

to de prueba –o hasta de origen– de nuestros desarrollos teóricos, cuanto como ángulo estratégico para ver una realidad social.

La revista Antropología no había dado aún un espacio relevante a esta realidad; era hora ya de cubrir esta falta. En esta entrega se ha reunido un abanico de perspectivas, de cuestiones y niveles de abordaje, así como de regiones de trabajo tan amplio como lo permitía el número de colaboraciones incluidas: teoría (Giobellina); comparatismo en tierras españolas (Calavia) o entre una región peninsular y Perú (Molinié); trabajo de campo en Bolivia (Rivière) y en Venezuela (Ferrández); y rendición de cuentas meta-antropológica de la antropología religiosa en el Brasil (Brandao). Este es el fruto que se extiende por las páginas que siguen.

Fernando Giobellina

El rastro de la mirada¹. Sobre la antropología de los religiones populares en Brasil

CARLOS RODRIGUES BRANDAO²

UNIVERSIDAD DE CAMPINAS, BRASIL

RESUMEN

Este artículo presenta las principales líneas en las que se mueve la rica investigación religiosa en el Brasil para interrogarse sobre la relación personal entre el investigador y su objeto de estudio: predisposiciones y motivaciones, rechazos y contaminaciones, encapsulamientos y compromisos. Por último, se ofrece una reflexión sobre el reencantamiento del mundo al que puede conducir una reflexión sobre lo sagrado.

En tiempos en los que la persona del antropólogo –y no sólo ya su biografía teórica– se revela tan importante en la lectura de sus textos, la relación personal entre el investigador y su objeto de estudio parece un tema desafiante. Estoy dispuesto a creer (y este es ya un verbo de origen religioso, tomado en préstamo por las dudas de la ciencia) que tanto en la opción personal cuanto en el desarrollo del ‘drama de la investigación’, existen predisposiciones y motivaciones personales, deudas de sentido y dudas de significados que, en muchas ocasiones, transcinden un interés puramente científico y tocan –en forma abierta u oculta– otras dimensiones de la persona del investigador. Muchas veces la adhesión es clara y no podría dejar de serlo. Ejemplos actuales. En Latinoamérica se dedican

a las cuestiones de género muchas más mujeres que hombres, y entre aquellas, son más quienes participan de grupos y movimientos feministas que antropólogas no-feministas confesas. Son rarísimos los estudios científicos sobre la cuestión homosexual no realizados por homosexuales, algunos de ellos miembros de grupos de militancia. Es mucho más alto el porcentaje de negros que de blancos dedicados a la investigación sobre negros y sobre cuestiones raciales; ciertas diferencias no desdenables en las hipótesis y conclusiones de tales estudios se deben también a ello. Hay muchos más antropólogos jóvenes estudiando 'la sexualidad' y muchos más antropólogos *senior* dedicados a trabajos sobre la familia, al igual que casi todos los científicos interesados en investigaciones sobre movimientos sociales están más a la izquierda que los interesados en tradiciones populares. La relación es interminable y no siempre homogénea. Estudios detallados al respecto revelarían un rostro desnudo y curioso de nuestras ciencias.

Pero además quiero decir otra cosa. Todo el mundo lo sabe, pero creo necesario recordarlo aquí. Tanto en las disposiciones y movilizaciones personales, cuanto en el difícil juego de las relaciones 'entre las partes', existen temas, situaciones, sujetos y relaciones más o menos envolventes, más o menos absorbentes, más o menos peligrosos, más o menos reveladores, más o menos invasores de la personalidad –de ambos lados–, más o menos cuestionantes de principios y valores personales –extra-ciencia pura–, más o menos capaces de sugerir tomas de posición, cambios de planes de vida y, en el límite, conversiones en una cosa u otra. No siempre luchamos junto a los guerrilleros que estudiamos en Birmania; no siempre nos ofrecemos como militantes de la 'causa indígena' de la Amazonia en la que vivimos largos años de campo y soledad; no siempre nos hacemos chamanes en México, pasando de investigadores a aprendices; no siempre nos convertimos a la religión oriental que primero nos instigó y, después, nos encantó profundamente; no siempre nos tornamos *ogan* de un terreiro de Candomblé en Bahía, como un día hizo Roger Bastide; ni cambiamos nuestro nombre por el nombre de quienes nos acogieron, como Kurt Nimuendajú o Pierre *Fantumbi* Verger. Pero siempre antecede algo más que 'una investigación' a nuestros planes académicos; pero siempre cruza los tiempos breves o largos de 'nuestro campo' algo más que una 'relación etnográfica'; pero siempre fluye de todo esto

algo más que un texto científico. Tenemos más 'diarios secretos' que los que Malinowski imaginaría; tal vez un día su sucesiva revelación desvele a todo el mundo una inesperada y fertilísima 'antropología oculta'.

No siempre la elección de un tiempo, de un tema y de una intención de estudio revela una tensión en la persona del investigador. En muchos casos, sin embargo, esto es confeso; en otros, es evidente. De la misma manera que sin duda debe ser mucho menos envolvente para cada uno de nosotros un trabajo sobre la cerámica kamaiurá o sobre la vestimenta masculina de los taraumara que un largo estudio sobre la sexualidad en Nepal, o las recientes relaciones entre *garimpeiros* y los indios *ianomami* en la frontera entre Brasil y Venezuela. ¿Qué habrá hecho la pelea de gallos, más absorbente para Geertz en Bali (¿habrá apostado?, ¿habrá perdido dinero en ellas?) que sus estudios anteriores respecto a sistemas religiosos y estrategias de agricultura en Java?

Antes de pensar algunas de estas preguntas tomando como ejemplo el pasado reciente y la actualidad de los estudios de religión en Brasil, presento algunos datos sobre la cuestión.

LOS DIOSES DANZANTES: LA ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN EN BRASIL

El escenario siempre polisémico, a veces confuso y bastante dinámico de las religiones en Brasil, al menos desde comienzos de siglo y, con más énfasis y variedades de perspectivas, en los últimos veinticinco años, ha provocado un interés también múltiple y persistente de estudios *de, sobre y a través de* la religión, entre historiadores, sociólogos, algunos pocos científicos políticos y un número grande y en aumento de antropólogos brasileños y 'brasileñistas'. Más cercano, en cuanto a esta cuestión, de México, de Haití, de Colombia y de Perú; más opuesto a Costa Rica, a Chile, a Uruguay y a Argentina, Brasil todavía es uno de esos multimundos de sujetos y culturas, en los que la mirada científica en busca de lo 'diferente' puede también encontrar lo 'exótico'. Pero hallaremos científicos sociales interesados, antes y ahora, en la religión no sólo por esto. Después de todo, la religión –más que la propia ciencia, y probablemente con más sabiduría– supo entregarse a sus creyentes, así como a sus desconfiados, con muchos rostros y bajo muchos ropajes.

En este país, que hasta hoy en día saborea con placer su 'mito de las tres razas' ('somos un inmenso país-continente compuesto de blancos, negros e indios'), pero que siempre tuvo extremas dificultades para digerir su condición social pluri-étnica, fue mediante el estudio de las religiones de los pueblos indígenas y de las culturas negras como se inició la investigación científica de nuestros sistemas culturales de sentido. En el primer caso, siempre se recuerda, entre los estudiosos más importantes, el nombre de Kurt Nimuendajú, un alemán que quería convertirse en indio; en el segundo, el de Roger Bastide, un francés protestante que deseaba asemejarse a un negro. Este primer momento fértil de estudios sobre la religión no envolvió a Claude Lévi-Strauss durante su estancia en el país, quizás porque, joven etnólogo en comienzo de carrera, todavía era un estudiante del parentesco y no del mito.

Desde entonces hasta ahora es posible describir con brevedad las líneas de mirada, las vocaciones de estudio sobre religión en Brasil de la siguiente manera.

Primero. Existen muchos menos estudios de lo que se podía esperar sobre la dimensión religiosa de las culturas indígenas en el país. Son pocos, fragmentarios (un aspecto de un rito, etc.) y, fuera de raros ejemplos, nunca tan fértiles y densos como los trabajos sobre las religiones afro-brasileñas. A veces parece que los negros son nuestros mayas. Algunos estudios recientes como *Os krahô e a Morte*, de Manuela Carneiro da Cunha, o *Os deuses canibais* de Eduardo Viveiros de Castro, corrigen esta situación y señalan, para una nueva generación de etnólogos, un campo casi inagotable de preguntas y hallazgos.

Segundo. Siempre ha habido, y en este momento sigue habiendo, un interés intenso y diferenciado de sociólogos y antropólogos por el estudio de las llamadas religiones afro-brasileñas. En el caso de las religiones tribales existen aún pocos estudios respecto a los sistemas indígenas de creencias, intercomunicaciones entre esos sistemas autóctonos y otros, como el propio cristianismo y, por último, sobre las actuaciones y los efectos de las intervenciones confesionales de tipo conversionista entre los pueblos indígenas (algo que se acentúa peligrosamente con la reciente invasión de misioneros proselitistas del protestantismo pentecostal). Por el contrario, en el caso de las 'religiones de negros', todos los aspectos y

todas las dimensiones de lo que puede considerarse 'una religión' han sido visitados y revisitados desde el comienzo.

