



SISTEMAS COGNITIVOS E SISTEMAS DE CRENÇAS

Problemas de Definição e Comparação

INDIVÍDUO E RELIGIÃO NA CULTURA BRASILEIRA

Questões Preliminares

Gilberto Velho

COMUNICAÇÃO Nº 8

PROGRAMA DE
POS-GRADUAÇÃO EM
ANTROPOLOGIA SOCIAL

MUSEU NACIONAL - UFRJ

CAPA E DIAGRAMAÇÃO: JUSSARA GOMES GRUBER
DATILOGRAFIA E SUPERVISÃO GRÁFICA: BEATRIZ LOBIANCO
ACABAMENTO: "INGRAF" Indústrias Gráficas

PUBLICADO COM OS RECURSOS DO CONVÊNIO FINEP 4/1/83/0253/00

ÍNDICE

	Pág.
SISTEMAS COGNITIVOS E SISTEMAS DE CRENÇAS: Problemas de Definição e Comparação	1
INDIVÍDUO E RELIGIÃO NA CULTURA BRASILEIRA: Questões Preliminares	7

SISTEMAS COGNITIVOS E SISTEMAS DE CRENÇAS:
Problemas de Definição e Comparação*

Gilberto Velho
Museu Nacional

I - A coexistência de diferentes sistemas cognitivos tem sido variável fundamental para caracterizar sociedades modernas, distinguindo-as daquelas em que a predominância nítida ou quase exclusividade de um sistema sublinharia sua maior homogeneidade.

Sabemos que todo sistema cognitivo é por definição complexo e, por isto mesmo, a dualidade sociedade complexa e não-complexa é, pelo menos, discutível. Uma sociedade pode estar ancorada a um sistema que consideramos único mas cuja riqueza e densidade não nos permitiria classificá-lo de simples. O caso da Índia estudado, entre outros, por Bouglé e Dumont é um bom exemplo de um sistema social e ideológico altamente complexo que, embora não exclusivo, operou com vigorosa predominância durante séculos. No entanto sabemos também que o hinduísmo apresentava variações, seitas, particularidades e dissidências. Até que ponto pode-se afirmar que essas diferenciações expressam um só sistema? A crença na reencarnação e nas noções de puro e impuro, a aceitação do sistema de castas poderiam ser consideradas, no

* Trabalho apresentado na Mesa Redonda "Sistemas Cognitivos em uma Perspectiva Comparativa", XIII Reunião Brasileira de Antropologia, USP, abril de 1982.

caso, como pilares básicos de sustentação de uma so-
ciedade e cultura. Outro exemplo interessante é o da E
ropa Ocidental durante a Idade Média. O cristianismo
constituiu uma ordem moral, uma escala de valores e um
sistema de crenças bastante abrangente. Mas o trabalho
de historiadores como Duby e Le Goff chama atenção para
a variedade e mesmo vigorosa diferenciação dentro do pe-
ríodo. Há, por exemplo, conflitos dentro da Igreja e en-
tre o clero e a aristocracia sobre a natureza do casa-
mento e da família (Ver Duby, G., 1981 especialmente C
aps. I, II e III). Desde, pelo menos, o século X surgem
divergências sérias entre o Papado e as nascentes monar-
quias com acusações, excomunhões, etc. antecipando con-
flitos que assumiriam proporções de rompimento séculos
adiante. Há concepções e opiniões diferentes sobre mo-
ral, pecado e sobre direitos e prerrogativas dos dife-
rentes segmentos sociais. No entanto, compartilha-se a
crença em Deus e na alma, apesar das heresias e das múl-
tiplas discussões sobre suas natureza e essência. Ou se-
ja, existem temas e problemas comuns que são considera-
dos importantes e cruciais. Até que ponto isto define
um sistema cognitivo? O que é necessário para o estabe-
lecimento de fronteiras nítidas que possam distinguir um
sistema de outro? Parece ser precipitado igualar uma so-
ciedade a um sistema cognitivo. Este pode atravessar ou
abranger diversas sociedades e uma destas, por sua vez,
pode estar ancorada a mais de um sistema.

