

## DEUS SABE POR QUE A GENTE CONSEGUE FALAR PRA UNS; E PRA OUTROS, NÃO”: TRABALHO DE CAMPO E PRECAUÇÃO EM UMA COMUNIDADE CATÓLICA<sup>29</sup>

Ypuan Garcia  
ypuangarcia@gmail.com  
FAPESP  
PPGAS-USP  
Doutorando

Esta apresentação é um excerto de algumas questões que me deparei em minha pesquisa de campo, atualmente ainda em desenvolvimento. Para a boa economia do texto, os problemas que serão expostos concentram-se na descrição da prosa inesperada com uma noviça da comunidade católica franciscana, fixada na cidade de São Paulo/SP, onde estudo a “*libertação de demônios*”. Seu objetivo é descrever, de modo sucinto, como uma advertência contra o entusiasmo, oriundo de um momento que considere crucial para a pesquisa, trouxe à baila alguns problemas específicos: o primeiro foi a ampliação das maneiras de se precaver contra as “*ciladas do mal*”; o segundo criou uma contraposição incipiente entre “*revelação*” e representação, o que acarretou em uma outra visada no conceito de ritual.

Palavras-chave: Libertação, Precaução, Ritual, Revelação, Representação

### INTRODUÇÃO

Pretendo debater algumas alterações conceituais<sup>30</sup> relevantes à etnografia que realizo acerca da “*libertação de demônios*”<sup>31</sup> (doravante “*libertação*”), através das enunciações de

---

<sup>29</sup> Esta comunicação é o prolongamento de duas versões apresentadas nos seguintes eventos: a primeira no Congresso de Antropologia Universidade Autônoma de Barcelona (UAB) – Universidade de São Paulo (USP), “Olhares cruzados diante dos novos desafios antropológicos”, em abril de 2014, sob o título “A libertação como cotidianidade: esboço de um estudo etnográfico”; a segunda na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, em agosto de 2014, sob o título “Caminhando com a Verdade”: a “libertação de demônios” como terapia”. Embora repita com pouca frequência as passagens adiantadas nos eventos anteriores, a reflexão já vinha se desenvolvendo desde aquelas exposições orais. Com o intuito de não confundir o leitor, existem duas marcações gráficas que indicam, em primeiro lugar, termos citados dos autores aqui elencados, “ ”. Em segundo lugar, os caracteres entre aspas duplas, com ênfase em itálico, realçam as expressões nativas.

<sup>30</sup> Retomo, de modo provocativo, a noção de conceito com a intenção de colocá-la em outro patamar. Os conceitos seriam “descrições de processos de conhecimento”, não possuindo mais realidade que isso, sendo rótulos para posições adotadas pelos cientistas (antropólogos) (Bateson, 2006; pp. 305-306) e pelos nativos (Kuper, 1978; p. 94). Gregory Bateson faz referência a Alfred North Whitehead e ressalva que a torção do conceito produziria uma falácia, a “concretude deslocada”, a saber, constituir algo fictício em substância, um hipostasiar. O antropólogo inglês postulava que o conceito é uma palavra incorporada à linguagem que “(...) descreve a maneira como os cientistas dispõem os dados, essas palavras não podem ser usadas para “explicar” fenômenos”(...)” (Bateson, 2006; p. 306). A linguagem do conceito é, sobretudo, a da reunião “das peças do quebra-cabeça” (Bateson, 2006; p. 306). A “natureza da explicação”, em Bateson (2006; p. 306), é a forma como os dados podem ser ajustados uns aos outros, constituindo dispositivos que cobrem o quanto for possível a

uma “*comunidade*” de vida e de aliança<sup>32</sup>. Enquanto “católicos não-cessacionistas”, defendem a ininterrupta proliferação dos dons do Espírito Santo (“*cura*”, “*discernimentos de espíritos*”, “*profecia*”, “*oração em línguas*”, “*palavra de ciência*” etc.) no período pós-apostólico (Bonfim, 2012; p. 54)<sup>33</sup>. Estive, durante os anos de 2013 e de 2014, com o seguinte “coletivo”<sup>34</sup>: a Missão Eucarística Círculo do Pão.

Tomo como ponto de partida uma situação que ocorreu no último dia de maio de 2013. Escolho deliberadamente essa data porque marcou o final da minha primeira convivência prolongada com os missionários. Ela se iniciou no mês de fevereiro de 2013. O momento, retirado da etnografia, guiará a discussão abaixo, posto que se conforma ao que foi antecipado no resumo. As abreviações serão inevitáveis.

### **“DEUS SABE POR QUE A GENTE CONSEGUE FALAR PRA UNS; E PRA OUTROS, NÃO”**

Caminhava, na Zona Central da Cidade de São Paulo/SP, com vários missionários em grupos dispersos. Leila me contava que, certa vez, sua mãe abruptamente irrompeu a casa da

---

penumbra de um tema. “Estrutura social”, “economia”, “*ethos*” são modalidades de reunir as peças do “quebra-cabeça” (2006; p. 306).