¿Sería posible pensar en 'una religión social total'? Sí: las 'afro-brasileñas' y sus derivadas y, entre las originales, en especial, el Candomblé. Posiblemente, en ningún otro caso una misma religión haya atraído la atención persistente de un número tan grande de investigadores nacionales y extranjeros (antropólogos, sociólogos, lingüistas, psicólogos y psicoanalistas) motivados a tomarla como tema de estudio desde los puntos de vista más diversos. Se trata de una religión que ha sido siempre analizada 'como si fuese' un sistema de creencias y culto de tipo occidental, en la que importa su historia documental, su relación con la sociedad, su estructura jerárquica de posiciones y relaciones internas, la lógica de su teología como forma particular de conocimiento del mundo y, por último, las ideologías de su cuerpo de doctrina y de su ética para la orientación del comportamiento. Pero también se trata de una religión que desafía mucho más a fondo la mirada del antropólogo, ya que puede ser interpretada también como 'religión primitiva', extremadamente rica en símbolos y densa de significados. Una religión o un dominio cultural de religiones vecinas y bien definidas no sólo en una peculiaridad étnica, sino en una intrigante característica 'popular'. En ningún otro campo existen tantos estudios sobre rituales, tramas de símbolos, mitos. Pero también ha habido en los últimos años una producción muy fértil de interpretaciones 'a través de', como las relaciones de género, el homosexualismo, la construcción simbólica de la persona, la identidad y varios otros.

Situadas en el medio de un triángulo imaginario cuyos vértices son la religión legítima y culta, la religión popular y liminar, y la magia pura y simple, las religiones afro-brasileñas y sus vecinas, como Umbanda, han sido enfocadas en sí mismas, en la unidad compleja de cada una de ellas, en todas las dimensiones y sentidos en los que las ciencias sociales han conseguido considerar el fenómeno religioso. Esto no es lo que ocurre con otras religiones, aun aquellas consideradas hegemónicas en lo político, más visibles en lo cultural y más relevantes en lo demográfico, como, por ejemplo, el propio Catolicismo. Sé que no propongo novedad alguna, pero en nuestro caso y en nombre de lo que sigue a continuación, esto organiza un poco más las ideas. Si pudiéramos colocar en un lado las religiones indígenas, las afro-brasileñas, el Catolicismo popular y algunas

otras –siempre vinculadas a minorías étnicas o a grupos culturales limitantes– obtendríamos los sistemas de sentido más ‘émics’, más intrigantes simbólicos, más dados a la interpretación y más abiertos al establecimiento de relaciones entre la religión y el individuo, entre el simbolo y el significado, entre la creencia y la identidad. Si pudiéramos colocar del otro lado las religiones más occidentales, más eruditas y, por lo tanto, menos populares, como el Catolicismo oficial, el Protestantismo, el Espiritismo kardecista, las religiones de minorías nacionales (el Judaísmo, el Islamismo, el Taoísmo, etc.), obtendremos entonces sistemas religiosos sobre los cuales recae una mirada más ‘etic’, más comprometida con la historia, las relaciones ‘religión-estado’, la ideología política, y más abiertos a análisis de tipo sociológico, donde lo que importa es la búsqueda de ‘determinantes de’, la preocupación diacrónica con procesos de cambio y transformación y las influencias mutuas del tipo ‘religión x sociedad’. Si en el primer caso hay un superávit de ‘símbolo-y-cultura’ y una falta de ‘historia-y-sociedad’, en el segundo parece ocurrir lo opuesto.

Aun dentro del campo de los estudios sobre las religiones cristianas, surgen algunas diferencias muy interesantes. Considerémoslo primero en su aspecto más evidente y, después, en algunas correlaciones curiosas. Las religiones indígenas son de tribus, de grupos culturales y lingüísticos, a lo más, de naciones y pueblos indígenas. Es en este sentido en el que se puede hablar, por ejemplo, de una religión guaraní, o de la relación entre la construcción cultural de la persona y los rituales de nominación entre los bororo. No existen, prácticamente, especialistas genéricos en ‘religiones tribales’, pero siguiendo la tradición de Evans-Pritchard, aquel que se dedique a una cultura indígena inserta en ella el estudio de su religión, o le dedica algunos trabajos especializados. De una manera algo diferente, también el Candomblé, la Casa de Minas, el Xangô, otras religiones ‘afro’ y también la Umbanda, el Saravá, el Batuque, son consideradas religiones propias, las divisiones entre las cuales son culturales y, aun dentro de una religión específica, asociadas a una cultura étnica de origen, como el rito nagô del Candomblé, estudiado por Roger Bastide.

El Protestantismo en el Brasil representa una situación intermedia entre dichos casos y el del Catolicismo, que nos espera una líneas más adelante. Existe una división clásica hecha por sus estudiosos, que lo reparten entre un Protestantismo de inmigración –asociado a grupos na-

cionales, como los luteranos alemanes del sur del país–, un Protestantismo histórico o de ‘misión’, difundido de manera desigual por todo el país, y, por último, un Protestantismo pentecostal, más reciente y muy extendido en los últimos treinta años, y cuyo vertiginoso crecimiento ha sido la noche mal dormida de muchos obispos católicos y las mañanas de estudio de algunos sociólogos recientes. Se impone aquí, mucho más que entre los investigadores de ‘afro’ y de Umbanda, una división de territorios y sujetos de acuerdo a criterios claramente sociales, comenzando por la evidencia, nunca comprobada con facilidad, de que el Pentecostalismo es una religión popular, en contraposición a otras variedades protestantes. Esta es una de sus características más enfocadas y discutidas entre quienes lo estudian.

Pero hasta hoy se habla de la oposición incómoda, y hasta aquí inevitable, entre un ‘Catolicismo oficial’ y un ‘Catolicismo popular’. Entendámosenos bien. Hasta aquí ha sido difícil manejarse con categorías diferentes al par de oposiciones: *erudito* (a veces asociado a la idea de ‘oficial’) y *popular* (donde a veces están incluidas las religiones indígenas). Por lo tanto, los estudiosos han reconocido como religiones eruditas, al Judaísmo, al Protestantismo presbiteriano, al Espiritismo kardecista y a algunas religiones de llegada reciente al país. Y son identificadas como religiones populares el Candomblé, el Santo Daime, el Protestantismo Pentecostal y otras religiones de reciente creación en el país.

En ningún otro caso es tan visible esta oposición dentro de una misma religión como en el Catolicismo, que deja la ‘faz de iglesia’ para lo erudito y destina los sistemas de *folk*, comunitarios y tradicionales para un ‘Catolicismo popular’. De la misma manera, en ninguna otra religión esto provoca una diferencia tan grande de perspectivas. Por un lado, la Iglesia Católica es objeto de análisis más sociológicos, más cargados de historia y política, mas interesados en las relaciones externas entre la institución religiosa e instituciones civiles de la misma sociedad, incluso las políticas, donde los procesos de cambio son siempre cuestiones relevantes. Por otro lado, el Catolicismo popular es objeto de interpretaciones más antropológicas, más cargadas de ‘símbolo-y-cultura’, más interesadas en desvelar ritos y mitos y, por consiguiente, más preocupadas con la lógica interna de corpus de tradiciones que con las relaciones sociales de los procesos de modernización.

En las dos décadas anteriores a los '90, esta división de perspectivas fue siempre muy motivada. Una nueva generación de antropólogos revisitaba la cultura de los diversos Catolicismos populares y volvía actual el enfoque que había sido tradicional entre los folcloristas; a su vez, nuevas generaciones de sociólogos e historiadores brasileños y brasileñistas desnudaban las múltiples facetas políticas de los difíciles enfrentamientos entre la Iglesia católica y el Estado militar. Pocas veces estas y otras facetas y dimensiones aparecían juntas en un mismo ejercicio de investigación.

No debe escapar al lector la evidencia de que esto no es una novedad brasileña. Tampoco debe escapar que de hecho hoy en día, en todos los estudios *de religiones*, o *a través* de la religión, se mantiene esta misma división de perspectivas, a pesar de que una y otra vez, y cada vez más, se hable de visiones holísticas y de retorno a totalidades perdidas. Así, aun en el campo tan específico de la etnografía de las religiones tribales –el más antropológico, el más sincrónico, el más densamente atento a tramas y redes– existe un interés creciente en diversificar las investigaciones en al menos dos direcciones: 1º la situación actual real de las culturas indígenas, desde el punto de vista de la religión, y sus respuestas a la imposición de nuevos sistemas de creencias y de valores (del mesianismo indígena a las adaptaciones y estrategias frente al cristianismo conversionista); 2º las incorporaciones de formas religiosas propiamente indígenas en sistemas de creencias y culto regionales (*pagelança*) y hasta nacionales (*Umbanda*, culto de Jurema).

Algunos temas envejecen. Algunas respuestas en busca de sus preguntas también. Estos últimos años ha envejecido bastante un interés que predominó durante las dos décadas anteriores y que tenía como foco, ya lo hemos visto, a la Iglesia Católica. Hoy en día hay muchos menos estudiantes atraídos por las relaciones y conflictos 'iglesia-Estado'. Hasta los 'movimientos sociales religiosos' modernos, como las comunidades eclesiásticas de base, pierden importancia entre los investigadores sociales. Cuestiones como las relaciones entre la modernidad brasileña y el aumento del Pentecostalismo también están en baja. Aun cuando no sea muy visible todavía en las estadísticas académicas, también ha descendido el interés político centrado en las grandes religiones. En compensación, se detecta una atracción en crecimiento de, por ejemplo, las rela-

ciones sociales y simbólicas entre ciertas dimensiones peculiares de la experiencia religiosa y la subjetividad, tema en el que la antropología de la religión descubre la persona del sujeto religioso; la interpretación de sistemas de símbolos y significados no tanto *de la religión*, sino de dimensiones innovadoras e intrigantes de los misterios profanos y sagrados de la cultura *a través* de la religión; de los neo-fenómenos religiosos, inscritos tanto en el surgimiento de nuevos y renovados sistemas sagrados de sentido en las sociedades actuales, cuanto en la eclosión de sistemas de espiritualidad antiguos y nuevos, de visión holística del mundo (hipótesis Gaia, p.ej.), así como los múltiples procesos de intercomunicación entre todos estos sistemas y sus diversos caminos culturales y subjetivos de explicación de lo real y de orientación del destino individual. Es en este sentido que se puede decir que, en el campo de sus propios acontecimientos y en el de sus interpretaciones antropológicas y sociológicas, la religión vive en Brasil su momento de 'revancha de lo sagrado'. Es al mismo tiempo un campo consolidado de investigación, de estudios densos, de encuentros y centros de investigación. Sigue motivando algunos de los estudios más importantes y se renueva en el interés de nuevas generaciones de investigadores. Quizás más que ningún otro campo científico de preguntas sobre la cultura, es un lugar en extremo dinámico y renovado.