Até agora, propositalmente, não defini o
que entendo por sistema cognitivo. De certa forma procu-
ro me aproximar da noção com uma certa cautela pois es-
tá longe de ser um conceito claro e preciso. Geertz dis-
tingue visão de mundo de ethos enquanto Bateson diferen-
ciou eidos de ethos. Grosso modo a ênfase nos aspectos
cognitivos recai em visão de mundo e eidos enquanto e-

.03

thos estaria associado a estilo de vida, aspectos afeti-
vos, estéticos, etc. Estou aproximando Geertz de Bate-
son sabendo que há grandes diferenças em suas abordagens
mas em ambos, de alguma maneira, a dimensão cognitiva
é dissociada de outras dimensões ou variáveis. Entendo
que esta separação é efetivada com uma dose consciente
de arbitrariedade mas obviamente não é gratuita. A dico-
tomia cognição x emoção é clássica no pensamento ociden-
tal. Gostaria de frisar de que nem sempre será operacio-
nal e eficiente para as nossas finalidades desde que
tem um a priori que pode não se aplicar a diferentes u-
niversos culturais. Parece-me que a noção de sistema cog-
nitivo é indissociável de sistema de crenças e este ,
por sua vez, implica imediatamente em emoção, sentimen-
to. Por exemplo, a crença em espíritos associa-se à emo-
ção da presença do espírito e na possibilidade de tran-
se ou da possessão. Talvez eu prefira utilizar sistema
de crenças para expressar a indissolúvel vinculação en-
tre conhecimento e emoção e/ou afetividade. Pode-se ale-
gar que a vantagem de empregar sistema cognitivo seja
o privilegiamento da lógica que sustenta uma visão de
mundo. Neste caso, por exemplo, as noções de tempo e es-
paço estariam mais adequadamente encompassadas pelo cog-
nitivo. Mas tudo isto parece problemático pois subordi-
na o que está sendo chamado de cognitivo a pressupostos
de racionalidade possivelmente etnocêntricos. Será que
Espaço e Tempo estariam no território do lógico por se-
rem mensuráveis dentro de nossa cultura? Mas sabemos tam-
bém que há diferentes maneiras de representar tempo e
espaço em outras culturas e mesmo na nossa podem ser
encontradas diferenças significativas (Ver por exemplo
o trabalho de Lívia Neves de Holanda Barbosa, 1981).

Linguistas como Basil Bernstein procuram es-
tabelecer as relações entre estrutura social, formas de

linguagem e comportamento focalizando as diferenças de código dentro da sociedade moderna (Ver, por exemplo Bernstein, B., 1981). Essas implicariam, inclusive, em diferenciação ao nível do próprio processo cognitivo. A ênfase excessiva na verbalização foi criticada por autores como Hill e Varenne (1971) que chamam atenção para "... the participants para-verbal and non-verbal behaviour, their shared history and the physical and cultural worlds in which they communicate" (op. cit. pg. 217). Com isso relativizam as noções de códigos restrito e elaborado mostrando inclusive que o silêncio também deve ser entendido como linguagem, enfatizando a importância de definição de contextos. Nos termos mencionados anteriormente parece-nos, portanto, problemática a distinção de um cognitivo específico separado de seu contexto cultural no sentido mais amplo envolvendo aspectos "afetivos", "estéticos" e "emotivos". A própria construção de paradigmas como mostra, por exemplo, Victor Turner (1974) se dá em um processo em que as crenças estão indissolivelmente associadas a emoções socialmente reconhecidas e valorizadas. A noção de eficácia simbólica, por sua vez, baseia-se na capacidade de envolver indivíduos e grupos de uma forma totalizante. Está aí toda a teoria de rituais trabalhando nessa direção.

