# Uma genealogia atlântica da "possessão de espíritos" 1

# Paul Christopher Johnson

Departamento de História, Centro para Estudos Afro-Americanos e Africanos, e Programa de Doutorado em Antropologia e História, Universidade de Michigan

Paul Christopher Johnson, "An Atlantic Geneology of 'Spirit Possession," *Comparative Studies in Society and History* 53, no. 2 (2011): 393-425.

Traduzido por Gabriel Banaggia

A cada estase pertence também um "para-onde" para o qual se é levado.

– Martin Heidegger, Being and Time (*Ser e tempo* [1962: 416])

I

Nem todos os espíritos se retraíram para metáforas, mesmo na esfera bastante pública da política eleitoral dos EUA. Como aprendemos durante a última campanha presidencial, a governadora Sarah Palin recrutou a ajuda do pastor queniano Thomas Muthee durante a visita dele ao Alaska em 2005 para afastar os espíritos que prejudicavam sua carreira. O *New York Times* elaborou: "Palin possui antigas associações com líderes religiosos que praticam um [...] tipo de

<sup>1.</sup> Agradecimentos: A pesquisa e a escrita desse ensaio tiveram apoio do Instituto para as Humanidades da Universidade de Michigan e da Fundação Memorial John Simon Guggenheim. Versões anteriores deste texto foram apresentadas no Conselho de Pesquisa em Ciência Social, em Nova York, no Centro de Estudos Africanos da Universidade da Califórnia, Los Angeles, e no Centro para o Estudo da Religião, na Universidade Estadual de Ohio. Muito aprendi em cada um desses lugares. Agradeço a Michael Lambek, Webb Keane, Stephan Palmié, Hugh Urban, Tomoko Masuzawa, Andrew Apter, Elizabeth McAlister, Karen Richman, Peter Fry, Yvonne Maggie, Matthew Hull, Daniel Herwitz, David Cohen, Kathryn Lofton, Lauren Derby, Susan Parrish, Andrew Shryock e Geneviève Zubrzycki, os quais ofereceram ao menos um comentário ou crítica importante. Sou especialmente grato a David Akin, pela cuidadosa edição do original em inglês publicado na Comparative Studies in Society and History, e aos pareceristas anônimos, que ofereceram desafios sérios e comprometidos dos quais o artigo se beneficiou.

pentecostalismo conhecido como 'guerra espiritual'. Seus aderentes acreditam que forças demoníacas podem colonizar áreas geográficas e indivíduos específicos. [...] Críticos dizem que a meta do movimento de guerra espiritual é criar uma *teocracia*" (Goodstein 2008, minha ênfase).

Deve ser pouco surpreendente que o tráfico de Palin com espíritos tenha sido noticiado como uma ameaça política. Já que uma coisa é entreter os espíritos sob as palmeiras, no exterior, ou mesmo recrutar seu auxílio para crises amorosas ou financeiras cotidianas; é outra bem diferente ter um corpo, de agência desconhecida, dançando com olhos arregalados e uma mão tamborilando no botão que aciona nossos artefatos nucleares. Isso pode ser um pouco de carisma demais – os dons do espírito – projetado nos domínios do carisma político, os "loci concentrados de atos sérios" (Geertz 1983: 122). Bruno Latour alegou que uma sociedade purificada de agentes não humanos torna-se incompreensível (1993: 111), contudo muitos prefeririam manter esses híbridos político-religiosos o mais compartimentalizados possível. Alguns chamaram o uso da guerra espiritual pelo pastor pentecostal queniano de "atávico", especialmente quando aplicado a candidatos políticos. "Atávico" é um descritor recorrente para possessão; foi, por exemplo, a mesma palavra que Fernando Ortiz, o primeiro antropólogo de religiões afro-cubanas, aplicou para os brujos africanos da Cuba de 1905, durante um período tenso de determinação de qual local civil, se é que algum, as religiões afro-cubanas teriam na nação recém-independente (1973). Contudo a palavra pede algumas questões óbvias: se a possessão de espíritos é um atavismo, "da época anterior a nossos avós", de quando, e de onde ela veio? Quais traços da época de manufatura ela retém? Por que deveria ser percebida como portadora de uma ameaça especificamente política?

Existem rupturas preocupantes nos modos como escrevemos e pensamos por meio de espíritos. Por um lado, como Dipesh Chakrabarty descreveu, as ciências sociais estão predicadas "na ideia de um tempo ateu, contínuo, vazio e homogêneo [...] desprovido de deuses e espíritos" (2000: 75-76; ver também Benjamin 1968: 262). Por outro, espíritos aparecem no campo regularmente. "Como", pergunta Chakrabarty, "mantermos os subalternos (em cujas atividades deuses ou espíritos se apresentam) enquanto sujeitos de suas histórias" (ib.: 77)? Que tipos de traduções são plausíveis, úteis e éticas? Sua resposta é considerar traduções teóricas como uma forma de câmbio monetário. Traduções que arquivam duas entidades comparadas sob um terceiro termo são como mercadorias, ou transações de valor de troca. Eis alguns exemplos: "pani" em hindi e "água" em português são ambas variações locais de H2O (ib.: 75); a churinga aborígine australiana e um toque de Santería são afirmações de comunidade; a morosidade no trabalho dos escravos do Alabama no século XIX e a manufatura contemporânea de paket-congo no vodu haitiano são comparados como resistência subalterna; as observações de que um menino dinka na África "possui um fantasma em seu corpo" (Lienhardt 1961: 58) e um aldeão tailandês afligido por um *phii paub* grita ou ri ruidosamente e então esconde seu rosto (Tambiah 1970: 321) são dois exemplo de *possessão de espíritos*. Essas traduções em terceiros termos artificialmente construídos são como mercadorias que retomam o objeto de estudo com propriedades diferentes das que lhe deram origem.

Por contraste, traduções que investigam fenômenos comparados por meio de sua contiguidade direta e de seus termos locais, de modo a buscar suas propriedades compartilhadas na experiência vivida, se assemelham ao escambo, ou a transações de valor de uso. Devem ser preferidas, argumenta Chakrabarty, na medida em que não deformem os objetos de troca, mantendo algum grau de intertextualidade ontológica (2000: 82–87).

Enquanto esse tipo de trabalho de escambo tem sido feito por muitos tributários da ideia do primitivo na antropologia – o fetiche, o totem, o canibal - ele não foi feito para a possessão. Sua emergência enquanto tradução e classe comparativa nunca foi cuidadosamente examinada. Uma razão é a ausência de qualquer ponto de origem óbvio quando se compara possessão a outros termos. Totemismo, por exemplo, foi tomada de uma palavra ojibwa e expandida para um fenômeno humano universal pelo comerciante John Long, em 1791 (Murray 2007: 21-22). Canibal pode ser rastreado num grau ainda maior a um "texto inicial" (Hulme 1986: 17), sua primeira aparição no diário de Colombo, na entrada de 23 de novembro de 14922. Os pontos de partida do xamanismo também foram produtivamente mapeados (e.g., Flaherty 1992)3. Comparados a esses, o momento e o lugar de desencaixe da possessão de espíritos são mais difíceis de localizar. Emergiram de uma mistura confusa de discursos populares sobre demonismo, junto de novas ideias sobre pessoas, corpos, sociedade civil e o primitivo, como encontrados em redes de troca comercial em expansão. Essa pode ser uma razão pela qual "possessão de espíritos" permanece em ampla circulação, enquanto os outros termos só respiram com um sistema

<sup>2.</sup> Ainda que, como Hulme nota, seja quando muito um "texto inicial" bastante poroso: o diário é "uma transcrição de um resumo (feito por Bartolomé de las Casas) de uma cópia de um original perdido" (1986: 7).

<sup>3.</sup> O xamanismo frequentemente fez papel de negativo da possessão de espíritos, e viceversa, justapostos enquanto tipos ideais em termos de êxtase/enstase (e.g., em Eliade 1964) – enviar o próprio espírito "para fora" em oposição a receber outros espíritos "dentro de si" (De Heusch 2006), com essa variada fisiologia de espíritos por vezes entendida como uma expressão de distintas ecologias de sociedades nômades contra sociedades agricultoras sedentárias (e.g., Berti and Tarabout 2010) – ou em termos do controle relativo *sobre* espíritos em oposição a ser sobrepujado *por* espíritos (e.g., Lewis 1989 [1971]). Enquanto a genealogia da categoria de xamanismo se cruza com a da possessão de espíritos na produção do "primitivo", a carreira da "possessão de espíritos" é bastante distinta. Ela indexou a falta de controle, um corpo sem vontade, e, por extensão, a figura do escravo. Enquanto o *xamã* também era um descritor do selvagem, em virtude da conotação da categoria de controle ao menos parcial mostrado por seu executante, o xamanismo veio a indexar primitivismo, mas não a falta de agência. Sua imagem mitistórica tornou-se o indígena norte-americano, que vaga tão livre quanto os cavaleiros das estepes siberianas [daí *saman*, *tungus*], em contraste com o escravo africano, que é preso.

de suporte à vida artificial, num modo mais ou menos forense. Essa é mais uma razão pela qual a categoria de possessão deve ser investigada cuidadosamente.

Para fazê-lo, será necessário recuarmos dos maços de manuscritos de possessão de espíritos, do fantástico amontoado de monografias e artigos, ainda que somente para nos orientarmos. Este ensaio, como tal, não se ocupará muito da literatura da bibliografia do último século. Em vez disso, irei mirar a lente num ponto de entrada estratégico anterior, para o lugar e a época de partida da possessão de espíritos como um descritor comparativo e uma coisa genérica. A investigação será um experimento, o que nós poderíamos chamar de uma incursão antropológica nos princípios da filosofia moderna, para ver como a possessão tomou forma em relação a novas ideias de Estados, a novas aspirações de poder colonial, e a novos desideratos da religião civil que esses Estados e redes econômicas iriam exigir. A tarefa é menos a interpretação da "coisa", daqueles eventos rituais agrupados como possessão de espíritos, do que um estudo das convenções, questões e termos pelos quais uma gama de ações foi conformada num grupo qualquer, e perguntar o que foi conjurado por essas convenções (Jameson 1981: 35, 38). O ensaio não é primariamente sobre os fenômenos diversos aos quais os europeus se referem como possessão de espíritos. É, na verdade, sobre a *ideia* do corpo ocupado e da pessoa através da qual se fala, possessão enquanto uma episteme (Boddy 1994: 407; Smith 2006: 3) que serviu como um aparato-chave para se teorizar um projeto político moderno particular, e um modelo particular de Religião que exerceu enorme poder desde então.

Decifrar a palavra "possessão" não é meu único objetivo, já que estou também interessado em como a possessão "se alarga" (Boddy 1989; 1994: 414) de questões de espíritos em relação a corpo e pessoa para questões de sociedade, contrato e governança. Contudo, a carreira da palavra "possessão" de fato pede atenção especial, na medida em que serviu como um pivô central, e ferramenta de torque, entre os primeiros discursos clássicos e posteriormente cristãos sobre demonologia, num lado, e relatos de possessão entre "selvagens", no outro4, e, a partir do início do período moderno, entre discursos do corpo possuído ou ocupado, num lado, e a posse material de coisas, no outro. A possessão serviu como um fulcro para discursos modernos sobre liberdade e autonomia, colocados em relevo por meio de imagens divididas dos possuídos – aqueles que são como coisas – e dos possuidores – aqueles que possuem coisas. Meu ponto

<sup>4.</sup> Por exemplo, já no primeiro relato publicado da África, o *History and description of Africa*, de Leo Africanus (1600 [1550]), lê-se das mulheres de Fez "possuindo" a si mesmas com uma variedade de demônios brancos, vermelhos e pretos; elas "fingem o diabo falar dentro delas" (1600: 148–49). Aqui o vocabulário cristão (e clássico) de possessão por demônios é usado para classificar e traduzir as práticas de Fez. No processo, a possessão começa a se expandir numa classe antropológica. Considero digno de nota que essa rotulação inicial da "possessão" na África lê a mesma em termos de agência, em vez da falta dela, como uma forma de fingimento *estratégico*.

de entrada nessa história é o momento inicial moderno quando a possessão se destaca do discurso demonológico cristão para se tornar uma categoria protoantropológica universal da experiência.

O argumento segue, grosso modo, assim: discursos e ações legais nomeando e constrangendo a "possessão de espíritos" ao longo dos últimos quatro séculos ajudaram a criar as noções duais do indivíduo racional e do sujeito civil dos Estados modernos. A silhueta do cidadão com posses e indivíduo livre tomou forma entre a ideia do autômato – um corpo-máquina sem vontade – e a ameaça do primitivo ou animal, corpos sobrepujados por instintos e paixões (ou os dois fundidos, como no "autômato da natureza" de Descartes, animais-enquanto-máquinas [2003: 24, 29, 66])<sup>5</sup>. O equilíbrio entre a ausência de vontade e seu excesso incontido tem sido considerado pelo prisma dos perigos de espíritos em relação a pessoas e objetos pelo menos desde a metade do século XVII.

A possessão de espíritos foi de fato "encontrada" virtualmente no mundo todo. Enquanto seu alcance se expandia, ela indexou questões sobrepostas de propriedade de território e de corpos (Matory 2009: 243, 258) ou, dito de outro modo, o problema de interpretar e controlar vidas interiores de pessoas encontradas em terras recém-ocupadas. Apesar de sua extensão global, proponho que o problema da possessão de espíritos tenha sido enunciado de modo mais minucioso e indelével em relação às religiões africanas e afro-atlânticas, a respeito das quais, mesmo hoje em dia, a literatura sobre possessão mais cresce. Nessa arena, o prospecto de corpos-máquina irracionais (o problema da ausência de vontade) e do frenesi religioso irrestrito (o problema da vontade excessiva) foram conjugados, com a ameaça deste, em última análise, justificar a promoção daquele, a criação de corpos-máquina autômatos, ou escravos. Susan Buck-Morss argumentou que a escravidão foi a "metáfora-raiz da filosofia política ocidental" (2000: 821). Aqui ofereço uma sugestão paralela de que a possessão de espíritos foi a metáfora-raiz da categoria iluminista Religião, e tento escavar as relações entre as duas afirmações.