La renovación dinámica de intereses, de perspectivas y de interpretaciones ha hecho que la religión dejase de ser una 'cosa en sí' para convertirse en 'algo a través de lo cual' pueden ser pensadas cuestiones como la de la subjetividad, la intersubjetividad y la sociabilidad en la sociedad brasileña. Se puede llegar a pensar que la religión ha dejado de ser considerada como una estructura de la sociedad, una institución durkheimiana, para ser tomada como una suerte de metáfora. La imagen que me viene es paralela al del *poder* en Foucault. No se trata de deconstruir la realidad de la religión y de la experiencia religiosa, ya que está ahí y, en vez de cumplir los vaticinios de la ciencia que preveían su triste fin en nombre de una razón sin dioses y sin almas, se reactualiza y multiplica. Se trata de comprenderla como algo más acá y más allá de las instituciones religiosas; como ejes de experiencias vividas y pensadas de incontables maneras, presentes en la vida cotidiana bajo formas mucho más variadas, discontinuas y sorprendentes de lo que la fijeza de la mirada de la

ciencia logra aprehender. Algo tenuamente situado entre los deseos, sentidos y afectos de la subjetividad, pero también algo constituido, de una manera al mismo tiempo sólida y en mutación, como la cara más peligrosa y atractiva de la cultura.

HABLAR DE SI, HABLAR AL OTRO, HABLAR SOBRE SI, HABLAR SOBRE EL OTRO

Existe una diferencia muy visible entre las religiones según la manera en la que cada una de ellas intenta mostrarse como un tipo de conocimiento, como un corpus de saberes, de valores, de creencias, de mitos, de literaturas, de gestos y ritos. O, dicho de una manera más 'emic', como corpus de teología, de apologética, de hermenéutica de textos o de tradiciones sagradas, de éticas interindividuales, de doctrinas sociales y, en el límite, hasta de proyectos concretos de construcción de comunidades de santos (las órdenes monásticas, comunidades sectarias de fe, la ciudad santa en Canudos).

Hay un extraño pasaje entre, por un lado, el darse al otro, el decir de sí al otro, el presentar al otro ante sí misma y a él mismo, y, por el otro, los modos culturales de transformar esto en estilos, en mensajes, en códigos. La simple discusión de este tema nos llevaría demasiado lejos. Quiero, sin embargo, tomar sólo algunos aspectos considerando algunas de las religiones del complejo escenario de lo sagrado en el Brasil actual. Y quiero empezar por las religiones más *liminares* desde este punto de vista: de qué manera una religión escribe respecto a sí misma, para los suyos y para los otros.

El caso de Umbanda es muy interesante; pienso que puede ser tomado como modelo de lo que en el pasado ocurría pocas veces y que hoy sucede con frecuencia. De la misma manera que el Espiritismo, y a diferencia de otras religiones étnico-populares (como el Candomblé o Casa de Minas), en el momento en que Umbanda deja de ser considerada como un sistema religioso marginal (y perseguida muchos años por la policía), reclama oficialmente una legitimidad religiosa y civil. Vuelve públicos sus espacios de culto y, aún más, abre sus rituales en grandes festividades (como la noche del 31 de diciembre en las playas de casi todo el

país), escribe estatutos y los publica, funda uniones y federaciones, e intenta, al menos en parte, someter sus agencias individualizadas, de tan fácil y rápida proliferación, a preceptos cada vez más cercanos a los de las normas cultas de las religiones tomadas como legítimas y consagradas.

A partir de ese momento, una actividad editorial muy intensa multiplica libros escritos, en la mayoría de los casos, por sacerdotes del culto, en los que se describe su simbología ritual, se revela su cuerpo de significaciones y hasta se llega a poner sobre papel los secretos del culto. Por más que no muestre tanto como el Espiritismo kardecista (la parte más 'blanca', más europea por su origen y más autoproclamada como erudita entre las religiones de posesión) o, aún más, el Catolicismo y el Protestantismo histórico, una preocupación por una auto-historia culta, Umbanda se presenta muchas veces a través de libros, revistas y periódicos como la «única religión universal genuinamente brasileña». Estos autores-de-Umbanda no se presentan, de la manera que sí se ha hecho desde hace siglos en el Catolicismo y el Protestantismo, como intelectuales eruditos, con carreras y títulos extra-confesionales. No olvidemos esa diferencia.

De una manera muy parecida a Umbanda, otras dos religiones de origen brasileño y de una moderada expansión reciente, se muestran por escrito. Al igual que Umbanda, no poseen una vocación proselitista activa. Así mismo, no acostumbran a asociar agresivamente una apología de sí con ataques a la legitimidad confesional de otras religiones. Hablo de la religión que ha tomado el nombre popular de *Santo daime*, y sus variantes más recientes. Hablo también de otra religión conocida como *Valle do amanecer*.

El *Santo daime* tuvo su surgimiento como una religión vivida y pensada entre caboclos amazónicos y nordestinos migrantes al Acre en búsqueda de trabajo en la explotación cauchera; se oculta de la norma culta dentro de patrones de la cultura religiosa oral, similar al de las distintas manifestaciones del Catolicismo popular brasileño. Primero, todo el conocimiento emergente subsiste como una neo-tradición pocas veces escrita, trasmisida oralmente, sobre todo durante rituales de iniciación. Segundo, de la misma manera que otras tantas religiones populares, la memoria colectiva del grupo se adhiere al mito, a la leyenda-de-sí y a otras formas simples de interpretación de los orígenes y justificación de acon-

tecimientos sociales relativos a su propia creación como una cultura, y olvida la historia culta. En poco tiempo, un corpus de 'narrativas pías y milagrosas' –al estilo de las vidas de santos católicos– se asocia y justifica un pequeño recetario de principios de identidad, de reglas de conducta intra- y extra-grupales, una teología popular y, por último, un canon de preceptos rituales. Esto es lo que también ocurre con el *Vale do amanecer*, una religión de modelo mediúmnico creada por una mujer en una región cercana a Brasilia.

Sólo tras la conversión y el ingreso al grupo religioso de nuevos adeptos –gente del Sur letrada y personalmente preocupados por una racionabilidad legitimadora de la religión– tanto una disidencia del *Santo daime* –la *União do vegetal*– cuanto la Religión del *Vale do amanecer*, adquieren otro estilo de hablar-de-sí y se vuelcan por escrito, siguiendo, al menos en parte, la norma erudita. Un sociólogo ingresa al *Vale do amanecer* y un escritor (ex-militante de la vanguardia revolucionaria de los '60) lo hace a la *União do vegetal*, recreación del *Santo daime* en los Estados brasileños del Centro-Sur controlada por agentes y fieles eruditos, muchos de ellos de nivel universitario.

En la misma forma en que antes ocurrió con Umbanda –y, mucho antes, en algunos lugares lejanos, con el propio cristianismo– a partir de la incorporación de fieles y de sacerdotes letrados, la religión se reescribe a sí misma. Genera y publica una teoría de la creencia que retoma las formas simples de su tradición oral y les da una apariencia que las aproxime a un corpus consistente de saberes, valores y preceptos integrados en una 'filosofía de fe' capaz de ponerse en diálogo (o confrontación) con la religiones anteriores consagradas y, por este camino, de alcanzar otro plano de credibilidad y respetabilidad.

Quiero llamar la atención sobre un aspecto muy importante y muy olvidado en Brasil y fuera de él. Al contrario de lo que ocurre en Umbanda, al contrario de lo que ocurre en el Pentecostalismo, el *Santo daime* y el *Vale do amanecer* son escenarios neo-confesionales de conversión de personas moderadamente eruditas (lo que en Brasil equivale a tener un curso escolar completo) y hasta de intelectuales universitarios que, tras su conversión, se sienten motivados para transferir al ámbito religioso su vocación por algún tipo de pensamiento erudito.

Viajemos desde donde estamos a los dos centros opuestos de esta condición liminar.

Otras religiones, denominaciones o segmentos religiosos tomados como populares, siguen la regla de la pequeña tradición oral. Además del caso múltiple de las religiones de las culturas indígenas, en Brasil es costumbre que se considere como el mejor ejemplo de religión popular al Catolicismo tradicional de las comunidades campesinas. Ya con algunas reservas, debidas a su reciente emergencia y a su complicada multiplicidad, también es costumbre considerar al Pentecostalismo como una modalidad de religión popular. El primero se opone al Catolicismo oficial como un difuso sistema comunitario de experiencia religiosa, sin que en forma alguna sus practicantes se sientan excluidos o ni siquiera al margen de la 'santa Iglesia Católica'. El segundo constituye la fracción más reciente y menos erudita de la tradición protestante; al contrario de lo que ocurre en el campo católico, los pentecostales establecen una clara separación entre ellos y toda la tradición evangélica no-pentecostal.