II - Cabe ainda insistir como identificamos um sistema cognitivo ou de crenças? Podendo estar sendo óbvio para muitos, insisto que vejo sistema como uma noção, talvez um conceito mas necessariamente uma construção do observador. Ou seja um sistema, seja cognitivo, de crenças, político, econômico, etc. não é dado empiricamente. Não é um fenômeno natural. O universo social observado pode não estabelecer as mesmas distin

ções em domínios que o cientista social faz ao demarcar o território de suas especializações. Mas é correto falar em sistema na medida em que o pesquisador de monstre através da análise de seus dados que existem categorias, valores, temas, atividades, que se articulam, que fazem sentido uns em relação aos outros. A fronteira sempre implicará em algum grau de arbitrariedade mas, no caso, será construída a partir da avaliação de uma experiência social e dos significados a ele atribuídos por um grupo ou segmento particular. No entanto será uma construção do pesquisador. O grau de proximidade ou de afastamento das representações vigentes no universo estudado não é necessariamente parâmetro de correção científica. Essas serão, de certa forma, matéria prima para a análise e formulação do cientista. Enfatize-se, com todo vigor, que a descrição rica das representações e crenças em pauta é etapa indispensável para eventuais elaborações e construções teóricas mais ambiciosas. Mais ainda o modelo do investigador passa necessariamente pelas representações e modelos do grupo pesquisado.

Quando falamos, portanto, em comparação de sistemas é preciso verificar com cuidado os nossos objetivos. Podemos comparar descrições e podemos comparar modelos construídos necessariamente a partir de descrições. Para que isto se efetive com maior eficácia é necessário esclarecer e precisar um pouco melhor os conceitos e noções utilizadas, sob pena de ficarmos confundidos por uma Babel terminológica.

BIBLIOGRAFIA:

- BARBOSA, Livia Neves de Holanda - 1981 - Estações do Ano. Estudo Preliminar das Representações, Museu Nacional, mimeo.
- BATESON, Gregory - 1958 - Naven: A survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea Tribe drawn from three points of view. Stanford, Stanford University Press, 2a. ed.
- BERNSTEIN, Basil - 1971 - "Theoretical studies towards a sociology of language". In Class, codes and control. Londres, Routledge & Kegan Paul, v. 1.
- BOUGLÉ, Célestin - 1969 - Essais sur le régime des castes - Paris, P.U.F.
- DUBY, George - 1981 - Le Chevalier, la Femme et le Prêtre, Hachette.
- DUMONT, Louis - 1970 - Home Hierarchicus; an essay on the caste system. Chicago, Chicago University Press.
- GEERTZ, Clifford - 1978 - A Interpretação das Culturas Zahar.
- HILL, Clifford A. & VARENNE, Hervé - "Family language and Education - The sociolinguistic model of restricted and elaborated codes". In Social Science Information (SAGE) 20, 1 (1981), London.
- LE GOFF, Jacques - 1973 - Os Intelectuais na Idade Média. Lisboa, Editorial Estudos Cor.
- TURNER, Victor - 1974 - Dramas, Fields and Metaphors. Ithaca, Cornell University Press.

INDIVÍDUO E RELIGIÃO NA CULTURA BRASILEIRA:
Questões Preliminares*

Gilberto Velho
Museu Nacional

I - Transe, possessão ou mediunidade são fenômenos religiosos recorrentes na sociedade brasileira. No candomblé, na umbanda, no espiritismo, no pentecostalismo e em outros grupos religiosos entidades, espíritos, guias, o Espírito Santo, orixás descem ou sobem, se incorporam, se comunicam, etc. através de cavalos, aparelhos, ou do que costumamos denominar de indivíduo agente empírico, unidade significativa da sociedade ocidental moderna nos termos de Louis Dumont.¹

Para uma população de mais de cento e vinte milhões de habitantes parece ser um cálculo