A palavra possessão, é claro, não emergiu primeiramente ou apenas de processos coloniais. Possessão é um termo bastante antigo do latim, derivado das raízes de *potis*, ser capaz, e *sedere*, sentar. Apesar de ter sido há bastante tempo aplicado à imagem da ocupação dos corpos por espíritos, o que é importante para meus propósitos é simplesmente a observação de que noções de propriedade precederam, e guiaram, noções da capacidade dos espíritos de "sentarem" na carne. Eu gostaria de tecer considerações sobre como os termos de propriedade – o lugar onde se pode, por direito, sentar – foram transferidos para ideias sobre o corpo humano, sua posse e sua volição<sup>6</sup>, e o papel que a

<sup>5. &</sup>quot;Mas o que vejo para além de chapéus e casacos, debaixo dos quais pode ser o caso de haver autômatos ocultos?" (Descartes 2003: 29).

<sup>6.</sup> Jack Goody documentou que os termos de "propriedade" foram aplicados a escravos antes de terem sido aplicados à terra na história humana (en Palmié 1996: ix).

"Religião" exerceu nesse projeto. Como uma característica universal há pouco cunhada do recém-nascido homem universal em torno da metade do século XVII, a Religião emergiu como uma classe genérica do pensamento e da ação humanos por meio de um processo de purificação, o exorcismo de espíritos vindo a deixar um ser propriamente amortecido, impenetrável e senhor de si (Asad 2003; De Certeau 2000; Taylor 2007), alguém que poderia então acreditar *livremente* em Deus, ou ao menos nas leis naturais de Deus<sup>7</sup>.

O novo homem universal e sua nova Religião genérica simultaneamente marcaram e ajudaram a criar as condições para se concluir um século e meio de guerras, seguindo a Reforma. Mas a ideia de Religião verdadeira, e de soberania verdadeira, ainda estava sendo elaborada nas entrelinhas de acaloradas polêmicas católico-protestantes. O ritualismo "selvagem", em particular, foi frequentemente utilizado por protestantes como um negativo para se queixar do cerimonial "papista". Outros purificadores foram mais ecumênicos em seus ataques. Hobbes, a saber, foi devastador com respeito a toda pretensão clerical, fosse ela puritana, presbiteriana ou católica. Contudo, quase uniformemente, os purificadores da Religião estavam preocupados com o "para-onde" do êxtase - adaptando aqui a frase de Heidegger da epígrafe. Foi empurrado para além-mar, para lugares lidos como cronótopos da humanidade selvagem ou antiga (primitiva) (Fabian 2002; Keller 2002: 5-7)8. No processo, a possessão de espíritos, em torno da qual foram dispersos descritores discrepantes de excesso fervente – paixões, entusiasmos e, em sua forma social, a horda – foi ela própria tornada um conceito aglutinador estável. A categoria de religião da metade do século XVII, uma religião propriamente civil, foi purificada em diálogo com uma noção protoantropológica de possessão de espíritos enquanto perigo civil.

Por meio do trabalho do negativo, a "possessão de espíritos" definiu o indivíduo racional, autônomo e senhor de si imaginado como a fundação do Estado moderno, em textos canônicos de Hobbes, Jean Bodin, Locke, Charles de Brosses, Hume, Kant, e muitos outros, já que esses textos construíam o indivíduo e cidadão livre contra um pano de fundo de horizontes coloniais e escravidão<sup>9</sup>. No que se segue, traçarei alguns dos temas, encontros e textos a partir

<sup>7.</sup> Espíritos foram básicos na vinculação de práticas africanas a europeias no interior do quadro comparativo da Religião. Por exemplo, considere-se como o principal mercador da Companhia Holandesa das Índias Ocidentais, Willem Bosman, descreveu o porto de Ouidah, na África Ocidental, no fim do século XVII: "Para concluir o Tema de sua Religião, devo acrescentar que eles possuem um tipo de Ideia de Inferno, o Divel, e a Aparição de Espíritos. E suas Noções, no que concerne a estes, não são muito diferentes daquelas de algumas Pessoas entre nós" (1705: 384).

<sup>8.</sup> Enquanto a possessão de espíritos funcionou frequentemente como um cronótopo da África, a pessoalidade racional, como Locke a considerava, é utópica, ou anticronotópica. Consiste em "um ser pensante inteligente, que possui razão e reflexão, e considera a si mesmo enquanto si mesmo, a mesma coisa pensante, *em diferentes épocas e lugares* . . ." (*Ensaio sobre o entendimento humano*, Livro II, cap. XXVII: Parte 9, minha ênfase).

<sup>9.</sup> Hobbes tinha dinheiro investido na Companhia da Virgínia de 1622 até 1624, quando se tornou a Colônia Real de James I, e compareceu a trinta e sete reuniões de seu corpo de governo.

dos quais a possessão de espíritos, enquanto termo e tropo, foi forjada, e então destacada e universalizada, e finalmente reaplicada em histórias, etnografias e na prática religiosa em si.

O desenlace que vislumbro não é o de que a "possessão de espíritos" será aposentada para a terra dos termos falidos, como ocorreu com o *totem* e, ainda que incompletamente, com o *fetiche*. Ao contrário, ao mostrar como a categoria primeiro emergiu dos domínios sobrepostos da religião, das economias coloniais em expansão, das ideias emergentes de corpo político nacional, e da construção do cidadão individual, espero prover a serra velha com dentes novos e mais afiados. Isso exigirá complicar argumentos existentes sobre as origens da categoria de possessão.

O argumento existente segue, grosso modo, assim: a possessão de espíritos enquanto um aparato conceitual do Ocidente descende da nomenclatura da demonologia cristã, começando com o Novo Testamento e tendo seu auge do século XV à primeira metade do XVII (Caciola 2003; Sluhovsky 2007), com as famosas possessões em massa em Loudun (1634), Louviers (1647) e alhures, marcando em um sentido o ápice, e em outro a exaustão da legitimidade do paradigma demoníaco<sup>10</sup>. A própria Igreja Católica começou a disciplinar e policiar cuidadosamente invocações de demônios e seu exorcismo com o Rito

Ele também tinha investimentos na Companhia das Ilhas Somers, que organizou o povoamento das Bermudas. Ambos foram adquiridos por meio de seu empregador William Cavendish, o Conde de Devonshire (Malcolm 1996: 20). O trabalho de Locke para seu patrono Lorde Ashley (posteriormente o Conde de Shaftesbury) implicou servir como secretário para os Lordes Proprietários das Carolinas de 1668-1671, período durante o qual escreveu uma Constituição dando aos proprietários poderes absolutos sobre seus escravos. Ele também possuiu ações na Companhia Real da África e nos Aventureiros das Bahamas, duas companhias que comercializavam escravos (Uzgalis 2002: 82; Farr 2008). Kant escreveu muitas passagens enquadradas em termos de hierarquia racial, entre as quais a da *Geografia física* (1804): "A humanidade está em seu ápice na raça dos brancos. Os índios amarelos de fato possuem um talento parco. Os negros estão muito abaixo deles, e no ponto mais baixo estão uma parte dos povos Americanos" (em Bernasconi 2002: 147). Ele não se manifestou quanto à escravidão, exceto para comentar que os negros só são aptos para "cultura escrava".

10. A tradição do judaísmo é ela própria rica e variada, fornecendo um vocabulário de *ru'ah*, vento, e uma palavra padrão para espíritos; *maggid*, "um mentor celestial concedido a grandes cabalistas"; o *ibbur*, "uma alma reta adicional normalmente despercebida, que veio para ajudar a retificar os pecados de alguém"; *gilgul*, uma alma que se move de corpos mortos para vivos; e, mais recentemente, *dybukk*, um "espírito malévolo, geralmente de uma pessoa morta, que adere a e controla uma pessoa relutante" (Goldish 2003: 12–13). A proliferação de termos de possessão no judaísmo é, grosso modo, comparável ao idioma da possessão no cristianismo, ou, na leitura de Hobbes, lhe precedeu e informou. Na Septuaginta, a versão grega das escrituras hebraicas, *ru'ah* é traduzido como *pneuma*, e distinto de *daimon*. O bom sopro de Deus (in-spiração) é associado à sabedoria, *sofia*, contra os entusiasmos perniciosos, frequentemente violentos, do Diabo, *daimon*. O desafio dos especialistas em rituais era distinguir entre as possessões positivas e negativas, *sofia* contra *daimon*, o que exigia uma desenvolvida hermenêutica dos sinais corporais e seus possíveis referentes interiores (Heron 1983: 33–35). O islã, é claro, possui sua própria linhagem. Aqui estou tentando pensar por meio das regras dóxicas do Ocidente, que por sua vez informaram traduções de eventos rituais diversos no problema da possessão de espíritos.

Romano oficial de 1614 (Sluhovsky 2007: 63)11. A Igreja Anglicana descartou oficial e completamente a possessão em 1604 (Cânone 72), tomando a posição de que a idade bíblica dos milagres havia passado (Thomas 1971: 485). Conforme começou a ser racionalizada e policiada no Ocidente, a possessão de espíritos se libertou de uma aplicação religiosa específica, por volta da metade do século XVII, e foi estendida para fenômenos percebidos similares de longínquas partes do mundo à medida que relatos coloniais eram filtrados de volta às metrópoles europeias. Isso terminou por gerar uma classe morfológica objetiva autônoma com o fim de se avançar comparações de rituais e crenças entre grupos. As comparações alimentaram antropologias nas quais a natureza do "ser humano" era, primeiro, uma questão de tipos estáticos geograficamente distribuídos, e depois, uma questão de ordem temporal e desenvolvimento progressivo. Possessão de espíritos era um dos marcadores básicos do estágio "primitivo" na evolução das civilizações. Chegando ao século XIX, esse processo culminou na reificação da categoria enquanto uma classe de ação totalmente genérica, um termo fundacional na disciplina da antropologia, de forma mais famosa na teoria do animismo de E. B. Tylor: "Para as mentes das raças mais baixas parece que toda a natureza é possuída, permeada, abarrotada, por seres espirituais" (1958 [1871], II: 271), uma máxima aplicável tanto a "um lavrador inglês como a um negro da África Central" (ib., I: 7).

Esse é um registro plausível, cujos contornos mais gerais não contesto. Na verdade, o desenho dessa história, que não foi adequadamente contada, é parte daquilo que esse ensaio em seus termos mais amplos busca executar. Mas eu também quero embaraçar essa versão. Derrida cunhou a frase "duplicidade espectral" para perguntar do que o "espírito" é, ele mesmo, possuído (1989: 6; Heidegger 1962: 74, 92, 132). Aqui começo a desembrulhar o corolário: do que a *possessão* é possuída? Isto é, se a possessão de espíritos é ela própria um feitiço, uma coisa feita, é também um entreposto onde ideias sobre pessoalidade, vontade, ação, coisas e poder foram depositadas e negociadas. Isso ocorreu em relação a pelo menos três questões: (1) a emergência das filosofias europeias e estratégias civis de relacionar pessoas e propriedade; (2) o processo colonial baseado na escravização e as questões de natureza humana e vontade, que esses processos evocaram; e (3) o encontro geográfico com religiões que incluíam agentes não vistos falando por meio de outras pessoas, em terras imaginadas,

<sup>11.</sup> Concomitantemente, como argumentou Marion Gibson (1999), o gênero inglês de "panfleto de bruxaria", que havia florescido de 1597 a 1602, começou a ser purgado da questão da possessão, após 1612. Panfletos de bruxaria, depois disso, pouco falam de possessão, como se esta tivesse deslegitimado todo o gênero bruxaria, talvez por enfatizar a vitimidade do "perpetrador" enquanto sujeito aos espíritos invasores, em vez de seu comandante. De Certeau, contudo, mostra como registros dos eventos posteriores em Loudun ainda circulavam amplamente em brochuras populares que, em seu gênero, estavam "situadas entre os livretos devocionais e os primeiros jornais" (2000: 9).

interpoladas e ocupadas, sobretudo, por razões relacionadas ao ganho comercial.

Outra complicação do argumento convencional é que não basta sugerir que a possessão de espíritos meramente derivou das (más) traduções daquilo que missionários e comerciantes encontraram, porque esses agentes também tomaram parte, criando condições sociais que podem ter acelerado aquilo que "encontraram" (Mayes 1995: 5). Por exemplo, a possessão de espíritos ganhou força e frequência nas Américas africanas durante e depois dos regimes de escravidão, mesmo em comparação à África em si (Mattoso 1986: 127), em tal medida que, no Brasil, escravos nascidos na África se surpreendiam com a proeminência e frequência da possessão em práticas crioulas que, de outro modo, consideravam similares às da terra natal (Rodrigues 1935: 101; Harding 2000: 155). Para tomar um caso contemporâneo, a possessão ocorre, entre os migrantes haitianos nos Estados Unidos, com crianças, que não seriam candidatos legítimos à possessão em seu país de origem (Brown 1991: 253; Richman 2005). Isso não implica que a possessão possa ser reduzida a uma resposta à privação, ainda que seja frequentemente elencada dessa forma. Ao contrário, isso afirma que a possessão de espíritos envolve sensibilidades não somente territoriais, mas também diaspóricas, a consciência de separação de um lugar, de uma vida ou de uma pessoa deixada para trás. J. Lorand Matory (2009: 258) sugeriu que as religiões de possessão de espíritos prosperam e se expandem entre os desprovidos de poder territorial, entre os que mais dependem da esperança de ajuda de Outros Lugares. Michael Lambek (2009) observou que nem todos os espíritos possuem hospedeiros humanos, e os espíritos que o fazem em geral não são de lugares estáveis. Espíritos, ele argumenta, indexam mobilidade, deslocamento, migração, chegadas e partidas, entradas e saídas de corpos; tornar-se presente e deixar para trás. Se espíritos são sobre chegadas e partidas, não é de se surpreender que pessoas em movimento talvez sejam, hipoteticamente, mais engajadas em ativar e acelerar práticas de possessão que aqueles com poder territorial, aqueles que permanecem "no lugar" 12. Esse conjunto de ideias sugere como os estilos de práticas de possessão, os espíritos que engajam e as necessidades que mitigam, estão eles mesmos sempre em fluxo, em resposta a condições sociais dadas. Certamente, em todo caso, "a coisa" não está desvanecendo; pelo contrário, como uma arte de compressão de espaço/ tempo, e convocando poder de outro lugar, a techne da possessão parece mais proeminente do que nunca (Johnson 2007).