Ahora bien, la mayoría de los conversos rurales y urbanos, ya a una iglesia, ya a alguna pequeña agremiación pentecostal emergente y de tipo sectario, provienen del Catolicismo. Se trata de cristianos antes inmersos en el Catolicismo popular o en áreas limítrofes entre éste y esferas más próximas a la iglesia institucional. Los pentecostales consideran a las otras ramas del Protestantismo como 'de nuestra verdadera religión', pero ya 'sin el poder del Espíritu Santo', consideran al Catolicismo romano como una falsa religión y consideran a religiones como el Espiritismo kardecista, Umbanda, Candomblé, etc., como pura y simple magia y hechicería, «artimañas del Demonio para engañar a la almas y perder a los hombres». Por diferentes que sean de los católicos populares, sin embargo, se aproximan a ellos en un punto, debido quizás a una falta de conciencia activa de su identidad religiosa por parte de éstos y a un exceso de ella por parte de aquéllos. Ambos olvidan o rehuyen la tradición religiosa erudita y no se preocupan en elaborar una teoría erudita y respetable de sus principios de creencia y culto.

Pero también hay diferencias notables. Los agentes y fieles del Catolicismo campesino reconocen como autoridades suyas a las de la Iglesia Católica, aunque vivan un cotidiano de prácticas y creencias al margen de ésta y de su erudición popularizada. Poseen sus propios creadores de

ritos y teóricos de fe, pero no existe entre ellos preocupación alguna de mostrarse por escrito y, menos aún, entrar en ningún tipo de polémica confesional. En verdad, como sistema religioso situado entre la peculiaridad de una cultura popular y la universalidad impositiva de una iglesia, este Catolicismo de campesinos y hombres pobres de las periferias de las ciudades, de migrantes nordestinos y de hombres amazónicos, ni siquiera constituye un tipo de 'iglesia dentro de la iglesia' o una confesión variante de una religión de origen.

Entre los pentecostalistas ocurre exactamente lo opuesto. Se consideran una aguerrida minoría profética y apocalíptica; establecen una clara demarcación entre la Iglesia (la comunidad restringida y ejemplar de los 'salvos en el Señor') y el mundo (donde colocan a todas las personas de otras religiones, fuera de los protestantes, por ser no-conversos y no-'re-bautizados en el Espíritu Santo'). Son conversionistas activos y persistentes. Poseen una intensa preocupación en mostrarse a sí y a los otros como un saber excelente del sagrado salvífico, pero trazan una línea divisoria radical entre, por un lado, sus lecturas fideístas de la Biblia y toda la escritura que producen sobre sí, sobre los otros, sobre Dios, sobre el Mundo y sobre el destino humano, y, por el otro, 'la ciencia de los hombres' reconocida como 'un saber del mundo', erróneo y engañoso cuando se aplica a las mismas cuestiones de su propia hermenéutica.

Para lo que aquí me interesa, es importante destacar que, en la medida de mis conocimientos, entre católicos populares y pentecostalistas no hay sujetos eruditos ocupados en producir y hacer conocer una 'teoría de fe', ni ha habido casos notables de conversiones por parte de investigadores que tomaron estos cultos como objeto de estudio.

Esto nos conduce al polo opuesto, a un escenario complicado del que, de una manera u otra, muchos de nosotros somos herederos, vecinos, cómplices o participantes. Entre sus diversidades internas y sus diferencias tradicionales (confesiones, denominaciones, disidencias), las grandes religiones universales, tras haber ascendido a una posición consagrada de credibilidad religiosa y de respetabilidad social, poseen, patrocinan y reproducen sus propios intérpretes y creadores de filosofías de fe, así como las instituciones internas que los abrigan y tornan eficaces y plausibles las ideas que piensan y escriben como fieles, como profesionales de la fe (como los teólogos) y también como sujetos de un saber pro-

fano (como un sociólogo católico o protestante). Ahora bien, aunque haya individuos dedicados a escribir sobre la religión en el Espiritismo kardecista, en el Candomblé, en el Pentecostalismo o en otras religiones más recientes, sólo entre los católicos y entre los protestantes históricos existe una presencia visible y culturalmente significativa de una categoría doble de sujetos eruditos por su profesión: a) intérpretes confesionales de la creencia religiosa como un tipo de conocimiento (teólogos, pastoralistas, bibliófilos, historiadores de la Iglesia, etc.) y/o b) científicos, incluso científicos sociales de profesión académica, confesamente religiosos.

En su *Theories of Primitive Religion*, Evans-Pritchard recuerda, para criticarla con acritud, la oposición clásica entre religiones reveladas y religiones naturales. Quiero revisitar esta oposición superada para pensarla de otra manera. Quiero sugerir que, en el caso brasileño, conviven en los mismos escenarios culturales, religiones que de manera motivada y sistemática se extrañan y se sienten abocadas a revelarse a los suyos y, en algunos casos, a los otros (dentro o fuera de un proyecto conversionista) como objeto de tematización *versus* religiones que naturalizan su revelación; es decir, que aunque posean corpus complejos y elaborados de saberes-de-sí, del mundo y del hombre, no se plantean la cuestión de elaborar una teoría sobre su creencia. En el caso de las religiones mediúmnicas, el Espiritismo kardecista no cesa de escribir sobre sí y se justifica como 'la verdadera religión', 'la verdadera filosofía', 'la verdadera ciencia'; Umbanda, a medio camino, exagera la publicación de textos sobre procedimientos rituales y da menos importancia a la explicación teórica de sí, mientras que el Candomblé no hace por escrito y de manera sistemática ni una cosa ni la otra, a pesar de ser la religión brasileña que ha provocado el repertorio de estudios más variado y quizás las interpretaciones más densas. La misma relación opone al Catolicismo oficial y al popular, cuyos intérpretes eruditos son, en buena medida, sacerdotes católicos interesados en las tradiciones populares de su propia religión, pero con estilos de creencia y culto de los que pocas veces se reconocen practicantes.

Tenemos de un lado, por lo tanto, religiones capaces de establecer un plano erudito donde se mueven sus intérpretes propios, en la misma medida en que algunos de esos intérpretes son también científicos sociales con una obra sobre la religión reconocida y relevante. Religiones que

producen no sólo una explicación *emic* de sí, sino también una interpretación *etic* a partir de algún paradigma de las ciencias sociales.

Tenemos, del otro lado, religiones populares o de culturas indígenas distanciadas o hasta hostiles a ese tipo de diálogo, sea por desconocimiento absoluto del sentido de la práctica científica sobre las religiones (¿qué pensaría un *tapirapé* sobre un libro dedicado a su religión?), sea por ausencia intencional de diálogo de ambos lados (¿qué antropólogo vuelve a los agentes del Catolicismo popular que le han servido de informantes para dialogar sobre sus 'hallazgos?'), sea también por la absoluta hostilidad del grupo religioso respecto a la interpretación científica. («¿Cómo creer lo que dicen de nosotros estos 'hombres del mundo', si Cristo dijo a través de Pablo que todo el saber del mundo es basura y estúpido?» dirá, sin pensarlo dos veces, cualquier pentecostalista).

Esta situación, en la que hay muchos matices sobre los cuales quiero llamar la atención del lector, es importante hasta en el mismo momento de la investigación. Es evidente que una cosa es que uno establezca con un viejo chamán indígena un buen diálogo sobre un ritual de muerte, después de haberlo visto realizarlo. Otra cosa es que uno incorpore a un diálogo semejante con un *pai-de-santo* del Candomblé ciertas interpretaciones sobre la religión que forman parte de una cultura común y cuyo saber uno comparte con él, aunque en grados y estilos diferentes. Y también otra cosa es que uno discuta un capítulo de un texto sobre tu interpretación cultural de la Teología de la Liberación con un sacerdote, teólogo o doctor en Antropología por Harvard.

Es precisamente esto, y las consecuencias de esto, lo que nos lleva a la cuestión que quiero presentar y discutir de ahora en adelante.

FIELES, CONVERTIDOS, ATEOS, AJENOS Y HOSTILES

En todo esto hay, ante todo, una paradoja creciente y, en apariencia, insuperable. Todo aquello que más importa desde el punto de vista social (económico, político, demográfico, histórico, etc.), más vacío aparece desde el punto de vista cultural. Es menor su riqueza de tramas y redes de símbolos que desafían la interpretación del antropólogo y redundan en el texto elegante y denso que interprete las creencias del otro –que las

vive como un absoluto– en una escritura que las relativiza. Desde el punto de vista sociológico, no hay nada más importante *ahora* que los enfrentamientos de modernización en la Iglesia Católica, las complicadas relaciones entre sus diferentes tendencias y los conflictos intra- y extra-Iglesia, intra- y extra-Catolicismo, intra- y extra-religión, que allí se manifiestan de varias maneras y en diversas dimensiones. Se ha dedicado a esto mucha investigación, pero a los antropólogos nos parece repetitiva, arcaica, acartonada.

