS SOBRE *DA ÁGUA AO VINHO*

Resumen: Las reseñas críticas son componentes esenciales para la difusión académica. Este material nos sumerge en los debates en curso dentro de nuestro campo de conocimiento, fomentando el diálogo con nuestros pares y ampliando nuestras referencias académicas. En esta presentación, introduzco la iniciativa de publicar diversos ensayos sobre la misma obra etnográfica. La propuesta editorial busca crear un mosaico de perspectivas, invitando a los lectores a explorar múltiples interpretaciones de la etnografía en cuestión y a discernir puntos de acuerdo y desacuerdo entre los autores de los ensayos sobre el libro.

Palabras clave: diseminación científica; comunicación científica.

RECEBIDO: 01/04/2023

APROVADO: 21/05/2023

PUBLICADO: 01/07/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

Um olhar antropológico para as classes médias angolanas ou aquilo que não nos livramos do colonialismo

VINÍCIUS VENANCIO

Universidade de Brasília (UnB), Brasília, Distrito Federal, Brasil
<https://orcid.org/0000-0003-3245-1204>
vini.venancio2@gmail.com

Ser classe média em Angola hoje ainda significa empreender um esforço considerável para fazer face às despesas, embora essas despesas não estejam centradas na sobrevivência, mas na qualidade de vida. Focar na mudança da qualidade de vida e entender suas texturas, sabores e ligações com outros lugares foi um de meus objetivos aqui. (...) Foquei na classe média e no que está em operação, em um país onde, para a maioria da população, só sobreviver já é considerado um esforço hercúleo (Auerbach 2021: 220)

Para mim, esse é o trecho do livro *Da água ao vinho: tornando-se classe média em Angola*, da antropóloga sul-africana Jess Auerbach, que melhor sintetiza o processo de ascensão social vivido por uma parcela da população angolana na cidade de Lobito em meados da década de 2010. Embora o esforço, a inventividade e a criatividade das quais é preciso lançar mão para sobreviver e viver para além da sobrevivência sejam tônicas comuns não apenas em Angola, como em demais contextos localizados no Sul Global e nas periferias do Norte Global, faço aqui uma leitura do livro que possibilite um diálogo a partir dessa perspectiva para, assim, pensar as contribuições da sua publicação para o campo dos estudos africanos na antropologia brasileira.

A partir da experiência sensorial que Auerbach nos propõe ao decorrer da sua obra, intento, aqui, interpretar as realidades enfrentadas pelos seus interlocutores como fenômenos herdeiros da violência colonial portuguesa que teve lugar em território angolano. Desta forma, divido o presente ensaio em três seções. Na primeira parte, visio compreender como o *tornar-se classe média em Angola*

é algo que reproduz em algum limiar as continuidades do processo civilizador no mundo pós-colonial, especialmente ao pensar as técnicas de docilização dos corpos. Na sequência, o viver nas ruínas do colonialismo e no *capitalismo selvagem*, este último um termo caro para a autora, será o meu mote analítico. Nele, pensarei como a estrutura colonial segue criando rugas na vida cotidiana das pessoas a partir da atualização de suas práticas, partindo da noção de pós-colônia de Mbembe (2001). Por fim, exploro a necessidade de uma reflexão profunda e autocentrada dos nossos corpos em campo.

As continuidades do processo civilizador no mundo pós-colonial

Embora a autora não indique diretamente em seu texto as continuidades entre a violência colonial produzida pelo processo civilizador levado à cabo pelo colonialismo português em território angolano (e para além dele), a descrição dos fatos etnográficos vivenciados em campo por ela, por meio de como eles são vivenciados através dos cinco sentidos humanos, nos remete imediatamente a este fenômeno. Por isso, começo a presente seção retomando esse processo de violências físicas, psicológicas e simbólicas que tiveram lugar nesses corpos africanos, tratados de forma altamente genérica e generalista pelo regime colonial.

O “processo civilizador”, um momento de aplicação de tecnologias e práticas de controle dos corpos a partir do poder colonial, ocorreu desta forma porque os colonizadores branco-europeus, pautados no racismo científico, deram início a um projeto de introjeção no mundo colonial da ideia de que os *nativos* eram um outro, uma coisa e, no fim das contas, um nada, um objeto vazio e uma entidade negativa e, por não existirem na condição de *self*. Como bem aponta o filósofo camaronês Achille Mbembe (2001: 187-9), os colonizados eram vistos dotados de tanta humanidade quanto uma pedra era.

Desta forma, a disciplinarização dos corpos dos *nativos* no continente africano teria se dado de uma forma distinta da que ocorria na Europa, uma vez que

the colony is primarily a place where an experience of violence and upheaval is lived, where violence is built into structures and institutions. It is implemented by persons of flesh and bone, such as the soldier, the French commandant [administrator], the police officer, and the native chief. (Mbembe, 2001: 174).

Toda essa violência que se deu nos e por meio dos corpos dos *nativos*, denominados pelo regime colonial português como indígenas e assimilados, deu origem ao cenário de pós-colônia. No ponto de vista do autor supracitado, a pós-colônia é um modelo social caoticamente plural localizado em países subdesenvolvidos que se libertaram do julgo colonial há poucas décadas e vivem, na maior parte dos casos, o que Mbembe (2001: 102-3) compreende como a banalidade do poder, que seria a rotineirização e densa capilarização das práticas de poder através da aplicação sistemática de sofrimento em um meio onde há a fetichização do poder. Ou seja, ao contrário de ser um espaço no qual a violência colonial é superada, ela é, na verdade, atualizada e assume novas facetas, uma vez

que, como postulado por Fanon (2005) e Cabral (2011), uma superação da violência colonial só aconteceria com uma ruptura total com a estrutura do colonizador – o que não aconteceu.

Desta forma, não é à toa que Jess Auerbach nos diz que a escola onde ela trabalhou, chamada pela autora em seu trabalho de *Escola das Estrelas*, seguia uma educação portuguesa com um currículo angolano. As salas com lousas digitais, internet sem fio e salas com ar-condicionado garantem a distinção daqueles que pagam taxas razoavelmente altas para terem acesso a um ensino com professores em sua maioria portugueses. Como bem aponta Abrantes (2022), até o fim do sistema colonial português em Angola, o acesso à educação era bem altamente escasso. Contudo, mais do que a distinção de estarem em um espaço que, não ironicamente, é chamado de das Estrelas, as salas com ar-condicionado, atreladas a um rígido padrão de higiene e apresentação pessoal descrito pela autora, são uma forma de regular o suor corporal e, por sua vez, impedir que odores corporais emanem.

Por isso, ao tratar do olfato, o primeiro sentido apresentado no livro, Jess Auerbach dá um lugar central para os perfumes. De acordo com a autora, o perfume atuaria como um unguento de boa influência, visto que o cheiro das pessoas é uma forma de comunicar boa “procedência”, ou seja, status, e abre oportunidades e afasta as pessoas dos caminhos errados. Para dar materialidade ao seu argumento, ela apresenta a história de um rapaz que, mesmo tendo um título acadêmico de formação no ensino superior, não conseguia de forma alguma obter um posto de trabalho, apesar de deixar o seu currículo em uma miríade de estabelecimentos empresariais. A justificativa dada a ela para que ele não conseguisse emprego dizia respeito ao cheiro que ele exalava. Por estar em uma situação financeira complicada, ele não tinha acesso a banhos frequentes, assim como a aquisição de desodorantes e perfumes. Para piorar a situação desse rapaz, o mau cheiro não é uma questão facilmente falada por qualquer pessoa a outra no contexto de pesquisa de Auerbach.

Nisso, para além de uma importância central de ter dinheiro para adquirir perfumes – e como a pobreza acaba sendo um ciclo que impede que as pessoas adquiram determinados capitais necessários para alçar determinados nichos da sociedade e ascender socialmente –, há um outro capital importante nesse jogo: ter parentes imigrados. Quem tem parentes imigrados tem acesso a um valor muito mais baixo – ou mesmo gratuitamente – aos perfumes, assim como pode ter acesso a perfumes que não estão disponíveis no mercado angolano. É comum que, para criar “assinaturas olfatórias únicas” (Auerbach, 2021: 76), as pessoas usem ao mesmo momento perfumes diferentes.

Havia pessoas, como Flávia, que possuíam uma coleção de perfumes que custava em torno de 3 mil dólares, um fenômeno a partir dos cosméticos que remete a *Sape, a Société des ambienceurs et des personnes elegantes*, um fenômeno surgido no país vizinho, Congo: refere-se a homens – e nos últimos anos também mulheres – que, mesmo vivendo nas periferias de Kinshassa, trajam roupas das mais renomadas grifes europeias, evento este estudado por Gondola (1999). Faço esse paralelo tendo em vista que uma das suas interlocutoras chegou a afirmar que “frequentemente, aquela pessoa [muito perfumada] poderia estar gastando ‘todo o seu salário naquilo enquanto vive em um barraco e não tem nem comida em seu armário’” (Auerbach, 2021: 81-2). Para essa mesma interlocutora de Auerbach (2021: 82), “o odor [...] comunicava, então, aspectos do caráter que eram ligados à moralidade, ao bom gosto, ao discernimento e a valores internos”.

Se parece ser uma novidade que o cheiro das pessoas é um possibilitador – e limitador – da mobilidade social, não podemos esquecer de como o colonialismo construiu o cheiro como um dos marcadores sociais que delimitavam a raça e, por sua vez, era utilizado como um meio de desumanizar as pessoas. Em seu livro seminal para o campo, Timothy Burke (1996) nos mostra como o regime colonial no Zimbábue proibiu práticas tradicionais e introduziu itens considerados de higiene básica europeus de uma forma altamente racializada, indicando sabonetes com creolina para homens africanos, pois este seria o único produto capaz de realmente limpar aqueles corpos. De forma semelhante, Anne McClintock nos mostra também em seu clássico livro *Couro Imperial* como práticas de higiene ligadas à itens mercantis foi um fenômeno também das classes médias da África colonial britânica. Naquele contexto, o sabonete acabou sendo não apenas um item de limpeza corporal, mas um bem que marcava distinção, ou como ela mesma afirma, “um panorama voyerista do excedente como espetáculo” (McClintock, 2010: 309), que advém do surgimento de uma sociedade de consumo.

Voltando para o contexto do *tornando-se classe média em Angola*, outro fenômeno que pode ser lido pela mesma chave é a questão do escotismo, apresentado no capítulo sobre o tato. Nele, a autora nos mostra “como o escotismo é visto por muitos como uma das garantias de uma ‘personalidade’ ou moralidade ‘de qualidade’, o que também costuma ser acompanhado com os benefícios materiais ‘de qualidade’” (Auerbach, 2021: 96). Chefe Pedro, um dos principais interlocutores da autora, era inflexível, como ela mesma diz, em relação à qualidade do pano com que faria as roupas dos escoteiros: tinha que ser produzido em Portugal, “de acordo com os padrões da União Europeia”.

A autora afirma que o escotismo era um dos poucos espaços sociais onde era possível ter pessoas de todas as classes sociais interagindo. Apesar disso, é importante apontar que o uniforme completo custava mais de US\$ 200, e os escoteiros faziam muito esforço em obtê-lo, uma vez que trajar o uniforme dizia muito sobre o que aquelas pessoas representavam. Desta forma, muito embora a autora diga que esta é uma etnografia sobre Angola, não sobre “África”, essa unidade genérica criada pelo colonialismo, é inevitável pensar em eventos similares ocorrendo em países vizinhos. Por isso retomo mais uma vez a *Sape* para o nosso imaginário. Esses processos variados de inserir-se e apresentar-se como um ser moderno a partir dos objetos é algo comum no mundo pós-colonial, seja no continente africano, nas Américas, Ásia, ou mesmo nas periferias do Norte Global.

Mesmo que a ideologia neoliberal tenha feito do consumo um dos meios de produção da cidadania que possibilitam que indivíduos que foram historicamente desumanizados sejam considerados minimamente humanos, é através dele que jovens africanos conseguem sair da grande sala de espera da modernidade para onde a hierarquia racial global os empurra (Honwana, 2013) – muito embora, como bem nos fala Fanon (2008), a branquitude sempre achará meios de desumanizar corpos negros. Ainda, vale pontuar que o escotismo é um espaço altamente cristianizado – e não precisamos sequer nos aprofundar nos meandros da participação da Igreja Católica no processo de colonização na África Subsaariana (Mbembe, 2013). Nele, a metáfora da mudança *da água para o vinho* ganha novos meandros: é uma mudança de comportamento que gera uma busca por uma juventude moralmente adequada, algo que não se distância tanto dos ideais de homem e mulher novos construídos no pós-independência angolano.

Para alcançar esse status diferenciado, ou melhor, adquirir e performar esses novos capitais e fazer valer esse juízo estético, é preciso, como feito ao decorrer do processo civilizador (Elias, 1994: 34), estratificar os grupos socialmente. Para isso, a autora aponta a existência de restaurantes onde não era permitido entrar usando chinelos ou mesmo calças jeans. Mesmo no restaurante de Áurea, que era marcado por servir todas as pessoas, havia uma distinção estabelecida a partir dos horários que cada um frequentava o estabelecimento, estratificação esta marcada não apenas pelo cargo laboral que as pessoas ocupavam e suas respectivas roupas, mas especialmente pelo tipo de produto que as pessoas consumiam (Auerbach, 2021: 134).

Desta forma, vemos como as desigualdades geradas pelo controle dos corpos, apesar de serem postas de uma maneira “naturalizada” pelos interlocutores de Auerbach, são propositalmente criadas para gerar distinção. Neste contexto, *tornar-se classe média* soa, para nós leitores, ao semelhante ao tornar-se assimilado no período colonial. Com as independências, muda-se o vocabulário, mas a estratificação social que divide sua estrutura com a raça segue muito similar, mas com a roupagem que o neoliberalismo acha conveniente para o novo momento.

Um exemplo interessante disso é a situação de Dona Maria, descrita pela autora como uma mulher negra¹, cuja família quase conseguiu o título de assimilados, que é casada com um homem branco. Em seu restaurante, onde atendia pessoas dos estratos altos da sociedade de Lobito, ela constantemente chamava as suas funcionárias de preguiçosas, sujas e estúpidas, termos que remetem às imagens de controle (Collins, 2019: 135-6) criadas pelo colonialismo para desumanizar as populações negro-africanas. Usar esses termos contra suas funcionárias é mostrar os reflexos da antinegritude (Rocha & Anjos, 2022) herdada do colonialismo lusitano, arraigados neste processo de ascensão social.