Uma terceira complicação da narrativa convencional é que o arco narrativo

<sup>12.</sup> Freud aludiu à mobilidade da alma como simbolizadora da dimensão espacial da própria consciência: "Sua [da alma animista] qualidade volátil e móvel, seu poder de deixar o corpo e de tomar posse, temporária ou permanentemente, de outro corpo – essas são características que nos lembram inequivocamente da natureza da consciência" (1950: 117).

da possessão de espíritos não era meramente descritivo, ou mesmo teórico; ao menos inicialmente, era inteiramente pragmático, exercendo efeitos práticos nos modos em que religiões subalternas anteriormente secretas se tornavam públicas e sujeitas a regulação legal (Johnson 2002). Sua canonização antropológica foi enormemente influente no estudo das religiões afro-atlânticas. A possessão de espíritos foi um mecanismo de triagem para se construir modelos da boa sociedade e do comportamento civil adequado, e sua duradoura associação com religiões de origem africana colocou grandes barreiras legais, políticas e sociais para os ex-escravos nas novas repúblicas do Brasil e de Cuba (e.g., Dantas 1988).

Por fim, há uma quarta complicação com a narrativa convencional, apesar de eu ter espaço aqui apenas para assinalá-la: na medida em que os próprios adeptos religiosos começam a adotar a alcunha de "possessão" como um termo de primeira ordem em suas práticas, isso traduziu fenômenos corporais previamente descritos em múltiplas outras maneiras nos termos de ocupação e posse, *potis sedere*. Aprender a desempenhar certas formas de experiência ritual *como* ser possuído transforma a prática religiosa e a experiência em si.

Ш

Na medida em que a possessão de espíritos tomou forma como uma classe comparativa genérica no século XVII, ela serviu simultaneamente como uma medicalização da demonologia na Europa, e uma demonização de práticas rituais na África e nas Américas que anteriormente eram moralmente neutras. Isso engendrou uma hermenêutica original do eu. Determinar quem, e o que, possui você exigiu um sistema articulado da vida interior (Foucault 1999). Mas, à medida que essa vida interior era moldada na Europa, a possessão foi cada vez mais "encontrada" no exterior, e esses dois processos foram relacionados. Nos séculos XVI e XVII, os possuídos eram principalmente "índios". Recordese a longa trajetória do tupi brasileiro no pensamento europeu – de Montaigne a Shakespeare a Rousseau<sup>13</sup>. Todas essas citações se articulavam, em seu princípio, com as descrições rivais do cosmógrafo real francês, o franciscano André Thevet (1986 [1575]), e do huguenote Jean de Léry (1578). O canibalismo era o centro espetacular de ambas as descrições, mas a possessão vinha perto, em segundo. Thevet, a saber, relatou que mais de cem vezes ele agarrou os corpos de

<sup>13.</sup> As entrevistas de Montaigne com três tupis por volta de 1560 foram a base de um de seus mais famosos ensaios, "De Caniballes" (1993 [1580]). Apenas algumas décadas depois, Shakespeare usou o texto nas descrições de Gonçalo da comunidade ideal, em *A Tempestade* (ato 2, cena 1). No século seguinte, Rousseau se apoiou fortemente nele, terminando seu *Discurso sobre a origem da desigualdade* com as palavras do tupi de Montaigne, à época já tão famosas, a ponto de não precisarem de citação (1992 [1755]).

índios *possuídos* (usando precisamente esse termo) e, recitando o Evangelho de São João e outros textos, conquistou todos os demônios – tudo isso em dez semanas. Esses repetidos eventos de possessão forneceram ao mesmo tempo um alegado domínio de intersubjetividade religiosa que vinculou os franceses aos tupis – já que usaram um repertório sobreposto de ideias e atos para comunicar um corpo ocupado por espíritos (de Léry encontrou nas possessões dos índios um palanque do qual fulminava contra os "cães ateus" da Europa) – e uma demonstração gráfica de hierarquia religiosa, cristãos no topo (1990 [1578]).

Um século após os relatos de de Léry e Thevet, a possessão começou a ser vista menos como um problema do selvagem e mais e mais como uma perigosa propensão geral de toda a humanidade. O espetáculo da vitória sobre os espíritos se tornaria menos aquele da mente cristã sobre a selvagem e, cada vez mais, um do civil sobre a turba. Religiões indígenas continuavam a fazer o papel de negativo, mas a geografia do Outro possuído se deslocou das Américas para a África e o Caribe. No início dos anos 1700, os lugares possuídos por excelência eram a África e cada vez mais as Américas africanas<sup>14</sup>.

A articulação principal no deslocamento para a África foi a publicação de Uma nova e precisa descrição da costa da Guiné, do holandês Willem Bosman. Composto por uma série de 22 cartas escritas entre 1701-1702, foi publicado em holandês em 1704, e então traduzido imediatamente para o francês e o inglês, em 1705, e para o alemão, em 1706. As cartas de Bosman foram o texto definitivo sobre a África da época, e a fonte primária para Do culto dos deuses fetiches de Charles de Brosses (1970 [1760]), que aplicou o fetiche pela primeira vez como uma classe muito mais ampla, "A religião do fetichismo" (18). Suas ideias influenciaram Hume, que trocou cartas e manuscritos com de Brosses (David 1981). Subsequentemente, Kant usou o fetichismo em seu Religião nos limites da simples razão (1960a [1791]: 168), Hegel o invocou na Filosofia da história (1956: 94), e Auguste Comte declarou o fetichismo como um estágio universal do desenvolvimento - ainda que com africanos como exemplares (e.g., 1891: 260) - na ascensão ao conhecimento positivo. Marx o adotou, de sua leitura de de Brosses em 1842, mas também por meio de suas leituras de Hegel, e do Cultura primitiva de Tylor (1958 [1871]). Tylor subsumiu o feti-

<sup>14.</sup> Contudo, relatos de possessão das Américas também continuaram ao longo do século XVIII. O *Relações jesuítas* da Nova França descreve a experiência de ser "possuído pelo espírito de Deus", e a "possessão pelo demônio" iroquesa (Thwaites 1896: 387, 206). Ao final do século XVIII, fenômenos de possessão começaram a aparecer mais frequentemente como um componente da escrita orientalista sobre a Ásia Meridional (Hugh Urban, comunicação oral, 16 de abril de 2009). Em termos cronológicos, então, pareceria que escrever sobre possessão de espíritos sempre indexou terras coloniais como possuídas. Frederick M. Smith argumenta que, na Índia, a possessão de espíritos sempre foi marginalizada por esforços purificadores pelos brâmanes para gerar valores de controle, autoconsciência e um eu discreto (2006: 4–8, 12), apesar de raramente ser dirigido um ataque frontal à possessão de espíritos, mesmo por autoridades coloniais britânicas (*ib*.: 23).

chismo no interior da categoria ainda mais englobante do animismo. Muito disso é terreno familiar (e.g., Pietz 1985; 1987; 1988; 1994; Masuzawa 2000).

O que não foi notado é como, na maior parte desses usos, um agrupado de termos descrevendo eventos aparentados à possessão (denotados diversamente como "frenesi", "loucura", "gesticulação selvagem") aparece como companheiro leal do fetichismo. Na *Filosofia da história* de Hegel, para citar um exemplo, as duas características notórias da "magia africana" são o fetichismo – objetos indiscriminadamente dotados de agência independente – e "cerimônias especiais com todo tipo de gesticulações, danças, balbúrdia e gritaria" (1956: 94). Na ausência de qualquer ideia desenvolvida de uma história ou um eu responsáveis – porque é isso que está indexado por tais descrições de frenesi, fanatismo e entusiasmo meramente físico (98) – o homem é só uma coisa. É por isso que, argumentou Hegel, pelo menos nesse texto, a escravidão é tão natural para os africanos quanto sua escravização o é para os europeus.

O vínculo entre eles foi aplicado até a descrições da cristandade afroamericana do fim do século XIX, nas quais "danças fetichistas" e "excitação animal" permaneciam como descritivos paralelos (Chireau 2003: 125–26). Os livros etnográficos pioneiros sobre religiões afro-brasileiras e afro-cubanas igualmente atrelavam o fetichismo firmemente à possessão: Raimundo Nina Rodrigues se referiu à "possessão fetichista" (1935 [1896]: 109), e Fernando Ortiz (1916 [1906]: 84, 26) sugeriu "possessão do ídolo" (posesión del ídolo) e "fetichismo con manifestaciones animistas". Esses novos híbridos uniram a defeituosa ontologia dos objetos dos primitivos a uma perda de controle individual em estados extáticos. Contudo, esse artifício como um todo, o vínculo entre ideias sobre a percepção equivocada de coisas (fetichismo), uma pessoalidade de agência indeterminada (possessão), e uma qualidade social (a horda em frenesi), foi, de certa forma, uma invenção de Charles de Brosses.

Aquilo que no relato de Bosman tinham sido questões relativamente distintas de propriedade e êxtase – contratos de ouro negociados em território axânti em torno do forte de Elmina, e a loucura do culto da serpente nos reinos Aja e Fon de Ouidah, distantes quase 500 quilômetros ao longo da costa ocidental da África – de Brosses arrastou para uma moldura única. A fusão forneceu os alicerces para a África ser vista como o local antimoderno modelo de possessão, um lugar onde os conteúdos internos de objetos e pessoas foram reconhecidos equivocadamente de maneiras similares, e onde as esferas de ação econômica e religiosa estavam incorrigivelmente confundidas<sup>15</sup>.

<sup>15.</sup> David Hume fez um movimento similar ao vincular superstição e entusiasmo como as duas corrupções da "religião verdadeira", em seu ensaio de 1741: "Que a corrupção das melhores coisas produz as piores, torna-se uma máxima, e é comumente provado, entre outros casos, pelos efeitos perniciosos da superstição e do entusiasmo, as corrupções da religião verdadeira". Em última análise, entretanto, ele colocou superstição e entusiasmo como forças opostas, com somente a primeira levando à tirania política: "Minha terceira observação nesse tema é que a superstição é uma inimiga da liberdade civil, e o entusiasmo, seu amigo" (1741). A associação da África com

Ш

Qual *era* a visão adequada das coisas¹6? Com quais visões de pessoa e propriedade de Brosses estava se envolvendo, até ajudando a construir, por meio da justaposição com a descrição de coisas e pessoas possuídas? E por que a descrição de Bosman e, em seguida, a teorização de de Brosses foram tão ressoantes e atraentes? Parte da resposta repousa no fato de que as religiões africanas foram interpoladas num nexo de ideias sobre propriedade, contrato, pessoalidade e sociedade no qual a possessão de espíritos *já* estava em destaque em debates sobre a ordem civil necessária para terminar a era de guerras de religião e para embasar uma economia colonial em expansão. Discuto brevemente cada um desses vetores a seguir.

## Propriedade

O prospecto de "possessão" por espíritos, de ser tornado posse ou ocupado, era uma metáfora retirada de descrições de propriedade e de direito de propriedade e atribuída como uma propensão humana geral. Do cidadão (1642) e depois Leviatã (1651) foram, a meu ver, os textos-chave nos quais a possessão de espíritos primeiro recebeu esse caráter protoantropológico genérico<sup>17</sup>. Para Hobbes, a possessão de espíritos apresentava um grave perigo tanto individualmente quanto para o prospecto da vida civil sob o Soberano; esse problema começou com os judeus, que cometeram o grande erro de transformar uma religião de Comando em uma de Possessão (1985: 144). Hobbes descreve "espíritos" enquanto loucura e alucinação; o homem na verdade não é possuído por ninguém que não seu "Espírito Corpóreo" (661), o espírito de si mesmo. Locke afirmou algo parecido quando descreveu o homem enquanto "proprietário de sua própria pessoa", a premissa básica por meio da qual as fundações da propriedade em geral foram colocadas (2003 [1680]: 119). Nessa versão das primeiras teorias políticas modernas, pessoas deviam ser imaginadas como "sua própria" propriedade, donos de si mesmos. Isso só era verdade em termos ideais, é claro, já que a África e o expansivo sistema de plantation das Américas forneciam um pano de fundo

uma falta de pessoalidade desenvolvida foi ocasionalmente invertida, como no *Tratado a respeito do Juízo Final e da destruição da Babilônia* de Swedenborg, de 1758, no qual ele identifica as terras do interior da África a pessoas de maior interioridade, precisamente porque elas recebem comunicações espirituais de forma não mediada, diferentemente de muçulmanos ou católicos, ou: "Os africanos são um povo mais interior que os demais" (*in* Rotberg 2005: 234).

<sup>16.</sup> Fui muito auxiliado na articulação dessa questão pelo trabalho de Webb Keane (2007).

<sup>17.</sup> Por exemplo: "E para essa parte da Religião, que consiste em opiniões a respeito da natureza dos Invisíveis Poderes, não há quase nada que tenha um nome, que não tenha sido estimado entre os Gentios, em um lugar ou outro, um Deus, ou Diabo; ou por seus Poetas, simulado ser inanimado, habitado ou possuído por um Espírito ou outro" (Hobbes 1985: 173).

chiaroscuro desse retrato.