*A versão preliminar deste trabalho foi apresentada na Reunião do Grupo de Trabalho Cultura Popular e Ideologia Política, no VI Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, Friburgo, 20 a 22 de outubro de 1982. Corresponde a um esforço de apresentar alguns problemas teóricos suscitados por pesquisas realizadas por diversos antropólogos nos últimos anos. As opiniões e hipóteses aqui emitidas não correspondem necessariamente às reflexões dos mencionados investigadores. No entanto, a minha dívida para com eles é óbvia e nítida, especialmente nos casos de Yvonne Maggie e Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti. Agradeço ainda a Luis Fernando Dias Duarte diversas e importantes observações feitas durante a elaboração deste artigo. O trabalho recente de Márcia Contins também tem óbvia relevância para algumas das idéias aqui expostas. Agradeço a FINEP e ao CNPq o apoio recebido nos últimos anos.

modesto dizer que cerca de metade participa diretamente de sistemas religiosos em que a crença em espíritos e na sua periódica manifestação através dos indivíduos é característica fundamental. Este tipo de dado aparece muito precariamente em estatísticas e censos. Portanto é muito difícil trabalhar com números mais precisos. Mas parece-me que o mais fundamental não é tanto saber quantas pessoas na sociedade brasileira se identificam publicamente como umbandistas, espíritas, etc., mas ser capaz de perceber o significado desse conjunto de crenças e sua importância para construções sociais da realidade² em nossa cultura.

Por exemplo, oficialmente a grande maioria da sociedade brasileira é constituída de católicos fiéis à Igreja de Roma. No entanto são infindáveis e frequentes as situações em que católicos recorrem a centros espíritas, terreiros de umbanda e candomblé. Quando não o fazem diretamente usam parentes e amigos como intermediários.

Doença, emprego, amor são algumas das questões que podem levar católicos, protestantes tradicionais, judeus, ateus, agnósticos etc. a procurar apoio, conselho e solução com espíritos de luz, pretos-velhos, Ogum, Xangô, e, por que não, exus e pombas-giras. Sabe-se também que a participação nesses rituais e nessas crenças estão bastante disseminadas em termos de estratificação social. De uma maneira muito vaga, pode-se dizer que há alguma tendência a uma certa concentração em camadas de baixa renda, mas o espiritismo, por exemplo, tem nas camadas médias uma clientela mais do que significativa, talvez até típica (Ver Viveiros de Castro Cavalcanti, 1982).

As clássicas rotulações de ignorância,

atraso, barbãrie, sobrevivências tribais africanas jã foram devidamente tratadas e dissecadas (Ver Velho, Y. 1975). Cabe ressaltar que o acesso ã educaçãõ universitãria e a presença de profissionais liberais tãmbem foram exaustivamente registradas por vãrios pesquisadores (Ver por ex. Brown, D., 1974 e Lossio Seibnitz, ..., 1979).

II - Nãõ pretendo esvaziar a especificidade das diferentes religiões e cultos acima mencionados. As pesquisas realizadas, de um modo ou de outro, assinalam as peculiaridades de ser umbandista ou espírita (Ver Velho, Y. e Viveiros de Castro Cavalcanti, ops. cit). Existem significativas diferenças em termos de ethos e visãõ de mundo. A definiçãõ de racionalidade, as preocupações éticas, as tãcnicas do corpo, a importãncia do livre arbítrio sãõ algumas das variãveis mais relevantes nesse processo de diferenciaçãõ.

Assim nãõ se trata de defender a tese da existẽncia de uma vasta e indiferenciada "religiãõ popular" onde a crença em espíritos constituiria a base e eixo definidores fazendo com que as particularidades se diluissem (Ver tãmbem Birman, Patrícia, 1980).

Pelo contrãrio, as diferentes formas de definir, classificar, representar e identificar as relações com o mundo dos espíritos, guias, santos, orixãs expressam fronteiras cuja importãncia ã enfatizada pelos grupos em pauta. Isto ã elemento fundamental para o trabalho do antropõlogo. Ou seja, como demonstrou Viveiros de Castro Cavalcanti "ser espírita" corresponde a uma participaçãõ em um sistema de crenças e cosmologia complexos e na elaboraçãõ de uma identidade amarrada a uma escala de valores específica

10
e densa.³ Descartar-se desta problemática para procurar caracterizar uma religião de transe genérica faria com que empobrecêssemos o universo de representações e relações sociais constituídos por esses grupos religiosos.