Esto se debe a que, si hoy por hoy no hay nada más importante desde el punto de vista sociológico que los macro fenómenos religiosos de tipo religión-sociedad, nada es más intrigante que su exacto opuesto: la decodificación cuidadosa de los más mínimos misterios de las religiones absolutamente minoritarias de los otros distantes (como los indios) o de otros marginales (como los negros del Candomblé y los campesinos del Catolicismo popular). Y la misma antropología que busca su actualidad en el compromiso con las grandes cuestiones vividas como y a través de la religión, o de sus entrecruzamientos de símbolo y sentido con otros órdenes de producción social del significado, está siempre tentada –¡por suerte!– por encontrar su post-modernidad mediante el abandono del escenario de la 'importancia social' y ocupando otro, mucho más difuso, menos visible, en el que espera entrever respuestas y preguntas que, por el mismo hecho de rehuir la actualidad ilusoria, de relevancia inmediata, pueden servir para interpretar realidades ocultas; el estudio de una mesa de Jurema en Recife se torna así algo más urgente y necesario que toda la investigación que se hace sobre las trasformaciones recientes del campo religioso en las grandes metrópolis del 'Brasil actual'.

Estos últimos años han envejecido algunos temas, ciertos sujetos han desaparecido del escenario y ciertos escenarios desaparecen de escena. Aun cuando las estadísticas de tesis sobre religión muestre un interés estable en torno de los tres sistemas religiosos más visibles –Catolicismo, Protestantismo (Pentecostalismo incluido) y tradición afro-brasileña + Umbanda– hay una línea actual muy visible que abandona las causas por los significados, las macro-relaciones a través de las instituciones religiosas por las micro-relaciones a través de sus sujetos, lo consagrado y conocido por lo emergente e intrigante, la religión como un fenómeno en sí –o la etnografía de una religión– por la religión como 'algo bueno para

pensar', o por la interpretación de significados totalizantes a partir de fragmentos misteriosos. En otras palabras, asistimos al paso del análisis de la religión (de religiones, cada una *per se*) a interpretaciones de la 'presencia de lo religioso en x' o 'de la presencia de x en la religión'.

Todo esto, por cierto, sigue una tendencia absolutamente actual en la antropología y representa logros y avances sobre los cuales hay poco que discutir. Pero hay en todo este juego entre intereses y miradas otros factores más ocultos que me parecen tan intrigantes cuanto los propios misterios de los símbolos que con tanta persistencia procuramos desvelar para hacerlos inteligibles; es decir, para reducir sensibilidades y creencias en absolutos de su propia relatividad cultural. La cuestión que interesa ahora es: ¿quién está hablando y qué dice sobre qué? Ya que me dispongo a comentar un tipo difícil de relaciones, nada mejor que comenzar con la narración de tres casos.

PRIMER CASO: PENSABAN QUE YO PODRIA TRANSFERIR POR COMPLETO MIS SIGNIFICADOS A LOS SUYOS.

Cuando hacía un estudio sobre el universo religioso de una ciudad del interior del Estado de São Paulo, asistí una noche a un culto de una pequeña iglesia pentecostalista. Para responder a la pregunta de uno de los presbíteros sobre qué estaba haciendo, dije que estaba interesado en la historia y en la experiencia de las religiones del lugar, y que estaba haciendo un estudio al respecto, una investigación. El hombre puso paternalmente su mano sobre mi hombro y me dijo en voz alta, para que escucharan todos los que me rodeaban: «Pues bien, hijo mío, tu investigación va a acabar hoy, esta noche, aquí. ¡Debes estar buscando una religión que te salve, y está aquí! Cristo ha guiado tus pasos y hoy verás que tu investigación encontró la respuesta. Buscabas con la cabeza y pensabas que podrías encontrar algo en los libros del mundo. Pero Dios te trajo aquí y hoy el Espíritu Santo va a dar una respuesta a tu corazón. Todo lo que querías saber y no encontrabas, hoy lo vas a conocer de una vez por todas, gracias al poder divino. Y entonces no vas a precisar más de ninguna investigación y vas a responder con la fe de tu corazón lo que tu cabeza no sabía. Y vas a ser salvado por el poder de Dios en nuestro Señor

Jesucristo, y vas a poder dejar de lado esa ciencia del mundo, pues quien descubre la verdad no necesita más de la ciencia».

SEGUNDO CASO: CREIAN QUE LOS DOS CAMPOS DE SIGNIFICADOS PODRIAN SER PERFECTAMENTE INTERCOMUNICANTES

Yo estaba en un tribunal de tesis de doctorado en la Universidad de São Paulo. La doctoranda respondía sobre un trabajo bien articulado sobre cultos rituales de la *Casa de Minas* en São Luis de Maranhão. Me extrañó que su principal informante apareciese en el texto de la tesis desdoblado en dos sujetos: él mismo, es decir, la persona de un agente de culto de una de las casas investigadas, y una entidad, un ser de supuesta existencia espiritual suprahumana que lo poseía (hecho corriente en la tradición afrobrasileña) y que hablaba por él, a través suyo. Con curiosidad, interrogué a la doctoranda, primero respecto a una pura y simple cuestión de métodos de investigación y, después, respecto a una fascinante cuestión ontológica, pero también, en rigor, interpersonal. Después de todo, ¿ella se dirigía a la entidad, en el momento de la posesión, del mismo modo que al agente de culto –sujetos tan disímiles, hablantes en el mismo cuerpo, a través de la misma boca–? ¿Hacía con la misma tranquilidad académica las mismas preguntas, del mismo modo? ¿Atribuía en su interpretación de discursos la misma credibilidad a los dos sujetos?

La respuesta sobre la cuestión de método fue segura y convincente. Pero la respuesta a la cuestión de identidad fue hecha con dudas sinceras y con preguntas. Durante años de investigación y convivencia con personas y grupos de religiones mediúmnicas, nunca consiguió llegar a una conclusión sobre la 'realidad de la posesión': ¿Farsa del sujeto, aceptada colectivamente e interpretada escénicamente? ¿Transtorno (o privilegio parapsicológico) que encuentra 'allí' su lugar cultural de realización plena y de excelente atribución de significados? ¿Realidad ontológica que se volvía posible y visible al público a través de aquella religión?

Para mi sorpresa (pero no mucha), tres de los otros cuatro miembros del tribunal manifestaron en sus intervenciones su tranquila convicción en el acierto metodológico de la investigadora. Más aún, afirmaron que no encontraban dificultades en pensar como antropólogos sociales la po-

sibilidad de relacionarse con seres y entidades sub-, supra- o trans-humanos. Y el reconocimiento de esta alternativa de diálogos y entendimientos significaría un gran ensanchamiento de los horizontes de la propia ciencia. Supe después que de los cinco miembros del tribunal, sólo dos no éramos, además de antropólogos, adeptos de una religión de posesión afro-brasileña: un profesor africano residente en Brasil y yo.

TERCER CASO: PENSABAN QUE EXISTE UN SISTEMA DE SENTIMIENTOS Y SIGNIFICADOS QUE ABARCA EL SUYO Y EL DE LOS OTROS.

Algunos amigos míos, brasileños y europeos, son misioneros en pueblos indígenas de América Latina. Algunos entre ellos también son antropólogos, reconocidos como autoridades de las culturas con las que conviven personalmente y que investigan profesionalmente. Participan de una *teología de la enculturación*. Vendría a ser, para quienes trabajan con indígenas, una teoría de creencia y una orientación de práctica derivada de la teología de la liberación, tanto más conocida. Uno de sus practicantes me contaba un día: «Hay noches que danzo con ellos» —con los indios con los que convivía en Mato Grosso— «toda la noche. Es una gente con un profundo sentido religioso y me siento muy feliz de poder compartir mi fe en Dios con su religión». Cosas parecidas habrán sido dichas y espero que sigan siendo dichas por otros muchos misioneros católicos. Piensan (contra la furia de otros más ortodoxos) que la religión verdadera de cada pueblo es la suya propia, tal como la vive y piensa. Que, por lo tanto, el verdadero sentido de la presencia misionera de un cristiano junto a un pueblo de otra cultura, con otra religión, es luchar para que preserve las condiciones de vivencia plena de su propia fe, en su propia religión. Pues la propia verdad del Cristianismo no reduce las creencias de los otros, sino que se manifiesta de manera íntegra en la verdad religiosa de cada uno. Consecuencia: ningún tipo de trabajo proselitista, ningún interés en convertir al otro a mi religión, la participación con los indios en rituales de sus propias religiones y, por último, la convicción de que existe un sistema más humano y de amplitud universal de afectos y entendimientos pensados y vividos como fe en Dios y amor entre los

hombres, que trasciende y abarca sistemas particulares de creencia religiosa, que a todos relativiza y, más aún, a todos unifica.

Estos casos tan del gusto del antropólogo podrían sumarse a muchos otros y podrían multiplicarse no sé cuantas veces. El hecho es que, tras una primera generación de antropólogos ateos o agnósticos, vivimos hoy en día una enorme diversificación de opciones no sólo científicas, no sólo antropológicas. Sólo que el juego individual e interpersonal de nuestras adhesiones, sobre todo cuando tienen que ver con el factor religioso, no parecen constituir un dato relevante de nuestras identidades profesionales ni tema a ser tratado personal o profesionalmente entre nosotros. Al final de cuentas, ¿qué nos llevaría a revelar sobre nosotros mismos lo que nos dedicamos a desvelar sobre los otros? Tal como sugerí más arriba, es natural, y a nadie sorprende, que mujeres antropólogas investiguen mucho más que los hombres sobre cuestiones de género; que los homosexuales interpreten más las dimensiones culturales de la homosexualidad que los heterosexuales; que los negros estén bastante más motivados para descifrar la cuestión de la identidad del 'ser negro en Brasil' que los no negros. Tampoco me parece extraño que se cuestione la seriedad de la investigación y la calidad de los textos a causa de estas relaciones personalmente culturales, transformadas en cuestiones de antropólogos sobre sus culturas...y sobre la de los otros. Pero, ¿qué ocurre en el caso de la religión?