<sup>31</sup> A “*libertação*” seria uma necessidade motivada pelas aflições e tormentos em que os humanos estão imersos por causa da rivalidade dois seres agentivos não-humanos, Deus e o Diabo. Seu propósito é escatológico, pois culmina na “*salvação*”. A definição mais abrangente que relatei até o momento, no trabalho de campo, sobre o delivramento foi a que segue: “*A libertação é o ato da pessoa ser livre. É só o nome que dá para o que acontece*”.

<sup>32</sup> A “*comunidade de vida*” se diferencia da “*de aliança*”. Na primeira, reparte-se o lar, os trabalhos domésticos e a distribuição dos recursos com aqueles que coabitam a mesma moradia. Homens e mulheres residem em casas diferentes, sendo celibatários. Os membros da segunda dão o suporte material e servem voluntariamente nas casas para os que fizeram os “*votos de pobreza, obediência e castidade*”, ou seja, os “*de vida*” (Mariz, 2006). O cume da carreira espiritual é a “*consagração*”, isto é, a investidura dos títulos de frei e de freira. A Missão Eucarística Círculo do Pão possui quatro anos e tem aproximadamente 400 missionários. Dezesete destes são celibatários. Estes são, em sua maioria, jovens com aproximadamente 25 anos. Os membros “*da aliança*” mantêm seus empregos, são casados, solteiros e advêm de universos profissionais distintos: pequenos empresários, diaristas, advogados, contadores, pintores, educadores, músicos etc..

<sup>33</sup> Tendo em perspectiva que algumas das pessoas com quem convivo me pediram para não serem identificadas, utilizarei nomes fictícios para humanos, lugares e coletivos com o propósito de preservar aquilo que me foi solicitado.

<sup>34</sup> O conceito de “coletivo” é um empréstimo de Bruno Latour (2001) e tem como desígnio sublinhar, para além da noção de sociedade, um cosmo habitado por meio das associações entre humanos e não-humanos. Os missionários lançam mão do termo “*comunidade*”, mas não uma comunidade estritamente humana, mas de vínculos constituídos entre seres com naturezas distintas: os santos, os anjos, Deus, o Espírito Santo, Jesus Cristo, a Virgem Maria etc..

avó, onde se refugiou. O marido, o pai da noviça, foi ao encalço dela com um facão em punho. O homem golpeou violentamente as “*tábuas do barraco*” até que conseguiu invadi-lo. A perseguição terminou com uma pancada desferida no braço da esposa. O talho foi inevitável, assim como a reação da sogra, que, ao ver o sangue no braço da filha, não titubeou: “*Minha avó pegou [um pau]. Não sei de onde ela tirou esse pau! Ela tirou um pau e ela bateu na cabeça dele. Aí nisso machucou ele inteiro, né? Aí ele foi embora*”. O pai de Leila morreu quando ela tinha aproximadamente cinco anos. A mãe faleceu quando completou onze anos.

O timbre da voz de Leila, que tem 25 anos, permanecia pausado e tranquilo. Naquele dia, participáramos da procissão de *Corpus Christi*. A “*partilha*”<sup>35</sup> aconteceu sete anos depois da sua internação, ao longo de um mês, em um “*hospital psiquiátrico*”.

A vida religiosa não foi uma opção: “*Eu diria que Deus decidiu por mim (...) Não sei te explicar*”. Em seguida, menciona a avó: “*A gente brigava muito (...) Quando minha mãe morreu, eu já tava entrando na adolescência. Aí a adolescência aquela rebeldia, sabe? Fugi de casa. Arrumava as malas e saía (...) Tive uma vida rebelde como todo mundo*”.

A “*rebeldia*” de Leila acirrou inúmeros desentendimentos com os irmãos mais velhos. Ela era a ultimogênita da família:

“*Aí juntou a minha avó e os meus irmãos, todo mundo brigando comigo. Dos onze até os dezesseis, vivendo assim. Aí um dia eles brigaram comigo. Minha avó falou que eu não prestava pra nada, que não sabia por que eu não tinha morrido. Aí ela falou isso. Eu fui lá, peguei 40 comprimidos e tomei. Aí eu fui parar no hospital*”.