O ponto fundamental é perceber o significado que é conferido pelos indivíduos e grupos a essas diferentes experiências que chamamos de possessão, mediunidade, transe. Essas não são redutíveis a explicações lineares de causa e efeito. As experiências sociais devem ser entendidas não só como as variáveis externas ao fenômeno religioso propriamente dito, como a classe, a etnia, a origem regional, a ocupação, a trajetória, etc. mas também compreendidas como aquelas que definem e demarcam a religião em si mesma como experiência sócio-cultural particular e produtora de significados. Em outras palavras o transe, a possessão, a mediunidade criam um espaço social com valores culturais de conotação específica. Obviamente não surgem do nada, de um vácuo absoluto. Estão coladas a outras experiências que podem se articular ao que chamamos de sistema cultural.

III - Estou sugerindo que dentro da sociedade brasileira existe uma ordem de significados que gira em torno da crença em espíritos. Cândido Procopio de Camargo elaborou um contínuo, idéia extremamente rica e estimulante (Camargo, C.P., 1961). Sem dúvida ao pesquisador cabe interpretar as interpretações dos universos investigados, não se limitando a descrevê-los como se pretendesse "retratar" a "consciência do grupo" (Ver Velho, G., 1980 e 1982). Nesse sentido a recuperação de uma perspectiva compara-

rativa e a tentativa de captar estruturas sócio-culturais mais abrangentes é fundamental. No entanto, não sei se a melhor forma de descrever esse sistema seja através da noção de contínuo, basicamente devido a um viés evolucionista que poderá estar expressando a visão de certos grupos incluídos no universo, em detrimento de outros menos "racionais" e mais "mágicos". Com exceção do espiritismo kardecista a doutrina(s) aparece de forma bastante assistemática, apesar da existência de uma crescente literatura e escritores que se definem como umbandistas. A tradição oral permanece como meio fundamental de articulação e continuidade da maioria dos cultos. Com isto torna-se bem mais problemática e, em certos níveis, discutível a busca de um sistema totalizante e encompasador. A própria organização social dos terreiros de umbanda e as suas diferentes práticas apontam para outras alternativas (Ver Velho, Y., 1975 e Contins, M. 1983).

Apesar disso, sem diluir as fronteiras e descaracterizar as identidades específicas, pode-se dizer que na sociedade brasileira a crença em espíritos e sua manifestação mais ou menos frequente, constitui tema básico na rede de significados ("web of meanings" - Ver Geertz, 1978) que a percorre. O fato de não haver uma explicitação nítida e coordenada através de uma hierarquia plenamente legitimada não diminui sua importância. A ambiguidade, as desqualificações e acusações recíprocas indicam características próprias desse universo religioso que tem que ser levadas em conta em uma análise mais consequente.

IV - Volto a questão inicial: Como situar a noção de indivíduo e como articulá-la em um processo

mais abrangente de construção social da realidade ? O agente empírico que recebe, é possuído, incorporado, etc. corresponde ao indivíduo ocidental, sujeito psicológico, unidade significativa mínima e básica da vida social? Trata-se, obviamente, de questão complexa, impossível de ser respondida de forma clara para todos os grupos mencionados. É justamente aí, inclusive, que aparecem algumas das diferenças mais flagrantes. Por exemplo, a valorização do livre arbítrio no Espiritismo veicula uma noção de responsabilidade individual bastante próxima, em vários aspectos do modelo supracitado (Ver Viveiros de Castro Cavalcanti, op.cit.). Por outro lado, como mostra Yvonne Maggie em Guerra de Orixã, na Umbanda a problemática da individualidade é das mais complexas e bastante ambígua. Os indivíduos personagens do drama têm seus santos e guias a quem recorrem regularmente. Nestes momentos quem fala e age não é o indivíduo sujeito psicológico mas o agente empírico através do qual falam, dançam e se comunicam as diferentes entidades. Mas, por outro lado, há uma "individualização" dos guias. A cigarinha de Mário tem gostos e características específicos, tem o seu jeito próprio, assim como o seu caboclo (Ver op.cit. , esp. Cap. III). Dessa forma se diferenciam de alguma maneira de outras ciganas (e pombas-giras em geral) e de outros caboclos. Até que ponto isto indica uma individualização do guia ou do cavalo é problema fascinante e complexo. De qualquer forma sugere até uma psicologização dos personagens sejam guias, espíritos ou dos indivíduos agentes empíricos . É esta possível psicologização que me parece altamente significativa (Ver Dias Duarte, Luis Fernando 1980). Nesses termos, a comparação com outras reli-