Se questões sobre o lugar e ações de espíritos eram essenciais para se definir o indivíduo autônomo, essa determinação foi por sua vez vista como crucial para a construção de uma sociedade civil, que dependia de regras de propriedade e troca previsíveis e reguladas. A propriedade foi dotada por Hobbes com nada menos que a magia da transformação social: propriedade é a razão para se participar de, ou para se transformar em uma sociedade. Ela move uma pessoa da liberdade abstrata para a liberdade política concreta; ela salva a humanidade do Estado de Natureza; ela une geração a geração, construindo uma ordem temporal e uma história; e, finalmente, ela demarca escravos e não-escravos, e assim ajuda a construir uma ordem social significativa<sup>18</sup>. A sociedade civil emergente seria uma relação de indivíduos livres, uma troca entre possuidores livres e aquilo que possuem. A semântica da possessão, movendo-se através de noções de propriedade e de espíritos, era mais do que um jogo de palavras inteligente. Hobbes reconhecia e jogava com os sentidos duplos de possessão e as relações que os vinculavam. A possessão pelos espíritos "errados" apresentava um risco à sociedade civil porque agência e vontade, expressas na aquisição, a habilidade de tomar posse, eram comprometidas (1985: 93, 236, 344, 366, 371).

Essas questões merecem explicação adicional, mas aqui proponho o seguinte, como uma observação básica: a categoria de possessão de espíritos foi interanimada desde o início pela questão do ponto até o qual seres humanos podem ser vistos como propriedade – enquanto um recurso econômico – e legitimamente mantidos em servidão. A possessão de espíritos e a possessão de propriedade não deveriam ser vistos como opostos, e então, enquanto assuntos "espirituais" *versus* "materiais", mas sim como campos ideológicos e semânticos completamente emaranhados.

#### Contrato

O problema do contrato surge porque a autenticidade, a identidade e o acordo sobre a mediação da autoridade são todos tornados opacos pela ocupação de corpos por espíritos. A sociedade civil dependia da transferência legítima e reconhecida de direitos sobre terras, bens ou trabalho. Contratos, por sua vez, exigem ao menos essas três virtudes: autenticidade, a segurança de que realmente expressam as vontades reais dos parceiros contratantes; identidade, a segurança de que contratos feitos hoje continuarão a subsistir no futuro; e autoridade, um consenso quanto ao poder comum compelindo e assegurando o cumprimento do contrato. A possessão por espíritos coloca todas essas, e

<sup>18.</sup> Durante o mesmo período, a salvação cristã foi frequentemente traduzida em termos de propriedade. Por exemplo, o *quaker* Richard Vickris escreveu um tratato em 1697 sobre como adquirir e manter a "Posse Divina" (1697).

portanto o Contrato em si, em questão<sup>19</sup>. Autenticidade e identidade são abandonadas se uma pessoa é composta de agentes múltiplos, possivelmente conflitantes. "Paixões" apresentam um risco similar, ainda que menor (Hobbes 1985: 196), já que o contratante pode ou não "ser ele mesmo" no momento em que um convênio é feito (ver também Léry 1990: 138; Hegel 1956: 23, 27; Lienhardt 1961; Lambek 1993: 312; 2010; Kramer 1993; Palmié 2004: 255). Em suma, contratos só podem ser adotados entre agentes que concordam a respeito da natureza, e dos limites, da sua agência. É por isso que nenhum contrato pode ser facilmente consumado, escreve Hobbes, com feras, por um lado, e com Deus, por outro (1985: 197)<sup>20</sup>.

Considere as formulações tardias de Kant sobre o princípio de posse, em sua "Doutrina do direito" de *A metafísica da moral* (1996 [1797]). Aqui, a propriedade foi especificada como sendo aquilo "com o que eu estou tão conectado que o uso disso por outra pessoa sem meu consentimento me faria injustiça" (§6: 245). A posse legítima deve ser a posse de um objeto sem segurá-lo, de modo que o uso do objeto por outra pessoa sem meu consentimento me fira mesmo quando eu não sou fisicamente afetado ou não estou de fato usando o objeto. É esse espírito de posse que circula e liga cidadãos em uma unidade política, postulada na onipresença do princípio de posse<sup>21</sup>. Esse espírito de posse é uma parte da priorização dos fins públicos sobre privados, que Kant começou a trabalhar em seus primeiros escritos (2002 [1766]) sobre o visionário místico, Swedenborg. Sua queixa contra Swedenborg, simplificadamente, focava o risco do interesse privado e a revelação especial. O espírito "público" de Kant, em contraste, é uma força social e moral capaz de sustentar a sociedade: "[...] uma vontade estranha, por assim dizer, está ativa em nós, e assim nosso querer é

<sup>19.</sup> Hobbes afirma que as duas coisas que asseguram contratos são o medo de Espíritos Invisíveis e o orgulho (1985: 194–200).

<sup>20.</sup> Aqui Hobbes ecoa a justaposição de Aristóteles (2000) das necessidades políticas do homem contra as necessidades de animais ou deuses: "Mas aquele que é incapaz de viver em sociedade, ou que não tem necessidade alguma por ser suficiente para si mesmo, deve ser ou uma fera ou um deus: ele não é parte de um Estado".

<sup>21.</sup> Na descrição de Kant, se um objeto não é propriedade de ninguém, esse objeto é "aniquilado", do ponto de vista prático; torna-se nada. Kant prossegue discutindo propriedades de três tipos (1996 [1797], 6: 247–48, 260): o primeiro é o direito a uma coisa, a objetos corpóreos no espaço, ou terra. O segundo é o direito contra uma pessoa, o direito de coagir essa pessoa a fazer uma ação, ou direito de contrato. O terceiro é o "direito a uma pessoa semelhante ao direito a uma coisa", incluindo cônjuges, filhos e servos (cf. Hobbes 1985: 253). Aqui vemos como ideias legais e civis sobre posse implicam também uma teoria social da relação.

Marx fornece um argumento similar sobre a metafísica e a cultura da posse: o homem toma posse de objetos à força, mas "para que esses objetos possam entrar em relação uns com os outros enquanto mercadorias, seus guardiões devem se colocar em relação uns aos outros, enquanto pessoas cuja vontade reside nesses objetos, e devem se comportar de tal modo que cada um não se aproprie da mercadoria do outro. [...] Eles devem, então, reconhecer mutuamente um no outro o direito de proprietários privados" e o nome jurídico para esse reconhecimento é o contrato (1921: 96).

sujeito à condição do consentimento externo. Um poder secreto nos compele a adaptar nossa intenção ao bem-estar de outrem" (em Zammito 2002: 205). De modo similar a Hobbes, ele propôs que versões particularistas do Iluminismo, ou "imaginado *intercurso* oculto com Deus" (1960a: 189), subvertem a esperança de uma religião pública e de um padrão compartilhado de moralidade e verdade (2002 [1766]: 29, 108).

A Teodiceia de Leibniz, de 1710 (1998), um texto que Kant seguia de perto, tinha formulado a questão de modo similar. A moralidade depende no firme estatuto do "eu", fundamentado no livre arbítrio. Tal livre arbítrio, para Leibniz, exigia três características: (1) a espontaneidade da ação, a segurança de que a ação se origina daquele que age; (2) a contingência da ação, o fato de que outros cursos de ação não tomados eram possíveis; e (3) a racionalidade da ação, a garantia de que ela decorre da deliberação de alternativas. Somente a manutenção dessas três qualidades da ação pode assegurar a manutenção da lei. A "lei" inclui, de modo mais importante, a lei das recompensas e punições eternas, que requerem um eu continuamente responsável. Escravos por definição carecem tal eu. Nos escritos legais de Grotius sobre a escravidão, que bem informaram as formulações de Locke, por exemplo, escravos são descritos como capazes somente de virtudes "necessárias ao propósito de servir", exatamente porque careciam da "faculdade deliberativa" (1950 [1604]: 76). Eis o beco sem saída definitivo: ao serem forçosamente privados de uma faculdade deliberativa e, portanto, de um eu responsável e da possibilidade de contrato, eles se tornaram não-pessoas, autômatos corpo-máquinas que poderiam ser legitimamente escravizados e postos a trabalhar.

Foucault (1999) chamou atenção para como a possessão clamava uma nova atenção à interioridade de modo a identificar o agente possessor, mas podemos dizer mais. O "eu" exigia uma interioridade continuamente aferida por sua identidade ao longo do tempo. Isso é parte do que Locke queria dizer com o significado "forense" da pessoalidade: é somente por meio da atribuição de ações à mesma entidade no tempo que a preocupação e a responsabilização (civis) são criadas (2004: XXVII, pt. 26). Tal mensuração de "identidade" envolvia o cálculo de ações pessoais contra recompensas eternas, mas também de questões mais imediatamente prementes de confiança interpessoal. Economias de mercado emergentes conduzindo negócios a distâncias e números de mediadores crescentes requeriam uma confiança enorme, especialmente antes da abertura dos primeiros bancos nacionais, na Inglaterra e nos Países Baixos, no apagar do século XVII. Mesmo depois disso, a confiança comercial era um enigma político e social a ser resolvido, um jogo de confiança (e assim permanece até hoje). Exigia, por exemplo, confiar que notas de banco na verdade representavam dinheiro em ouro ou prata, como se alegava. Mas o mediador da crença de que o dinheiro era possuidor de presença real era o banqueiro. A solidez do dinheiro, ou a representação persuasiva dessa solidez, exigia uma

personalidade persuasivamente sólida. Essa era uma questão sublinhada, entre outros, pelo amigo leal de Hume, Adam Smith: "Quando o povo de um país qualquer tem tamanha confiança na fortuna, probidade e prudência de um banqueiro particular, de modo a acreditar que ele está sempre pronto a pagar sob demanda quantas de suas notas promissórias sejam prováveis de lhe ser a um momento qualquer apresentadas; essas notas passam a ter o mesmo valor do dinheiro em ouro e prata, com base na confiança de que tal dinheiro pode a qualquer momento ser obtido por elas" (1976, I, II.ii.28, p. 292). Com a expansão da circulação do papel moeda, seu valor dependia de sua futura compensabilidade por metais preciosos. A promessa do futuro se sustentava, por sua vez, na suposta integridade – presente e futura – da pessoa emitindo a nota de papel. Os imbuídos por espíritos eram a antítese dessa confiança digna de contratos. Kant escreveu sobre sua desconfiança daqueles alegando extraordinário saber de espíritos em sua linha final do Religião nos limites da simples razão: "Mas até agora nós não vemos aqueles que, em sua própria opinião, são extraordinariamente favorecidos (os escolhidos) ultrapassarem, por menos que seja, o homem naturalmente honesto, em que se pode confiar no intercurso social, nos negócios, ou em dificuldades [...]" (1960a: 189-90, minha ênfase).

Além disso, a confiança era radicalmente complicada quando contraindo negócios com parceiros de uma formação religiosa inteiramente desconhecida. Em São Jorga da Mina, o primeiro e mais importante forte de comércio de ouro e escravos na costa da África Ocidental, por exemplo, o holandês Pieter de Marees escreveu sobre as confusas interseções entre economia e religião da Costa do Ouro, em 1602: "Se o Rei não recebe Pedágios o bastante para sua manutenção, devido a um número insuficiente de Comerciantes, ele vai até uma árvore que considera como seu *Fetisso* e lhe traz comida e bebida. Então os Feiticeiros vêm e adjuram essa Árvore *Fetisso* para saber se Comerciantes virão ou não. [...] Mas pouco tempo depois uma voz se fará ser ouvida: esse é o Espírito maligno, que lhes diz alguma coisa, e com isso eles vão para casa e relatam aquilo que seu *Fetisso* disse" (1987: 69).

A ideia do fetiche foi tocada ao longo desses domínios econômicos e religiosos, mas o mesmo se deu com a possessão, o espírito falando através do feiticeiro. Ambos apresentaram crises de transparência, tradução e confiança. Aqui foram encontradas pessoas de interioridade desconhecida trocando metais de liga duvidosa, com os dois problemas de transparência interligados. Mais tarde em seu relato, De Marees, nomeadamente, descreveu manter um Negro cativo a bordo para se redimir de negociar ouro falso; enquanto aprisionado, o Negro realizou rituais, "um monte de bufonaria Macaca. Nós perguntamos a ele por que ele fez isso" (*ib.*: 73). A justaposição entre ouro abundante e o mistério de como obtê-lo com segurança confrontava comerciantes na África com uma urgência hermenêutica. Também dotava a África de um fascínio particularmente fantástico, selvagem. Daí no *Método para a fácil compreensão da histó-*

*ria*, de Jean Bodin, já podermos ler sobre a África como o lugar do ouro, de um lado, e de monstros humanos-animais, de outro (1945 [1566]: 105). Esse era o problema do comércio nas costas africanas: contratos exigiam a produção de equivalência, não apenas no sentido de valor de troca entre metais diferentes e coisas, mas também os meios de traduzir ideias de "pessoas" e seus poderes internos, a autoria de seus atos. A possessão de espíritos marcou e emergiu com relação ao problema do parceiro digno de contrato<sup>22</sup>.

Nesse momento, proponho uma segunda tese: a categoria de possessão de espíritos enquanto a posse ou ocupação do corpo por agentes não vistos emergiu de uma relação analógica com posses materiais e terras, contudo a possessão por espíritos percebida complicou a troca "lícita" regulada de posses e terras ao tornar opacas as identidades dos agentes contratantes.