Las relaciones de las que he hablado son más complicadas y bastante reveladoras, comenzando por el hecho de que es casi imposible dejar de ser negro, es muy caro y discutible optar por no ser más mujer, y más fácil, pero también laborioso y quizás nada compensador dejar de ser homosexual. Sin embargo, se puede pasar de presbiteriano a ateo, de ateo a católico, de católico a *pai-de-santo* del Candomblé y de *pai-de-santo* del Candomblé a militante de algún movimiento panteísta de ecología profunda, todo esto sin grandes operaciones, sin mucho costo, sin grandes problemas (a no ser los que se solucionan y se encuentran en cada pasaje) y sin dejar de ser un profesional respetable, lo que, por otro lado, podría ocurrir también en los casos anteriores. El tiempo dirá.

No es sólo que la religión sea, como Durkheim comenzó a ver, un código múltiple abierto a una polisemia casi inagotable de significados, uno de los mejores 'hechos sociales totales'. Sucede que el camino de la

para su
comunicatio
nes / Todo!

religión es también un buen momento para que una persona se piense a sí misma a través de pensar la cultura. Si no lo es en un comienzo, puede llegar a serlo y ahora quiero comentar someramente situaciones en las que esto me parece verdad. Sostengo que, más que en otros campos, es difícil que alguien se embarque –una vez, varias o por toda una vida de investigador– en el estudio de la religión, de una religión o de una cuestión cultural a través de la religión, sin que esto no tenga motivaciones y consecuencias cuya revelación personal no siempre es pertinente en el informe científico.

De esta manera, en Brasil tenemos el siguiente cuadro general:

La tradición de los estudios sobre la Iglesia católica y sus relaciones internas y externas al catolicismo y a la religión han sido en buena medida resultado del trabajo de personas con algún vínculo con la Iglesia: personas no practicantes en la actualidad pero de origen católico; fieles católicos, sacerdotes de carrera, con formación académica en sociología y antropología. Una característica que los unifica es su mayoritaria simpatía por –y en muchos casos asociación con– alguna línea progresista de la Iglesia. Entre los curas sociólogos y antropólogos, por ejemplo, son pocos los no identificados con la Teología de la Liberación.

Debido al papel de la Iglesia Católica durante los largos años de los gobiernos militares, hubo científicos sociales no activamente católicos –incluso varios brasileños americanos– que se dedicaron al estudio del Catolicismo en Brasil. Dejando de lado el interés por los movimientos sociales religiosos (como las comunidades eclesiásticas de base), el interés por estos estudios ha bajado mucho en los últimos años. Fuera de los casos excepcionales, son sólo las personas de la propia Iglesia quienes preservan ese interés y siguen estudiando la cuestión. Durante el período de apogeo de las investigaciones sobre el Catolicismo, algunos antropólogos dedicados sólo al Catolicismo popular desviaron su atención a investigar a la Iglesia Católica, sobre todo a través de sus movimientos populares.

La lectura de los principales textos recientes revela una visible ‘escritura de adhesión favorable’. Es decir, aun cuando es objeto de una lectura crítica, la faceta progresista de la Iglesia, su presencia en la sociedad brasileña y sus movimientos son interpretados de manera positiva. Lo que no ocurre cuando la investigación, lo que es bastante menos frecuente, se focaliza sobre la faceta conservadora de la Iglesia, su estructura de

poder o algunos de sus movimientos (como el Cursillo de Cristiandad o la famosa Tradición, Familia y Propiedad).

No se registran casos de investigadores que se hayan convertido al Catolicismo por su aproximación a la Iglesia como investigadores. Hay, sin embargo, un registro persistente de profesionales de las ciencias sociales que se adhieren de algún modo a una opción político-pastoral progresista y apoyan públicamente sus ideas y acciones.

Aunque haya sido durante bastante tiempo un campo de investigación de agentes eclesiásticos de la propia Iglesia, el Catolicismo popular fue siempre un espacio religioso bastante más abierto para todos que el Catolicismo oficial. Este tema de estudio predominantemente rural, robado por los antropólogos a los folcloristas, comparte con la antropología de las religiones afro-brasileñas y de las religiones de los pueblos indígenas, el lugar más interpretativo, más ajeno y hasta opuesto a una sociología de las instituciones religiosas, en nombre de una etnografía de los significados de las experiencias religiosas. Como no podía dejar de ocurrir, se ha criticado una cierta intención utilitaria de algunos estudios llevados a cabo por gente de la Iglesia cuando buscan en los sistemas populares de experiencia católica ‘elementos y valores’ que puedan ser rescatados para la acción pastoral. Esta misma crítica se extiende a investigaciones realizadas por agentes eclesiásticos sobre cultos de posesión y religiones indígenas.

La investigación del Protestantismo brasileño envuelve una distinción casi igual a la que se vio en los estudios sobre Catolicismo. Separamos el Protestantismo erudito –histórico o de inmigración– del Protestantismo pentecostalista que, en términos sociales aunque no de manera totalmente exacta, sería el equivalente evangélico del Catolicismo popular. No es fácil que un científico social no protestante se dedique al tema del Protestantismo erudito; en sentido inverso, en los últimos años han surgido sociólogos y antropólogos de origen o vocación protestante interesados en el estudio de otras religiones, hecho ya común entre los de origen católico. Es muy interesante observar que entre los científicos protestantes dedicados al estudio de su religión hay varios que han entrado en crisis con sus creencias o, al menos, con su iglesia; en estos casos, el texto sobre la iglesia también es declaradamente un ejercicio de exégesis exorcística. Si se permite la expresión, la crítica más implacable del Protestantismo

brasileño (dejando de lado los escritos despreciables de autoridades católicas contra los protestantes entre finales del siglo pasado y mediados de éste) ha sido producida por intelectuales protestantes estos últimos veinte años.

El Pentecostalismo es un acontecimiento en búsqueda de una explicación, mucho más que un sistema de símbolos y sentidos en espera de una interpretación. Esta característica lo opone, como objeto de estudio, al abordaje que se hace con el Catolicismo popular y lo emparenta con los estudios sobre movimientos mesiánicos y los recientes movimientos sociales católicos.

No es sobre esto, sin embargo, que quiero llamar la atención. Conozco un solo caso de un antropólogo reconocido que se haya convertido a una iglesia protestante. Nada debe haber tenido que ver esto con sus investigaciones profesionales, puesto que aunque tuvo un interés tardío por el análisis de la religión, el protestantismo no fue su campo de acción. No hay caso conocido de conversión al Pentecostalismo entre los científicos sociales que lo han estudiado; ni siquiera se ha producido alguna aproximación efímera o persistente, del tipo que hemos visto que ocurrió en el Catolicismo. Muy por el contrario, tal como ocurre cuando lo que se estudia es un ciclo de pensamiento, una institución, un movimiento, etc., de derechas, el Pentecostalismo es puesto bajo sospecha. Se buscan las anomías sociales que expliquen su surgimiento y crecimiento, se desconfía de las motivaciones de sus agentes y se hace una lectura de su sistema de creencias muy próximo a la que un liberal americano haría sobre el fundamentalismo islámico. Sólo en estos últimos años la investigación de algún antropólogo ha intentado *ver* al Protestantismo pentecostal con el mismo tipo de *mirada* con que se interpreta otras religiones populares: desde el punto de vista de sus sujetos de fe y sin hostilidad analítica previa.

Ha sido muy difícil hasta hoy comprender la lógica de la variación de predisposiciones (conversión, adhesión, proximidad, neutralidad, hostilidad) de los científicos sociales respecto a los distintos sistemas de sentido. Por cierto, algunas son evidentes y ya he hablado de una al pasar: hay mucha más adhesión y proximidad a sistemas 'abiertos', 'liberales', asociados a 'causas populares', 'de izquierda', reconocidos como militantes de los derechos humanos, ecológicos, etc., que a sus opuestos, supuestos

o reales. Creo que esto ocurre por todas partes, dentro y fuera del escenario sagrado de las religiones. Hay una hostilidad no disfrazada o apenas neutralizada frente a religiones como el Pentecostalismo que parecen ser la cara más agresiva del mercado de bienes simbólicos y estar alejadas de las cuestiones políticas y a una banalización mistificadora de la experiencia religiosa.

Ahora bien, ¿qué es lo que ha provocado tantas conversiones y adhesiones abiertas a religiones como las afro-brasileñas, o a neo-religiones brasileñas entre sus investigadores? ¿Ha sido sólo el deseo de seguir una tradición iniciada hace muchos años por el protestante Roger Bastide? ¿O mucho más que esto? Veamos a grandes rasgos el siguiente cuadro:

1º Entre las religiones mediúmnicas, el Espiritismo kardecista ha suscitado poco interés en investigarlo; no es objeto de conversión religiosa ni de aproximación por parte de los científicos sociales.

2º Hemos visto que, por el contrario, Umbanda ha provocado hasta hoy un interés investigativo no desdeñable, pero que no ha atraído a ningún investigador ni siquiera a una adhesión persistente;

3º Es esta adhesión la que sí se ha producido con el Candomblé y, en menor grado, con otras religiones de tradición 'afro', reconocidas todas como más 'puras' que Umbanda y mucho más susceptibles de una compleja vivencia-e-interpretación de un atractivo complejo de mitos y rituales. Además, es una religión mucho más popular que el espiritismo kardecista y que no posee por vocación propia un cuerpo de intelectuales académicos interesados en su investigación extra-confesional; por ello, el Candomblé terminó por provocar la conversión, en algunos casos, o al menos la adhesión de muchos de sus investigadores. En un caso –la conversión– estamos hablando de la incorporación al culto como practicantes y agentes; en el otro –la adhesión–, se trata no ya de una asunción de la fe, sino de un interés suficientemente vivo como para establecer un vínculo institucionalizado, como el puesto de *ogan* ocupado por Bastide en su tiempo. Se produce una atracción personal casi irresistible por sistemas religiosos de sentido de los cuales el Candomblé es el mejor ejemplo en el Brasil; no se trata de una moda pasajera, de la que los antropólogos son acusados universalmente.