giões de transe e possessão na Grécia e em Roma, por exemplo, poderia ser sugestiva (Ver Vernant, J.P. , 1973, Gernet, L., 1976 e Jeanmaire, 1970). Até que ponto é possível falar em psicologização? Trata-se, sem dúvida, de ponto sujeito a controvérsias. Na Umbanda, no nível dos cavalos (agentes empíricos) parece ser mais evidente. No decorrer de Guerra de Orixá existe toda uma discussão a respeito da importância das características do indivíduo, propriamente dito, para o bom encaminhamento do ritual. Ser sério, honesto, trabalhador e instruído é algo muito valorizado, especialmente por Mário, opondo-se a ignorância, despreparo, bebedeira, etc. Em geral, nas histórias de vida isto fica muito patente quando as qualidades e defeitos dos diferentes personagens são constantemente avaliados e pesados. São traçadas espécies de "perfis psicológicos" que têm, claramente, uma forte conotação e ênfase morais. Estamos lidando com uma tipologia psicológica-moral que remete, sem dúvida, a categorias e paradigmas culturais de maior abrangência. É nesse sentido que quando falo em psicológico aproximo-me mais de uma psicologia moral do que algo que pudesse ser caracterizado como um discurso psicanalítico.

Por outro lado, certas entidades têm verdadeiras histórias de vida que também falam, sobretudo, de "carreiras morais", fazendo-nos lembrar de clássicas hagiologias. Assim, há histórias de pretos velhos, de pombas-giras, etc. No Espiritismo a importância do médium, enquanto indivíduo, é flagrante. O exemplo de Chico Xavier é notório. Em geral nesses cultos, registram-se narrativas em que virtude e pecado aparecem, em que bem e mal podem configurar-se de maneira mais ou menos maniqueísta mas onde, de

qualquer forma, o médium, o aparelho ou o cavalo têm uma biografia, um perfil e uma trajetória. Esses contornos variam muito de nitidez e nem sempre será claro distinguir mitos, vidas ilustres e histórias de guias orixás em termos de seu estatuto teórico. O que parece importante é a possibilidade de perceber em contextos de aparente desindividualização, instâncias individualizadoras operando em níveis diferentes. O pedreiro Pedro deixa de ser "ele mesmo" quando recebe um preto-velho mas este, por sua vez, não é um preto-velho qual quer mas um que é identificado como sendo do pedreiro Pedro. Nesse plano a individualidade do agente empírico se manifesta de forma complexa na medida em que Pedro pode ter um preto-velho e um caboclo assim como o estudante Mário pode ter uma pomba-gira e outro caboclo, diferente do que o pedreiro recebe ou tem. Voltando ao Espiritismo, a percepção da individualidade do espírito se coloca de maneira nítida, na medida em que, se manifestam, recorrentemente, espíritos de indivíduos conhecidos "desencarnados". Assim, em um centro espírita, os adeptos se comunicam com parentes, amigos e personagens históricos com biografias e características conhecidas. Há comunicação, também, com outras modalidades de espíritos como mostra Viveiros de Castro Cavalcanti mas, em princípio, existe o pressuposto de que tenham tido outras vidas e que portanto, tenham sido indivíduos com marcas e identidades reconhecíveis. É evidente que, dentro do Espiritismo, toda a doutrina da reencarnação complexifica essa problemática desde que, pode-se falar, em um plano, na individualidade do espírito encarnado em um momento e vida específicos e, em outro plano, na individualidade do espírito que pode reencarnar muitas vezes, em vidas sucessivas.

IV - Aonde chegamos com essas reflexões em termos de uma Teoria da Cultura? A representação do indivíduo na religião remete-nos a paradigmas culturais e a relações sociais. Essas passagens de planos não se dão, no entanto, de forma mecânica e linear. Estamos lidando com dimensões e domínios diferenciados em termos de construção social da realidade. Os limites entre o indivíduo, ser psicológico, e a pessoa, expressão de paradigmas culturais é, muitas vezes, fluida e movediça. Temos personagens que podem estar representando valores abstratos como a sabedoria, a coragem, a malandragem, a concupiscência. Mas em outro momento, em passagens de tempo quase imperceptíveis, temos indivíduos específicos, concretos e biografáveis. As entidades, nas religiões de transe, mediunidade, possessão possivelmente funcionam como mediadores neste processo de individualização/desindividualização. Elas próprias na sua caracterização e manifestação expressam a tensão entre ser, por exemplo, uma pomba-gira genérica ou a cigana do Mário. Toda a dramatização dos rituais implica em algum nível num processo de identificar quem é quem, discutindo posições, relações e individualidades, em um processo diferenciado de ênfases, de acordo com cada religião e culto. Isso permite a construção de sistemas de classificação em que indivíduos-agentes empíricos e entidades sejam identificados e situados. Através de suas relações e interrelações, mais ou menos complexas, elabora-se um mapa sócio-cultural que define campos de significado e demarca identidades. Insisto na importância das variações dentro de cada grupo religioso. Mas parece-me razoável, falar em um repertório básico comum que não dilui as diferenças. Pelo contrário, estas constituem e demarcam as fronteiras, as contradições e o espaço

sócio-cultural em que e com que se elaboram e reelaboram crenças e valores.

Estar atento a isto implica em preocupar-se, não só com a descrição, mas com a constituição de cultura/s, através da análise de processos em que valores e atores sociais devem ser examinados em suas múltiplas e complexas interrelações.

No caso, a crença em espíritos, no transe, na mediunidade e na possessão cria uma linguagem básica comum que não esvazia a importância das diferenças substantivas entre os grupos, com suas identidades e valores particulares. Nesta linguagem o domínio do "sobrenatural" aparece como fundamental para compreender o sistema de representações da sociedade brasileira contemporânea, ou do sistema cultural propriamente dito. Temáticas centrais, como as transformações nas relações sociais e nos modelos tradicionais de inserção social e construção da identidade são expressas e dramatizadas em todos esses rituais, não apenas traduzindo mas produzindo experiências sociais significativas. A têm de serem expressão são e elaboram o social.

NOTAS:

- 1) Ver, principalmente, os seguintes trabalhos:
1966 - Homo Hierarchicus, Gallimard, Paris.
1977 - Homo Aequalis, Gallimard, Paris.
1978 - "La Conception Moderne de L'Individu". Em Esprit, Paris, 2(14): 18-54.
1970 - "Religion, Politics and Society in the Individualistic Universe (em The Henry Myers Lecture)

- 2) Uso a noção a partir de Berger, L. e Luckman, T. A Construção Social da Realidade e dos trabalhos de Alfred Schutz especificamente "The Problems of Social Reality" in Collected Papers, The Hague, Martinus Nijhoff, Vol. I, 1970.

- 3) Ver op. cit., particularmente o Capítulo IV.

BIBLIOGRAFIA

BERGER, P.L. e LUCKMAN, T.

1973 - A Construção Social da Realidade. Tratado de Sociologia do Conhecimento - Petrópolis, Vozes.

BIRMAN, Patrícia

1980 - Feitiço, Carrego e Olho Grande, os males do Brasil são; estudo de um centro umbandista numa favela do Rio de Janeiro. Rio, Museu Nacional, 245 p.

BROWN, Diana

1974 - Umbanda; politics of an urban religious movement. New York, Columbia University.

CAMARGO, Cândido Procópio

1961 - Kardecismo e Umbanda - São Paulo, Pioneira.

CONTINS, Márcia

1983 - O Caso da Pomba-Gira - Reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina. Rio. Museu Nacional, 145 p.

DIAS DUARTE, Luis Fernando

1980 - "O Culto do Eu no Templo da Razão" - PPGAS/ Museu Nacional, datilografado.

DUMONT, Louis

1966 - Homo Hierarchicus, Gallimard, Paris.

1977 - Homo Aequalis, Gallimard, Paris.

1978 - "La Conception Moderne de L'Individu" - Em Esprit, Paris, 2(14): 18-54.

1970 - "Religion, Politics and Society in the Individualistic Universe. Em The Henry Myers Lecture.

GEERTZ, Clifford

1978 - A Interpretação das Culturas, Zahar, Rio de Janeiro.

GERNET, Louis

1976 - Anthropologie de la Grèce Antique, Paris, F. Maspero.

JEANMAIRE, H.

1970 - Dionysos: histoire du culte de Bacchus, Paris. Payot.

LOSSIO SEIBLITZ, Zélia M.

1979 - Dentro de um ponto riscado: estudo de um centro espírita na zona norte do Rio de Janeiro. Rio, Museu Nacional, 171 p.

SCHUTZ, Alfred

1970 - "The Problem of Social Reality". in Collected Papers, The Hague, Martinus Nijhoff, Vol. I.

VELHO, Gilberto C.A.

1980 - "O Antropólogo pesquisando em sua Cidade : sobre conhecimento e Heresia" em O Desafio da Cidade, coord. Gilberto Velho, Campus, Rio de Janeiro.

1982 - "Sistemas Cognitivos e Sistemas de Crenças : Problemas de Definição e Comparação". Comunicação apresentada na 13a. Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, São Paulo.

VELHO, Yvonne Maggie

1975 - Guerra de Orixã. Um Estudo de Ritual e Conflito. Zahar, Rio de Janeiro.

VERNANT, Jean-Pierre

1973 - Mito e Pensamento entre os Gregos: estudos e psicologia histórica. São Paulo, Difel.

VIVEIROS DE CASTRO CAVALCANTI, Maria Laura

1982 - O Mundo Invisível: Cosmologia, Sistema Ritual e Noção de Pessoa no Espiritismo.

COMUNICAÇÃO nº 1

Roberto Da Matta - O Ofício de Etnólogo, ou como ter Anthropological Blues.

COMUNICAÇÃO nº 2

Gilberto Velho - Acusações: Projeto Familiar e Comportamento Desviante.

COMUNICAÇÃO nº 3

Luiz de Castro Faria - Populações Meridionais do Brasil - Ponto de Partida para uma Lettura de Oliveira Vianna.

COMUNICAÇÃO nº 4

Lygia Sigaud - A Morte do Caboclo: um exercício sobre sistemas classificatórios.

COMUNICAÇÃO nº 5

José Sergio Leite Lopes - Notas Críticas ao "Desemprego e Subemprego no Brasil".

COMUNICAÇÃO nº 6

Afrânio Raul Garcia Jr. - O Brasil como Representação.

José Sergio Leite Lopes - O "Tradicionalismo Camponês".

Maria Rosilene Barbosa Alvim - Família e Operários de Origem Camponesa.

COMUNICAÇÃO nº 7

Luiz Fernando Dias Duarte - De Bairros Operários sobre Cemitérios de Escravos: um estudo de construção social de identidade

Maria Celia Paoli - Os Trabalhadores Urbanos na Fala dos Outros: tempo, espaço e classe na história operária brasileira.

Giralda Seyferth - Aspectos da Proletarização do Camponato no Vale do Itajaí (SC): os colonos-operários