#### Pessoa

Hobbes argumentou que os agentes contratantes agem em nome de Autores, ou diretores, ao longo de vastas distâncias e ao longo do tempo. É a garantia da autoria, a confiança nos agentes serem de fato legitimamente capazes de responder por transações das quais não são os Autores que fornece as noções de Futuros e do que Hobbes chamou de "Fiadores", a habilidade legal de assumir débito. A promessa da entrega de bens distantes ou futuros é bem diferente da simples entrega de uma coisa, e exige o desenvolvimento da confiança numa rede de indivíduos constantes.

Hobbes viu a possessão de espíritos como uma ameaça civil, já que, mesmo dada a diversidade da representação ("personificação") exigida por contratos e outras transações sociais, a Autoria particular falando por meio de qualquer corpo específico é obscura. A questão dos espíritos foi tornada ainda mais complexa no *Ensaio acerca do entendimento humano*, de Locke (2004), no capítulo intitulado "Sobre identidade e diversidade", onde ele apresenta um experimento mental de possessão de espíritos: se a "alma" (e a consciência) de um príncipe fosse inserida no corpo de um sapateiro, depois da alma do próprio

<sup>22.</sup> Mas o que podemos dizer sobre outros movimentos religiosos "entusiásticos", como o metodismo? Ainda que Hersokovits tenha interpretado o metodismo (e outros movimentos protestantes de avivamento) como uma versão norte-americana da possessão de espíritos africana (1941: 212, 271), Max Weber chamou o metodismo de um estilo de religião "emocional, mas ainda ascético"; uma conversão inicial emotiva, "metodologicamente induzida", era seguida por uma busca racional pela perfeição (1930: 89, 92). O entusiasmo metodista combinava com a expansão do capitalismo. Voluntarista, disciplinado, austero e moralmente diligente, o movimento colocava um grande valor na narração escrita e falada da experiência extática (Hempton 2006: 46, 52). Economicamente, a expansão metodista dependia de linhas de crédito a juros baixos de bancos holandeses (*ib.*: 46). O entusiasmo metodista parece ter acentuado o eu responsável em vez de tê-lo ameaçado.

sapateiro ter partido, o ser resultante seria o príncipe ou o sapateiro? A resposta para Locke é clara – o príncipe<sup>23</sup>. O que faz a pessoa é a consciência, não a alma (substância pensante, ou aquilo que "pensa em nós") ou o corpo. Mais especificamente, é a consciência através do tempo, ou memória, a série de ações considerada em relação a suas consequências, que define a consciência racional. Essa delimitação precisa da consciência parecia crucial. A "alma" é muito volúvel; não podemos ter certeza de reter a mesma alma quando dormimos ou quando num estado de embriaguez. Corpos, igualmente, fornecem no máximo uma fundação inconstante; uma criança se torna um ancião, o magro engorda, alguém perde uma mão num acidente. O "eu" que anteriormente estendia sua empatia até a ponta dos dedos agora se ajusta para que termine no cotoco (exemplo de Locke), e a consciência ocupando esse corpo alterado continua a acumular memória e experiência, pelas quais é responsável no futuro. Esse último parece ser o ponto crucial. A lei, incluindo a lei eterna de recompensas e punições, depende de tal contabilidade. A participação civil efetiva, exigindo comportamento ordeiro, deve ser ancorada na pessoa individual em vez de na alma ou no corpo.

Intrigante para meus propósitos é o fato de essa discussão não ter sido enquadrada somente como uma fábula de príncipe e sapateiro. Locke se apoiava nos termos e estórias do mundo colonial para construir sua versão da pessoa racional. Na quarta edição do *Ensaio* de Locke (1975 [1700]: 446–47; Livro II, cap. 27), por exemplo, ele acrescentou a seu argumento o conto de um papagaio brasileiro possuído<sup>24</sup>. O governador colonial holandês de Pernambuco (a principal região produtora de açúcar do Brasil do século XVII), "Príncipe Maurício" (Johan Maurits van Nassau-Siegen), tinha ouvido falar de um famoso papagaio falante. Ao entrar no aposento para ser apresentado ao governador, o papagaio primeiro notou, "Que comitiva de brancos temos aqui!". "Quem é esse príncipe?", perguntaram ao papagaio, a respeito do Governador; "Um

<sup>23.</sup> Os *Novos ensaios* de Leibniz (1704) refutaram o experimento mental do príncipe e do sapateiro de Locke com seu próprio experimento em metempsicose: vamos dizer que você se torna o Rei da China, no processo perdendo todas as suas memórias atuais. Continuaria você a existir enquanto pessoa? Contra Locke, a resposta de Leibniz foi não; a pessoalidade é inseparável do corpo apreensor. Recompensas e punições futuras não poderiam ter sentido, assim como qualquer caráter sistêmico sem a preservação da memória e da identidade pessoa, logo qualquer ideia de justiça depende da firme união de consciência e corpo (em Perkins 2007: 145).

<sup>24.</sup> Locke cita a estória extensamente das *Memórias do que se passou na Cristandade*, de William Temple: "[...] veio à minha cabeça perguntar-lhe uma questão indolente, porque pensei não ser muito provável vê-lo novamente, e eu queria saber de sua própria boca, o relato de uma história comum, mas muito acreditada, que eu tinha ouvido com tanta frequência de muitos outros, sobre um velho Papagaio que ele tinha no Brasil, durante seu Governo lá, que falava, e perguntava, e respondia perguntas comuns como uma criatura razoável; tanto que aqueles de seu Comboio lá, de modo geral, concluíram ser Bruxaria ou Possessão; e um de seus Capelães, que viveu bastante tempo depois na Holanda, nunca mais, depois daquele tempo, pode suportar um Papagaio, mas dizia, Todos eles tinham o Diabo neles" (Temple 1692: 76–77).

general qualquer", ele respondeu. Perguntaram então ao papagaio de onde ele era ("Marignan"), a quem ele pertencia ("um português") e o que ele fazia, "*Je garde des poulles*" (eu vigio as galinhas).

Locke cita a estória de William Temple, que a havia ofertado como nada mais que uma curiosidade, uma "questão indolente" que "lhe veio à cabeça". Locke, por sua vez, também usou a estória para divertimento, uma boa estória, e uma digressão de uma "cena agitada". Mas ele também tinha um propósito: poderia um papagaio ser possuído por uma "identidade pessoal"? Na seção seguinte, Locke parece dizer que não, pois a identidade pessoal depende de razão e reflexão, da habilidade de se considerar como a mesma coisa pensante ao longo de diferentes tempos e lugares – daí um "eu" que pode "ser continuado em substâncias idênticas ou diversas". Locke parece decidir que um papagaio é somente um mímico, capaz de papaguear racionalidade, mas não de gerá-la.

Certamente, entretanto, tem mais nessa digressão do que Locke admite. O pano de fundo da estória depende da pista racial que dá início à fala do papagaio, "Que comitiva de brancos temos aqui!". O papagaio é da Europa, Marignan, e enquanto ele mesmo é possuído por um português, trabalha como supervisor "das galinhas". Além disso, o Príncipe Maurício de Nassau não apenas governou Pernambuco de 1637-1642, mas também liderou a missão para tomar controle do Castelo de Elmina (São Jorge da Mina), na Costa do Ouro, o mesmo local a partir do qual outro holandês, Willem Bosman, compôs sua história de comércio de ouro e escravos, muitas décadas depois. Locke parece estar escrevendo sobre o prospecto de pessoas que dão a impressão de serem o "mesmo homem" ou um papagaio genuinamente racional, mas são na verdade entidades desconhecidas, como um ouro-fetiche que imita o brilho externo, mas internamente é composto de cobre e ferro. Porém o papagaio acusa o governador de ser não muito mais que um mímico ele também, representando um papel designado a ele, "um general qualquer". Na troca, Pernambuco, a colônia açucareira brasileira, se torna o sítio do interlúdio cômico. A piada é o animal representando o humano: um ser por meio do qual só se pode falar através alegando falar por si mesmo, enquanto Autor; ou, possivelmente, o escravo representando um humano livre sendo possuído por uma faculdade genuinamente deliberativa<sup>25</sup>.

A *pessoa* tão cuidadosamente destilada por Locke numa série de experimentos mentais de possessão – o papagaio possuído, ou o sapateiro ocupado pela alma de um príncipe – é mensurado contra aqueles carentes de crédito interno genuíno. Ou seja, o homem que não é autopossuído, que é um mero mímico, paródia ou papagaio. Religiosamente, ele é alguém de "fé-fetiche", como

<sup>25.</sup> O ensaio de Hume "Sobre caráteres nacionais" (1748) também evocou um papagaio do mundo da escravidão: "Na Jamaica, de fato, eles falam de um Negro como um homem talentoso e instruído; mas é provável que ele seja admirado por realizações mais parcas, como um papagaio capaz de falar algumas palavras claramente" (1825: 521–22).

Kant viria postular posteriormente a colocar (1960a: 181), o entusiasta que "fanaticamente imagina que sente os trabalhos especiais da graça no interior de si mesmo", de modo que a virtude surge para "excitar seu desprezo" (189).

Como Hume descreveu, ele mesmo, no *Tratado da natureza humana*, entretanto, o "eu" permanece elusivo, apesar do esforço cuidadoso: "De minha parte, quando entro o mais intimamente naquilo que eu chamo de *eu mesmo*, sempre tropeço em uma ou outra percepção particular. [...] Eu nunca posso alcançar *a mim mesmo* [...]" (2006b [1739]: I.iv.6). Se o tipo correto de pessoa civil não podia ser simplesmente "encontrado", ele tinha que ser feito, e instruído. Esse era o propósito do para-onde do êxtase. De longe, o mais importante tratado pedagógico inglês de seu tempo, o *Alguns pensamentos referentes à educação*, de Locke, tornou essa lição perfeitamente clara: "Tendo [...] estabelecido uma tal ideia de Deus em sua mente [...] reprima qualquer discurso de outros espíritos [...]" (1997 [1692]: pt. IX, seç. 137).

Para retornar aos termos de Hobbes, quando o idioma religioso de Comando é superado por um de Possessão, a virtude cívica morre (1985: 144). A vitalização da virtude cívica, por conseguinte, deve ser cultivada por meio de um idioma religioso moderno do banimento de espíritos.

#### Sociedade

Práticas de possessão perigosas poderiam levar a multidões desregradas e desordem civil. "Em pouco tempo, a pessoa inspirada passa a se considerar como uma distinta favorita da Divindade; e quando esse *frenesi* toma lugar uma vez, o que é o cúmulo do entusiasmo, todo capricho é consagrado", escreveu Hume (2006a: 75, minha ênfase). Ou Hobbes, "Muitos reunidos são possuídos pela natureza de uma multidão" (1991: 76). Ou Spinoza, em frase famosa, "A turba é aterrorizante, se destemida" (1996: 144). Sociologicamente, o escrito de Kant sobre Swedenborg, ao lado de outros, veicula uma preocupação similar com distinções de classe; o "iluminismo" está ligado ao perigo das massas, da multidão fervilhando enfeitiçada (1960a: 168).

A sociologia encontrou a geografia à medida que o corpo possuído, irracional, mudou do estado de natureza que Hobbes tinha localizado nas Américas para representações de religiões africanas. À época do *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* de Kant, de 1764, os selvagens norte-americanos eram representados como plenamente redimidos: confiáveis, honestos, honrados, sublimes, livres, uma "nova república espartana". Por contraste, os negros africanos "por natureza, não têm sentimento algum que se eleve acima do frívolo", e até escravizam suas esposas. Esse caráter frívolo é exemplificado por sua "religião de fetiches" (1960b [1763]: 110–13). Com o selvagem americano enobrecido, o africano e o afro-americano eram distinguidos como os fetichistas e os possuídos.

Tanto Hume como Kant adotaram algo da descrição de de Brosses sobre não somente a irracionalidade individual, mas também sobre os modos sociais questionáveis, onde "cada capricho é consagrado". O frenesi da possessão – o entusiasmo pululante da horda, *Schwärmerei* (Kant 1960b: 107, 123) – torna-se o resultado sociológico da fé-fetiche na prática. Um risco das formas de religião entusiásticas é o de confundir o Espírito Santo com outros espíritos. Nos termos de Hobbes, no lugar dessa cacofonia metafísica, a própria ideia do Leviatã, do Soberano, o "Deus mortal" que é possuidor de todos os seus súditos, deve ser espelhado por um único Deus divino englobando todos os espíritos rivais, o ser que Kant mais tarde nomearia o "Primeiro Possuidor" (Kant 1960a: 74). Na escrita de Hegel que se seguiu, a horda pululante é retratada sobretudo na religião africana de fetiches (e.g., 1956).

Essa se tornou uma descrição padrão aplicada de fato na governança. Considere o seguinte relato do Conselho Central de Saúde da Jamaica, de 1852, um entre as dezenas de exemplos que eu poderia apresentar: "Exposição ao ar noturno é muito prevalecente entre as classes mais baixas; sob várias desculpas, eles se encontram aos montes [...] nos desempenhos de vigílias dos mortos, e também em suas festas de John Canoe. [...] [E]les dão plena extensão ao prazer animal; e no arremesso da excitação das paixões prevalecentes, seus gestos e atos lembram mais aqueles de demônios do que de seres humanos" (Thrasher 1856: 59–60). O que é impressionante é a conjuntura em um único parágrafo curto de afro-jamaicanos se encontrando *aos montes*, rituais, prazer animal, paixões excitadas e demônios. Similarmente, no registro missionário mais amplamente lido da África na virada do século passado, lemos, "O médico fetiche e a crença fetiche eram um *vis a tergo* da horda nativa" (Nassau 1904: 127).

Para Kant, a acusação de "fé-fetiche" tinha se referido principalmente ao cerimonialismo vazio, ao atrelar a crítica da religião africana à crítica do "papismo". Contudo, lendo cuidadosamente, Kant também a usou para descrever uma falta de atenção a distinções *sociais* (1960b: 110). Um pouco abruptamente, por razões de espaço, ofereço neste momento uma terceira tese geral: descrições de possessão de espíritos indexavam não somente a ausência de um eu propriamente delimitado, mas também uma sociedade inadequadamente estruturada, a anti-pólis. A África possuída se tornou o cronótopo não somente do frenesi – o irracional e incontrolado – mas também da horda, a turba socialmente indiferenciada.