---

<sup>35</sup> Alguns dos principais gêneros estilísticos missionários de efetuar uma descrição são os que seguem: o “*testemunho*”, a “*partilha*” e a “*pregação*”. Francisco, um “*missionário celibatário*”, ao ser indagado por mim, em uma conversa, os destrinchou: “*Testemunhar, você testemunha com a vida. Você não precisa usar as palavras. Partilhar é o que a gente está fazendo aqui, agora. Eu estou partilhando uma experiência de vida, aquilo que eu aprendi*”. Em síntese, o “*testemunho*” pode ser estofado com palavras. A “*pregação*” é distinta porque ela introduz uma segmentação temática. Um “*testemunho*”, para uma assembleia, distingui-se do “*testemunho silencioso*”, ou “*de vida*”, que é aquele abarca o dia a dia. São duas composições diferentes, mas propõem finalidades semelhantes. Na teoria missionária, o “*testemunho silencioso*” é o que conduz ou reconduz as pessoas à Igreja. Sua potencialidade é demasiada, pois a troca prescinde de qualquer enunciação em que caiba a “*transmissão da informação*”, mas a “*transformação*” sem sectarismo, aspecto muito caro aos Circulo do Pão (Latour, 2004).

Leila ingeriu Gardenal (fenobarbital), um composto sintético com propriedades sedativas do sistema nervoso. Tentou pôr fim intencionalmente à própria vida. Ela já usava o barbitúrico, com prescrição médica, para inibir as “*crises convulsivas*”, que denominava de “*começo de epilepsia (...) Entrei em coma. Fui parar no hospital (...) Aí todo mundo se desespera, né?*”. Leila assume o lugar do terceiro ausente, os familiares: “*O que aconteceu para ela fazer isso?*” e depois retorna: “*Não havia motivo*”, segundo os familiares, na sua tentativa de suicídio.

Permaneceu de três a quatro dias internada, sendo levada, em seguida, para um “*hospital psiquiátrico*”, onde ficou pelo período de um mês:

*“No meio de um monte de gente com mais variados problemas psíquicos. Aí, eu falava com os médicos. Os médicos conversavam comigo: ‘você não tem nada, você tem uma depressão’, porque eu conversava normal. Não via, não tinha nenhuma doença (...) Eles falavam que meu problema era depressão, porque não tinha com quem conversar”.*

A primeira etapa da pesquisa estava sendo finalizada. Leila se aproximava da “*consagração*” como “*celibatária*”. Notou, sem demora, minha fadiga. “*Está dando para perceber que eu estou cansado?*” – pergunto. “*Está! Está meio baqueadinho. Agora, você tem que frear um pouco. Seu organismo não está mais acompanhando o seu ritmo. Tem que dar um pouco de descanso pra ele*” – ela responde.

A exaustão derivaria para alguns dos missionários daquilo que decidira estudar: a “*libertação de demônios*”. É comum que alguém, ao “*cutucar a onça [o demônio]*”, passe por algum tipo de “*atribulação*”. Sentia-me gratificado, uma vez que não é raro que se diga que Deus não deixa todos se envolverem no “*combate*”. Tornar-se enredado em tal empreitada foi uma das maneiras de dar prosseguimento ao que maioria dessas pessoas evita enfrentar. A ocorrência disso passa por uma modalidade específica de troca na prática de pesquisa. O problema imediato é o da “*abertura a Deus*”, ao Espírito Santo. Esta fenda se alonga por meio do aprendizado das saudações, das formas de tratamento, dos movimentos corporais na genuflexão e nas formas de se livrar das “*armadilhas do demônio*”. O aprendizado da “*libertação*” tem a ver com estar atento àquilo que importa para os nativos: “*Deixar Deus*

trabalhar” em mim. Isso é dito de uma maneira geral para aqueles que não são de “caminhada”, os inconversos.

Estamos na Rua Boa Vista. Leila prossegue:

*“Tinha um professor que dizia... Deus nos deu dois ouvidos e uma boca para se ouvir mais e falar menos. Acho que eu levei a sério o que ele falou. Ele deu como um trabalho de escola: se olha no espelho, veja tudo o que você tem no seu rosto”.*

A moça, reconhecidamente, não é dada a conversas. Por esse motivo, não escondi o meu entusiasmo com sua vontade repentina de falar de si. Sem demora, vi-me neutralizado pela seguinte repreensão/precaução<sup>36</sup>: *“Mas que isso não te leve ao orgulho, porque senão o orgulho vai te derrubar na sua pesquisa”.* Eu, então, indago: *“De que orgulho você está falando?”.* A resposta é imediata: *“O orgulho de falar: ‘Não, isso aí eu consigo...’”.* Só posso replicar: *“Não, não!”.* Leila diz: *“Eu sei. É só para você lembrar. Não que você seja assim”.*

Leila chega ao aspecto que permanecera implícito, inicialmente, para mim, na sua advertência:

*“O demônio ele é muito astuto. Às vezes, ele usa dessas coisas pra derrubar a gente (...) Pode levar você a um orgulho tipo: ‘Nossa, eu consigo!’. Entendeu? Mais ou menos assim. Aí acaba te derrubando depois. Muitas pessoas caem pelo orgulho, pela vanglória”.*