E os processos de diferenciação não cessam aí. As famílias mais abastadas costumam enviar seus filhos para estudar no Brasil, na Namíbia, na África do Sul, em Portugal e nos Estados Unidos, viagem para estudos que gera capitais para quem a faz, como observou Sara Moraes (2018) no caso moçambicano, enquanto os mais pobres lutam pelas escassas vagas em universidades públicas, ou batalham para pagar as mensalidades das particulares.

Assim, se essas mudanças ocorrem à nível dos indivíduos, elas ocorrem também à nível de Estado-nação. Pensando nisso, a autora aponta que

mudanças recentes entre as lideranças políticas realçaram ainda mais as tentativas do país de ser moderno e pacífico, atualizado tecnologicamente e democrático, globalizado e nacionalista, tudo em um contexto de pobreza relativa da vida real e em termos reais, e riqueza da vida real em futuros especulativos do petróleo (Auerbach, 2021: 39).

1 Aproveito esta nota para chamar a atenção para um conjunto de questões. Embora a publicação do livro tenha ocorrido no Brasil, falar que uma mulher angolana é negra parece-me fazer pouco sentido tendo em vista a diferença das categorias raciais do mundo lusófono, como bem nos apontou Luena Pereira (2020). Mesmo que termos como *mestiço* e *preto* tenham outras aplicações no contexto brasileiro, sou favorável a usar a forma como nossos interlocutores usam. A segunda diz respeito ao conceito de Atlântico Pardo, de Miguel do Vale de Almeida, traduzido como Atlântico Marrom. Ainda, é importante olhar para as referências que a autora indica para pensar a questão racial no Brasil – país este que importou o lusotropicalismo para o mundo português e luso-africano. Entre elas há um conjunto de autores brancos, incluindo um que afirma que as cotas raciais criariam o racismo no Brasil. No momento que vivemos, é preciso estar atento(a) essas questões! Por fim, é preciso complexificar um pouco mais a “abertura portuguesa às miscigenações raciais”, que mesmo entre aspas e indicada a questão dos estupros, deve ser nomeada adequadamente: não era abertura portuguesa, era escassez de gente e mão de obra que gerou a necessidade das relações (e abusos) interracialais.

Apresentar-se como estável, moderno, pacífico e atualizado tecnologicamente é a forma que o Estado moçambicano, assim como diversos outros do Sul Global, possuem de contornar a imagem racista construída pelo mundo euro-estadunidense sobre eles. É, ao fim e ao cabo, uma forma de contornar a história única, como aponta a literata Chimamanda Adichie, que foi contada sobre as Áfricas e os africanos.

Viver nas ruínas do colonialismo e no capitalismo selvagem

Em um contexto tão frágil economicamente – apesar do apogeu da economia do petróleo –, cujas desigualdades foram intensificadas pela pandemia da covid-19, é inevitável pensar como a violência colonial, assim como aquela que se engendrou a partir do colonialismo no pós-libertação colonial, ainda é central para compreendermos as crises econômicas que têm lugar na Angola, assim como as formas constantes de *desarrascar* que os habitantes precisam lançar mão para sobreviverem.

Senhor Lino, um dos interlocutores da autora, afirmou que seu “irmão mais velho fazia alguns pequenos negócios e, antes disso, ele também foi soldado e médico no exército, e um catequista” (Auerbach, 2021: 134), enquanto ele mesmo teve que trabalhar como segurança, pedreiro e alfaiate – profissão que ele desenvolvia durante a realização da pesquisa. Ainda, é de se pontuar como boa parte das pessoas acabam inserindo-se – e permanecendo – na seara informal da economia. Para Senhor Lino, sair da informalidade envolveria uma série de taxas a serem pagas para o governo, que seriam muito caras, custos estes que ele não teria condições de arcar. Por outro lado, estar em um lugar pouco formal fazia com que os clientes não tivessem tanta confiança nele, uma vez que seu material estava suscetível a roubos, o que já havia acontecido antes, o que acaba por gerar um ciclo vicioso que o impede de ascender.

Desta forma, percebe-se uma similaridade nos casos observados por Alcinda Honwana (2013) entre jovens da África do Sul, Moçambique, Senegal e Tunísia e aqueles descritos por Auerbach. Ambas as autoras nos mostram como os habitantes destes diferentes países precisam lançar mão de diferentes estratégias para manterem-se financeiramente estáveis, assim como da criatividade para tal. Essas semelhanças mostram como essas pessoas, que vivem nas/das ruínas deixadas pelo colonialismo, precisam a todo momento traçar estratégias de *desarrascar* em meio ao que os interlocutores de Auerbach denominaram de *capitalismo selvagem*.

Para eles, “o *capitalismo selvagem* é um sistema que acontece em um contexto de fraqueza do Estado, em que a lei da mata (the rules of the “jungle”) opera na vida econômica” (Auerbach, 2021:48), marcado pela instabilidade financeira e imprevisibilidade da vida cotidiana. É um contexto de fragilidade das estruturas sociais, como aquele encontrado por Trajano Filho (2008) na Guiné Bissau do início do século XXI, marcado, por sua vez, por um precário equilíbrio entre o improvisado e as regras.

O *capitalismo selvagem* acaba sendo entendido como “uma economia na qual as linhas entre o legal e o ilegal, o formal e o informal, o livre comércio e o protecionismo são frequentemente nebulosas” (Auerbach, 2021: 222), muito embora esse perfil econômico seja presente em todo o regime neoliberal, como bem aponta Nordstrom (2007). Por esta razão, acredito que seja tão pertinente a forma

como a autora traz os trabalhos de Anna Tsing para compreender o fenômeno, apresentando como as pessoas (sobre)vivem nas ruínas deixadas pela colonização.

Viver nas ruínas do colonialismo e em meio ao *capitalismo selvagem* é, ao fim e ao cabo, lidar com o constante fim do mundo (ou daquele mundo que se conhece) a cada crise que esses sistemas sofrem. E se há uma transformação material da água para o vinho na vida dos interlocutores de Auerbach, vemos, ao decorrer do livro, como este processo é muito menos definitivo do que as pessoas envolvidas nele gostariam, marcado muito mais pelas dúvidas do que pelas certezas.

O melhor exemplo que ela nos dá para isso é o caso do chefe dos escoteiros que, mesmo sendo crítico ao partido da situação angolana, o Movimento Popular para a Libertação de Angola (MPLA), acabou aceitando um emprego no governo, ainda que correndo o risco de ser compreendido pelos seus amigos como traidor. Era este emprego ou não ter condições materiais de se manter, o que, para os homens, acaba por acarretar na entrada na *waitthood*, a idade da espera – uma nova fase, descrita por Honwana (2013), que passou a anteceder a vida adulta porque os jovens não tinham condições de tornarem-se adultos plenos, que muitas vezes depende do fato de ter como se sustentar e sustentar uma casa. Neste contexto, você “não é o que você sabe, é quem você conhece”, salientando a importância das redes de contato.

Por isso, retomo aqui a noção de Anna Tsing (2018) de “economia oportunista”, que está nas entrelinhas do trabalho de Auerbach. Embora o termo soe um tanto negativo, a autora compreende como oportunistas as pessoas que, em situações não muito favoráveis, “aproveitam qualquer oportunidade para obter dinheiro” (Tsing, 2018: 368). Por isso, aproveito para complexificar a perspectiva um tanto quanto binarista que a autora apresenta sobre os professores das universidades locais. De acordo com a etnografia,

os angolanos formados em Cuba apoiavam mais as políticas repressivas do Estado angolano no que diz respeito ao manejo entre o dissenso e o progresso, aceitando a narrativa de que aqueles no poder tinham o direito e a responsabilidade de determinar o futuro dos outros. Aqueles, como o Dr. Tchimboto, cujas experiências de vida haviam sido dirigidas pela imersão em Estados democráticos e capitalistas tendiam a ter uma visão de mundo que era baseada muito mais em uma expectativa de liberdade individual (Auerbach, 2021: 165-6).

Sendo um acadêmico que vive no Brasil atual², tenho uma dificuldade imensa de compreender o meu país como um Estado democrático em meio aos ataques a professores universitários que vêm acontecendo há cerca de uma década, levando uma série de professores ao exílio. Os Estados Unidos menos ainda, especialmente tendo em mente a quantidade de denúncias de professores que, por trabalharem com a Critical Race Theory, não tiveram o seu vínculo efetivo (*tenure*) aprovado, mesmo sendo intelectuais de ponta. Se estes países são democracias, eles só podem receber esse título se adjetivado: são democracias antinegro.

Trago esta questão porque é preciso complexificar a leitura feita de que os estudantes que foram estudar em Cuba e na então URSS seriam subservientes ao governo. Como bem aponta Carsten (2014) em relação ao parentesco, este é coercitivo, tem seus aspectos negativos e positivos, além de ser fundamentado em relações dádivas. De forma semelhante, o Estado-nação, que muitas formas toma o idioma do parentesco para construir a sua relação com os seus cidadãos, acaba por atuar de forma similar a do

2 Esse texto foi redigido em junho de 2022, último ano do governo Bolsonaro.

parentesco descrito por Carsten. De igual modo, podemos pensar se dr. Tchimboto, que era professor na Universidade Jean Piaget, não teria a liberdade para criticar o governo nacional por essa ser uma instituição portuguesa. São reflexões que valem a pena fazer!

Por uma reflexão autocentrada dos nossos corpos em campo

Entramos no último ponto da minha argumentação sobre o livro. Aqui, proponho que o leiamos a partir de um eixo cujo debate vem ganhando cada vez mais lastro na antropologia contemporânea: o ato de posicionar-se em campo a partir dos marcadores sociais da diferença (ou da dominação, como aponta a tradição francesa). Desta forma, questiono: ainda é possível que homens, pessoas brancas, cis e heterossexuais, pessoas sem deficiência, entre outros marcadores, não compreendam como esses marcadores – percebidos como a norma em boa parte das sociedades – não impactam diretamente nas entradas em campo e no produto que surgirá a partir do seu trabalho de campo?

Lanço essa questão por uma razão muito direta: na condição de um pesquisador negro que cresceu tendo o seu corpo constantemente interpelado racialmente e que, por esta razão, está sempre atento a forma como suas interlocutoras residentes em um país da África subsaariana lusófona o lerão racialmente, a leitura do livro me gerou uma série de incômodos. O primeiro pela não apresentação de como essas pessoas se liam racialmente e a segunda porque a autora não reflete como a sua racialidade impactou o seu trabalho de campo.

Na página 42, ao descrever brevemente o fato de que ela circulava pela cidade de moto, o que era peculiar para as pessoas por ser a branquitude um símbolo de riqueza, Jess Auerbach nos dá uma pista excelente para pensar também o porquê de ela ter sido contratada como professora de música na *Escola das Estrelas*, a qual contava com um quadro docente majoritariamente português. Uma breve olhada para os sites das escolas portuguesas no mundo luso-africano já nos mostra que, embora não explícito, para se tornar professor dessas instituições voltadas para elites, ser branco é um pré-requisito não verbalizado, mas demandado pela preferência de professores cuja formação ocorreu em determinados lugares.

Ainda, se falamos de uma classe social que está em acessão, é de surpreender como a autora não discorre sobre como a sua branquitude poderia ser lida como marcador de status para aqueles que queriam subverter a situação econômica na qual eles estavam inseridos. E digo isso sem entrar em um juízo de valores, porque, no fim das contas, o nosso prestígio (cultural, racial, econômico) pode ser a moeda de troca mais valiosa que nós temos a oferecer para os nossos interlocutores dentro da relação dadivosa que inauguramos para o trabalho de campo.

O marcador racial aparece, nas entrelinhas, como algo tão marcante que vez ou outra a autora traz situações como “o fato de que eu falava português com sotaque brasileiro [...] me libertava de algumas associações negativas relacionadas a sul-africanos brancos” (Auerbach, 2021: 151). De forma similar, ela aponta que a sua entrada junto aos escoteiros se deu porque, “por acaso, meu tataravô foi um dos primeiros escoteiros da África do Sul no início do século XX, fundando uma das primeiras tropas da Cidade do Cabo” (Auerbach, 2021: 95). Sendo o escotismo um projeto que nasce com colonos bri-

tânicos, é impossível negar que o privilégio racial inscrito em seu corpo acabou por marcar todo o seu campo, sendo mais do que coincidências do destino.

É interessante vê-la narrar o privilégio material em poder, em seu retorno à Angola, pagar para **ficar em um hotel** em vez de dormir no chão da casa de um amigo.³ Mas seria tão potente como ver como o privilégio racial, marcado por ela ter nascido e crescido em um país onde a supremacia branca controlou tudo até ontem basicamente, ajudou a contornar o seu campo em um país que lida até hoje com os impactos do racismo imperial português que se protege sob o discurso falacioso do lusotropicalismo, que coloca o colonialismo português como mais brando.

Não à toa, por conta da sua relação com críticos ao governo angolano, a embaixada da Angola no Brasil chegou a achar que ela era uma infiltrada da CIA querendo dismantlar o governo nacional. Sequer é preciso retomar a histórica relação da agência estadunidense com o regime do *apartheid* na África do Sul, do qual, querendo ou não, ela é beneficiada. Por esta razão, trago uma fala de Saidiya Hartman, que em entrevista para Judith Butler (2003: 222), afirmou que “a escravidão é o fantasma na máquina do parentesco” da diáspora africana. Acredito que podemos pensar o mesmo substituindo escravidão por colonialismo/branquitude e parentesco por Antropologia. Não podemos, de forma alguma, não levar em consideração o poder que o nosso lugar no mundo emana durante os nossos trabalhos de campo. O colonialismo europeu em solos africanos, assim como a escravidão negro-africana nas Américas, é uma ferida aberta que é constantemente remexida. Não falar sobre ele é, em alguma medida, ser seu cúmplice.

Se a audição, o tato, o paladar, o olfato e a visão são formas essenciais de sentir e experienciar o mundo, a raça, no contexto pós-colonial, é tão central quanto, como já vimos na seção anterior com a história de Dona Maria. Deixá-la de lado não pode ser um caminho para nós, antropólogas que lutamos por um mundo antirracista. Por outro lado, a autora prefere enfocar na raça ao trazer um relato sobre um filme que narra o processo de instauração da Comissão Nacional da Verdade para julgar os crimes cometidos pelo *apartheid* em seu país natal. Ela afirma que chorou “por conta de seu conteúdo, mas também porque o filme lembrou-me o medo que tinha de crescer enquanto uma sul-africana branca nos poucos anos após o fim do *apartheid*” (Auerbach, 2021: 203). Em um livro em que o impacto da raça na vida das interlocutoras pouco é explorado, esse trecho não me desceu bem – assim como o mal-estar foi compartilhado entre pesquisadores negros que leram o livro.