#### IV

Mudo agora para uma discussão das Américas, especialmente Brasil e Cuba, em função da sucessão próxima nesses lugares entre abolição e a geração de

novas repúblicas (para o Brasil, Abolição em 1888, República em 1889; para Cuba, Abolição em 1886, República em 1902). Nessas nações, a governança, a regulação e o estudo acadêmico da possessão de espíritos no que haviam sido, inicialmente, religiões de escravos, mas abruptamente se tornaram, ao menos potencialmente, as religiões dos *cidadãos*, foram colocados em forte evidência. Discursos sobre o "problema" político da possessão de espíritos, portanto, tornam-se proveitosamente claros em seus registros históricos (ver, *inter alia*, Román 2007; Giumbelli 1997). Na esteira das emancipações dos escravos nas Américas, as religiões afro-atlânticas foram interpoladas por Estados nos termos das literaturas que eu estive examinando até agora. No que se segue, me dedico especialmente aos principais estudiosos iniciais da possessão de espíritos, que ajudaram a colocar em vigor as terminologias que foram usadas pelas novas repúblicas.

Tanto o trabalho inovador do criminologista Nina Rodrigues sobre religiões afro-brasileiras em seu O animismo fetichista dos negros bahianos, de 1896, quanto o estudo inaugural de Fernando Ortiz sobre a religiosidade afrocubana, Los negros brujos, de 1906, para tomar os dois exemplos mais óbvios, foram engajamentos alargados com a noção de animismo de Tylor. Enquanto debates sobre a "política da teoria" podem, por vezes, parecer frustrantemente efêmeros, nesses casos, o impacto político das ideias de Tylor, como redigidas por Rodrigues e Ortiz, foi agudo e direto: os dois estudos serviram como portões de entrada para as práticas religiosas de ex-escravos nas associações religiosas civis de repúblicas incipientes. Esse era um momento frágil, o rompimento da "tranquilidade hierárquica" (Sodré 1988: 43) da escravidão pelas mãos de uma proximidade social desconhecida entre brancos e ex-escravos nos espaços públicos em expansão do Rio de Janeiro e de Havana. As regras de engajamento eram até aquele momento incertas, fossem as normas de trato interpessoal ou as questões legais, tais como a jurisdição do Estado sobre o pluralismo religioso expandido de seus cidadãos. Quando a Constituição brasileira de 1891 declarou a liberdade de religião, por exemplo, já era óbvio que o artigo não incluiria o candomblé afro-brasileiro sob suas proteções. A razão da obviedade era que o candomblé e outras religiões de possessão já haviam sido subordinados ao Código Penal de 1890, que regulamentou o "espiritismo" e a "magia" em nome da "saúde pública". Administrar a religião africana e outras religiões desviantes após a abolição exigiu uma reimaginação da nação, de seu perfil religioso, de suas regras proxêmicas e de seu estilo regulador<sup>26</sup>.

Para o Ortiz *inicial* (já que sua compreensão *vis-à-vis* às religiões afrocubanas mudou dramaticamente ao longo de sua carreira [e.g., Palmié 1998; 2002]), a "*mala vida*" cubana da virada do século, a zona cinzenta de prostituição, crime e depravação, definida em oposição à "*vida honrada*" e à "*vida*"

<sup>26.</sup> Cuba passou por processos bastante parecidos (ver Bronfman 2004; Román 2007).

buena" (1916: 1), foram apresentadas como consequências diretas de espíritos africanos persistentes. Apesar de ser "a cada dia mais assimilável" (ib.: vii), o africano continuava "escravo de suas paixões" (55), preso a seu "atavismo moral" e a seu "parasitismo social" (21), evidenciado, sobretudo, em ritos de possessão. Nina Rodrigues, por sua vez, recapitulou a linhagem inteira, de Bosman a de Brosses a Tylor, em sua luta com o problema republicano do Brasil, e destacou múltiplos riscos civis relacionados ao candomblé afro-brasileiro: primeiro, a religião interrompe a regularidade do trabalho e justifica a vadiagem (1935: 18). Segundo, a teologia iorubá da África Ocidental, proeminente no Brasil, é copiada de uma forma de governo estrangeiro: o rei corresponde ao deus superior, postos mediadores de nobres correspondem às divindades mediadoras chamadas orixás e daí em diante. Portanto, aqueles que praticam religião iorubá praticam um sistema político rival. Rodrigues declarou que ele tinha até ouvido falar do poder da possessão em motivar batalha e sedição - daí a razão de se proibir a imigração africana (112). Terceiro, os afro-brasileiros estão num estado de transição do fetichismo para a idolatria, e dada sua religião híbrida (15), enquanto mestiços do espírito (28), não são passíveis de conversão a uma forma de catolicismo purificada ou propriamente nacional. Ou seja, baseado na religião, não é claro que os afro-brasileiros de fato seriam assimiláveis à república brasileira, de qualquer modo. Quarto, a religião envolve possessão - a perda da personalidade individual, da memória e da responsabilidade (99, 116-17), mas o que é ainda pior, envolve o fingimento da possessão (101-3, 130; ver também Ortiz 1916: 84)27. Quinto, o candomblé já tomou posse do país; ele penetrou "no ânimo público", e ameaça expansão adicional por contágio, como Ortiz comunica com uma dramática estória de uma menina branca possuída (123-26; Ortiz 1916: 17).

As classificações permitidas pela "possessão de espíritos" foram não somente um projeto antropológico, mas também um projeto legal aplicado e imposto na construção de nações de acordo perfis religiosos preferenciais. A terminologia de Rodrigues, indo da "possessão" ao "espírita sonâmbulo", aparece em relatórios policiais processando casos de religião ilegal ("charlatanismo") no final do século XIX e nas primeiras décadas do XX, conforme a república brasileira tomava forma. Seus estudos, e seu vocabulário, forneceram a gramática para o controle legal da religião durante as primeiras décadas depois da Emancipação, enquanto a religião dos escravos seria reformada como parte e parcela de um projeto religioso civil. É sob essa luz que devemos ler novas leis de saúde pública mobilizadas no Brasil de 1890, que declaravam ser ilegal "cativar e subjugar a credulidade do público" (Artigo 157 [Dantas 1988; Maggie

<sup>27.</sup> Rodrigues e Ortiz igualmente insistem que podem distinguir possessões "reais" de "falsas". Aqui vemos o papel da possessão na constituição do antropólogo profissional, distinto por suas habilidades hermenêuticas singulares de separar desempenhos culturais autênticos de inautênticos.

1992]), ou os esforços de 1930, pelo Estado brasileiro, para sujeitar médiuns espirituais à triagem psicológica e a procedimentos de licenciamento.

O espiritismo foi inicialmente reprimido sob o mesmo regime legal de códigos penais das religiões afro-brasileiras, e inicialmente todas as religiões de possessão eram por vezes mesmo classificadas como "espiritismo". Porém, como uma tradição distinta, o espiritismo era um movimento predominantemente branco, instruído e de classe média/alta. Nunca encarou o mesmo grau de repressão policial como o candomblé, com as invasões de seus templos e a destruição de seus bens, em parte porque os espíritas construíram e geriram hospitais psiquiátricos, fornecendo um serviço público e, simultaneamente, impregnando crenças espíritas com o prestígio crescente da psicanálise (Hess 1991: 156-60; Giumbelli 1997: 165-73, 244-48). Os espíritas já estavam se defendendo efetivamente no tribunal por volta dos anos 1910, e ainda que sob as leis brasileiras, revisadas de 1934, os templos espíritas, como os templos de candomblé, precisassem ser registrados com a polícia, por volta de 1942, foram isentados da regulamentação federal. O candomblé, ao contrário, permaneceu sujeito a invasões policiais até os anos de 1970 (Capone 2010: 199), à exceção de templos específicos da elite, com poderosos aliados políticos, que foram reformulados como locais legitimamente "religiosos" (Dantas 1988; Capone 2010).

Por que essa diferença no risco civil percebido das duas religiões de possessão? O espiritismo, como seu primo anglo-americano espiritualismo, era altamente cientificista, se utilizando de metáforas da eletricidade, do magnetismo e do telégrafo (Taves 1999: 172). Era praticado principalmente em salões silenciosos, e seus veículos humanos contavam mais frequentemente com a forma corpórea do torpor imóvel do que do movimento rítmico. Poderíamos dizer que seus rituais pareciam comunicar progresso tecnológico e a diminuição do corpo em vez de, como nas representações que deram origem à categoria de possessão de espíritos, o irracional e frenético primitivo. Em seguida, assim como o metodismo começou, em parte, de um anglicismo populista, o espiritualismo no contexto anglo-americano tinha saído, em parte, de igrejas cristãs (ainda que não ortodoxas) - os unitários, quakers e universalistas (ib.: 167). Fazia uma grande diferença uma dada religião de "possessão" ter começado de uma posição de legitimidade - de direitos políticos e da atribuição de ação racional - versus, como no caso da religião afro-brasileira, de uma posição de ilegitimidade e hostilidade oficial. Por fim, no Brasil, os transes do espiritismo, em sua esmagadora maioria, mediavam espíritos iluminados do Ocidente, do budismo, de indígenas nobres (ib.: 196). Africanos raramente eram incorporados (de modo bem distinto do espiritualismo dos Estados Unidos [Polk s.d.]). No Brasil, a mediação por certos espíritas de espíritos africanos, nos anos 1920, no Rio de Janeiro, significou sua fragmentação numa nova religião chamada umbanda, mantendo assim a pureza do panteão espírita. Essa dimensão racial da "paisagem mnemônica" e da "geografia espiritual" (Shaw 2002: 46) é óbvia, mas digna de ser recordada. A imaginação do espiritismo brasileiro percorria o mundo na missão otimista por conhecimento destacável, ciência espectral, deixando o mundo terreno e suado das religiões afro-atlânticas para trás. Ele adotou sua própria nomenclatura, os termos de *transe* e *mediunidade*, e os aplicou às encarnações de uma tropa que vai de filósofos Iluministas a cientistas a pintores impressionistas franceses, para formar um roteiro evolucionista e ocidentalista durável (Aubree and Laplantine 1990). A "possessão de espíritos" permaneceu bem abaixo (o próprio Kardec especificamente repudiou o termo [Hess 1991: 79]), para os antropólogos especialistas colherem.

Durante o mesmo período fin de siècle, a possessão de espíritos começou a ocupar um lugar central nas narrativas dos fundadores intelectuais das ciências sociais do século XX. A ideia do indivíduo racional que havia sido tão cuidadosamente construída ao longo de vários séculos foi abruptamente reescrita como ela própria uma colonização. Nietzsche caricaturou a rejeição superficial de filósofos da importância da ação inconsciente ao lhes imputar a frase "Aquele que possui é possuído" (2003: 78); Marx descreveu o homem como "infuso" pelo espírito do Estado (Marx e Engels 1978: 34-35); Durkheim escreveu sobre aquele que "até mesmo se sente possuído por uma força moral maior que ele", a saber, a sociedade (1995: 212); Freud usou a possessão por espíritos como uma imagem da composição múltipla da personalidade pelo consciente e pelo inconsciente, eus latentes e manifestos (1950: 116-18); para William James, a possessão de espíritos fornecia força pragmática contra os excessos da ciência (1920 [1902]: 19)<sup>28</sup>. As transformações sociais da modernidade tardia foram repetidamente apresentadas em termos de possessão de espíritos, já que as formulações de Nietzsche, Marx, Freud, Durkheim e muitos outros foram informadas por, e recorriam a, relatos etnográficos de religiões primitivas chegando en masse do mundo colonial. Para nomear a selvageria da modernidade-tardia ela própria, eles se utilizaram da linguagem da possessão de espíritos como uma crítica do cidadão racional e do indivíduo senhor de si. Se anteriormente a possessão de espíritos tinha servido como um marcador negativo de livre arbítrio, agora apontava para a vertigem experimentada pelo novo homem industrial civilizado, porém alienado. A possessão de espíritos ainda indexava

<sup>28.</sup> O espectro da possessão não era só um veículo para construir o sujeito individual racional em círculos letrados. Ele também foi organizado para exposições populares espetaculares de ciência, sobretudo por meio da trajetória que vai de espetáculos de palco de demônios a ventríloquos. Como Leigh Schmidt (1998) documenta, o momento-chave nessa mudança veio com a publicação, em 1772, de *Le Ventriloque, ou L'Engastrimythe*, de Joannes Baptista de La Chapelle, um texto que sistematicamente pretendeu desmascarar a história de espíritos falando através de pessoas. Ele se tornou a âncora de entradas enciclopédicas como a Britânica (1797) e foi apressadamente traduzido para múltiplas línguas. Se a onda de espetáculos desacreditadores que se seguiu na Europa e nos Estados Unidos do século XIX foi, antes de tudo, uma vitrine das relações de gênero, com homens científicos expondo mulheres enganadoras, Schmidt mostra como o novo teatro de evidência também interpolou rapidamente religiões selvagens, dos xamãs esquimós aos perturbados encontros de reavivamento negros.

servilismo e escravização, mas agora era escravização pela sociedade. Como o papagaio brasileiro, esses pensadores inverteram a balança: é o general "racional" quem é possuído, quem é o autômato inumano ou boneco de ventríloquo. São os civilizados que são sem liberdade, todos possuídos.