A “vocação de humildade” refreia o “saber como fonte de orgulho e de dominação” (Le Goff, 2005; p. 216). Jacques Le Goff aborda uma renúncia de São Francisco de Assis. A lição de Leila, a meu ver, me conduziu a ficar mais sensibilizado com os “modos de prestar atenção” aos ataques do demônio. A “libertação” não pode ser deslocada das considerações

---

<sup>36</sup> O conceito de “precau o” não trai as maneiras de “estar atento”, “estar acordado”, no mundo da Missão. É uma reminiscência ao Evangelho de Marcos: *“Vigiai, pois, visto que não sabeis quando o senhor da casa voltará, se   tarde, se à meia-noite, se ao cantar do galo, se pela manhã, para que, vindo de repente, não vos encontre dormindo”* (Marcos, 13, 35-36). Após algumas “partilhas”, durante a pesquisa de campo, sobre a “precau o”, decidi incorporá-la a um dos aspectos gerais da “libertação”. A tradu o indica, neste caso, uma traição mínima às ideações nativas. Essa pequena torção foi importante, pois desinflou, no seio da própria etnografia, a importância do conceito de ritual, sendo uma contribui o minha e dos missionários com quem tenho mais intimidade.

sobre os estilos narrativos da Missão Eucarística Circulo do Pão, uma *comunidade*” que se intitula “*franciscana*”.

Já nos preparávamos para retornar para casa. Leila voltou a admitir sua timidez, mas não deixou que me esquivasse de uma questão de outra ordem: “(...) *Deus sabe por que a gente consegue falar pra uns; e pra outros, não (...) Então Deus sabe o que cada um precisa ouvir (...) por que precisa ouvir*”. Leila me exortara a me conservar “*humilde*”.

Aquilo que ouvira não se resumia a um mero relato sobre a vida de uma pessoa, mas constituía uma dádiva em que a mensagem doada intensificava os cuidados que deveria ter ao longo do trabalho, porque estudar a “*libertação é perigoso*”. A imodéstia seria um *locus* primário e taciturno da ação demoníaca. Isso me reeducou porque falar de si não revela a pessoa em sua individualidade, mas sim uma matriz de relações que conjugam o humano e a divindade.

Digo, com sinceridade, que pessoalmente não consigo mensurar ainda os efeitos das palavras/“*revelações*” de Leila em mim. Resta-me, contudo, reconsiderar o alcance das exortações à modéstia e ao comedimento dizem respeito a um deslocamento na observação, pois o Diabo se “*manifesta*” e se “*esconde*”, também, na cotidianidade (Veyne, 1996). Prescinde, na maioria das vezes, de presença visível e ritualizada.

Esse problema intrínseco ao campo amplia o conceito nativo de “*libertação*”, uma vez que me detive, no início da pesquisa, no “*sensacionalismo*” que a acompanha. Não foi raro que me instruísem de que não a confundisse com o que se passa nas denominações pentecostais. Em suma, com a “*gritaria*” que ocorre na expulsão de um demônio.

Ao longo do trabalho de campo, me vi forçado a reconsiderar o que designara por ‘*ritualização*’, uma visível e convencional da vida nativa. O efeito conceitual da “*libertação*” não é redutível a pressuposições representacionais e construtivistas, retidas no conceito de ritual (Asad, 1993)<sup>37</sup>. Não seguirei essas hipóteses, mas resvalarei, abaixo, em uma discussão que tenta expor uma concepção de pessoa da qual a “*libertação*” parece se desviar.

---

<sup>37</sup> Adiante, enfrentarei a questão concernente ao conceito de ritual.

## UMA DIGRESSÃO ACERCA DA CESURA ANALÍTICA ENTRE REPRESENTAÇÃO E REALIDADE, POIS “*DEUS SABE*”

Antes de tudo, é preciso sublinhar que abrirei mão de certa “metalinguagem” (Crawford, 1993) ativada desde um ponto de vista exterior para lidar com universos cristãos. A persistência dela é associada com a própria premissa de que as ciências sociais são um reduto privilegiado da “tese da secularização”, uma narrativa sobre o fim da religião (Asad, 2003; Velho, 2007).

João de Pina-Cabral (2001) esboça que a impossibilidade de estudar a religião através da metáfora de “sistema de símbolos ordenadamente estruturados” cedeu lugar, às expensas da reflexão, a outras, a saber: “experiência performativa dos atos simbólicos”, “*embodiment*” e “subjetividade” (Pina-Cabral, 2001; p. 330). Isso não bastaria à medida que faz oscilar o pêndulo entre imanência/individualidade e transcendência/sistema. Se mantivermos a atenção ao enunciado “*Deus sabe*” (“*Deus mostra*”), não precisaremos ter de escolher entre duas imagens muito fortes: da subjetividade e da objetividade.

Em geral, o distanciamento com relação à experiência é um método de pesquisa resultante da ausência de lugar para uma visada nos conceitos nativos como “descrições de processos de conhecimento” (Bateson, 2006; p. 306). Provém daí, também, a insuficiência de uma teoria que delinea de modo “informativo”, em vez de “presentificado” (Latour, 2004), as descrições/ideações nativas. Trata-se, pelo contrário, de “(...) verdadeiramente dar crédito àquilo que nossos informantes nos dizem ser fato” (Toren, 2006; p. 449), em vez de representações e interpretações.

A questão pode ser posta nos termos que seguem: como o enunciado nativo de que “*Deus sabe*” não é redutível à representação e se distancia, muitas vezes, do que a literatura da disciplina alcunha de ritual? A atenção conferida à “*partilha*” com Leila ressoou em um ensaio de Talal Asad que li algum tempo depois. Quando finaliza o escrito “*Towards to a genealogy of the concept of the ritual*”, o antropólogo árabe-saudita arrisca-se propositalmente com a seguinte pergunta:

“É possível que a transformação dos ritos de disciplina em símbolos, de praticar virtudes distintivas em representar por meio de práticas, tem sido uma das pré-condições para ampla transformação da cultura em um texto que se pode ler?” (Asad, 1993; p. 87)<sup>38</sup>.

Ao longo do referido escrito, Asad parece vislumbrar que a resposta já estivera sendo dada a cada passagem, não vinda sem aviso prévio. Ele atribui à “economia moral da elite” renascentista, ao contrário do “programa monástico medieval”, o divisor entre “formas públicas de ‘comportamento’ e ‘sentimentos e pensamentos privados’” (Asad, 1993; p. 87). Naquele “programa”, as “habilidades” e “virtudes”, a serviço de Deus, não propiciavam “(...) uma ruptura radical entre ‘comportamento externo’ e ‘motivos internos’, entre ‘rituais sociais’ e ‘sentimentos individuais’, entre atividades que são ‘expressivas’ e aquelas que são ‘técnicas’” (Asad, 1993; p. 80). A exemplaridade de uma vida que conduzisse à santidade era algo persistente e que alcançava o “(...) caráter teológico de *aprender a ser capaz*” (Asad, 1993; p. 80, n.15).

Esse modo de pensar não se reduziria a diferenças incomensuráveis e artificiais, mas conectaria o “‘comportamento externo a um ‘*self* essencial’” (Asad, 1993; p. 81). O que garantiria o acoplamento é o conceito de “programa disciplinar”. Ao se voltar à Alta Idade Média e à importância da vida monástica, Asad acentua que, de modo preferencial, as

“(…) emoções, que são frequentemente olhadas por antropólogos como ‘internas’, ‘eventos contingentes’, podiam ser progressivamente organizadas de modo crescente pela *performance* apta para o comportamento convencional” (Asad, 1993; p. 81).

Essas primeiras impressões lançam luz sobre outra, que é oposta: a tensão entre o “eu interior” e a “pessoa exterior”, ao contrário, redundou na “(...) transformação do comportamento adequado em *representações* e da habilidade de manipular tais representações” (Asad, 1993; p. 83), posto que o “(...) comportamento convencional é visto

---

<sup>38</sup> O argumento se liga a outro ensaio do mesmo autor: “A construção da religião como uma categoria Antropológica” (Asad, 2010).



como sendo essencialmente representacional *e essencialmente independente do self*” (Asad, 1993; pp. 83-84). A projeção dessa divisão entre qualidade metafórica e a qualidade de aprendizagem sugere, na primeira, o intervalo entre dentro e fora, ao passo que, na segunda, suscita uma indiscernibilidade. A tese fundamental da separação entre público e privado tem como resultado a pretensão de que algumas condutas convencionalizadas são congeláveis por serem socialmente institucionalizados e independerem de qualquer individuação: a “(...) ênfase sobre o ‘ritual’ como comportamento simbólico é inteiramente moderna” (Asad, 1993; p. 75).

O comportamento representacional do ritual torna-se um *a priori*, um “fenômeno universal” (Asad, 1993; p. 77). Ele considera que a afirmação de que “(...) símbolos precisam ser decodificados” tem a ver com “(...) a preocupação de estabelecer autoritativamente o significado das *representações*, onde as explicações oferecidas pelos discursos indígenas são consideradas etnograficamente inadequadas ou incompletas” (Asad, 1993; p. 77).

A incompletude das conceptualizações nativas criaria um impasse epistemológico, posto que as coisas têm de, primeiramente, ser “construídas como simbólicas” para, secundariamente tornarem-se interpretáveis e, ademais, é o etnógrafo quem “identifica” e “classifica os símbolos” (Asad, 1993; p. 78). Tudo se complica, entretanto, quando há pouca coisa para construir, isto é, quando a representação tem uma aparição restringida em face do enunciado “*Deus sabe*”, uma imagem/palavra revelatória, que excede tanto o significado de um símbolo (Asad, 1993) quanto a tensão entre “eu interior” e “pessoa exterior”.

A necessidade da “*libertação*” é um fato, e não algo ‘simbolizável’. Mesmo o sacrifício empreendido na missa, uma modalidade usual de ritual<sup>39</sup>, resiste à simbolização. A metaforização da transubstanciação “*do pão no corpo e do vinho no sangue*” seria uma afronta para os modos de pensar dos missionários. Esse tipo de crítica nativa neutraliza a

---

<sup>39</sup> Alcinhar a missa de ritual é um acento artificial, porque entre os missionários a celebração recebe a denominação de “*rito*”, criando um contraste interespecífico com o “*ritual*”, que seria realizado no Ocultismo, no Candomblé, na Umbanda, no Esoterismo. Não é exagero afirmar que o “*ritual*” é um atributo do outro, sendo uma imputação acusatória.

multiplicação de interpretações. A hóstia consagrada “*e*” a divindade, e não uma representação, da mesma maneira que o “*mal é real*”<sup>40</sup>.

O que Asad parece dizer é que o conceito de ritual permitiu que a cultura se transformasse em um texto que poderia ser lido inúmeras vezes, desde que congelável (Geertz, 1989). O problema da interpretação seria substituir o fato pela interpretação, a realidade pela representação.

A instigante análise de Asad não esmiúça, entretanto, a divisão entre interioridade e exterioridade para além do conceito de “programa disciplinar”. É preciso realçar isso porque os dois termos da cesura parecem ser deslocados pela presença de um terceiro: Um Deus que “*tudo sabe e tudo vê*”. A pessoa, por ser essencialmente “*fraca*”, sem o Altíssimo “*não é nada*”. A “obediência”, a submissão, à divindade empodera os missionários, que recebem, por meio da doação divina, os “*dons carismáticos*”: “*palavra de ciência*”, “*palavra de sabedoria*”, “*cura*”, “*discernimentos de espíritos*”, “*profecia*”, “*oração em línguas*” etc.. Um contraste fundamental, no conceito missionário de pessoa, encontra-se, portanto, na oposição entre “*revelação*”/“*visão*”<sup>41</sup> (“*aquilo que só Deus sabe*”) e “*abstração*”/“*representação*” (“*algo que vem da cabeça*”): uma realidade “*revelada*” é “*necessária*”, ao passo que uma realidade representada é “*contingente*” (Holbraad, 2003). Em outras palavras, a assimetria entre os humanos e a divindade torna a palavra revelatória um fato em contraposição ao engano das abstrações de um sujeito autônomo, “*distante, não desejoso, de Deus*”.

## A “PRECAUÇÃO”

O enunciado de que “*Deus sabe*”, na crítica da representação, é um modo de conhecimento que tem uma profunda relação com a “precaução” e com a “*abertura*”<sup>42</sup>. A demora em enfrentar as palavras de Leila foi desfeita quando revisava algumas notas de campo e me vi, outra vez mais, em uma situação inusitada. As incontáveis situações propícias

<sup>40</sup> O caso do “*demônio*” é típico. Não tratar da sua existência como um fato, deixa-o livre para agir. O ceticismo é uma “*cilada do Inimigo*”, um estratagema “*astucioso*” de um observador contumaz das “*fraquezas*” humanas.

<sup>41</sup> A utilização dois substantivos separados por uma barra é um pouco imprudente, pois nem sempre se fala de “*revelação*” quando se tem uma “*visão*”. Ainda assim, mantive-as juntas porque ambas derivam de uma imagem ou de uma palavra revelatória (Csordas, 1997; Bonfim, 2012) que vêm de outro ser, a própria divindade.

<sup>42</sup> Agradeço a Ana Claudia Duarte Rocha Marques por esse comentário perspicaz durante meu exame de qualificação.

para efetuar a “*libertação*” alcançam os momentos mais corriqueiros da vida nativa. No início do mês de maio de 2013, não me esqueço do constrangimento que passei no Ginásio do Ibirapuera, em evento religioso, com uma missionária. Ela me ofereceu um biscoito, que aceitei. Ao devolver o pacote, ela traçou o sinal da cruz em si própria. Aquilo me perturbou. Nesse mesmo dia, vi outra pessoa fazer o mesmo, tão logo lhe ofereceram um bombom. Não me contive e perguntei do que se tratava. A resposta foi imediata: “*para descontaminar*”, o mesmo que se esquivava de uma “*cilada do mal*”, visto que as guloseimas podiam estar “*consagradas*”<sup>43</sup>. A pequena “*precaução*” adere-se a inúmeras que são feitas para impedir o começo de um “*ataque do Inimigo [do demônio]*”. Tornar-se “*precaucionado*” é um elemento recorrente e habitual (Veyne 1996) da “*libertação*”, alcançando, inclusive, minha pesquisa e a mim.

A “*libertação*” acontece continuamente, pois reanima a intimidade com a divindade cristã. Manter-se livre não procede, na maioria das vezes, de uma ocasião especial, do que se chama na literatura antropológica, classicamente, da ‘*performance*’ de um ritual (Turner, 1974), mas do desenvolvimento de “*habilidades*” (Ingold, 2000) “*precaucionais*” aprendidas por meio daquela “*abertura*” para que a divindade possa “*trabalhar*”.

## CONCLUSÃO

A objeção de Leila coloca-me, sem mais, na posição de alguém que, forçadamente, torna-se um aprendiz atento de um universo dotado de particularidades comunicativas. Exige algum zelo com o modo agir, pois a busca incessante pela “*santidade*”, na vida terrena, não é dada a jactâncias, a tornar visível os prodígios de Deus na própria vida do fiel. A exortação tem a ver com aquilo que os missionários denominam de “*abertura*” e com que chamei aqui de “*precaução*”. Este conceito não se desenvolve sem aquele porque é uma decorrência de um modo de conhecimento que privilegia o cultivo da intimidade com a divindade, o que alarga a palavra, tornado-a revelatória e portadora de uma potência não humana.

---

<sup>43</sup> O adjetivo “*consagrado*” é uma estenografia nativa para inúmeros artefatos e pessoas que são dotados alguma agência maléfica ou benéfica. “*Consagra-se*” uma pessoa ao demônio. “*Consagra-se*” uma pessoa a Deus. “*Consagra-se*” o pão e vinho na Eucaristia, assim como se “*consagra*” um “*brigadeiro*” para enfeitar alguém.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASAD, Talal. 1993. "Towards a genealogy of the concept of ritual". In: Asad, Talal, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press. pp. 55-82.

\_\_\_\_\_. 2010. "A construção da religião como uma categoria antropológica". *Cadernos de Campo*, 19(19):263-284.

BATESON, Gregory. 2000. *Steps to an ecology of mind*. Chicago: The University of Chicago Press.

\_\_\_\_\_. 2006. "Epílogo de 1958". In: Bateson, Gregory, *Naven: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. pp. 305-323.

BIALECKI, Jon. 2011. "Quiet deliverances". In: Linhardt, Martin (ed.), *Practicing The Faith: The Ritual Life of Pentecostal-Charismatic Christians*. New York/Oxford: Berghan Books, 2011. pp. 249-276.

BONFIM, Evandro. 2012. *A Canção Nova: Circulação de dons, mensagens e pessoas espirituais em uma comunidade carismática*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

CANNELL, Fenella. 2005. "The Christianity of Anthropology". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11(2), 2005: 335-356.

\_\_\_\_\_. 2006. "The Anthropology of Christianity". In: CANNELL, Fenella (ed.), *The Anthropology of Christianity*. Durham & London: Duke University Press. pp. 1-50.

\_\_\_\_\_. 2007. "How does ritual matter?". In: Astuti, Rita; Parry, Jonathan & Stafford, Charles (eds.), *Questions of Anthropology*. London School of Economics monographs on social anthropology (76). Berg, Oxford, UK. pp. 105-136.

CARRANZA, Brenda. 2000. *Renovação Carismática: origens, mudanças, tendências*. Aparecida: Editora Santuário.

CRAWFORD, Hugh T. 1993. *An interview with Bruno Latour*. The Johns Hopkins University Press/Society for Literature and Science.

- CSORDAS, Thomas J.. 1990 "Embodiment as a paradigm for anthropology". *Ethos*, 18(1):5-47.
- \_\_\_\_\_. 1997. *The sacred self: a cultural phenomenology of charismatic healing*. Berkeley: University of California Press.
- DUARTE, Luis Fernando & GIUMBELLI, Emerson. 1995. "As Concepções de Pessoa Cristã e Moderna: Paradoxos de uma Continuidade". *Anuário Antropológico*, 93:77-111.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E.. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro, Zahar, 2005.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 1989. "Unbewitching as Therapy". *American Ethnologist*, 16(1):40-56.
- \_\_\_\_\_. 1990. "Être Affecté". *Gradhiva. Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, 8(3): 3-9.
- GARRIOT, Willian & O'NEILL, Kevin Lewis. 2008. "Who is a Christian?: Toward a dialogic approach in the anthropology of Christianity". *Anthropological Theory*, 8(4): 381-398.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989.
- HARDING, Susan. 1991. "Representing fundamentalism: the problem of the repugnant other." *Social Research* 58 (2): 373-393.
- HOLBRAAD, Martin. 2003. "Estimando a Necessidade: os oráculos de Ifá e a verdade em Havana". *Mana*, 9(2): 39-77.
- INGOLD, Tim. 1993. "The art of translation in a continuous world". In: Pálson, Gislí (org.), *Beyond boundaries: understanding, translation and anthropological discourse*. Oxford/Providence: Berg. pp. 210-230.
- \_\_\_\_\_. 2001. "From transmission of representations to the education of attention". In: Whitehouse, Harvey (ed.). *The debated mind: evolutionary psychology versus ethnography*. Oxford/New York: Berg. pp. 113-153.
- JACINTO, Pierina Angélica S.. 2010. *Pobreza e alianças: análise das relações entre uma comunidade de vida e aliança no Espírito Santo e a Cidade de São Paulo*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo.

- KUPER, Adam. 1978. *Antropólogos e Antropologia*. Rio de Janeiro: F. Alves.
- LATOURET, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- \_\_\_\_\_. 2000. “Factures/fractures: de la notion de réseau à celle d’attachement”. In: Micoud, André & Peroni, Michel (eds.), *Ce que nous Relie*. La Tour d’Argues: Editions de l’Aube. pp. 189-207.
- LE GOFF, Jacques. 2005. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record.
- LIMA, Tânia L.. 2013. “O campo e a escrita: Relações incertas”. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 5(2): 9-23.
- MARIZ, Cecília L.. “O demônio e os pentecostais no Brasil”. In: Birman, Patrícia; Novaes, Regina & Crespo, Samira (orgs.). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997. 45-61.
- \_\_\_\_\_. 1999. “A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia”. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, 47(1): 33-48.
- \_\_\_\_\_. 2006. “Comunidades de Vida no Espírito Santo: um novo modelo de família?”. In: Duarte, Luiz Fernando Dias; Heilborn, Maria Luiza; Barros, Myriam Lins de & Peixoto, Clarice. (orgs.). *Família e Religião*. Rio de Janeiro: Contra Capa. pp. 263-286.
- MAUSS, Marcel. 2003. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- MAUÉS, Raymundo H.; SANTOS, Kátia B.; SANTOS, Marinéia S. C.. “Em busca de cura: ministros e ‘doentes’ na Renovação Carismática Católica”. In: *Revista ANTHROPOLÓGICAS*. Pernambuco, 13(1), 2002, pp. 131-154.
- NOGUEIRA, Carlos R. F.. 1897. *O Diabo no Imaginário Cristão*. São Paulo: Editora Ática.
- ORO, Ari. “A Demonologia da Igreja Universal do Reino de Deus”. In: *Debates do NER*. Porto Alegre, v. 7, pp. 115-124, 2005.
- PEREIRA, Edílson S.. 2008. *O Espírito da Comunidade: Passagens entre o mundo e o sagrado na Canção Nova*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- PINA-CABRAL, João de. 2001 “Three points on secularism and anthropology”. *Social Anthropology*, 9(3): 329–333.
- PRANDI, Reginaldo. 1997. *Um sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. São Paulo: Edusp & Fapesp.

- ROBBINS, Joel. 2003. "What is a Christian? Notes toward an anthropology of Christianity". *Religion*, 33: 191-199.
- SALES, Lílian. 2003. "*Ou quente, ou frio, senão vomitar-te-ei*": um estudo das práticas rituais da Renovação Carismática Católica. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo.
- \_\_\_\_\_. 2009. "O Espírito Santo e o Diabo: o preenchimento pelo bem e a contaminação pelo mal na Renovação Carismática Católica". *r@u: Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCAR*, 1:198-214.
- STRATHERN, Marilyn. 2006. "Estratégias antropológicas". In: Strathern, Marilyn, *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas, SP: Editora da Unicamp. pp. 27-52.
- TOREN, Christina. 2006. "Como sabemos o que é verdade? O caso do *mana* em Fiji". *Mana*, 12 (2): 449-447.
- TURNER, Victor. 1974. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes.
- VELHO, Otávio. 1997. "Utopias contemporâneas: ausência do mal?". In: Birman, Patrícia; Novaes, Regina & Crespo, Samira (orgs.). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EdUERJ. pp. 214-221.
- \_\_\_\_\_. 2005. "Comentários sobre um texto de Bruno Latour". *Mana*, 11(1): 297-310.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Mais Realistas do que o Rei: Ocidentalismo, Religião e Modernidades Alternativas*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- VEYNE, Paul. 1996. "L'Interpretation et L'Interprète. A propos des Choses de La Religion". *Enquetê*, (3): 241-272.

#### **DOCUMENTOS:**

- Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*. 1994. São Paulo, Edições Paulinas.
- Bíblia Sagrada Ave Maria: edição de estudos*. 2011. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1º Edição.