Se verifica una relación equivalente en un campo de estudios bastante más recientes pero en los que comienzan a aparecer las mismas diferen-

cias de 'mirada-y-juicio'. Así, algunas religiones orientales llegadas a Brasil los últimos treinta años pronto comenzaron a constituirse en objeto de estudio para una nueva generación de científicos sociales. Es un escenario religioso peculiar muy atractivo para 'buscadores' de alguna fe religiosa, errantes confesos del mundo de las creencias que, cada vez más –como recuerda Ricoeur–, no pueden ser vividas en la actualidad sin su intelección e interpretación. Algunos son gentes recién conversas que buscan *a posteriori* en la antropología una interpretación justificadora de una conversión o de una adhesión. Se dan hechos evidentes en la demografía de las búsquedas, encuentros y cambios confesionales.

Personas comunes de clase media urbana, no siempre asociadas a la colonia japonesa, provenientes de una religión cristiana se convierten al *Seicho-no-ie*. Otras, sin abandonar su catolicismo nominal, adhieren a aquella religión como simpatizantes o clientes eventuales. Hay también aquellos a quienes basta una semana de TV para colmar sus carencias de sentido y destino, y buscan nuevas religiones de oferta fácil de bienes y servicios para que, sin mayores sobresaltos, les pongan en orden la vida y la semana. El Pentecostalismo es una de éstas, Umbanda otra, algunas neo-religiones orientales de fácil ingreso y sin demasiadas exigencias éticas o espirituales son otros buenos ejemplos. Pero algunos jóvenes artistas brasileños anuncian conversiones a alguna otra religión oriental de la que esperan menos respuestas a las aflicciones cotidianas y menos obligaciones fastidiosas, junto a más misterios que respondan a sus profundas preguntas de vida al mismo tiempo que les construyen una auto-imagen regida por la diferencia.

Si esto también es importante entre nosotros, científicos sociales, la solución no será muy distinta. Los antropólogos dejarán de lado poco a poco el conocimiento de las religiones más dadas a un abordaje macro, de causalidades sociológicas, para orientarse hacia aquellas que se ofrecen a la interpretación de una antropología de las almas, al menos en el sentido que Marcel Mauss daba hace mucho tiempo, en el *Ensayo sobre el don*, a esta extraña palabra («En el fondo son las mezclas. Se mezclan las almas en las cosas; se mezclan las cosas en las almas. Se mezclan las vidas y es así que las personas y las cosas mezcladas salen cada una de su esfera y se mezclan: lo que justamente es el contrato y el trueque»).

EL LOGOS Y EL MITO: INTERPRETACION Y REENCANTAMIENTO

«Debemos propiciar una vuelta al asombro, al extrañamiento radical, que sólo se consigue si nosotros mismos permanecemos y nos reconocemos nativos. No es nuestra tarea como antropólogos hacer caer los mitos por tierra, sino, por el contrario, 'mitologizar', dar su lugar insustituible al mito, reencantar el mundo».

Rita Laura Segato

Hemos visto que existen –y que hoy tienen más espacio en nuestros textos y mesas de debates– ciertos intereses, ciertas motivaciones dirigidas a las proximidades personales y vínculos interpersonales entre los científicos sociales y sus objetos de estudio, cuyos límites no son exactamente los de sus propias ciencias. Esta es una de las cuestiones fuertes de la crítica post-moderna a la antropología; creo que la religión, hasta ahora poco recordada en nuestros debates al respecto, es el lugar de la cultura y del corazón de las personas más dramáticamente sensible a estas contaminaciones, no siempre confesas, de deseos de la persona allí donde, al menos en teoría, debería subsistir sólo el interés de la ciencia a través del científico. Sabemos que existe en la religión, así como también en todo el campo de los sistemas de sentido referentes a la vida y al destino, una relación antecedente entre el saber de la ciencia y el saber de la creencia, entre fidelidades perdidas y nuevas confesiones de fidelidad y, por último, entre el interés de preservar una actitud profesional y una identidad de antropólogo, y el deseo de permitirse sentir, experimentar *con*, convivir y participar *en*. En fin, hacer sus propias preguntas y no sólo las de su ciencia a través de sí mismo; partir tras respuestas que tal vez estén más en la esfera del mito que del logos, más en el ritual que en el texto, más en el propio acto de significar que en el propio significado.

Retomemos por un momento el cuadro de las religiones en Brasil, blanco de estudios practicados por antropólogos, y expongamos nuestras reflexiones.

Las religiones eruditas y populares (así como las que se sitúan en espacios liminares de este intervalo, ya de por sí complejo y cuestionable) se revelan al hablar y/o escribir sobre sí para sí mismas, sobre sí mismas

para los otros, sobre los otros para sí, sobre los otros para los otros. Al hacerlo, según la manera en que lo hagan, suscriben otra diferencia que es necesario recordar. Algunas, como el Catolicismo de Iglesia, el Protestantismo erudito, el Espiritismo kárdecista, postulan hoy –y tienden a acentuar– un desencantamiento visible del mundo y de sí mismas. Someten la lógica de la historia y la de su propia historia a los hechos sociales profanos, reducen vidas e historias maravillosas fundadas en el mito a la racionalidad de la explicación próximas a la ciencia, atribuyen a los gestos rituales y a los actos sociales a través de la religión un significado histórico-político. Aunque tales procedimientos representen una ventaja en términos de la presencia del sujeto religioso en las cuestiones 'del mundo social', no dejan de representar, por otro lado, un desencantamiento de lo sagrado ya que releen sus símbolos como significados destinados a la solución 'aquí en la tierra' de problemas terrenos. Otras, como todas las religiones tribales y populares, incluso las neo-religiones aquí citadas, resisten el orden del logos (la racionalización desencantadora de sí y del mundo) y, por el contrario, se ofrecen como escenarios arcaicos o nuevos de sometimiento de la racionalidad al afecto, de la explicación al misterio, del desvelamiento al maravillamiento, de la atribución hermenéutica de significados a la fuerza ingenua y poderosa del propio acto de significar.

Son estas las religiones que, sobre todo en el caso del Catolicismo y del Protestantismo, generan y preservan fieles/agentes que también son científicos sociales ocupados en pensarlas no sólo desde el punto de vista de la teología y de otras teorías religiosas de la fe. Son también aquellas a las que algunos científicos sociales se adhieren, estratégicamente motivados a la acción sobre la sociedad a través de algún tipo de poder religioso, aunque no llegan a convertirse. Pero son también las que han entrado en crisis demográfica y de identidad, y que se reconocen en crisis; la explicación de tal crisis es, hoy en día, la prioridad máxima en los esfuerzos de comprensión de estas religiones.

Ahora bien, esta es la posición exactamente opuesta a la de aquellas religiones que se resisten en pasar del orden del mito al orden del logos, que no producen explicaciones racionales de sí mismas y que persisten en reencantar al mundo, aun en el caso de que lo satanicen, como lo hace el Pentecostalismo, ya que la satanización religiosa del mundo no es

más que el lado perverso de su máximo maravillamiento. Del Pentecostalismo al Candomblé, entre las religiones establecidas; del Vale do Amanhecer a la Uniao do vegetal, entre las emergentes, las vemos surgiendo, re-ocupando escenarios y obteniendo de otras sus nuevos congregados. Las vemos viviendo aquel momento encantado, opuesto exacto a la idea de crisis y de su vivencia, en la medida en que la evidencia social de su propia expansión dentro de un escenario que ya estaba ocupado sugiere a sus ojos, y a los de los otros, que sí tienen razón, aunque no sea la del logos.

Si algunos investigadores se adhieren a alguna religión erudita en calidad de sujetos sociales, pero no se convierten en su calidad de 'personas en busca de...', otros antropólogos se han adherido –y han llegado hasta a convertirse– a estas religiones-del-mito y del pleno desempeño del sentir (opuesto en todo al desempeño del actuar o al deber del pensar). Es sobre esto que hay que pensar.

No podría hacerlo sin comenzar por una cita de Susan Sontag, y debo este recuerdo al notable texto de Rita Laura Segato al que me referí en el epígrafe de este apartado:

Sontag

En una cultura cuyo dilema ya clásico es la hipertrofia del intelecto en detrimento de la energía y de la capacidad sensorial, la interpretación es la venganza del intelecto sobre el arte.

Más aún. Es la venganza del intelecto sobre el mundo. Interpretar es empobrecer, vaciar el mundo –para erguir, edificar un mundo fantasmagórico de 'significados'. Y transformar el mundo en *ese mundo* (...) El mundo, nuestro mundo, ya está lo bastante exhausto, empobrecido. Basta de imitaciones, hasta que volvamos a experimentar de manera más inmediata aquello que tenemos.

La nuestra es una cultura basada en el exceso, en la superproducción; la consecuencia es una pérdida constante de la agudeza de nuestra experiencia sensorial. Todas las condiciones de la vida moderna –su plenitud material, su simple aglomeración– se combinan para embotar nuestras facultades sensoriales. Y es a la luz de las condiciones de nuestros sentidos, de nuestras capacidades (...) que la tarea del crítico debe ser evaluada.