A possessão de espíritos também se infiltrou na escrita antropológica do século XX de maneiras importantes. Antropólogos começaram a escrever sobre si mesmos enquanto possuídos, dando um passo adicional do diagnóstico da possessão pelos fundadores da ciência social como um mal-estar genérico da modernidade tardia. Os primeiros relatos publicados do estudioso possuído com os quais eu sou familiarizado vêm das mãos de Michel Leiris, em seus diários de 1931-1933, publicados como A África fantasma, e Zora Neale Hurston, em seu Mule and Men, de 1935. Suas motivações eram bastante diferentes, já que só Hurston entendia sua experiência em relação à questão da descendência afro-americana<sup>29</sup>. Para Leiris, pelo contrário, a esperança era escapar de toda restrição histórica, obliterar qualquer noção de eu na exótica África, usando a possessão como um veículo surrealista para retornar à perdida "joie animale" (Albers 2008: 277). Sua visão era bastante século XVII, em certo sentido, com a exceção de que, diferentemente da repulsa moderna inicial e das tentativas de purificação, o desejo irresistível de Leiris pelo "joie animale" o levou em direção àquilo que ele via como ritos primitivos. A intertextualidade que desde Hobbes havia vinculado possessão de espíritos aos diagnósticos de sociedade, política e do eu haviam chegado ao antropólogo, mas agora a valência foi invertida: a possessão de espíritos indexava não servilismo ou escravização, mas ao contrário, liberação da convenção, da repressão, da produção, do individualismo, das posses materiais. Ser ocupado por dentro suspenderia a jaula, pressionando pelo lado de fora.

Depois de Leiris e Hurston, a tendência de escrever o etnógrafo-possuído se expandiu, e hoje, já se tornou banal, pelo menos na antropologia das religiões afro-atlânticas. Certamente os motivos mudaram desde Leiris. O movimento pode funcionar como uma subversão de noções positivistas de objetividade, como uma expressão de criatividade epistêmica, ou como uma oferta de autenticidade etnográfica *bona fide*. Ele pode ser uma descrição apropriada da crítica da autoidentidade que o bom trabalho exige. Ele expõe a ideia do "indivíduo autônomo" como uma fraude flagrantemente de gênero; nós vemos a especificidade "masculina" e a completa contingência do tropo na existência *não*-autônoma de mulheres, ou de escravos, ou de ambos (Lukes 1985: 299). É um modo de se colocar resistência, ou ao menos alternativas ao "individualismo possessivo" do Ocidente (MacPherson 1962). Com esse movimento, os antropólogos também admitem que seus próprios papéis cambiantes se devem ao fato de que agir antropologicamente envolve a ocupação do corpo tanto

<sup>29.</sup> Para citar Godfrey Lienhardt, "a própria queda tem um valor profundamente religioso" (1985: 154).

quanto em outras personificações. Como Katherine Dunham coloca em *Island Possessed*, "Em vez de sentir o deus em posse de mim, o cientista calculador assumiria o controle" (1994 [1969]: 105).

Ainda que nem todos os etnógrafos façam esse movimento retórico, quase todos agora precisam pelo menos lidar com o prospecto de sua possessão, responder a ele, se desculpar por sua falta, de algum modo *dar conta* dele, enquanto constroem sua posição autoral em relação ao trabalho dos espíritos (Keller 2002: 23; cf. Capone 2010: 27–29). Penso que isso é para melhor, com a ressalva de que os etnógrafos não deveriam nunca confundir suas próprias possessões, ou sua proximidade à questão, com a experiência de seus informantes (Richman s.d.), um erro ingênuo e, infelizmente, frequente. A relação dos etnógrafos com os espíritos serve como uma via de crítica para um conjunto particular de questões – o que é um indivíduo integrado, o que é identidade, o que é autoria, ou um eu racional, delimitado – pelo menos o bastante para ser capaz de interpretar outras pessoas. Isso sugere como a "possessão de espíritos" continua a ser assombrada pelas questões inicialmente colocadas por Hobbes e Locke, e a produção moderna inicial da categoria.

#### ٧

Por fim, o que dizer das visitações da teoria na própria prática ritual? Seria assim tão absurdo afirmar que as primeiras filosofias modernas de propriedade e pessoalidade habitam não somente a terminologia, mas também as encenações rituais da possessão de espíritos? Vivem Hobbes e Locke de algum modo nos deuses (orixás) do candomblé quando esses deuses possuem seus devotos? Penso que sim, pelo menos nos casos das religiões afro-atlânticas que começaram no contexto da escravidão de plantation, ainda que isso de modo algum exclua outros significados da possessão. Como coloca o historiador João Reis, na iniciação ao candomblé, "os escravos tinham que aprender a ser escravos por uma segunda vez" (2011)<sup>30</sup>. Uma nova iniciada de candomblé cuja cabeça será "governada" por um deus da África Ocidental é "vendida" no fim, numa imitação de leilões de escravos; ela deve "pagar pelo chão" que ela ocupou durante o processo ritual, enquanto ela adquiriu um novo "dono" de sua cabeça. Os tropos do corpo-enquanto-propriedade, expressos no ausentar da vontade e no valor econômico dessa evacuação, infletem o processo do início ao fim. Ser possuído é, em pelo menos um sentido, se tornar um escravo, ou emprega-

<sup>30.</sup> Reis (2011) documenta um caso legal surgido na Bahia do século XIX, de um sacerdote de candomblé nascido na África chamado Candeal, que supostamente tentou vender o escravo que, apesar de pertencer a outra pessoa, estava no momento sob sua autoridade *ritual*. Aqui, a relação escravo-mestre foi contestada, mas não por qualquer aquisição simples de livre arbítrio ou liberdade de movimento.

do tercerizado (Palmié 2002)<sup>31</sup>. No vodu, para tomar outro exemplo contemporâneo, a imagem do zumbi é uma reprise do escravo, um corpo possuído e ocupado ainda que simultaneamente vazio e sem agente, movimento menos vontade (McAlister 2002; Richman 2005). Como uma sacerdotisa de umbanda no Rio de Janeiro o expressou, "Eu não tenho livre escolha, eu não tenho. Eu não possuo minha própria vida: sou uma escrava" (Hayes 2011)32. Se a prática religiosa afro-brasileira apresentou, em certo sentido, resistência à escravidão, pelo menos por colocar o oximoro do escravo que é livre para se envolver em rituais que forjavam fidelidades que suplantavam aquela do escravo com o senhor (Reis 2011), e nesse sentido construção de corpos livres (Harding 2000: 158), essa era uma espécie complexa de autonomia recuperada. Uma autonomia bastante kantiana, se assim se quiser: liberdade enquanto conformidade a uma regra, ou humanização "pela própria subordinação" (Matory 2008: 367). Dizer isso não é reduzir as práticas rituais chamadas possessão de espíritos a um tipo de falsa consciência ou falso reconhecimento. Pelo contrário, é dizer que os poderes de possessão, pelo menos no contexto afro-atlântico, são liberados ao trabalharem na e por meio da história da escravidão, por vezes conscientemente, por vezes não, em vez de por meio de sua elisão ou superação.

O que defendi aqui é que nossas práticas acadêmicas deveriam tentar refletir aquelas dos atores rituais no sentido modesto de se trabalhar *por meio* das genealogias da categoria de possessão de espíritos, em vez de ao redor delas. Ideias rodopiantes sobre pessoas enquanto propriedade, e corpos sem vontade, foram a matriz da qual a possessão e suas múltiplas valências emergiram, já entrelaçadas. A possessão de espíritos era um híbrido por meio do qual a Europa interpolou, e foi em seguida infiltrada por múltiplos Outros fantasmáticos. Ela conectou noções de pessoa, religião e da boa sociedade, *la vida honrada*. Ela subsistiu por séculos, uma trajetória de Hobbes e Locke a de Brosses e Kant, de Hegel a Tylor e a fundação da Antropologia moderna. A sombra da possessão se alongou conforme aquilo que estava em jogo para os Estados aumentou, do pau-brasil ao açúcar ao café, e conforme terras sem dono e corpos sem vontade se tornaram mais e mais centrais para as economias da Europa. Não deveria surpreender que o lócus do problema civil da possessão de espíritos se moveu

<sup>31.</sup> No candomblé afro-brasileiro, entende-se que, em algum sentido, detentores-de-espíritos iniciados também possuem as divindades tutelares assentadas em suas cabeças, como em "o Xangô de Tom", expressando a particularidade e a interdependência de cada relacionamento humano-divino (e.g., Capone 2010: 20). Essa complexidade não invalida os vínculos semânticos básicos entre possessão e servidão; ao contrário, ela as espessa. Ela, contudo, sugere que "ser possuído" tece uma teia de relacionamentos que podem constituir uma forma de ação (sem agentes), uma mudança em como alguém está situado no mundo.

<sup>32.</sup> A escravidão aparece alhures também na descrição de Hayes: os exus são os "escravos" dos orixás, por exemplo (2011: 253; Capone 2010: 44–45). Analogamente, o trabalho de Rosalind Shaw tem mostrado como noções contemporâneas de feitiçaria, como o "consumo" de pessoas, é um legado direto do comércio de escravos (2002).

das Américas para a África e para lugares onde africanos escravizados viviam, o Brasil e o Caribe.

A possessão de espíritos descreve a ideia de se poder falar através, mas sempre se falou através dela própria também, ventriloquando uma série de posições. Tentei glosar algumas delas aqui, como um marcador e como um convite. O truque será também ouvir quem e o que está falando (ou dançando) lateralmente e em tradução – através de papagaios, zumbis, ancestrais, o passado, o lugar deixado para trás; falando a partir da barriga, a na própria linguagem de se "ser possuído". Mas isso só pode começar com um cômputo sério dos termos mediadores – os *facteurs* na fábrica – em relação aos quais a categoria de possessão de espíritos emergiu, de qualquer modo. Olhar com esse tipo de dupla visão é o primeiro passo em direção a um programa reanimado de se pensar através dos espíritos.

### Referências

- Albers, Irene. 2008. Mimesis and Alterity: Michel Leiris's Ethnography and Poetics of Spirit Possession. *French Studies* 62, 3: 271–89.
- Aristotle. 2000. "The Polis." *In Politics*. Fordham University Ancient History Sourcebook. http://www.fordham.edu/halsall/ancient/Aristotle-politics-polis.html (acesso em 11/02/2009).
- Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Aubree, Marion & François Laplantine. 1990. La table, le livre et les esprits: Naissance, evolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil. Paris: J. C. Lattès.
- Benjamin, Walter. 1968. Theses on the Philosophy of History. *In* Hannah Arendt, ed., *Illuminations*. New York: Schocken Books, 253–64.
- Bernasconi, Robert. 2002. Kant as an Unfamiliar Source of Racism. *In Julie K. Ward & Tommy L. Lott, eds., Philosophers on Race: Critical Essays.* Oxford: Blackwell, 145–66.
- Berti, Daniela & Gilles Tarabout. 2010. "Possession." *In* Régine Azria & Danièle Hervieu-Leger, eds., *Dictionnaire des faits religieux*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 941–47.
- Boddy, Janice Patricia. 1989. Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan. Madison: University of Wisconsin Press.
- Boddy, Janice. 1994. Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality. *Annual Review of Anthropology* 23: 407–34.
- Bodin, Jean. 1945 [1566]. *Method for the Easy Comprehension of History*. Beatrice Reynolds, trad. New York: Columbia University Press.
- Bosman, Willem. 1705. A New and Accurate Description of the Coast of Guinea. London: J. Knapton.
- Bronfman, Alejandra. 2004. *Measures of Equality: Social Science, Citizenship, and Race in Cuba, 1902–1940.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

- Brown, Katherine McCarthy. 1991. *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn*. Berkeley: University of California Press.
- Brosses, Charles de. 1970 [1760]. Du culte des dieux fétiches, out Parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie. Westmead, Farnborough, Hants, England: Gregg International Publishers.
- Buck-Morss, Susan. 2000. Hegel and Haiti. Critical Inquiry 26, 4: 821-65.
- Caciola, Nancy. 2003. *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.
- Capone, Stefania. 2010. Searching for Africa in Brazil: Power and Tradition in Candomblé. Durham e London: Duke University Press.
- Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Chireau, Yvonne. 2003. *Black Magic: Religion and the African American Conjuring Tradition*. Berkeley: University of California Press.
- Comte, Auguste. 1891. *The Catechism of Positive Religion*. Richard Congreve, trad. London: K. Paul, Trench, Trübner & Co.
- Dantas, Beatriz Góis. 1988. *Vovó Nagô e papai branco: Usos e abusos da África no Brasil.* Rio de Janeiro: Graal.
- David, M. V. 1981. Le president de Brosses historien des religions et philosophe. *In* Charles de Brosses, 1777–1977. Geneva: Slatkine.
- De Certeau, Michel. 2000. *The Possession at Loudun*. Chicago:University of Chicago Press.
- De Heusch, Luc. 2006. La Transe. Brussels: Éditions Complexe.
- De Marees, Pieter. 1987 [1602]. Description and Historical Account of the Gold Kingdom of Guinea (1602). Albert van Dantzig & Adam Jones, trads. Oxford University Press.
- Derrida, Jacques. 1989. *Of Spirit: Heidegger and the Question*. Geoffrey Bennington & Rachel Bowlby, trads. Chicago e London: University of Chicago Press.
- Descartes, René. 2003. Meditations and other Metaphysical Writings. London: Penguin. Dunham, Katherine. 1994 [1969]. Island Possessed. Chicago: University of Chicago
- Durkheim, Emile. 1995. *The Elementary Forms of Religious Life*. Karen E. Fields trad. New York: The Free Press.
- Eliade, Mircea. 1964. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. London: Routledge e Kegan Paul.
- Fabian, Johannes. 2002. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Farr, James. 2008. Locke, Natural Law, and New World Slavery. *Political Theory* 36, 4: 495–522.
- Flaherty, Gloria. 1992. *Shamanism in the Eighteenth Century*. Princeton: Princeton University Press.
- Foucault, Michel. 1999. Religious Deviations and Medical Knowledge. *In Jeremy R. Carrette*, ed., *Religion and Culture*. New York: Routledge, 50–57.
- Freud, Sigmund. 1950. *Totem and Taboo*. James Strachey, trad. New York: W. W. Norton & Company.
- Geertz, Clifford. 1983. Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology. New York: Basic Books.
- Gibson, Marion. 1999. *Reading Witchcraft: Stories of Early English Witches*. New York: Routledge.

Giumbelli, Emerson. 1997. O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do Espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

Goldish, Matt. 2003. Spirit Possession in Judaism: Cases and Contexts from the Middle Ages to the Present. Detroit: Wayne State University Press.

Goodstein, Laurie. 2008. YouTube Videos Draw Attention to Palin's Faith. *New York Times*, 25 Nov.: A-13.

Grotius, Hugo. 1950 [1604]. Commentary on the Law of Prize and Booty. Gwladys L. Williams & Walter H. Zeydel, trads. Oxford e London: Clarendon e Geoffrey Cumberlege.

Harding, Rachel. 2000. A Refuge in Thunder: Candomblé and Alternative Spaces of Blackness. Bloomington: Indiana University Press.

Hayes, Kelly E. 2011. *Holy Harlots: Femininity, Sexuality, and Black Magic in Brazil.* Berkeley: University of California Press.

Hegel, G.W.F. 1956. Philosophy of History. Mineola, N.Y.: Dover.

Heidegger, Martin. 1962. Being in Time. New York: Harper and Row.

Hempton, David. 2006. *Methodism: Empire of the Spirit*. New Haven: Yale University Press.

Heron, Alasdair I. 1983. The Holy Spirit. Philadelphia: Westminster Press.

Herskovits, Melville. 1941. The Myth of the Negro Past. Boston: Beacon Press.

Hess, David J. 1991. *Spirits and Scientists: Ideology, Spiritism, and Brazilian Culture*. University Park: Pennsylvania State University Press.

Hobbes, Thomas. 1985 [1651]. Leviathan. London: Penguin.

Hobbes, Thomas. 1991 [1642]. "De Cive" (On the Citizen). *In Man and Citizen*. Indianapolis: Hackett Publishing.

Hulme, Peter. 1986. *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean*, 1492–1797. London: Methuen.

Hume, David. 1741. *Of Superstition and Enthusiasm*. http://infomotions.com/etexts/philosophy/1700-1799/hume-of-738.htm (acesso em 07/05/2009).

Hume, David. 1825. Essays and Treatises on Several Subject. 2 vols. Edinburgh.

Hume, David. 2006a. *A Treatise of Human Nature*. eBooks@Adelaide. http://ebooks.adelaide.edu.au/h/hume/david/h92t/index.html (acesso em 21/05/2009). Adelaide: The University of Adelaide Library.

Hume, David. 2006b. Essays Moral, Political, and Literary. New York: Cosimo.

Hurston, Zora Neale. 1990 [1935]. Mules and Men. New York: Harper Perennial.

James, William. 1920 [1902]. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Longmans, Green & Co.

Jameson, Frederick. 1981. *The Political Unconscious*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Johnson, Paul Christopher. 2002. Secrets, Gossip and Gods: The Transformation of Brazilian Candomblé. New York: Oxford University Press.

Johnson, Paul Christopher. 2007. *Diaspora Conversions: Black Carib Religion and the Recovery of Africa*. Berkeley: University of California Press.

Kant, Immanuel. 1960a [1791]. *Religion within the Limits of Reason Alone*. New York: Harper and Row.

Kant, Immanuel. 1960b [1764]. *Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime*. John T. Goldthwait, trad. Berkeley: University of California Press.

Kant, Immanuel. 1996 [1797]. *The Metaphysics of Morals*. Mary Gregor, trad. Cambridge: Cambridge University Press.

- Kant, Immanuel. 2002 [1766]. *Dreams of a Spirit Seer*. West Chester, Penn.: Swedenborg Foundation.
- Keane, Webb. 2007. *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley: University of California Press.
- Keller, Mary. 2002. *The Hammer and the Flute: Women, Power and Spirit Possession*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Kramer, Fritz. 1993. The Red Fez. Malcolm Green, trad. London: Verso.
- Lambek, Michael. 1993. *Knowledge and Practice in Mayotte: Local Discourses of Islam, Sorcery and Spirit Possession*. Toronto: University of Toronto Press.
- Lambek, Michael. 2009. Traveling Spirits: Unconcealment and Undisplacement. *In* Gertrud Hüwelmeier & Kristine Krause, eds., *Traveling Spirits: Migrants, Markets and Mobilities*. London: Routledge, 17–35.
- Lambek, Michael. 2010. How to Make Up One's Mind: Reason, Passion, and Ethics in Spirit Possession. *University of Toronto Quarterly* 79, 2: 720–41.
- Latour, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. Catherine Porter, trad. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Leibniz, GottfriedW. 1998 [1710]. *Theodicy*. E.M. Huggard, trad. London: Open Court. Leiris, Michel. 1981 [1934]. *L'Afrique fantôme*. Paris: Gallimard.
- Leo Africanus. 1600. *A Geographical Historie of Africa*. Coletado e traduzido por John Pory. London: G. Bishop.
- Léry, Jean de 1990 [1578]. *History of a Voyage to the Land of Brazil*. Janet Whatley, trad. Berkeley: University of California Press.
- Lewis, I. M. 1989 [1971]. *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*. 2d ed. London: Routledge.
- Lienhardt, Godfrey. 1961. *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*. Oxford: Clarendon Press.
- Lienhardt, Godfrey. 1985. Self: Public, Private. Some African Representations. *In Michael Carrithers*, Steven Collins & Steven Lukes, eds., *The Category of the Person*. Cambridge: Cambridge University Press, 141–55.
- Locke, John. 1975 [1700]. An Essay Concerning Human Understanding. 4th ed. New York: Dover.
- Locke, John. 1997 [1692]. Some Thoughts Concerning Education. Fordham University Modern History SourceBook: http://www.fordham.edu/halsall/mod/1692lockeeducation.html (acesso em 04/04/2009).
- Locke, John. 2003 [1680]. *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration*. Ian Shapiro, ed. New Haven e London: Yale University Press.
- Locke, John. 2004. *An Essay Concerning Human Understanding*. ebooks@Adelaide. http://ebooks.adelaide.edu.au/l/locke/john/l81u/.
- Lukes, Steven. 1985. Conclusion. *In Michael Carrithers*, Steven Collins & Steven Lukes, eds., *The Category of the Person*. Cambridge: Cambridge University Press, 282–301.
- MacPherson, C. B. 1962. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. London: Oxford University Press.
- Maggie, Yvonne. 1992. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil.* Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- Malcolm, Noel. 1996. A Summary Biography of Hobbes. In Tom Sorrell, ed., The Cambridge Companion to Hobbes. Cambridge: Cambridge University Press, 13–44.
- Marx, Karl. 1921. Capital: A Critique of Political Economy, Volume 1. Frederick Engels,

- ed., Samuel Moore & Edward Aveling, trads. Chicago: Charles H. Kerr & Company.
- Marx, Karl & Friedrich Engels. 1978. *The Marx and Engels Reader*. Robert Tucker, ed. New York: Norton.
- Masuzawa, Tomoko. 2000. Troubles with Materiality: The Ghost of Fetishism in the Nineteenth Century. *Comparative Studies in Society and History* 42, 2: 242–67.
- Matory, J. Lorand. 2008. Free to Be a Slave: Slavery as a Metaphor in the Afro-Atlantic Religions. *In* Stephan Palmié, ed., *Africas of the Americas*. Leiden: Brill, 351–80.
- Matory, J. Lorand. 2009. The Many Who Dance in Me: Afro-Atlantic Ontology and the Problem with 'Transnationalism.' *In* Thomas Csordas, ed., *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*. Berkeley: University of California Press, 231–62.
- Mattoso, Katia M. de Queirós. 1986. *To Be a Slave in Brazil*, 1550–1888. Arthur Goldhammer, trad. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Mayes, Elizabeth. 1995. *Spirit Possession in the Age of Materialism*. Tese de doutorado., New York University.
- McAlister, Elizabeth A. 2002. *Rara!: Vodou, Power, and Performance in Haiti and Its Diaspora*. Berkeley: University of California Press.
- Montaigne, Michel de. 1993. The Complete Essays. New York: Penguin.
- Murray, David. 2007. *Magic, Matter, and Spirit: Representing Indian and African American Belief.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Nassau, Robert Hamill. 1904. Fetichism in West Africa: Forty Years' Observation of Native Customs and Superstitions. New York: Negro Universities Press.
- Nietzsche, Friedrich. 2003. The Genealogy of Morals. New York: Dover.
- Ortiz, Fernando. 1916 [1906]. *Hampa afro-cubana: Los negros esclavos*. Havana: Revista bimestre cubana.
- Ortiz, Fernando. 1973 [1906]. Los negros brujos. Repr. Miami: Ediciones Universal.
- Palmié, Stephan. 1996. Introduction. *In* Stephan Palmié, ed., *Slave Cultures and the Cultures of Slavery*. Knoxville: University of Tennessee Press, xi–xlvii.
- Palmié, Stephan. 1998. Fernando Ortiz and the Cooking of History. *Ibero-Amerikanisches Archiv* 24: 353–73.
- Palmié, Stephan. 2002. Wizards and Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition. Durham: Duke University Press.
- Palmié, Stephan. 2004. Fascinans or Tremendum? Permutations of the State, the Body, and the Divine in Late-Twentieth-Century Havana. *New West Indian Guide* 78, 3/4: 229–68.
- Perkins, Franklin. 2007. *Leibniz: A Guide for the Perplexed*. London e New York: Continuum.
- Pietz, William. 1985. The Problem of the Fetish, I. Res 9: 5–17.
- Pietz, William. 1987. The Problem of the Fetish, II. Res 13: 23-45.
- Pietz, William. 1988. The Problem of the Fetish, IIIa. Res 16: 105-23.
- Pietz, William. 1994. The Spirit of Civilization: Blood Sacrifice and Monetary Debt. *Res* 28: 23–38.
- Polk, Patrick A. s.d. Jim Crow, Used Up Joe, and Other Ghosts of the Minstrel Show: Performing Blackness in 19th Century Euro-American Spiritualism. *In Paul Christopher Johnson*, ed., *Occupied Lands*, *Owned Bodies: The Work of "Possession" in Black Atlantic Religions* (em preparação).
- Reis, João José. 2011. Candomblé and Slave Resistance in Nineteenth-Century Bahia.

- *In* Roger Sansi & Luis Nicolau Parés, eds., *Sorcery in the Black Atlantic*. Chicago: University of Chicago Press.
- Richman, Karen E. 2005. *Migration and Vodou*. Gainesville: University Press of Florida. Richman, Karen E. s.d. Possession and Attachment: Notes on Moral Ritual Communication among Haitian Descent Groups." *In* Paul Christopher Johnson, ed., *Occupied Lands, Owned Bodies: The Work of "Possession" in Black Atlantic Religions* (em preparação).
- Rodrigues, Raymundo Nina. 1935. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janiero: Civilização Brasileira.
- Román, Reinaldo L. 2007. *Governing Spirits: Religion, Miracles, and Spectacles in Cuba and Puerto Rico, 1898–1956.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Rotberg, Robert I. 2005. The Swedenborgian Search for African Purity. *Journal of Inter-disciplinary History* 36, 2: 233–40.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1992 [1755]. *Discourse on the Origin of Inequality*. Donald A. Cress, trad. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Schmidt, Leigh Eric. 1998. From Demon Possession to Magic Show: Ventriloquism, Religion, and the Enlightenment. *Church History* 67, 2: 274–304.
- Shaw, Rosalind. 2002. *Memories of the Slave Trade: Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sluhovsky, Moshe. 2007. Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, Adam. 1976. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. R. H. Campbell & A. S. Skinner, eds. Oxford: Clarendon Press.
- Smith, Frederick M. 2006. *The Self Possessed: Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization*. New York: Columbia University Press.
- Sodré, Muniz. 1988. *O terreiro e a cidade: A forma social negro-brasileiro*. Petrópolis: Vozes. Spinoza, Benedict de. 1996. *Ethics*. Edwin Curley, trad. New York: Penguin Classics.
- Tambiah, S. J. 1970. *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taves, Ann. 1999. Fits, Trances and Visions: Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, Charles. 2007. A Secular Age. Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Temple, William. 1692. *Memoirs of what Past in Christendom, from the War Begun 1672 to the Peace Concluded 1679.* London: Impresso por R. R. para Ric. Chiswell.
- Thevet, André. 1986. *André Thevet's North America: A Sixteenth-Century View*. Roger Schlesinger & Arthur Phillips Stabler, trads. e eds. Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Thomas, Keith. 1971. *Religion and the Decline of Magic*. New York e Oxford: Oxford University Press.
- Thrasher, J. S. 1856. Preliminary Essay. *In The Island of Cuba*, por Alexander Von Humboldt. New York: Derby and Jackson.
- Thwaites, Reuben Gold. 1896. *The Jesuit Relations and Allied Documents*. Cleveland: Burrows Bros. Co.
- Tylor, Edward Burnett. 1958 [1871]. Primitive Culture. New York: Harper.
- Uzgalis, William. 2002. "An Inconsistency not to Be Excused": On Locke and Racism. *In* Julie K. Ward & Tommy L. Lott, eds., *Philosophers on Race: Critical Essays*. Oxford: Blackwell, 81–100.

- Vickris, Richard. 1697. A Salutation of Love unto All Who Have Known the Call of God and Have in Measure Believed Therein: So Far as to Make Open Confession to His Name and Truth, and yet Sit Down Short of the Heavenly Possession. London: T. Sowle.
- Weber. 1930 [1904]. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Talcott Parsons, trad. New York: Charles Scribner's Sons.
- Zammito, John H. 2002. *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.