De toda forma, ao acionar os cinco sentidos, a autora faz mais do que produzir uma antropologia dos sentidos. Ela diz que aquelas pessoas estão vivas, apesar de tudo – ou talvez por causa de tudo – em um mundo que tenta, a partir das tecnologias de nanorracismo, exterminar vidas negro-africanas a todo momento (Mbembe, 2021: 99). Ser classe média em Angola é ter um carro, uma casa, educação de qualidade, computadores, perfumes e joias, ou seja, é adquirir distinção, distinção esta que só pode ser conquistada a partir da docilização do corpo por itens que, na maior parte das vezes, são símbolos do que seriam corpos modernos (Rodrigues Jr., 2021: 6).

Por fim, aponto que durante toda a leitura do livro a música *A tua presença morena* ecoou em minha cabeça. Nela, o compositor e cantor brasileiro Caetano Veloso canta que “A tua presença/ Entra

3 Contudo, a autora desliza ao não traçar uma perspectiva mais crítica ao afirmar que “alguns estudiosos chamam [muitos de minha geração] de quase nativos digitais para descrever nossa relação com a tecnologia” (Auerbach, 2021: 187). Na verdade, ainda são poucos os que cresceram com computador e acesso à internet em casa, como a autora, assim como aqueles que possuem acesso corrente à internet ainda hoje.

pelos sete buracos da minha cabeça/ A tua presença/ Pelos olhos, boca, narinas e orelhas”. Ou seja, a presença daquela para quem ele canta é sentida por ela através de praticamente todos os sentidos de seu corpo. Todavia, não podemos esquecer do vocativo: *Morena*. Assim, aponto que, para falar sobre a presença das pessoas que ascenderam às classes médias angolanas, precisamos estar atento aos sentidos, mas também à posição delas na estrutura racial do país.

Vinícius Venancio é doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília e realiza estágio pós-doutoral no Max Planck Institute for Social Anthropology.

REFERÊNCIAS

- Abrantes, C. S. (2022). *Os futuros portugueses: um estudo antropológico sobre a formação de especialistas coloniais para Angola (1950- 1960)*. 1. ed. Rio de Janeiro: Editorial Mórula. 328p.
- Auerbach, J. (2021). *Da água ao vinho: tornando-se classe média em Angola*. São Carlos: Áporo Editorial; Brasília: ABA Publicações. <https://doi.org/10.48006/9786500218749>
- Burke, T. (1996). *Lifebuoy Men, Lux Women: commodification, consumption, and cleanliness in modern Zimbabwe*. Duke University Press.
- Butler, J. (2003). O parentesco é sempre tido como heterossexual? *Cadernos Pagu*, 21, 219-260. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332003000200010>
- Cabral, A. (2011). Liberdade Nacional e Cultura. In M. R. Sanches (org.). *Malhas que os impérios tecem. Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais* (pp. 355-375). Lisboa: Editora 70.
- Carsten, J. (2014). A matéria do parentesco. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 6(2), 103-118.
- Collins, P. H. (2019). *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Elias, N. (1994 [1939]). *O processo civilizador*. vol. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Fanon, F. (2005). Sobre a Violência no Contexto Internacional. In *Os condenados da Terra*. Juiz de Fora: Ed. UFJF.
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba.
- Gondola, C. D. (1999). Dream and drama: the search for elegance among Congolese youth. *African Studies Review*, 42(1), 23-48.

- Honwana, A. (2013). *O tempo da juventude: emprego, política e mudanças sociais em África*. Maputo: Kapicua Livros e Multimídia Lda.
- Mbembe, A. (2001). *On the postcolony*. Berkeley: University of California Press.
- Mbembe, A. (2013). *África Insubmissa: Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial*. Edições Pedagogo.
- Mbembe, A. (2021). *Políticas da Inimizade*. São Paulo: N-1 Edições.
- McClintock, A. (2010). *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Morais, S. (2018). Cooperação Educacional Brasil-Moçambique: Considerações sobre discursos de modernidade e distinção social. *Cadernos de Estudos Africanos*, 36, 87-111.
- Nordstrom, C. (2007). *Global outlaws. Crime, Money and Power in the contemporary world*. London: University of California Press.
- Pereira, L. N. N. (2020). Alteridade e raça entre África e Brasil: branquidade e descentramentos nas ciências sociais brasileiras. *Revista de Antropologia*, 63(2), e170727. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.170727>
- Rathbone, K. (2013). Dressing the colonial body: Senegalese rifleman in uniform. In K. T Hansen, & D. S. Madison. (eds.). *African Dress: Fashion, Agency, Performance* (pp. 111-123). London: Bloomsbury.
- Rocha, E. V., & Anjos, J. C. G. dos. (2022). Traços de antinegitude em Cabo Verde. *Sociologias*, 23(59), 108–136. <https://doi.org/10.1590/15174522-120600>
- Rodrigues Jr., G. J. (2021). Quando “outros” corpos e “outras” epistemologias adentram espaços da modernidade: Apontamentos a partir de uma pesquisa entre Brasil e Senegal. *Novos Debates*, 7(1). <https://doi.org/10.48006/2358-0097-7105>
- Trajano Filho, W. (2008). O precário equilíbrio entre improvisação e regras: reflexões sobre a cultura política da Guiné-Bissau. *Revista de Antropologia*, 51(1), 233-266. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012008000100009>
- Tsing, A. (2018). Paisagens arruinadas (e a delicada arte de coletar cogumelos). *Cadernos do Lapaarq*, XV(30), 366-382.

UM OLHAR ANTROPOLÓGICO PARA AS CLASSES MÉDIAS ANGOLANAS OU AQUILO QUE NÃO NOS LIVRAMOS DO COLONIALISMO

Resumo: A partir da experiência sensorial que Auerbach nos propõe ao decorrer da sua obra, intento, aqui, interpretar as realidades enfrentadas pelos seus interlocutores como fenômenos herdeiros da violência colonial portuguesa que teve lugar em território angolano. Desta forma, divido o presente ensaio em três seções. Na primeira parte, viso compreender como o *tornar-se classe média em Angola* é algo que reproduz em algum limiar as continuidades do processo civilizador no mundo pós-colonial, especialmente ao pensar as técnicas de docilização dos corpos. Na sequência, o viver nas ruínas do colonialismo e no *capitalismo selvagem*, este último um termo caro para a autora, será o meu mote analítico. Por fim, exploro a necessidade de uma reflexão profunda e autocentrada dos nossos corpos em campo.

Palavras-chave: classe social; raça; corpo; pós-colonialismo; capitalismo.

AN ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE ON ANGOLAN MIDDLE CLASSES OR WHAT WE FAIL TO OVERCOME FROM COLONIALISM

Abstract: Drawing on Auerbach's sensory experience as presented throughout her work, this essay aims to interpret the realities faced by her interlocutors as phenomena inherited from the colonial violence that occurred in Angola. The essay is divided into three sections. The first part seeks to understand how becoming a middle class in Angola reproduces, to some extent, the continuation of the civilizing process in the post-colonial world, particularly by considering the techniques of bodily socialization. The subsequent section explores the experience of living in the ruins of colonialism and wild capitalism, a term dear to the author. Finally, the essay delves into the need for a profound and self-reflexive examination of our bodies in the field.

Keywords: social class; race; body; post-colonialism; capitalism.

UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA SOBRE LAS CLASES MEDIAS ANGOLEÑAS O LO QUE NO LOGRAMOS SUPERAR DEL COLONIALISMO

Resumen: Basándose en la experiencia sensorial que Auerbach propone a lo largo de su obra, este ensayo tiene como objetivo interpretar las realidades enfrentadas por sus interlocutores como fenómenos heredados de la violencia colonial que tuvo lugar en Angola. El ensayo se divide en tres secciones. La primera parte busca comprender cómo convertirse en una clase media en Angola reproduce, en cierta medida, la continuación del proceso civilizador en el mundo poscolonial, particularmente al considerar las técnicas de socialización corporal. La sección subsiguiente explora la experiencia de vivir en las ruinas del colonialismo y el capitalismo salvaje, un término querido por la autora. Finalmente, el ensayo profundiza en la necesidad de un examen profundo y autorreflexivo de nuestros cuerpos en el campo.

Palabras clave: clase social; raza; cuerpo; poscolonialismo; capitalismo.

RECEBIDO: 15/06/2022

APROVADO: 21/12/2022

PUBLICADO: 01/07/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

Por um olhar para a Angola que funciona

MARCELA SANTANDER

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), São Carlos, São Paulo, Brasil
<https://orcid.org/0000-0002-4974-556X>
mazzinha@gmail.com

Da água ao vinho é uma contribuição inovadora para os campos de estudos angolanistas. Não se trata da tese de doutorado da autora, que olhou para os contextos de circulação transnacional de angolanos no Atlântico Sul (:40), e que incluiu um período de doze semanas no Rio de Janeiro, onde ela aprendeu português e onde angolanos frequentemente vinham para aumentar seu capital cultural. Sem explorar densamente os laços históricos e culturais entre os dois países, o foco é em sua pesquisa de campo mais extensa em Angola, entre 2013 e 2014, e de onde vieram os registros textuais e fotográficos que figuram no livro. Auerbach deixa claro logo de início que não pretende propor postulados antropológicos, mas descrever suas próprias experiências subjetivas durante o trabalho de campo realizado na cidade de Lobito, afastado, portanto, de Luanda.

Luanda, capital de Angola, concentra a maior parte dos trabalhos etnográficos recentes sobre o país, mas é importante apontar que este é um campo relativamente escasso; num primeiro momento, pelas dificuldades impostas pelo regime colonial e pelas lutas de libertação, e depois pela instauração da guerra civil entre o partido no governo – o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), apoiado pela antiga URSS e por Cuba – e a União Nacional para a Independência Total de Angola (Unita), que desde a libertação contestou a legitimidade do governo autoproclamado do MPLA e contou com apoio dos Estados Unidos e África do Sul. De modo geral, há grandes esforços alhures empreendidos na compreensão das questões políticas de Angola; foram objetos de estudos históricos e antropológicos diversos aspectos do país: o colonialismo, as geopolíticas das guerras, os movimentos de libertação, suas lideranças, como Agostinho Neto e Jonas Savimbi, a formação social angolana, as missões católicas e protestantes, as guerras por procuração, questões econômicas que envolvem petróleo e mineração, dentre outros, compondo um corpo teórico de estudos que explicitam a diversidade

de conflitos e interesses que se entrelaçam no país. Ao passo que boa parte da produção antropológica se debruça, pois, com afinco às questões políticas do país, Jess Auerbach apresenta uma etnografia que objetiva outra visão, talvez mais positiva, de Angola.

É nesse sentido que o livro da sul-africana traz uma proposta bastante instigante: olhar para a classe média angolana atentando para “o que está funcionando”. Isso não é pouca coisa considerando essas guerras na última metade do século XX, lembrando que a guerra civil com a Unita, iniciada em 1975, só terminou em 2002. Em termos práticos, temos uma geração de pessoas cujas vivências e histórias estão perpassadas por experiências muito recentes de conflitos, violências e suas consequências adversas. Não obstante, esses angolanos estão no intenso exercício da prática da paz num país onde há possibilidades latentes de futuro, ainda que isso por vezes demande algum trabalho para a (re)construção do presente e do passado histórico. Da literatura à propaganda estatal, faz-se presente o compromisso com a tarefa de enfatizar a paz no cotidiano, reafirmando o fim da guerra e o novo momento de investimentos em infraestrutura e desenvolvimento, uma “reformulação nacional necessária para a emergência do estado neoliberal” (:192). A autora indica que esse momento coincidiu com o aumento do preço do petróleo no mercado internacional, impulsionando a entrada de capital estrangeiro no país, inclusive com muitos salários pagos em dólar (:45).

A alusão do título da obra à parábola cristã é bastante perspicaz: Angola é um país predominantemente cristão, vestígio da colonização portuguesa e da intensa presença das missões, católicas e protestantes, que impuseram as religiões cristãs a boa parte das populações nativas – o que não sucumbiu com a adoção do socialismo no pós-independência. Auerbach dá pistas, ainda, da transformação vivida por determinados indivíduos com o fim da guerra civil, que inclui, mas não se restringe a, aspectos financeiros. Trata-se de um acréscimo de valores que se traduzem numa certa “melhora” na vida: “como o poder de consumo cotidiano das pessoas cresceu, eles foram capazes de consumir não apenas água para beber, mas também vinho. Essa mudança acentuada em suas realidades materiais ajudou pessoas comuns a “acreditarem” na paz” (:36). Já o subtítulo “tornando-se classe média”, no gerúndio, aponta para o caráter processual, algo que não está dado. Isso se torna mais evidente ao passo que a autora demonstra sua preocupação com os impactos decorrentes da queda do preço do barril de petróleo no fim de 2014, ou da mudança do presidente em 2017, (:43) apontando para a fragilidade de tais classificações num sistema apresentado como “capitalismo selvagem”.

Antes de explorar o que é ser classe média num dos lugares mais caros do mundo, onde a água é mais cara que o petróleo – ideia presente no título da introdução e retomada em um dos poemas (:113) – detenho-me num ponto que me chamou atenção e que com o qual a autora alega ter se “digladiado” (:37): o esforço na tradução da expressão “capitalismo selvagem” para a língua inglesa. Ora, enquanto falantes de português, encontramos o termo coloquialmente utilizado e criaremos concepções mais ou menos próximas do que Auerbach tenta descrever. Estamos, para o bem da verdade, diante de um capitalismo mercadológico, globalizado, que também nos levaria a problematizar seu termo, o neoliberalismo, e suas contradições, como as competições entre indivíduos. Em nosso português, a expressão está menos atrelada aos estereótipos europeus e estadunidenses de que ligam a África à selva – e isso se deve em parte pela existência de dois termos com conotações diferentes que poderiam ser utilizados: *wild* e

jungle. Já aqui temos um primeiro vislumbre não só do trabalho refinado da autora em teorizar sobre a antropologia, mas sobretudo de seu compromisso em explicitar os anseios, as dúvidas, os dilemas e as escolhas que residem por trás de nossos trabalhos de campo e de escrita etnográfica.

Não obstante, volto-me ao significado da classe média, cujos representantes apresentam suas trajetórias ao longo dos cinco capítulos. A autora não tece grandes questionamentos à importância que seus interlocutores dão às suas narrativas obcecadas por aspirações e propósitos, ou ao seu próprio interesse pelo crescimento dessa autodefinida classe média. No limite, caberia uma reflexão sobre o que significa esse crescimento, que parece encontrar sua definição no entrelaçamento entre ascensão e consumo e que representa um certo tipo de desenvolvimento. No entanto, o processo de ascensão social é tido como auto evidente; não há uma delimitação ou uma discussão mais clássica de quem seria essa classe média tomada do senso comum. Como a própria autora aponta, trata-se de um “termo usado na linguagem do dia a dia para incluir pessoas que não estão nem passando fome, nem voando pelo mundo em jatos particulares” (:44) – aqui reside o risco que corremos ao tomar uma categoria usual de nossos interlocutores, como “classe média”, que neste caso condensa um escrutínio interminável dentro das ciências sociais. A despeito disso, é interessante acompanhar nas narrativas o sentido que “classe média” assume para os próprios angolanos.

A historiografia angolana na composição de classes

Se o enfoque na classe média é um tema novo para os estudos angolanos, sejam antropológicos ou não, aqui também reside uma lacuna do texto que pretendo explorar: ao tentar se desvencilhar da política angolana, Auerbach deixa não só de explicar a ascensão dessa classe média que se propõe a estudar, como deixa também de se aprofundar em sua constituição histórica, atrelada às ascensões das elites. Embora a autora aponte para a proeminência de um “pequeno grupo de elites” (:33) que esteve e permanece no poder, ela argumenta também que cada vez mais pessoas que não tinham conexões com a política ou com famílias tradicionais passaram a ter acesso a um padrão de vida mais alto, apontando para mudanças significativas nos modos de vida e de consumo, incluindo a educação. Meu argumento é principalmente que em 2014, mesmo quatro décadas após a independência, podemos encontrar um continuum com a configuração social imposta pelo colonialismo.

Ao longo da historiografia angolana, encontram-se referências a um certo subdesenvolvimento que estaria presente no modo de colonialismo português, ligado, por exemplo, à ideia da pobreza material do colono abordada por Thomaz (1996), que fundamentou muito da teoria luso-tropicalista e que elucida de que forma as estruturas políticas locais se ligavam à economia colonial. Em Luanda – como documentado também em outras partes de Angola, como no Planalto Central (Dulley, 2015), Ambaca e Cabinda (Wheeler & Péliissier, 2009) – notou-se a ascensão de elites econômicas nativas ligadas às distintas fases do colonialismo e da presença portuguesa em Angola, como funcionalismo público, exploração de minérios, o cultivo de monoculturas, como o café, e mesmo o tráfico de pessoas para escravização. Vale apontar ainda que a própria

história do MPLA está ligada à elite local a qual Auerbach se refere (Bittencourt, 1999; Tali, 2001), o que se repete nos demais movimentos de libertação das décadas de 1960 e 1970.

Isso porque, primeiro, a colonização de Angola é marcada por avanços e retrocessos, especialmente quando se pensa no interior e no norte do país, áreas onde os portugueses encontraram muitas dificuldades para adentrar – seja pela resistência das populações, sejam por questões relacionadas à geografia e condições climáticas. Aqui vale ressaltar que Lobito, no entanto, é uma cidade costeira que não demorou a ser integrada às rotas comerciais dos europeus e, portanto, guarda mais similaridades com Luanda que com o Planalto. Segundo, e sobretudo, porque a chegada portuguesa em Angola, que data de 1484 com Diogo Cão, foi inicialmente marcada pelo colonialismo de exploração – assim como nas demais colônias, incluindo o Brasil. Em decorrência desse modelo, como apontou sucintamente Auerbach, houve a emergência de elites locais que ao longo de séculos estiveram vinculadas ao aparelho estatal, governamental, que gozava de privilégios junto aos europeus (não só portugueses) e participavam ativamente das transações comerciais, nacionais e transnacionais, ocupando posições de prestígio na sociedade, como apontado por Wheeler e Pélissier (2009). Não obstante, os atributos frequentemente associados à uma certa classe crioula, à criouliidade, dão conta dessa imbricação, ou intermediação entre europeus e africanos, como mencionados em trabalhos de estudiosos, como Dias (1984), Conceição Neto (1997) e Bittencourt (1999).

É apenas após a Conferência de Berlim, de 1885 – na conhecida “Partilha da África” – que Angola converte-se à colônia de povoamento para que Portugal pudesse manter o domínio sobre o território. No entanto, os colonos que chegaram à Angola eram em grande medida portugueses pobres, condenados e outros, ou seja, aqueles indesejáveis na metrópole colonial (Messiant, 2006). Nesse período havia muitos *assimilados* em Angola. Durante a República Portuguesa, período compreendido entre 1910 e 1926, qualquer negro que falasse português e soubesse ler e escrever era categorizado como civilizado. Com o início do Estado Novo português, em 1926, houve o endurecimento do controle sobre as colônias, intensificando as distinções entre angolanos e portugueses através do Regime do Indigenato, brevemente mencionado pela autora, com referências em nota de rodapé (:125). Tal estatuto esteve em vigor até 1961 e a partir dele, apenas aos brancos era reservada a categoria de civilizado, num esforço de proteger portugueses menos qualificados da concorrência com nativos. Aos negros e mestiços restaram as categorias de indígena – aqueles que seriam explorados como mão de obra, pagariam impostos e estariam sujeitos a outros constrangimentos –, e a categoria de assimilado, pleiteada através da comprovação da gradual incorporação de valores portugueses.

Ser assimilado afastava o angolano do trabalho compulsório e concedia certa autonomia de trabalho e deslocamento. Assim, a política de assimilação vendia-se como instrumento de ascensão econômica e social, reivindicando o mito do luso-tropicalismo e sua democracia racial. No limite, porém, o Estatuto do Indigenato representou uma estratégia de dominação e controle político ao articular burocracia e raça, determinando possibilidades e impossibilidades dos angolanos. Essa proteção aos portugueses reverberou, inclusive, como mostra Gastrow (2020), em uma reformulação dos centros urbanos, com a construção de estradas e grandes projetos imobiliários, que deslocou a população angolana, incluindo parte da elite mestiça luandense, para os *musseques*, construções precárias nas periferias das cidades costeiras que se aproximam das favelas brasileiras.

Se por um lado nem “crioulos”, nem elites são automaticamente transpostos ou redutíveis à categoria de assimilados, um olhar mais atento sugere que há mais continuidades da elite e do colonialismo que grandes rupturas. O viés racialista da classificação imposta instituiu, ainda, uma posição ambígua aos mestiços, que reverberou no pós-independência. Mestiços eram lidos de forma mais positiva que indígenas e tinham o estatuto de assimilado mais facilmente concedido. Os próprios capitais simbólicos que são brilhantemente trazidos por Auerbach ao longo do livro já eram acionados como distintivos na época do colonialismo português e serviam como demonstrativos da assimilação.

Dessa forma, acredito não ser possível desatrelar o contexto de formação da sociedade no pós-independência da imbricação marcante entre economia e Estado em Angola, que privilegia certas camadas sociais ligadas ao governo instaurado, ou mesmo a determinadas classes – uma menção à Messiant (2009) e à “oleocracia” teria sido de grande pertinência, ou mesmo às obras literárias (mas nem tanto) de Pepetela (2008), como *Predadores*. Meu argumento é que, no fim das contas, em Angola essas coisas andam juntas e, ao não dizê-las, perdemos na compreensão de como o neoliberalismo eventualmente opera não em “paralelo a” ou “apesar de” um governo mais ou menos autoritário, mas associado a ele. Tais pontos aqui são essenciais para compreender uma não ruptura com a estrutura posta pelo colonialismo. A autora está ciente disso: “branquitude era associada à riqueza” (:42).

Com isso em mente, volto à obra. Auerbach está, então, atenta à emergência de uma classe média deliberadamente apresentada como “aqueles que têm um carro, uma casa e educação [...] pessoas que não estão nem passando fome, nem voando pelo mundo em jatos particulares” (:44), essas três coisas permitiriam às pessoas fazerem suas próprias escolhas na maior parte dos domínios de sua vida. É interessante, como prenunciado, acompanhar como determinados capitais simbólicos vão se articulando enquanto marcadores distintivos de uma posição social. É, inclusive, a foto de um carro vermelho “de classe média” tirado por Auerbach que ilustra a capa da edição.

Uma etnografia pelos sentidos

Considero pressupostos bem clássicos das ciências sociais para justapor classe e estratificação social. Entendo, assim, a classe média da autora como categoria econômica definida a partir não apenas de suas relações com o capital e com sua força de trabalho, mas sobretudo atrelada ao acesso diferenciado a bens sociais – educação, saúde, moradia, gastronomia, transporte, viagens – e na conversão desses bens sociais em bens de consumo – casa, carro, moda, perfumes. Dessa maneira, ter um carro é lido como ter também algum controle sobre tempo e sobre o ambiente, a casa está ligada à estabilidade, e o capital cultural, proveniente da educação, permite a apreensão dos modos de vida distintivos de classe, ou seja, o habitus da classe média angolana, numa chave bourdiana. A noção de distinção de Pierre Bourdieu (1984) não só ecoa pela obra como é também mencionada pela autora (:46).

Essa transposição dos bens sociais em mercadorias → bens de consumo → signos sociais é apresentada de maneira muito amarrada pela autora, que explora como os sentidos são corporificados e expressam tais signos, convertendo-os em prestígio e distinção. E assim a autora segue com os capítulos, vinculando

cada um dos cinco sentidos a um tema relevante sobre Angola e sobre o fazer etnográfico, somando novas dimensões de pertença e mobilidade de classe, adensando a primeira definição simplista de classe média.

No primeiro capítulo, Auerbach demonstra de forma magistral que o cheiro, por si só, tem muito a dizer como marcador de classe, pois remonta às origens e às possibilidades. A autora observa como perfumes (ou a falta deles) não são apenas cheiro, na medida em que adquirem um lugar proeminente como fator social importante na classe média angolana, símbolo de circulação transnacional. Podemos pensar como Sahlins (1997) apontou para a influência positiva das incorporações de objetos e experiências estrangeiras como “poderes culturais” sobre relações locais, fazendo com que as migrações se articulem às ambições locais.

No capítulo dois, a autora relata sua experiência no escotismo através do tato, no sentido emocional de ser tocada por uma instituição (divertida, salienta) pouco abordada nas etnografias angolanas mas que ocupa um lugar interessante na emergência de um país em paz. Primeiro por sua reputação que remete a uma moralidade requerida – e que leva a certos benefícios materiais. As controvérsias do governo do MPLA ficam nas entrelinhas quando a autora explica que, a despeito de sua independência política, os escoteiros “operam de maneira transparente o suficiente para permanecerem inteligíveis e garantir a confiança do MPLA” (:96). O tato é ainda explorado pelo entrelaçamento entre textura e classe social, que “localiza um indivíduo em espaços sociais, econômicos e materiais” (:94). A partir do pano, tecido típico de algodão tingido, Auerbach aborda ainda como as texturas tecem a ideia de um novo homem, afastado de seu significado original oriundo do comunismo, e imaginado num país diferente daquele do passado, não só na ideologia e na ausência de guerra: “[a]s texturas do “novo homem” eram suaves, limpas e puras: calças de pano de qualidade, ar-condicionado nas vans que os levavam aos eventos” (:107). Além da materialidade dos tecidos, era preciso qualidade numa “estrutura moral e social” (:111) que pudesse fazer emergir uma Nova Angola próspera sob condições do “capitalismo selvagem”.

Receitas de pratos típicos angolanos, que o leitor pode se sentir tentado a fazer em casa, abrem o terceiro capítulo, sobre o paladar. Auerbach não se prende às dimensões circunscritas ao comer, mas expande o palatável ao que pode ser saboreado de outras maneiras. Assim, ela traz histórias de vida de proprietários de restaurantes e de designers de moda, observando o gosto enquanto constitutivo de um modo próprio e, portanto, distintivo de experienciar o mundo: “ele saboreava as reações de seus clientes às estranhas texturas e sabores de suas criações” (:126). A gastronomia é também uma interessante entrada para pensar as relações geracionais, exemplificando como certos sujeitos percebem a mudança do sistema vigente. Dona Maria, com seus pratos de funge e peixe fresco, revive o projeto de nação dos discursos do MPLA de outrora, onde o imaginário da exaltação da angolanidade se realizava na unificação dos angolanos ao redor de certas crenças e práticas culturais, incluindo a culinária; os sushis e a pizza remetem, por outro lado, à abertura do país ao capitalismo que proporciona acesso a novos sabores e novos modos de estar no mundo. Há uma tensão entre tradição e cosmopolitismo que também pode ser pensado em termos geracionais.

O capítulo quatro explora o som; através da audição, Auerbach analisa a educação. No entanto, se ela cita a educação como constitutivo da classe média, não explica como isso se dá. Como

se supõe no Brasil, podemos ser levados a interpretar que mais educação significa possibilidades de mobilidade de classe. Como a raça, a educação em Angola também tem um caráter distintivo desde o colonialismo, já que para ser considerado assimilado durante o Regime do Indigenato era fundamental ter domínio da língua portuguesa e de costumes europeus (civilizados). Assim, eram as missões cristãs as grandes fornecedoras da educação no país, o que explica em partes porque temos uma maioria da população cristã. Não obstante, era comum às elites nativas angolanas que enviassem seus filhos ao exterior, sobretudo a Portugal, para que recebessem educação superior – a primeira universidade angolana data de 1963, hoje Universidade Agostinho Neto. Há, portanto, uma geração de intelectuais formada majoritariamente no exterior. Isso é interessante se olharmos para os quadros que eventualmente constituem as duas universidades que figuram na obra, e pensar os emaranhados entre os sistemas econômico, político e ideológico. A partir deste capítulo podemos pensar também a politização dos campi universitários articulado ao oferecimento do ensino superior público e privado no país, que aos poucos se estabelece nos moldes do “capitalismo selvagem”: bem-sucedido e mercadológico. Em artigo recente, Auerbach (2022) volta-se mais uma vez ao tema e aprofunda-o.

O capítulo cinco trata da visão. Tanto a visão de Angola para angolanos e para fora, quanto à visão da e na antropologia. As redes sociais são acionadas tanto para explorar os modos que a imagem de nação era forjada quanto para compartilhar os constrangimentos que sucederam suas interações (ingênuas, talvez) com seus interlocutores, que incluíram posições lidas pelo governo como contrárias ao partido. Diante de uma república autoritária e vigilante, como Angola, ela expõe dilemas éticos que concernem à (não) neutralidade do antropólogo em campo. Em grande medida esta é uma etnografia do etnografar. Auerbach vai etnografando o próprio trabalho de campo enquanto compartilha e reflete sobre suas próprias experiências. Não se trata de uma receita – mas há indicações de leituras, pontos para olhar, perguntas a se fazer. Por fim, na conclusão ela discorre sobre “uma curiosidade disciplinada e focada” (:33) como sentido fundamental para produção de análises engajadas, interessadas e interessantes.

A importância do belo e do importar-se

Em todos os capítulos as lacunas são preenchidas ao modo angolano: por não ditos reiterados – e isso é diferente de apenas silêncios ocasionais. As citações foram escolhidas pela autora com bastante minúcia, permitindo que o(a) leitor(a) interprete nas entrelinhas as questões pertinentes à intervenção estatal, seja no recrutamento de um proeminente líder escoteiro, no quadrinho dos 15+2, nas visitas aos perfis de redes sociais ou nas campanhas pela imagem de paz e prosperidade. Essa onipresença do governo no cotidiano das pessoas, por um lado, pode ser apreendida como algo que não está funcionando, por outro, cabe reiterar que Auerbach fez uma escolha política, consciente e concisa para responder sua pergunta de pesquisa: “o que está funcionando em Angola?”. Para tanto, deixa sim de lado certos aspectos que podem incomodar estudiosos mais acostumados a discussões analíticas a partir da economia e da política, com críticas ao Estado autoritário, mas ao voltar sua atenção e seu olhar para o cotidiano, descrevendo

lugares e biografias com o enfoque particular de procurar felicidade, ela nos oferece múltiplas narrativas de pessoas comuns buscando significações e prosperar em condições adversas.

Nesse sentido, é inegável o esforço empreendido pela autora em proporcionar um novo olhar sobre o país, apontando para as belezas e para as possibilidades, em resposta às representações estereotipadas da vida e das precarizações na África, em geral, e em Angola, em particular. A obra não trata apenas de esperança, mas de resiliências. De recomeços. Do que insiste em não se deixar ruir por completo (Tsing, 2015). Se as *storytellers* são cada vez mais usuais nas pesquisas antropológicas, Auerbach conta com muita sensibilidade histórias, trajetórias e aspirações.

Além da curiosidade, há mais um sentido que permeia toda a obra: a preocupação genuína com as pessoas, para além de seu compromisso em explicitar que seu trabalho atende aos comitês mais rigorosos de ética em pesquisa, preservando a identidade de seus interlocutores, por exemplo. A versão em português do livro é de acesso aberto, tendo sido negociada com a ABA sua distribuição gratuita, para que pudesse circular em Angola. Pessoalmente, aprecio muito o posicionamento da autora e sua preocupação em ser lida pelos próprios angolanos que contaram suas histórias, o que se confirma no uso de uma linguagem acessível. Ademais, a despeito de não estarmos diante de um trabalho sobre teoria antropológica, temos um livro de metodologia, de etnografia, que lança mão de artifícios sagazes para se conectar com estudantes de graduação da atual geração: das poesias e imagens mais tradicionais aos links, playlists de músicas, páginas de Facebook ou vídeo de Youtube. Como ela destaca: “se importar é importante” (:25).

Da água ao vinho é uma obra fluida, instigante e revigorante. Fluida e instigante para leitoras e leitores com interesse em histórias reais, de pessoas reais; revigorante para a antropologia, na medida em que extrapola nossas reflexões usuais sobre o fazer etnográfico e escancara os bastidores do trabalho de campo. É ainda um livro que muito contribui para os estudos atuais sobre classe, consumo e circulação na África e no dito Sul Global. Para os estudiosos de Angola, a grande contribuição é explorar o não convencional, como o belo, Lobito e os afetos.

Marcela Santander é Mestranda em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

REFERÊNCIAS

- Auerbach, J. (2021). *Da água ao vinho: tornando-se classe média em Angola*. São Carlos: Áporo Editorial; Brasília: ABA Publicações. <https://doi.org/10.48006/9786500218749>
- Auerbach, J. (2022). Expanding available futures: ideological contestation in Angola's emerging higher education sector. *Comparative Education Review*, 66(1). <https://doi.org/10.1086/717552>
- Bittencourt, M. (1999). *Dos jornais às armas: trajetórias da contestação angolana*. Lisboa: Vega.

- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: a social critique of the judgement of taste*. Cambridge: Harvard University Press.
- Conceição Neto, M. (1997). Ideologias, contradições e mistificações da colonização de Angola no século XX. *Lusotopie*, 4, 327-357.
- Dias, J. R. (1984). Uma questão de identidade: respostas intelectuais às transformações económicas no seio da elite crioula da Angola portuguesa entre 1870 e 1930. *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 1, 61-94.
- Dulley, I. (2015). A historiografia sobre a “conversão” nas colônias portuguesas na África e a trajetória de Jesse Chiula Chipenda. *África*, 35, 57-86. <https://doi.org/10.11606/issn.2526-303X.v0i35p57-86>
- Gastrow, C. (2020). Housing middle-classness: formality and the making of distinction in Luanda. *Africa*, 90(3), 509-528. <https://doi.org/10.1017/S0001972020000054>
- Messiant, C. (2006). *L'Angola colonial, histoire et société. Les prémisses du mouvement nationaliste*. Basel: P. Schlettwein Publishing. <https://doi.org/10.3917/kart.mess.2009.01>
- Messiant, C. (2009). *L'Angola postcolonial: sociologie d'une oléocratie*. Paris: Karthala.
- Pepetela. (2008). *Predadores*. Rio de Janeiro: Língua Geral.
- Sahlins, M. (1997). O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II). *Mana*, 3(2), 103-150. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131997000200004>
- Tali, J. M. M. (2001). *Dissidências e poder de estado - o MPLA perante si próprio (1962-1977): ensaio de história política*. Luanda: Nzila.
- Thomaz, O. R. (1996) Do saber colonial ao luso-tropicalismo: "raça" e "nação" nas primeiras décadas do salazarismo. In M. C. Maio, & R. V. Santos (orgs.). *Raça, ciência e sociedade* (pp. 84-106). Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.
- Tsing, A. L. (2015). *The Mushroom at the end of the world*. Princeton: Princeton University Press.
- Wheeler, D., & Péliissier, R. (2009). *História de Angola*. Lisboa: Tinta-da-China.

POR UM OLHAR PARA A ANGOLA QUE FUNCIONA

Resumo: Avalio a relevância da obra da antropóloga sul-africana Jess Auerbach à luz da formação da sociedade angolana ao longo do período colonial. Argumento, do ponto de vista dos estudos angolanistas, que a independência do país não acarretou rupturas robustas que tenham alterado o funcionamento da sociedade e que, portanto, não é possível desvencilhar a historicidade do contexto contemporâneo onde está inserida a classe média analisada. Ainda assim, as contribuições da autora para a antropologia atravessam toda a obra: a didática, a transparência e as reflexões sobre o trabalho de campo, a escrita e o ensino da disciplina torna a obra instigante e necessária.

Palavras-chave: classe média; colonialismo; Angola pós-colonial.

A GAZE ON ANGOLA THAT FUNCTIONS

Abstract: This essay assesses the significance of the work of South African anthropologist Jess Auerbach considering the formation of Angolan society during the colonial period. From the perspective of Angolan studies, I argue that Angola's independence did not bring about robust ruptures that altered the functioning of society, and therefore, it is not possible to disentangle the historicity of the contemporary context in which the analyzed middle class is situated. Despite this, the author's contributions to anthropology permeate the entire work: the didacticism, transparency, and reflections on fieldwork, writing, and teaching the discipline make the work stimulating and necessary.

Keywords: middle class; colonialism; post-colonial Angola.

UNA MIRADA SOBRE ANGOLA QUE FUNCIONA

Resumen: Este ensayo evalúa la relevancia del trabajo de la antropóloga sudafricana Jess Auerbach en el contexto de la formación de la sociedad angolana durante el período colonial. Desde la perspectiva de los estudios angolanos, argumento que la independencia del país no trajo rupturas robustas que alteraran el funcionamiento de la sociedad, por lo que no es posible desentrañar la historicidad del contexto contemporáneo en el que se sitúa la clase media analizada. A pesar de esto, las contribuciones de la autora a la antropología se extienden a todo el trabajo: la didacticidad, la transparencia y las reflexiones sobre el trabajo de campo, la escritura y el enseñanza de la disciplina hacen que el trabajo sea estimulante y necesario.

Palabras clave: clase media; colonialismo; Angola poscolonial.

RECEBIDO: 28/06/2022

APROVADO: 21/12/2022

PUBLICADO: 01/07/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

RESENHAS

De Martino, E. (1999). *La terre du remords*. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo. 494 pp.

AMÉLIE STUBY

Université de Lausanne, Institut d'histoire et anthropologie des religions, Lausanne, Suisse
<https://orcid.org/0000-0002-2023-8476>
amelie.stuby@unil.ch

Les œuvres d'Ernesto De Martino – et l'ouvrage *La terre du remords* (traduit de l'italien par Claude Poncet) n'y fait pas exception – sont dignes d'intérêt pour de multiples raisons. L'une d'entre elles est la méthode de recherche adoptée par l'auteur italien qui met conjointement à contribution les outils de l'ethnographie, de l'anthropologie culturelle et de l'histoire. Une seconde raison est l'attention qu'il porte aux interactions entre la méthode de recherche et les résultats obtenus, interactions qu'il ne cesse de problématiser à partir d'une préoccupation réflexive en avance sur son époque. De fait, De Martino questionne constamment la relation établie entre, d'une part, les partis-pris théoriques agissant en amont de sa recherche ; d'autre part la construction de l'objet qui a lieu tout au long de celle-ci.

Afin de comprendre une telle démarche, située au cœur de son œuvre, il n'est pas inutile de fournir un aperçu du contexte d'émergence de celle-ci. Après avoir brossé les grandes lignes du contenu de *La terre du remords*, je terminerai avec quelques réflexions portant sur des aspects de la méthode demartinienne encore d'actualité.

C'est dans la seconde moitié des années 1950 qu'Ernesto De Martino investit l'Italie du Sud comme terrain de recherche. Après la publication du *Monde magique*, paru en 1948, il s'éloigne de la perspective généraliste qui avait dominé ce premier travail pour se pencher sur des phénomènes culturels spécifiques, localisés dans l'aire culturelle italienne ; ces études ethnographiques vont constituer son « œuvre méridionaliste ». Celle-ci est inséparable de son engagement politique mûri sous l'influence de la pensée d'Antonio Gramsci portant notamment sur la « question méridionale » et sur le statut de l'« intellectuel organique » solidaire de la classe révolutionnaire (la militance de De Martino dans le Parti Socialiste, puis dans le Parti Communiste, remonte justement à cette époque).

En Italie, la fin du second conflit mondial marque non seulement la chute d'un régime autoritaire et le passage de la monarchie à la république ; elle coïncide aussi avec ce que De Martino décrit, dans un article paru en 1949, comme « l'irruption dans l'histoire des masses paysannes subalternes

». Ces masses se trouvent alors engagées dans le combat pour l'occupation des terres monopolisées par les *latifondisti*, héritiers d'un régime quasi féodal que l'Église persiste à soutenir et légitimer. Les dissonances structurelles, au sein de la société italienne, entre le Nord et le Sud éclatent alors au grand jour ; de nombreux intellectuels, issus de l'expérience de la Résistance au régime nazi-fasciste et de la lutte partisane contre celui-ci, n'y restent pas insensibles et découvrent des formes d'existence en totale contradiction avec la « modernité » revendiquée par la classe dirigeante.

Dans ce contexte de conflits idéologiques et politiques, De Martino conçoit ses recherches comme des contributions à l'histoire socio-culturelle du sud de l'Italie destinées à promouvoir, chez les intellectuels et la classe politique, la prise de conscience indispensable à la transformation du pays. Il s'agit en somme, pour lui, moins de retracer l'histoire religieuse du sud de l'Italie que de reconstruire l'histoire des rapports conflictuels entre l'Église, les élites culturelles dirigeantes et les « poches de résistances païennes » qui subsistent dans le *Mezzogiorno*. Dans cette histoire, De Martino accorde aux intellectuels une place de choix en tant qu'acteurs essentiels du processus de construction des idéologies. *La terre du remord* voit précisément le jour dans ce décor social et politique saturé de tensions.

Cet ouvrage est consacré à une institution folklorique caractérisée par un symbolisme mythico-rituel spécifique, localisée en milieu rural dans la région du Salentin, dans les Pouilles. En 1959, Ernesto De Martino entreprend l'étude de ce rituel exorciste en réalisant une enquête de terrain accompagnée d'une équipe pluridisciplinaire. Son objectif consiste à mettre à jour les multiples facettes de ce phénomène complexe dont les racines puisent dans le Moyen-Âge chrétien, tout en prolongeant des antécédents idéologiques grecs. Au cœur de cette institution, se situe le thème mythique d'une araignée venimeuse qui pique notamment les femmes durant l'exécution des travaux agricoles déclenchant chez elles des manifestations psychophysiques allant de l'agitation forcée à un état d'apathie profonde. Ces symptômes nécessitent l'intervention d'un exorcisme rituel mobilisant la musique, la danse et les couleurs censé favoriser le processus de guérison.

La recherche de De Martino repose sur un travail de terrain méthodique se servant d'entretiens et de récits de vie, du recours à des questionnaires, de la photographie et de l'observation ethnographique directe ; elle s'appuie aussi sur un exigeant travail effectué en bibliothèque puisant dans des sources littéraires, historiographiques et d'archives, tant antiques que contemporaines. L'exposé des résultats de l'enquête s'articule en quatre moments différenciés. Tout d'abord, De Martino présente l'ethnographie de cette institution telle qu'elle fut observée concrètement sur place par lui et son équipe. Les discordances qui se dégagent entre, d'une part, les pratiques décrites et, d'autre part, le contexte socio-culturel et idéologique national – où le tarentisme apparaît comme une institution isolée, en total décalage avec les normes culturelles officielles –, poussent l'auteur à élargir sa recherche. Il se propose en effet d'identifier l'origine et la signification originaires de cette pratique erratique dans l'espoir de reconstruire l'univers culturel où le tarentisme cesse d'apparaître comme une sorte de « survivance archaïque » isolée de la modernité ; il s'agit de montrer plutôt le lien organique du tarentisme avec le monde socio-culturel d'où il a émergé et où il apparaissait parfaitement fonctionnel et culturellement efficace.

Le second moment coïncide avec la reconstruction historico-philologique de la trajectoire du tarentisme, dont les origines remontent au Moyen-Âge, lorsque cette pratique n'était pas réservée aux

classes populaires, mais apparaissait vivace dans des couches supérieures de la population aussi. Pour mieux cerner les spécificités de cette institution symbolique, dans le troisième moment de sa démarche De Martino procède à comparer le tarentisme avec des institutions similaires, repérées dans d'autres aires culturelles et d'autres époques historiques (institutions reposant pareillement sur l'état de possession déclenché par des entités non-humaines et sur le rituel exorciste y relatif). Pour établir ce parallélisme tant synchronique que diachronique, l'auteur se tourne d'abord vers les cultes extatiques connus en Afrique du Nord et dans les mondes afro-américains; il explore ensuite le monde de l'antiquité méditerranéenne, la Grèce notamment, où la religiosité institutionnelle reposait précisément sur les états extatiques suscités par la possession de la part d'une divinité. Après le moment comparatif, destiné à illustrer la parenté morphologique entre tous ces phénomènes culturels, le quatrième moment de la démarche demartinienne consiste à replacer le tarentisme dans son contexte historique propre, et ce afin d'en mettre en lumière la singularité et l'originalité par rapport à des phénomènes formellement analogues. Ce quatrième moment vise à démontrer l'indissociabilité du tarentisme de certaines conjonctures historiques particulières, liées à l'histoire culturelle spécifique de l'Italie du Sud.

Quelles leçons les sciences sociales du religieux contemporaines peuvent-elles tirer de cet ouvrage ? Il me semble que trois apports, susceptibles de servir encore aujourd'hui, méritent d'être soulignés.

Le premier est le recours à la comparaison différentielle, dont *La terre du remords* est un exemple paradigmatique. Les historiens des religions italiens, à la suite de Raffaele Pettazzoni, conçoivent en effet la comparaison comme un instrument au service de la connaissance historique, par définition singularisante vu qu'elle recherche ce qui fait l'originalité de chaque formation culturelle par rapport aux autres. Héritiers de G.B. Vico pour qui « la seule vraie science est l'histoire » – étant donné que de l'histoire l'homme est en mesure de retracer la genèse puisqu'il en est lui-même l'auteur (contrairement à la nature qu'il n'a pas « faite ») –, ces historiens des religions italiens réfutent toute approche « naturaliste » (celle-là même inscrite dans la comparaison pratiquée par les sciences sociales de type normatif débouchant sur l'élaboration de typologies et modèles généraux). En faisant cela, ces historiens des religions se distancient également de la phénoménologie religieuse pratiquant la comparaison analogique, justifiée par une supposée « expérience universelle du sacré ».

En réfutant ces deux modalités comparatives, la démarche différentielle mobilisée dans *La terre du remords* présente le phénomène étudié non pas comme un isolat, mais comme « pris » dans un ensemble de relations, conflits, tensions et interférences entre la « haute culture » et la culture populaire, l'Église et les masses paysannes, la science et la magie, les pratiques païennes et le christianisme officiel. Ce sont toutes ces relations qui déterminent la nature propre du tarentisme et décident de sa perpétuation ou de sa disparition historique. En même temps, cette démarche rend visible la trame de compromis, les formes de négociation et les mécanismes d'appropriation-incorporation qui ordonnent les rapports entre modèles culturels hégémoniques et pratiques subalternes. Cette trame, de longue durée, fait alors apparaître les logiques d'exclusion, les inégalités et la violence manifestées par la culture officielle envers certaines pratiques marginalisées (et les populations qui les élaborent).

Le second apport de *La terre du remords* à l'anthropologie contemporaine concerne la capacité affichée par son auteur de transformer un sujet traditionnellement relégué dans le domaine de l'an-

thropologie religieuse en un sujet susceptible d'être investi et analysé avec les outils de l'anthropologie de la maladie et de la santé. La démarche méthodologique adoptée par De Martino pour interpréter l'institution du tarentisme invite en effet à sortir d'un lexique purement « religieux » pour dévoiler des dynamiques symboliques complexes. Celles-ci excèdent le domaine du religieux car elles touchent au fonctionnement du psychisme, tant individuel que collectif, envisagé en interaction avec des conditions historiques et culturelles données. Cette approche convie en effet à une réflexion globale portant sur les rapports entre états critiques et modalités culturelles de résolution de ces crises, sur les états psychiques dissociés et leur nature technique autocorrective ainsi que sur l'efficacité mythico-rituelle (laquelle, dans le tarentisme, se manifeste dans la figuration, sous les traits de l'araignée venimeuse, du risque qui peut être exorcisé précisément par ce truchement symbolique). Par-là, le chemin est ouvert à l'étude anthropologique et ethno-psychiatrique de la maladie qui présente l'avantage de faciliter l'émancipation de l'anthropologie religieuse et de l'histoire de religions de leur ascendance théologique. Ce chemin questionne sous un jour nouveau les liens entre religion et science, entre magie et médecine en nous incitant à revisiter les thématiques liées au corps et à ses interactions avec le psychisme, lesquelles rejoignent certaines réflexions contemporaines menées au sein de l'anthropologie de l'art et des « émotions » (ou du « sensible »).

Enfin, le troisième apport concerne la réflexivité et l'engagement du chercheur. Contrairement à la posture de l'ethnographe positiviste qui, selon De Martino lui-même, « apportait un soin particulier à cacher au public ses propres passions » (:11), l'ethnologue comme l'historien ne peuvent pas échapper à l'obligation de problématiser leur position dans la relation cognitive qu'ils établissent avec leurs objets de recherche. Cela est exprimé explicitement dans l'Introduction à *La terre du remords* : « [...] commença à apparaître dans l'enquête ethnographique l'exigence de justifier à soi-même et à son propre public les deux termes du rapport, c'est-à-dire celui qui voyage pour connaître et celui qui est visité pour être connu » (:12).

Sur cette question du rapport du chercheur à son terrain nous pouvons toutefois formuler une critique finale, car si le travail ethnographique mené par De Martino est bien une des forces de cette recherche, il constitue également l'une de ses faiblesses. Comment échapper au sentiment de malaise que nos sensibilités contemporaines ressentent, dans certaines pages de l'ouvrage, face au rapport, distancié et vertical, qui subsiste entre l'équipe de chercheurs venus de Rome et les représentants du monde des *tarantati* ?

Malgré cela, cet ouvrage reste pertinent pour la recherche contemporaine à l'heure où celle-ci s'attelle à décentraliser et « décoloniser » ses pratiques et ses outils conceptuels. La démarche demartinienne consistant à resituer ceux-ci dans leur généalogie historique constitue en effet le pendant incontournable de cette tâche épistémologique qu'est la révision critique de l'outillage interprétatif de l'observateur.

Amélie Stuby est doctorante au sein de l'institut d'histoire et anthropologie des religions (IHAR) de l'Université de Lausanne (UNIL), Suisse.

RECEBIDO: 10/06/2022

APROVADO: 17/02/2023

PUBLICADO: 01/07/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

RESENHA

Kipnis, A. (2021). *The Funeral of Mr. Wang: Life, Death, and Ghosts in Urbanizing China*. California: University of California Press. 174 pp.

LUCÍA COPELOTTI

Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, São Paulo, Brasil
<https://orcid.org/0000-0002-3992-4804>
luciacopelotti@gmail.com

The Funeral of Mr. Wang: Life, Death and Ghosts in urbanizing China, escrito por Andrew B. Kipnis, professor de Antropologia da Chinese University of Hong Kong (CUHK), discute as transformações sociais na China contemporânea a partir dos impactos gerados pelo processo de urbanização em rituais funerários e práticas de memorialização. A obra é fruto de uma pesquisa etnográfica de fôlego desenvolvida em dois períodos: o primeiro entre os anos de 2013 e 2017, no qual foi realizada parte substancial da investigação, e o segundo entre os anos de 2018 e 2019, totalizando cerca de oito meses de trabalho de campo. Ao longo da pesquisa, Kipnis fez entrevistas formais com 55 profissionais de diferentes ramos do setor funerário, coletou relatos acerca da organização dos ritos mortuários de familiares e visitou inúmeros cemitérios, além de ter realizado incursões no âmbito digital, pesquisando os *sites* de várias empresas dedicadas aos serviços funerários e participando de listas de distribuição de boletins informativos sobre o setor.

Essa multiplicidade de universos empíricos adensa os dados etnográficos e explicita a originalidade de uma obra que toma como objeto de reflexão antropológica uma dimensão pouco explorada nos estudos sobre morte, relativa às negociações e às disputas espaciais, econômicas, políticas e culturais implicadas na regulação de práticas mortuárias e na gestão dos mortos. Através de uma espécie de jogo de espelhos entre o meio rural e o urbano, as empresas privadas e estatais de serviços funerários, governos locais e o Partido Comunista (também nomeado ao longo da obra pelos termos “governo central” ou “governo-partido”), parentes e fantasmas, religião e secularismo, Kipnis ilumina a trama que implica vivos e mortos em um processo histórico de mudanças crescentes na conformação socioespacial das cidades chinesas.

Desse modo, explorando a dinâmica de aproximações e distanciamentos entre conjuntos de pares, o autor analisa as mudanças na vida familiar e nos padrões de sociabilidade urbana, as transformações nas relações econômicas, as políticas funerárias e de memorialização e as reverberações dessas

múltiplas transformações nas crenças sobre alma, espíritos e fantasmas. Como fica evidente pela leitura da obra, estes tópicos distintos referem fenômenos recombináveis e mutuamente implicados, discutidos ao longo dos oito capítulos que estruturam o trabalho.

O capítulo introdutório apresenta um relato etnográfico rico e detalhado sobre o funeral do Sr. Wang, personagem que dá título à obra, e é elucidativo dos rituais, crenças e burocracias características de um funeral típico dos grandes centros urbanos chineses. O relato funciona como uma espécie de amálgama entre os diferentes capítulos, na medida em que condensa os temas debatidos no decorrer do livro e é retomado diversas vezes pelo autor para ilustrar a discussão. A descrição é também um prelúdio para a apresentação dos aspectos formais da investigação realizada no capítulo seguinte, “Of Transitions and Transformations”, no qual o autor aborda os princípios metodológicos que orientaram a pesquisa, oferece um panorama de cada capítulo e expõe o argumento central do livro: na medida em que as transformações nos rituais funerários e nas práticas de memorialização são, em parte, produto do rápido crescimento urbano ocorrido na China nos últimos trinta anos, as mudanças nos rituais mortuários seriam uma lente potente para compreender diferentes dimensões do processo de urbanização.

O terceiro capítulo, “Of Space and Place: Separation and Distinction in the Homes of the Dead”, trata dos processos de reorganização do espaço urbano a partir do ocultamento e separação dos mortos e da morte do mundo dos vivos. Na gestão dos mortos, como sugere Kipnis, um dos efeitos da expansão das cidades chinesas foi a realocação de cemitérios, casas funerárias e crematórios para regiões afastadas das áreas centrais e de grande fluxo de pessoas, motivada, sobretudo, pela especulação imobiliária. Estas ações de reordenamento territorial, além de interesses econômicos, desvelam projetos de sociedade específicos, uma vez que os cemitérios são também espaços de distinção social. Nesse sentido, pela comparação da organização espacial e dos tipos de práticas de memorialização que são desenvolvidas nos cemitérios ligados à elite social – dedicados a mártires e heróis designados pelo Partido – e de classes populares, o autor nos mostra como as diferenças entre ambos espelham as distinções de classe, origem social e prestígio que atravessam a sociedade chinesa tanto na vida como na morte.

No quarto capítulo, “Of Strangers and Kin: Moral Family and Ghastly Strangers in Urban Sociality”, as categorias “parentes” e “estranhos” são analisadas a partir dos atravessamentos com a crença em fantasmas. A tendência geral de realização de funerais menores em áreas urbanas, restritos à família nuclear e à família estendida, reflete o declínio de formas comunitárias de convívio, ao mesmo tempo que aponta para a importância crescente que pessoas desconhecidas e fora do círculo familiar adquirem na reprodução da vida, inclusive na condução dos rituais funerários. Estes fatores, como sugere o autor, são centrais na produção da dinâmica de oposição que se estabelece entre as categorias “parentes” e “estranhos”. Ainda nesse contexto de transformações sociais, que se mostra cada vez mais individualizado e repleto de desconhecidos, a associação imaginativa de fantasmas a estranhos é uma das características dos modos de sociabilidade resultantes da expansão das cidades e reafirma a família como núcleo moral. Pois ao contrário da crença corrente no meio rural de que fantasmas são parentes falecidos que não receberam os rituais mortuários adequados e, conseqüentemente, não se tornaram ancestrais, nas histórias sobre fantasmas no espaço urbano, independente das motivações, as assombrações são sempre espíritos de “estranhos”.

Em continuidade a essas reflexões, o capítulo quinto, “Of Gifts and Commodities: Spending on the Dead While Providing for the Living”, tematiza a reprodução das relações de sociabilidade e parentesco a partir das interações monetárias nos funerais e das lógicas morais e econômicas que orientam tais transações. O ato de presentear a família do falecido com dinheiro recria as relações de parentesco entre familiares que realizam a doação e aqueles que recebem, evidenciando um conjunto particular de expectativas morais a partir dessa troca monetária. Entretanto, como salienta o autor, as modalidades de trocas de dinheiro envolvem também diferentes moralidades e formas de definir as relações sociais entre pessoas envolvidas nessas trocas. Nesse sentido, a expansão progressiva da indústria funerária e a inclusão de outros atores nesse universo, como agentes fúnebres, administradores cemiteriais e funcionários do governo, complexifica o cenário das transações econômicas envolvidas nos rituais de morte. Se por um lado as transações que se desenvolvem entre famílias que contratam serviços funerários e os profissionais que oferecem esses serviços são marcadas pela efemeridade, devido aos estigmas que o trabalho com a morte carrega, por outro lado, o estabelecimento de relações de reciprocidade entre o Partido e as empresas do ramo funerário, em termos de favorecimento e lealdade ao governo, incidem nos contornos que assume a governança da morte na China atual.

O sexto capítulo, “Of Rules and Regulations: Governing Mourning”, analisa as regras, leis e costumes que regem os procedimentos funerários. Para tanto, o autor direciona sua atenção para dois aspectos fundamentais da política funerária chinesa em contextos urbanos: a produção de normativas sobre o uso de terras para sepultamentos e a restrição de crenças e práticas consideradas como “supersticiosas”. As descrições detalhadas sobre as formas que assumem os mecanismos de regulação em diferentes regiões procuram dar conta das contradições, complexidades e múltiplas negociações implicadas no cotidiano dos rituais funerários e da memorialização. Isto porque, embora o governo central seja o redator do documento que orienta tais atividades, é responsabilidade dos governos provinciais o desenho de normativas concretas para áreas específicas, bem como sua respectiva implementação e aplicação. Na prática, o que se observa são apropriações e interpretações contextuais dessas diretrizes, principalmente do que se classifica em cada caso como superstição, tanto pelos interesses econômicos em torno à venda de terras e oferta de serviços para fins mortuários, como pela concertação necessária entre práticas tradicionais e aquelas impulsionadas pelo governo-partido a partir do seu projeto secularizador.

Similar ao que ocorre com a ideia de “superstição”, as significações e os usos da noção de alma, no contexto das práticas de memorialização e de devoção aos ancestrais, explicitam as ambiguidades em torno às orientações oficiais sobre a temática, ao mesmo tempo que evidenciam os limites do projeto de secularização difundido pelo Partido Comunista Chinês. Conforme argumenta Kipnis no sétimo capítulo, “Of Souls and Spirits: Secularization and its Limits”, as interpretações acerca da noção de alma parecem constituir-se no imbricamento e mistura de crenças religiosas, “supersticiosas” e seculares. Nesse sentido, ao mesmo tempo que o governo-partido procura se afirmar como uma organização materialista, científica e secular, lança mão de formas religiosas, como a sacralização de figuras políticas e a promoção de uma retórica sobre a “alma do Partido”, como estratégia de reafirmação de lealdade ao regime. Assim, o esforço por difundir certa concepção de alma e regular as práticas de memorialização

é uma tentativa de estruturar narrativas históricas particulares e, ao mesmo tempo, genéricas, de modo que possam ser reescritas e manipuladas em contextos políticos menos favoráveis.

Todavia, há domínios que escapam aos âmbitos de agência do estado sobre a vida dos cidadãos. No capítulo final, “Of Dreams and Memories: a Ghost Story From a Land Where Haunting Is Banned”, a discussão acerca das formas de imaginar fantasmas na sociedade chinesa introduz o debate sobre os mecanismos estatais de controle e censura no atual regime de governo. Os fantasmas, enquanto assombrações, são tanto materializações de espíritos de pessoas falecidas que se manifestam para perturbar o mundo dos vivos, como uma metáfora sobre aquilo que é indesejado e reprimido; sobre o que não se quer ou não se deve falar; sobre o que deve permanecer oculto na memória e ser esquecido. Através da análise de um romance sobre fantasmas urbanos, Kipnis argumenta sobre a existência de uma relação entre a repressão praticada pelo estado e o modo como fantasmas são retratados no imaginário social e nas histórias ficcionais produzidas sobre eles. Desse modo, sugere que a realidade exposta no romance é uma representação de circunstâncias e sucessos que o governo procura censurar, negando a ocorrência de certos fatos. Sob essa lógica, os fantasmas e assombrações são produto da repressão política a certas condutas sexuais (sobretudo femininas), aos processos de reconstrução urbana, à memória de como certas pessoas morreram (massacres, acidentes trágicos, suicídio), de posturas políticas dissidentes, de emoções e de tudo o que não deve ser discutido e reconhecido publicamente.

Apesar da criatividade na abordagem do debate sobre mecanismos de censura, as explicações oferecidas por Kipnis nesta seção parecem ficar sobretudo no plano especulativo, sem um desenvolvimento mais aprofundado e uma correspondência clara a dados empíricos concretos que permitam ilustrar de forma manifesta o argumento sobre a relação entre a repressão política e o estatuto de existência dos fantasmas.

Isto, entretanto, não diminui de forma alguma o valor da obra, cuja temática é tão original como atual. A despeito da tendência generalizada ao ocultamento da morte e do morrer no nosso imaginário social, *The Funeral of Mr. Wang* revela a diversidade de discursos, ideias, sentimentos, valores e práticas que permeiam o diálogo profícuo entre o mundo dos vivos e dos mortos a partir de um retrato vívido sobre universos muitas vezes distantes. O livro oferece, assim, contribuições significativas não apenas aos campos de pesquisa específicos com os quais dialoga, como aos estudos sobre a China e, mais particularmente, sobre a morte nas sociedades contemporâneas. Apresenta também aportes valiosos em debates caros a diferentes áreas da Antropologia a partir de discussões transversais sobre urbanização e mudança social; família e construção de parentesco; mecanismos de regulação da religião e sua presença no espaço público; governabilidade e controle social.

Lucia Copelotti é doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

FINANCIAMENTO

*Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP
(Processo nº 2020/02422-3).*

RECEBIDO: 01/05/2022

APROVADO: 24/08/2022

PUBLICADO: 01/07/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

RESENHA

Gribaldo. A. (2021). *Unexpected Subjects. Intimate Partner Violence, Testimony, and the Law*. Chicago: HAU Books. 158 pp.

MATILDE QUIROGA CASTELLANO

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, Santa Catarina, Brasil
<https://orcid.org/0000-0002-1936-6016>
q_matilde@hotmail.com

Unexpected Subjects. Intimate Partner Violence, Testimony, and the Law, de autoria da antropóloga feminista italiana e docente da Universidade Roma Tre Alessandra Gribaldo, se apresenta como um ensaio etnográfico e, nesse sentido, como uma alternativa criativa de escrita antropológica. Os Ensaios em Teoria Etnográfica editados pela HAU Books (ligada ao *Journal of Ethnographic Theory* e à University of Chicago Press), entre os que se inclui o manuscrito de Gribaldo, são definidos como livros curtos impressos, em ebook e com edição em PDF de acesso aberto, que proporcionam análises aprofundadas baseadas em experiências antropológicas. Mais longos que artigos e menos extensos que monografias, estes textos permitem debruçar sobre casos, tópicos e argumentos, recuperando os ensaios como um gênero antropológico.

O centro da análise da autora é o encontro entre o espaço de fala da vítima da violência doméstica e o sistema de justiça. Como ela mesma explica, seu foco consistiu em desenvolver “uma etnografia de dispositivos institucionais que se concentra no encontro entre as palavras das mulheres e o que a lei exige no contexto da violência entre parceiros íntimos” (: 9). A junção problemática entre a “necessidade de falar, o emaranhado de violência e intimidade, a subjetividade implícita e a forma como o direito assume a violência doméstica” (: 3) torna-se, assim, objeto de teorização. Nesse sentido, a autora defende a incorporação da reflexão em torno de como se articulam a experiência de distintos campos profissionais ligados à problemática, a aplicação da lei e o sistema de justiça. A respeito, Gribaldo faz algumas perguntas cujas respostas desenvolve ao longo do ensaio: “Como a violência nas relações íntimas pode se fazer presente nas instituições? Como se constitui diante deles o sujeito abusado? Que requisitos se referem à sua capacidade de identificar e denunciar o ato violento?” (: 2).

Ancorada na ideia de uma “etnografia da construção do depoimento de testemunhas” (: 5) – no caso, testemunhas que são também vítimas –, Gribaldo tensiona uma série de implicações que caracterizam os contextos judiciais nos quais “mulheres agredidas” testemunham a violência doméstica. A au-

tora reconhece que em um contexto em que as provas documentais e as testemunhas externas são escassas, a palavra das vítimas se apresenta como fundamental ao mesmo tempo que pode provocar nessas mulheres o risco de ser marginalizadas, reconhecidas como vítimas ou pensadas como manipuladoras.

Destaca-se como um dos conceitos-chave e articuladores do texto o “ato de narrar a violência”, que envolve duas dimensões: por um lado, referida ao que é falado e, por outro, ao que autora caracteriza como a violência performativa do pedido de narração em um contexto institucional. Dessa maneira, considera como significativa a tensão entre os dispositivos institucionais, a agência das mulheres envolvidas e sua subjetividade, tensão que produz esses *unexpected subjects*, assunto central da tese de Gribaldo.

As reflexões propostas pela autora têm embasamento em audiências públicas que julgaram situações de violência doméstica observadas na Itália, bem como em entrevistas realizadas com mulheres vítimas e com profissionais do mesmo país que trabalharam no atendimento e julgamento de casos de violência por parceiro íntimo, principalmente nos anos 2010 e 2011. O trabalho de campo mencionado recebeu apoio da Independent Social Research Foundation, enquadrado num projeto de pesquisa-ação mais amplo, financiado pela União Europeia e intitulado “Por que ela não presta queixa? Compreendendo e Melhorando a Segurança das Mulheres e o Direito à Justiça” (liderado pela criminologista Giuditta Creazzo). Neste ponto, o trabalho de pesquisa empírica realizado pela autora e citado nos capítulos do ensaio é diferencial do seu trabalho. Ao percorrer as páginas do seu texto, a autora nos convida às salas de audiência em que são julgados casos de violência contra a mulher, nos aproximando da riqueza da experiência etnográfica ao citar extratos de seu próprio diário de campo.

O ensaio *Unexpected Subjects* se apresenta organizado em introdução, quatro capítulos e uma breve conclusão. Todos os capítulos começam com epígrafes que funcionam como disparadores para as reflexões. Por sua vez, os capítulos (com exceção daquele que concerne às conclusões) estão divididos em subtemas através dos quais a autora reorganiza as ideias que serão trabalhadas, facilitando assim uma leitura mais atenta do que está sendo desenvolvido.

Gribaldo começa a Introdução com uma assertiva menção através da qual manifesta que a temática da violência por parceiro íntimo é um assunto subteorizado. Defende, nesse sentido, que a proposta antropológica se revela como uma possibilidade de colocar o debate de maneira mais ampla, à vez que faculta uma abordagem que incorpore análises sobre as relações entre o reconhecimento social da problemática, o ato de denunciar e a vivência subjetiva dos acontecimentos – vinculando, pois, subjetividade de gênero, poder e agência. Aqui a autora já expõe ideias que norteiam seu trabalho reflexivo, como a importância de analisar a relação entre as vítimas, as instituições e a lei à luz de considerar a problemática relação entre a demonstração da violência, a intimidade e o gênero.

No primeiro capítulo, “(Un)familiar Violence”, a autora investe em um esforço conceitual para abordar a questão da violência de gênero, baseando-se principalmente na teoria antropológica e em discussões feministas. Retomando a ideia planteada na introdução, Gribaldo discorre sobre como a violência doméstica é um assunto incômodo e um objeto marginal também dentro das pesquisas antropológicas. A respeito, ressalta a potência da articulação entre a análise antropológica e as teorias feministas para nos aproximar a um melhor entendimento do fenômeno da violência e da produção

de subjetividades que nele se desenvolve, entendendo ao mesmo tempo a etnografia como ferramenta fundamental nesse caminho.

No capítulo seguinte, “Wavering intentions”, a pesquisadora nos introduz às características essenciais do sistema legal italiano e às particularidades do tratamento judicial da violência doméstica nesse país. Este é o primeiro capítulo em que a autora cita extratos de momentos etnográficos, mostrando como a relação da vivência da violência pode se apresentar como emaranhada numa teia de significados contraditórios, deixando em evidência que a violência doméstica é um crime que precisa de uma história cuja narradora muitas vezes não se encaixa nas demandas do sistema judiciário. Nesse sentido, a fala da mulher vítima é considerada crucial para qualquer possível sentença, mas, ao mesmo tempo, implica um alto custo para ela: uma potencialmente infinita investigação da experiência e subjetividade próprias.

Em “Confessing Victimhood”, terceiro capítulo, Gribaldo desenvolve uma análise crítica em relação ao papel (e as implicações) da vítima como testemunha, reconhecendo duas dimensões da experiência: testemunhar em relação a algo que ela presenciou e, ao mesmo tempo, em relação a uma situação que ela mesma vivenciou, com a dupla dificuldade de ter que demonstrar enquanto tenta persuadir da veracidade de sua fala. Nesse sentido, o tipo de prova que a vítima representa outorga identidade simultaneamente ao crime e à sua própria vitimização. Para este capítulo, os aportes de Michel Foucault são fundamentais.

O quarto e último capítulo, “The Gender of True-Lying”, tem por finalidade visibilizar e explorar as dinâmicas judiciais. Nele, Gribaldo descreve como são tensionados, de maneira contraditória, os jogos entre intencionalidade, persuasão, agência e credibilidade nas audiências que julgam a violência doméstica. Através de extratos do seu diário de campo, a antropóloga nos apresenta as maneiras em como o testemunho de uma vítima de violência de gênero pode surgir como inesperado (e até contraditório) para o sistema jurídico, principalmente quando se considera que não cumpre com os requisitos de autenticidade que ele demanda. Em palavras da autora: “Contar uma história consequente, prestar queixa, denunciar um parceiro violento, é exigido de uma mulher e, ao mesmo tempo, não pode ser esperado senão como uma farsa” (: 122).

No começo da seção destinada às Conclusões, a antropóloga recupera algumas das ideias principais citadas nos capítulos anteriores, centrando a análise na experiência da mulher vítima como sujeito falante que deve demonstrar (com bastante empecilho) os crimes que denuncia. Gribaldo destaca que a violência nas relações íntimas está atravessada por frequentes absolvições ligadas a uma dificuldade de processar esse tipo de crime. Essa violência se torna, assim, um fato não evidente, em que apesar de envolver um sujeito vítima identificado, se revela como inesperado pelas instituições. Para concluir, a autora enfatiza em relação a considerar “a possibilidade feminista de compreender sujeitos inesperados por meio de uma antropologia da hesitação, profanação e subtração” (: 11).

Ao longo de todo o ensaio, Gribaldo utiliza de maneira alternativa as categorias de *intimate violence*, *gender violence*, *domestic violence*, *familiar abuse*, *intimate partner abuse*, etc., sem fazer diferenciações conceituais desses termos. Tampouco a antropóloga desenvolve de maneira aprofundada a eleição por termos como *victim*, *witness*, *perpetrator*, *plaintiff*, *abused subject*, *accused*, etc.; sua utilização parece desprender-se do que entenderíamos como categorias nativas, próprias do campo de pesquisa. Cabe ressaltar que, em termos gerais, tanto no contexto das pesquisas brasileiras da área da antropolo-

gia como de áreas afins, essas discussões (tanto em relação à maneira de nomear a violência quanto ao uso crítico das categorias para nomear os sujeitos que a vivenciam) têm recebido maiores investimentos analíticos e reflexões teóricas, provavelmente ligados à trajetória de pesquisas, intervenções e movimentações feministas na história do tratamento da violência doméstica no Brasil.

Ao concordar com a autora em relação a que a violência doméstica é em geral um assunto subteorizado e se apresenta particularmente como marginal nas pesquisas antropológicas, destaco que o trabalho de Gribaldo pode ser considerado uma ferramenta interessante que nos permite repensar a judicialização da violência de gênero no Brasil. Nesse sentido e apesar das distâncias geográficas e culturais, na obra de Gribaldo, pelo seu foco de análise nas vítimas e nos processos de vitimização e principalmente pela riqueza de seu trabalho etnográfico, podemos descobrir pontos de encontro que nos fornecem novos elementos para continuar pensando, aprimorando nossas pesquisas e escrevendo sobre a temática.

Matilde Quiroga Castellano é Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

FINANCIAMENTO

Bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

RECEBIDO: 01/05/2022

APROVADO: 21/12/2022

PUBLICADO: 01/07/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

NOMINATA

Nominata de pareceristas (2023)

Nome	Titulação	Filiação Institucional
Alan Augusto Moraes Ribeiro	Doutorado em Educação	Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, Pará, Brasil
Alexandre Magno de Aquino	Doutorado em Antropologia Social	Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil
Aline Rochedo	Doutorado em Antropologia Social	Observatório Sistema Fiep, Curitiba, Paraná, Brasil
Ana Guggenheim Nunes Coutinho	Doutoranda em Antropologia Social	Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Andréia Aparecida Ferreira Lopes	Doutorado em Antropologia Social	Pesquisadora Independente
Andressa de Freitas Ribeiro	Doutorado em Ciências Sociais	Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira, São Francisco do Conde, Bahia, Brasil
Augusto Marcos Fagundes Oliveira	Doutorado em Antropologia Social	Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, Bahia, Brasil
Carla Souza de Camargo	Doutorado em Ciências Sociais	Museu Antropológico do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil
Cecília Teixeira Soares	Doutorado em Psicologia	Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Cintia Beatriz Müller	Doutorado em Antropologia Social	Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, Brasil
Danilo Paiva Ramos	Doutorado em Ciência Social (Antropologia Social)	Universidade Federal de Alfenas, Alfenas, Minas Gerais, Brasil
Domingos Aparecido Bueno da Silva	Doutorado em Antropologia	Universidade Federal do Acre, Rio Branco, Acre, Brasil
Edilene Coffaci de Lima	Doutorado em Ciência Social (Antropologia Social)	Universidade Federal do Paraná (UFPR)

Eduardo Soares Nunes	Doutorado em Antropologia	Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, Pará, Brasil
Eric Campos Alvarenga	Doutorado em Psicologia	Universidade Federal do Pará, Belém, Pará, Brasil
Érica Peçanha do Nascimento	Doutorado em Ciência Social (Antropologia Social)	Insper – Instituto de Ensino e Pesquisa, São Paulo, São Paulo, Brasil
Esmael Alves de Oliveira	Doutorado em Antropologia Social	Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil
Fabiana Maizza	Doutorado em Ciência Social (Antropologia Social)	Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Pernambuco, Brasil
Flavia Cristina de Mello	Doutorado em Antropologia Social	Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, Bahia, Brasil
Florbela Ribeiro	Doutorado em Ciência Social (Antropologia Social)	Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil
Francesca Mezzenzana	Doutorado em Antropologia	Ludwig Maximilian University, Munique, Alemanha
Francisco Pazzarelli	Doutorado em Ciências Antropológicas	Instituto de Antropología de Córdoba-CONICET, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina
Graziele Acçolini	Doutorado em Sociologia	Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil
Guilherme Rodrigues Passamani	Doutorado em Ciências Sociais	Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campo Grande, Mato Grosso do Sul, Brasil
Gustavo Godoy	Doutorado em Antropologia Social	The University of Texas, Austin, Estados Unidos
Helena Schiel	Doutorado em Antropologia Social	Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, Pará, Brasil
Henrique Restier da Costa Souza	Doutorado em Sociologia	Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Hildon Carade	Doutorado em Antropologia	Instituto Federal Baiano, Santa Inês, Bahia, Brasil
Isabel Wittmann	Doutorado em Antropologia Social	Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil
Jaime Santos Jr	Doutorado em Sociologia	Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Paraná, Brasil
Larissa Longano de Barcellos	Mestrado em Governança Ambiental	École Pratique des Hautes Études, Paris, França
Ligia Rodrigues de Almeida	Doutorado em Antropologia Social	Função Nacional do Índio, Brasília, Distrito Federal, Brasil

Litza Andrade Cunha	Doutorado em Ciências Sociais	Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, Brasil
Lorena Rúbia Pereira Caminhas	Doutorado em Ciências Sociais	Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil
Lucas Cimbaluk	Doutorado em Antropologia Social	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Curitiba, Paraná, Brasil
Lucas Tramontano de Macêdo	Doutorado em Saúde Coletiva	Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Marcio Rodrigo Vale Caetano	Doutorado em Educação	Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, Rio Grande do Sul, Brasil
Marcos Antonio do Nascimento	Doutorado em Saúde Coletiva	Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Marcos de Almeida Matos	Doutorado em Antropologia Social	Universidade Federal do Acre, Rio Branco, Acre, Brasil
Maria Eduarda Araújo Guimarães	Doutorado em Ciências Sociais	Centro Universitário SENAC, São Paulo, São Paulo, Brasil
Mariana Guanabara Mesquita	Doctorante en Anthropologie Sociale et Ethnologie	École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, França
Marília Sene de Lourenço	Doutorado em Antropologia Social	Laboratório de Inovações Ameríndias, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Moisés Lopes	Doutorado em Antropologia	Universidade Federal do Mato Grosso, Cuiabá, Mato Grosso, Brasil
Pablo Quintero	Doutorado em Antropologia	Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil
Paula Colares	Doutorado em Antropologia Social	Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, Pará, Brasil
Paulo Ricardo Müller	Doutorado em Antropologia Social	Universidade Federal da Fronteira Sul, Erechim, Rio Grande do Sul, Brasil
Rafael Palermo Buti	Doutorado em Antropologia Social	Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira, São Francisco do Conde, Bahia, Brasil
Rosenilton Oliveira	Doutorado em Ciência Social (Antropologia Social)	Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil
Rui Harayama	Mestrado em Antropologia Social	Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, Pará, Brasil
Sonia Regina Lourenço	Doutorado em Antropologia Social	Universidade Federal do Mato Grosso, Cuiabá, Mato Grosso, Brasil
Thiago Barcelos Soliva	Doutorado em Ciências Humanas (Antropologia Cultural)	Universidade Federal do Sul da Bahia, Teixeira de Freitas, Bahia, Brasil
Thiago Hoshino	Doutorado em Direito	Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Paraná, Brasil
Tiago Duque	Doutorado em Ciências Sociais	Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campo Grande, Mato Grosso do Sul, Brasil
Vicente Cretton Pereira	Doutorado em Antropologia	Universidade Federal de Alfenas, Alfenas, Minas Gerais, Brasil

Vítor Aquino de Queiroz Davila Teixeira	Doutorado em Antropologia Social	Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil
Wendell Ferrari Silveira Rosa	Doutorado em Saúde Coletiva	Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Yérsia Souza de Assis	Doutorado em Antropologia Social	Universidade Federal de Sergipe, Aracajú, Sergipe, Brasil

DIRETRIZES PARA AUTORES

DIRETRIZES

1. CAMPOS - Revista de Antropologia aceita as seguintes contribuições, que podem ser enviadas em português, inglês, francês ou espanhol (para publicação na língua original):

1.1. **Artigos:** os artigos devem ser inéditos. Não devem exceder 12.000 palavras, incluindo figuras, notas e referências bibliográficas.

1.2. **Ensaio bibliográfico:** balanço crítico sobre a contribuição de um ou vários livros, desde que tratem de temas correlatos, ao campo da Antropologia. Devem apresentar referência completa das obras analisadas, indicando o número de páginas de cada uma. Não devem exceder 6.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas.

1.3. **Resenhas:** resenhas de livros ou de filmes etnográficos editados nos três últimos anos, seja título nacional ou estrangeiro. Devem apresentar no título a referência completa da obra analisada, conforme o padrão bibliográfico adotado pela revista. Não devem conter notas ou referências bibliográficas fora do texto. Não devem exceder 2.000 palavras.

1.4. **Traduções:** traduções de trabalhos relevantes no campo da Antropologia e indisponíveis em língua portuguesa. Devem ser acompanhadas de cópia do original utilizado na tradução, bem como da autorização do detentor dos direitos autorais (autor e/ou editoras) permitindo sua publicação em português. O eventual pagamento de taxas relativas à autorização da tradução é de responsabilidade do proponente da tradução. Não devem exceder 12.000 palavras, incluindo figuras, notas e referências bibliográficas.

1.5. **Entrevistas:** devem apresentar o(s) nome(s) do(s) entrevistado(s) como primeiro(s) autor(es), seguido pelo nome do(s) entrevistador(es). Deve conter uma apresentação de cerca de 500 palavras. As submissões devem ser acompanhadas da autorização do(s) entrevistado(s), concordando com a publicação do trabalho. Não devem exceder 12.000 palavras.

1.6 **Ensaio etnofotográfico:** ensaios visuais contendo entre 6 e 12 imagens, p&b ou coloridas, com resolução a partir de 300 dpi. Legendas são opcionais. Os ensaios devem ser acompanhados de uma apresentação com até 2.000 palavras e as devidas autorizações de uso de imagem.

2. Todas as submissões indexadas, com exceção das resenhas, precisam ser acompanhadas por três elementos: título, resumo e palavras-chave, todos apresentados em português e em inglês, dispostos na primeira página do material. O resumo deve conter entre 100 e 150 palavras. A lista de palavras-chave deve conter entre três e cinco descritores, separados por ponto-e-vírgula. Recomenda-se a utilização do Thesaurus UNESCO ou ERIC para definição dos descritores.

3. São aceitas submissões em fluxo contínuo e mediante chamadas específicas.

4. A pertinência para publicação será avaliada pela Comissão Editorial, no que diz respeito à adequação ao perfil e linha editorial da CAMPOS - Revista de Antropologia (*desk review*), e por

pareceristas *ad hoc* em regime de duplo-cego (*double blind review*), no que diz respeito ao conteúdo e qualidade das contribuições.

5. As submissões devem ser encaminhadas exclusivamente via SER - UFPR. Os textos devem ser submetidos em formato .DOC (não serão admitidas submissões em PDF). A primeira versão do texto deve ser submetida sem quaisquer marcas de identificação de autoria (isto é, sem nome e informações institucionais, agradecimentos, vinculação do artigo a projetos de pesquisa e financiamentos), assegurando a avaliação por pares cega. Pela mesma razão, os trabalhos de própria autoria eventualmente citados no manuscrito devem ser substituídos pela seguinte notação: Autor/a, ano.

6. Durante a submissão os autores deverão registrar na plataforma os seguintes metadados: nome completo; ORCID ID, filiação institucional (nome da instituição por extenso), país, resumo da biografia (titulação máxima), título da submissão em português, resumo em português, área de conhecimento, palavras-chave, idioma e, se for o caso, agência de financiamento da pesquisa. Também se solicita a inclusão das referências bibliográficas (com doi, sempre que disponível) no respectivo campo da plataforma OJS, que hospeda a revista.

7. Imagens (em formato JPG, TIFF ou GIF) devem sempre ser encaminhadas como documentos suplementares, uma a uma, com resolução mínima de 300dpi. O texto principal deve apresentar indicação do ponto da inserção das imagens. No texto, todas as figuras devem ser numeradas e tituladas corretamente, incluindo a devida fonte da imagem e, quando cabível, autorização para sua reprodução.

8. Os textos deverão ser formatados considerando os seguintes parâmetros: tamanho A4; margens de 3 cm; fonte Times New Roman, corpo 12; espaçamento entrelinhas 1,5; espaçamento entre parágrafos 0; alinhamento justificado; recuo especial na primeira linha 1,25. Citações superiores a três linhas devem aparecer em parágrafo próprio, com recuo de quatro centímetros, fonte Times New Roman, corpo 11, espaçamento entrelinhas 1,0.

9. Deve-se reservar o recurso das notas para esclarecimentos e adendos substantivos ao texto. O uso de notas meramente referenciais deve ser evitado, devendo a remissão à bibliografia ser inserida diretamente no corpo do texto com o seguinte formato: sobrenome do autor/vírgula/ano de publicação/dois pontos/página, conforme exemplo: (Sahlins, 1995:43-47). Recomenda-se que as notas não ultrapassem a extensão de 500 caracteres com espaço.

10. O uso do itálico deve ser reservado a palavras estrangeiras, termos nativos e títulos de obras citadas no corpo do texto. Negritos e sublinhados não devem ser utilizados no corpo do texto.

11. A partir de 2021 a Campos passou a adotar o estilo de referência da **American Psychological Association (APA) - 6a. ed**. Dispostas em ordem alfabética no final do trabalho, as referências devem respeitar (com especial atenção ao uso de maiúsculas, itálico, pontuação e ordem de elementos) o formato que aparece nos seguintes exemplos:

a) livro

Único autor: Dumont, L. (1966). *Homo hierarchicus: le système des castes et ses implications*. Paris: Gallimard.

Dois ou mais autores: Comaroff, J. & Comaroff. J. (1992). *Ethnography And The Historical Imagination*. Colorado: Westview Press.

b) *coletânea na íntegra*

Overing, J. (ed). (1985). *Reason and Morality*. London & New Yoik: Tavistock Publications.

c) *capítulo de livro*

Strathern, M. (1980). No nature, no culture: the Hagen case. In: C. MacCormack & M. Strathern (eds). *Nature, culture and gender* (pp. 174 - 222). Cambridge: Cambridge University Press.

d) *artigo em periódico*

Herzfeld, M. (2019). What is a polity? 2018 Lewis H. Morgan Lecture. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 9(1), 23-35. <http://dx.doi.org/10.1086/703684>

e) *tese acadêmica*

Garcia Jr, A. R. (1983). *O Sul: Caminho do Roçado - Estratégias de Reprodução Camponesa e Transformação Social* (Tese de Doutorado). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

12. Direitos Autorais para artigos publicados nesta revista são do autor, com direitos de primeira publicação para a revista. Qualquer reprodução em outros veículos, desde que autorizados pelos/as autores/as, deverá dar os créditos correspondentes à Campos.

13. As afirmações e conceitos emitidos em artigos assinados são de absoluta responsabilidade dos seus autores.

C Δ M



P O S