Lo que importa ahora es que recuperemos nuestros sentidos. Debemos aprender a ver más, a oír más, a sentir más

Por favor, que esto no signifique una inmediata descalificación de la antropología ni 'del punto al que llegamos' al practicarla interpretativamente. Esto tiene que ver con la tentativa de sugerir una interpretación posible para un acontecimiento actual. Y creo que éste no es sólo brasileño (hasta porque algunos de sus sujetos son científicos sociales en Brasil) ni sólo religioso (hasta porque en varios casos y sujetos, lo que densamente importa no es en propiedad la religión, sino –tal como el dinero en la pelea de gallos de Geertz– lo que se puede hacer –o sentir, o vivir– a través suyo). Quiero resaltar que hasta donde pueda recurrir a mi testimonio y también al de los colegas con los que he discutido esta cuestión, no existen diferencias científicas cualitativas entre el texto de un antropólogo personalmente distanciado de la creencia que estudia (aquel que interpreta el saber de la creencia con el saber de la ciencia) y aquel próximo o participante convertido del sistema del que proviene por origen o al que se convirtió durante o después de su ejercicio profesional 'allí' (aquel que interpreta también su creencia con el saber de la ciencia, pero que se da el derecho de pensarse a sí mismo y, en el límite, a su ciencia con el saber de su creencia).

La operación desacralizadora de la práctica de la interpretación parece encontrar en la religión su propia crítica; habría mucho que decir al respecto y espero retomar este tema en otro momento y por otros caminos. Pero lo que quiero destacar ahora, como epílogo, es que en términos post-modernos (¿y de qué si no se está hablando en la crítica de los postmodernos a la antropología?) lo que está en juego es la recuperación para y en la antropología de la conjunción entre el orden del logos y el del mito, en un mismo momento y en un mismo movimiento del trabajo de pensar el mundo a través de sus culturas. Lo que está en juego también es la posibilidad personal de una nueva (o tan antigua, tan ancestral) conjunción entre el deber de la interpretación del otro y el deseo de la experiencia de sí mismo a través del comportamiento de sentimientos, sentidos y significados con el otro, en las propias situaciones en las que él vive aquello que interpretamos y quisiéramos experimentar.

Si en nuestros tiempos –quiero recordar otra vez a Ricoeur– 'ellos y nosotros' ya no podemos creer sin comprender, lo que parece inevitable es la búsqueda de medios y de espacios de vida y pensamientos en los que sea posible asociar ambas cosas, sea en un mismo sistema de creen-

cia-y-comprensión –es decir, de vivencia simbólica del acto de significar y de trabajo de atribución científica de significado– sea en sistemas lo bastante abiertos unos para los otros, como para que no necesiten siquiera explicarse uno al otro, ni que se reduzca uno a la explicación del otro.

Es inevitable, saludablemente inevitable, que de ahora en adelante tengamos la aguda conciencia de que la práctica de la antropología no sólo no excluye, sino que cada vez exige más y más la presencia de toda la afectividad, de toda la capacidad de 'sentir con' para comprender y también de 'sentirse-con' para comprenderse; esta será, por cierto, la mejor antropología. Junto al claro derecho personal del científico a la experiencia a través del otro y a la experiencia de sí con el otro, parece urgente una toma de conciencia de que la razón de ser de la práctica de la interpretación no debería ser la solución del *impasse* de la diferencia, sino por el contrario, su máxima visibilidad en cuanto tal. Esto implica no sólo renunciar a las leyes en beneficio de los significados, sino renunciar también a un desvelamiento sistemático de todo en beneficio de una atribución infinita de significados, para que el saber de la antropología se convierta, por eso mismo, en otra manera de reencantar el mundo.

NOTAS.

1. Traducción de Hortensia Caro Sánchez.
2. *Biografía de este texto* (por Fernando Giobellina): No podía yo dejar de pensar en Brandao para que participase en este monográfico religioso. La lectura de su *Os deuses do povo* había determinado mi visión de la religiosidad popular brasileña cuando abordé mi trabajo de campo sobre Umbanda, un año después de la aparición del libro, de una manera esencial. La lectura del producto de tal investigación –cuyo nombre en portugués, *Marginália sagrada*, había sido hallado por Brandao– lo muestra de parte a parte. La oferta ante mi pedido, tras otras posibilidades descartadas, fue la de volver sobre un texto suyo que reposaba desde hacía un año, al que no había terminado de dar forma. El tema era promisorio: las idas y vueltas entre sujetos y objetos de la investigación religiosa; los diversos perfiles de intereses intelectuales, vitales, políticos que allí se plasman. Como Brandao me comentaba, mientras atravesábamos a toda marcha el verano madrileño, se trataba de una preocupación posmoderna, y la posmodernidad tenía que ser aún multiplicada por el papel que me proponía representar. Debería yo revisitar su trabajo y meter mano en él (en la carta que transcribo líneas más abajo, lo explica él con sus propias palabras). En agosto, cuando viajé a Brasil, Brandao me dio su texto en su casa de Campinas;

hablamos sobre él en su otra casa en medio de una sierra habitada por monos y tucanes, al sur del Estado de Minas Gerais. Después vino el trabajo solitario, ya alejado del entusiasmo pasional que Brandao despierta, y los problemas... Primero, los de ordenamiento, los de la 'editorialización' de su escritura, que fueron superados. Pero quedaba la parte otra, la co-autoría pos-factum, que me superó a mí. En las partes del trabajo con las que concordaba, mi palabra era inútil, redundante. En aquellas con las que difería como concepción global de la acción antropológica, mi intervención puntual cortaría un discurso ajeno y autónomo que requiere volar sin interferencias tan inmediatas como las que él me solicitaba. Más aún, posicionamientos como el del 'reencantamiento' excluyen la contraposición, salvo que uno asuma una actitud de pedantería misionera que me espanta. Movimiento y multiplicidad, eso es lo que hay que pedir, esperar, agradecer.

Por último, hay diferencias entre la visión de Brandao y la mía respecto a varios puntos muy específicos que giran sobre la forma en que uno y otro pensamos la noción de 'campo religioso' (a pesar de que yo la he tomado de él) y la manera en que establecemos sus componentes, la relación entre ellos y los correlatos 'macro' de la realidad brasileña. Tener en claro los puntos en litigio no implica por fuerza tener en claro las líneas de argumentación para sostener mi perspectiva; soy de movimientos mentales lentos, de digestión intelectual tarda. En fin, que requiero un tiempo, pero no sólo eso. También un espacio textual autónomo para desarrollar mi propio encantamiento o, quizás, desencantamiento.

Por eso el texto es el que es y no otro. Estas son las líneas con las que acompaña mi versión al enviárselas a su autor:

Meu caro Carlos

Finalmente o que fiz foi 'copydescar' seu trabalho, coisa que nao foi nada fácil. Lá vai o resultado. Se você nao concorda com alguma parte dele, fale agora ou cale para sempre. Teria várias críticas a te fazer, mas nao poderiam ser inseridas no texto. Só duas coisas: 1.) Você tem uma visão muito antiga e muito bastideiana do 'afro' (leia meus livros, porra!). O simples fato de falar em 'Xangô' –coisa que ninguém continua fazendo no Recife de hoje– é uma prova. 2.) Você fica presso pela armadilha-miragem do suposto 'eruditismo' kardecista: é só um efeito de sentido, eles só falam numa ciência inventada desde a margem, uma ciência daqueles que nao compreendem patavina nenhuma da ciência erudita.

De qualquer jeito, gostei do trabalho e da ideia –ainda que nao partilhe– do rencantamento. Estou te devendo uma resposta mais séria.

Pero Brandao no calló para siempre, sino que habló, y no demoró en hacerlo: Gostei do que li de sua tradução de meu emaranhado de idéias em busca de um artigo. Mas você nao fez o combinado: um trabalho portenho-carioca a 4 maos. Seria outra coisa e teria um outro valor. Você poderia fazer pelo menos algo mais pessoal, mais crítico. Ao invés de escrever para mi, sobre coisas a respeito das quais provavelmente terá razao, escreva no próprio texto. Intervenha nele. Faça, pelo menos, notas de rodapé dando a sua versao. Crie um tipo novo: o tradutor-interventor, parceiro. Seria uma ótima experiência.

Pues si, pero no ha podido ser. Quedo en falta.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- BASTIDE, R. 1960. *Les religions africaines au Brésil*. París: P.U.F.
- BASTIDE, R. 1978. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Nacional.
- BIRMAN, P. et al. 1985. *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: Marco Zero.
- BRANDAO, C. 1980. *Os deuses do povo*. São Paulo: Brasiliense.
- CAMARGO, P. 1961. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Pioneira.
- CARNEIRO, E. 1961. *Candomblé da bahia*. Rio de Janeiro: Ouro.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. 1983. *Os krahô e a Morte*. São Paulo: Hicitec.
- FERNANDES, R. 1982. *Os cavalheiros do Bom Jesus*. São Paulo: Brasiliense.
- GIOBELLINA BRUMANA, F. 1994. *Las formas de los dioses. Sistema de clasificaciones y categorías en el Candomblé*. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- GIOBELLINA BRUMANA, F.; GONZALEZ MARTINEZ, E. 1991. *Marginalia sagrada*. Campinas: Editora de UNICAMP.
- GOIS DANTAS, B. 1982. *Vovô Nagô e Papai Branco. Usos e abusos da África no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- MAGGIE, I. 1975. *Guerra de Orixá*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MONTEIRO, P. 1985. *Da doença a desordem: a magia na Umbanda*. São Paulo: Graal.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 1988. *Os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar.
- VIVEIROS DE CASTRO, M. 1983. *O mundo invisível. Cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no Espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar.