

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP**

**Patrícia Rodrigues de Souza**

**Religião Material:  
O Estudo das Religiões a partir da Cultura Material**

**Doutorado em Ciência da Religião**

**São Paulo**

**2019**



Pontifícia Universidade Católica de São Paulo  
Secretaria Acadêmica da Pós-Graduação

Patricia Rodrigues de Souza

Religião Material:  
O Estudo das Religiões a partir da Cultura Material

Doutorado em Ciência da Religião

Tese apresentada à Banca Examinadora da  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo,  
como exigência parcial para obtenção do título de  
Doutora em Ciência da Religião sob a orientação  
do Prof. Dr. Frank Usarski.

São Paulo

2019

Banca examinadora

---

---

---

---

---

“O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) e da FUNDASP – 88887.156770/2017-00 (bolsa integral) e 88887.351951/2019-00 (bolsa parcial).”

“This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) and FUNDASP– 88887.156770/2017-00 (full scholarship) and 88887.351951/2019-00 (partial scholarship).”

## Agradecimentos

Ao querido professor e orientador Frank Usarski, que desde o mestrado, não apenas me orientou com todo o cuidado e respeito, mas que também me abriu muitas portas, tornando-se, em verdade, um orientador da minha carreira acadêmica. Gostaria também de agradecer ao professor Henrique Carneiro, que, com seu trabalho tem me inspirado, desde os tempos da graduação, a descobrir como as coisas acontecem. Sou grata também ao professor Ênio José da Costa Brito, por toda atenção e todo conhecimento sobre as religiões brasileiras de matriz africana, bem como a todos do Programa de Ciência da Religião da PUC-SP, por me auxiliarem em todos estes anos de transformação intelectual.

Agradeço a todas as entidades e amigos do Templo da Liberdade Tupinambá que vêm me acompanhando e possibilitando a materialização desta jornada.

Quero também fazer um agradecimento especial à minha família, que tanto me apoiou nesta etapa, sabendo compreender minhas escolhas e fazendo tudo para que eu pudesse seguir este caminho.

*Para minha sobrinha Isadora,  
com votos de tempos mais sensíveis.*

## **Resumo**

Este trabalho apresenta a Cultura Material como abordagem aplicada ao estudo das religiões, posteriormente nomeada, Religião Material. Tal método concentra-se nos aspectos materiais das religiões, isto é, tudo o que é percebido pelos sentidos: vestuário, alimentação, música, dança, imagens, objetos, arquitetura, etc. Esta abordagem é fruto de correntes de pensamento do século XX, originadas numa arqueologia interessada na agência dos objetos sobre os humanos, numa antropologia dos sentidos que incorpora a sensibilidade como ferramenta de estudo e, em filosofias materialistas que colocam em primeiro plano o corpo, a percepção sensorial e o mundo das coisas. Segundo estas abordagens, cada religião teria um modo específico de modelar seus fiéis, não por seus valores doutrinários, mas por conteúdos que transmite sensorialmente, através das práticas corporais, tais como rituais, contato com objetos, ambientes, consumo ou restrição de alimentos, exposição a música ou sons específicos, bem como a imagens.

*Palavras-chave:* Cultura Material, Religião Material, Estética da Religião, Sentidos.

## **Abstract**

This work presents Material Culture as an approach for the study of religions, later named Material Religion. Such method focuses on material aspects of religions, whatever is perceived by the senses, like clothing, food, music, dance, images, objects, architecture, etc. This approach comes from twentieth century theoretical strings originated in an archaeology interested in the agency of objects over humans, in anthropology of senses which incorporates sensibility as a study resource and in materialistic philosophies that place body, perception and the world of things in the center. According to such approaches, each religion has a specific mode of shaping their worshipers, not because of their doctrinal values, but throughout sensorially transmitted contents by body practices such as rituals, contact with objects, environments, consumption or restriction of foods, exposition to music or specific sounds as well as to images.

*Key words:* Material Culture, Material Religion, Materiality, Aesthetics of Religion, Senses.

*“Cordialidade é a capacidade de reagir através do sentimento, do coração e talvez mais ainda através do corpo, em vez da cabeça e da elaboração intelectual das emoções.”*

François Laplantine



## Sumário

### **Introdução, 10**

### **Capítulo1 – *A Religião Imaterial*, 15**

- 1.1. Religiões e seus aspectos materiais: problematização, 16
  - 1.1.1. Definição de Materialidade, 16
  - 1.1.2. Problematização, ou como conhecer uma religião, 17
  - 1.1.3. Como conhecer uma religião no Brasil, 22
- 1.2. A materialidade das religiões em segundo plano e seus porquês, 24
  - 1.2.1. O fim do sacrifício e mudança nos rituais, 25
  - 1.2.2. A supremacia da racionalidade sobre a sensibilidade, 30
  - 1.2.3. A disseminação do livro em desfavor da materialidade, 36
  - 1.2.4. Escrita e racionalidade versus oralidade e sensibilidade, 39
  - 1.2.5. A cisão definitiva entre corpo e mente, 43
  - 1.2.6. Cristianismo Protestante como padrão para o conceito de religião, 45
    - 1.2.6.1. Uma redução real na quantidade e na importância dos rituais, 46
    - 1.2.6.2. O cristianismo protestante está intimamente associado à racionalidade, 47
    - 1.2.6.3. O protestantismo influenciou a formação do conceito de religião e a forma de estudá-la, 50
    - 1.2.6.4. A influência do Evolucionismo Cultural, 51
- 1.3. A Materialidade modificada pelos textos, 53
- Resumo, 58

### **Capítulo 2 - *Cultura Material: as Técnicas do Corpo, a Percepção Sensorial e os Objetos*, 61**

- 2.1. O mundo através dos sentidos, cosmopercepção, 62
  - 2.1.1. O mundo percebido, o mundo aprendido e o mundo pensado, 63
  - 2.1.2. Emoções socialmente aprendidas, 77
- 2.2. Técnicas do corpo: uma forma “natural” de construir uma realidade, 80
  - 2.2.1. A agência dos objetos sobre os sujeitos, 86
- 2.3. Uma *Biografia* da Cultura Material, 89
  - 2.3.1. O estudo da cultura material brasileira, 95
- Resumo, 103

### **Capítulo 3 – *Da Cultura Material à Religião Material*, 105**

- 3.1. Cultura Material e o estudo da religião, 106
  - 3.1.1. Religião para além da crença, 109
  - 3.1.2. Religião, Cultura Material e Arqueologia, 113
  - 3.1.3. Religião é uma forma de nos relacionarmos com seres e coisas, 116
- 3.2. Religião Material, 122
  - 3.2.1. As emoções e a estética na vida religiosa: como somos “religiosamente” afetados pelos sentidos, 125
  - 3.2.2. Incorporação (*Embodiment*), 129
  - 3.2.3. Influência e criação de espaços religiosos, 132
  - 3.2.4. A agência dos objetos na construção religiosa, 138
- 3.3. Religião Material no Brasil, 140
  - 3.3.1. Os objetos do Candomblé e o Candomblé como objeto, 141
  - 3.3.2. A Religião vista à partir da cozinha, 148
  - 3.3.3. Um exemplo nacional das teorias da Cultura Material aplicadas ao cristianismo, 154
- 3.4. O Pesquisador em Religião Material, 158
- Resumo, 166

### **Conclusão, 169**

### **Referências Bibliográficas, 174**

## Introdução

Em outubro de 2015 publiquei meu primeiro livro, *A Religião vai à Mesa. Uma degustação de religiões com suas práticas alimentares*, versão mais palatável de minha dissertação de mestrado em Ciência da Religião. Como sugere o nome, o objeto de pesquisa tratou de uma comparação entre sete religiões – Judaísmo, Islamismo, Catolicismo, Adventistas do Sétimo Dia, Hinduísmo, Budismo e Candomblé – em termos de como classificavam e lidavam com os alimentos. Analisando-as, tentei elencar todas as formas que encontrei entre elas, de interpretar os alimentos, dividindo-as em categorias de comparação – jejum, interditos, sacrifício, oferendas, dietas regulares, princípios dietéticos, alimentos ditos sagrados, etc. Toda a pesquisa foi bibliográfica, baseei-me nas prescrições oficiais de cada doutrina e, logo de início, percebi que o “oficial” já apresentava variações, umas mais sutis outras, bastante antagônicas – o estudo das práticas alimentares descortinava Budismos, Hinduísmos, Judaísmos, Cristianismos, Candomblés, etc. sempre no plural. Assim prossegui, alertando o leitor sobre as tais variações e apresentando as condutas alimentares como “tipos ideais” dentro de cada religião. O livro se fez interessante por chamar a atenção sobre como os hábitos alimentares refletem costumes e valores das e nas religiões, nas culturas, nos períodos históricos, nos indivíduos, a ponto de se tornar uma ferramenta, um modo de pesquisa ou até mesmo uma abordagem. A alimentação como um tipo de perspectiva sócio antropológica ficou evidente, já que valores são sempre expressos nos fazeres de uma sociedade e, quando há mudanças de valor, os fazeres refletem-nas de maneira natural, sem que tenha havido arbitrariedade sobre isso, a não ser por uma adaptação. Os hábitos de um indivíduo ou de uma sociedade sempre revelam a constante tensão entre tradições e inovações, maneira de se vestir, os hábitos alimentares, as músicas de época, estão sempre em consonância com uma cosmovisão, ao mesmo tempo em que constroem, modelam e reforçam esta mesma cosmovisão num processo dialético.

Particularmente, adquiri grande sensibilidade para analisar hábitos alimentares pelos meus dez anos de experiência como docente em gastronomia. O estudo da história da alimentação para fins didáticos evidenciou-me que o ser humano nunca come qualquer coisa, de qualquer maneira e que, portanto, esta atividade está sempre impregnada de significados e intencionalidades. Ao mesmo tempo, percebia no contato com os alunos, o quanto o ato de comer lhes havia ensinado sobre sua própria cultura – familiar ou nacional, à mesa. A religião, de maneira geral, era um dos valores que acompanhava as

refeições: haviam as comidas de Natal, as da Sexta-feira Santa, aquilo que só comiam na casa de seus avós em certas ocasiões, etc. Tudo isso fez parte de como aqueles alunos se construíram como sujeitos, do que acreditavam e dos valores que passariam adiante.

Não obstante minha experiência no campo sensorial, a tradicional conduta da academia de supervalorizar textos me fez olhar tudo de forma simbólica, transformar tudo o que era gustativo, sensorial, em texto. E apesar das interessantes informações percebidas, certamente acabei por encobrir o essencial, deixando tudo no campo da representação. Parafraseando David Howes: transformei a refeição num texto.

Esta reflexão, que possibilitou criticar meu próprio trabalho e abrir novos horizontes, porém, só surgiu dois anos depois, quando fazendo doutorado sanduíche no País de Gales tive contato com as teorias de Cultura Material. Tratam-se de abordagens que partem de nosso contato sensorial com o mundo, onde estudam-se os mais variados objetos – dos utensílios às técnicas do corpo – seus efeitos sobre nós, em vez de meros veículos de representação. Conforme me aprofundava no exame das teorias, evidências de que o ocidente optou pelas formas de conhecimento calcadas, na racionalidade, na abstração e no texto, tratando as percepções sensoriais e as emoções como obstáculos, amontoavam-se. O primeiro capítulo trata exatamente de tal processo, onde busco, historicamente, razões pelas quais, segundo especialistas, teríamos mudado nossa relação sensorial com o mundo, desconfiando dos sentidos e confiando apenas na razão. Tal princípio teria se originado entre os gregos e sua influência se faria também sobre a religião e a maneira como a mesma passou a ser compreendida, processo este, reforçado pela decadência do sistema sacrificial. Nesta mesma argumentação pontuo a mudança da oralidade para a escrita como meio de transmissão de conhecimento, o que seria mais uma contribuição na transformação da relação sensorial com o mundo, uma vez que, a comunicação oral envolve múltiplas expressões corporais, enquanto a escrita reforça o mentalismo, o raciocínio e a distância entre emissor, mensagem e receptor. A mudança do sensível para o racional firma-se com o cartesianismo e materializa-se com o protestantismo, através de uma religião, cada vez mais privada, baseada na crença num cânon, de preferência escrito. O capítulo também demonstra que este processo, particular à Europa, acabou por fornecer a própria definição de religião, o que resultou em exclusões ou inferiorização ou distorções de outras religiões para pudessem ser enquadradas sob o conceito europeu. Esta é uma das principais críticas levantadas pelos acadêmicos da Cultura Material.

Apesar da prevalência do cartesianismo, separando mente e corpo, no século XX houve esforço de muitos acadêmicos em demonstrar a esta mesma academia que o corpo, não de forma simbólica, mas através de seus sentidos e daquilo que, materialmente pode fazer, está presente nos mais diversos e importantes processos de aprendizagem e construção sociais. Uma vez encontrado este veio, fui sendo conduzida a um universo de filósofos, sociólogos, antropólogos e cientistas da religião que tiravam do centro das atenções o texto para colocar nele, o corpo, os objetos e a relação entre estes, tanto como meio de aprendizagem sobre o mundo, como também uma possível abordagem nas ciências humanas.

Ao compor o segundo capítulo, onde apresento efetivamente a Cultura Material, tive como dificuldade selecionar e delimitar os autores que poderiam contribuir para esta abordagem. Embora tenha feito correlações entre diversas áreas, procurei ser fiel aos autores e aos limites estabelecidos pelos acadêmicos reconhecidos como fundadores e pioneiros da Cultura Material, a fim de evitar discussões que não caberiam nesta tese, por isso, é possível que o leitor, passando por este capítulo, consiga pensar em nomes que não estejam presentes devido ao limite temporal e epistemológico do próprio trabalho. O segundo capítulo resgata e explora a percepção, os sentidos e as emoções – como contrapartida à racionalidade, até então dominante. Esta mudança de paradigma foi classificada por acadêmicos como a “*virada sensorial*”, ou seja, estudos que levariam em conta o corpo e a sensibilidade. O estudo destes aspectos evidencia o corpo como origem de aprendizagens e abre espaço para a materialidade. Isto é, como aprendemos através de nossos sentidos e, por consequência, qual a agência do mundo material sobre nós, como nos modelamos através das coisas: este é o domínio da Cultura Material. Após apresentar de que consiste este campo, o capítulo segue com um breve panorama dos estudos sobre cultura material no mundo e no Brasil.

Meu objetivo com este trabalho é exhibir a Cultura Material como abordagem e, especialmente, elucidar suas prerrogativas no campo religioso, o que ocorrerá no terceiro capítulo, onde exploro sua aplicação ao estudo das religiões, o que passou a ser chamado pelos acadêmicos da área, de Religião Material. Esta área, que ainda busca sua consolidação, visa compreender as religiões a partir de seus aspectos materiais, isto é, como as religiões com suas práticas corporais e objetos modelam seus fiéis ou ainda, como fiéis vivenciam suas religiões a partir de ações concretas e relações com objetos, imagens, mídia, etc. O capítulo três detalha estes processos, iniciando pela relação da religião com os objetos, detectada pela arqueologia, seguindo com o argumento de que a

religião determina as relações que estabelecemos com coisas e seres não humanos e, ao mesmo tempo, como nossa relação com estas coisas e seres objetiva a construção e manutenção daquilo que acreditamos. Neste capítulo busco também analisar a Religião Material no Brasil, sendo esta abordagem relativamente nova por aqui, havendo, portanto, muitas oportunidades para que seja testada, associada e também criticada. O capítulo termina com um item sobre especificidades da postura do pesquisador adepto desta abordagem. Fiz questão de mencionar este aspecto, pois, o que na Antropologia parece ser comum quando se fala em Cultura Material – o pesquisador incluir sua experiência e seu sensório – nos estudos de religião parece constituir um tabu.

As abordagens em Cultura Material levam em conta não apenas as sensibilidades que envolvem diretamente o objeto, mas inclusive a sensibilidade do pesquisador, assim ele deve deixar clara sua posição. Os artigos nesta linha possuem um tom algo autobiográfico, pois pressupõem a descrição da experiência do pesquisador em relação ao campo onde se insere o objeto, revelando suas vantagens e limitações sensoriais frente ao objeto e, conseqüentemente suas impressões sensoriais sobre o mesmo. É por esta razão que mantenho-me escrevendo em primeira pessoa do singular, seguindo um padrão de certa pessoalidade, encontrada na maioria dos artigos de Cultura Material. Por minha experiência anterior à ciência da religião – a docência em gastronomia, tenho grande facilidade e tendência em observar “acontecimentos alimentares” e deles extrair informações de outras naturezas, tais como a religiosa. Também nos últimos doze anos tenho tido contato com práticas de Umbanda e de Candomblé, onde tive oportunidade de participar de diversos rituais nos quais aprendi a preparar as comidas votivas. A mistura destes dois olhares favoreceu meu entendimento e afinidade por esta abordagem. O leitor poderá perceber ao longo do texto uma grande quantidade de exemplos que relacionam comida e religião, não por acaso, pois por vezes, a *religião vivida* manifesta-se nas atividades consideradas mais comuns.

Muito da experiência religiosa, passa-se no exercício do cotidiano: costurar as roupas da cerimônia, vestir-se, varrer o mosteiro, escolher e preparar a comida... Tudo pode ser um ato religioso, não captável ou previsto pelo estudo da doutrina, isto, se houver uma doutrina formal, escrita. Religiões oriundas de culturais orais, mesmo quando em sociedades com escrita, tendem a manter suas memórias no corpo, através de certas maneiras de fazer. O estudo da materialidade permite capturar de maneira mais fidedigna os princípios de tais religiões. Ou perceber aspectos e diferenças sutis em religiões, ainda que possuam doutrinas escritas. Desta maneira, espero com esta tese despertar a atenção

para abordagens não textuais, que sejam mais adequadas a estas religiões, e que possam captar nos fazeres, a vida religiosa. É possível ainda, secundariamente, que esta abordagem auxilie a repensar conceitos e definições de religião, já que, como será apresentado ao longo do texto, nem todas as religiões baseiam-se na crença como princípio fundamental.

## Capítulo 1

### A Religião Imaterial

Para que se possa falar sobre a materialidade das religiões, objeto desta tese, é necessário primeiro contrastar esta ideia com as ideias frequentemente atribuídas a religiões como sendo abstratas, incorpóreas e supramundanas. Entretanto, religiões nem sempre foram assim e, especialmente, nem sempre foram interpretadas desta forma. Se olharmos para as crenças mais antigas do mundo, anteriores ao cristianismo, encontraremos os deuses das coisas mais cotidianas, os deuses tutelares da humanidade, ligados a atividades comuns, materiais, mas essenciais à manutenção da vida – um deus do milho, outro do sol, uma deusa do arroz, outra do trigo ou da chuva. Essas divindades surgiam da vida prática dos povos, que com eles pactuavam por fartura e fertilidade em troca de oferendas, numa relação tangibilizada pelos rituais sacrificiais. A deusa suméria Ninkasi da cerveja, o “pão líquido”, principal alimento da população, deveria sempre receber suas oferendas a fim de que fosse alimentada e agradecida, para assim, não castigar os humanos com a falta do alimento. Poemas dedicados a ela continham receitas de cerveja, dando a ideia de que este processo era também religioso. Não havia, aliás, separação entre religioso e não religioso. As coisas, os humanos, os deuses, o dia-a-dia e as ocasiões de celebração não constituíam oposições. Plantar, colher, comer, fazer oferendas e sacrifícios, tudo era “sagrado”, não era necessário pensar o conceito de sagrado, nem absoluto, nem relativo, pois tudo compunha uma mesma explicação sobre a origem e funcionamento do mundo e da vida. Porém, em um dado momento da história, pelo qual este capítulo passará, tudo começa a se separar, culminando finalmente na divisão corpo/espírito que hoje nos parece tão natural.

A fim de chamar a atenção e detalhar este processo de aparente redução da materialidade, cada item deste capítulo pontua os principais eventos que teriam ocasionado mudanças de paradigma em relação à materialidade. Em *Religiões e seus aspectos materiais: problematização*, insere-se uma contextualização para o assunto, apresentando a definição de materialidade aqui utilizada e, em seguida, argumentando sobre como esta materialidade tem sido descartada na academia de estudo das religiões, e ressaltando esta questão nos estudos brasileiros, uma vez que apresentamos um grande potencial para este tipo de abordagem, devido a características particulares de nossa



religiosidade. Após esta contextualização, são apresentados os eventos históricos que teriam modificado a importância e a percepção acerca da materialidade nas religiões, especialmente advindas da religião grega, do judaísmo e do cristianismo, uma vez que estas três tornaram-se a base da religiosidade ocidental. Dentre os eventos pontuados estão: o fim do sistema sacrificial, a expansão da racionalidade que culminará num desencantamento, e a disseminação da escrita e do livro como principais meios de comunicação. O capítulo termina apresentando as religiões e, principalmente os estudos de religiões excessivamente ancorados em textos como o resultado do processo histórico que não apenas tirou a materialidade do foco, como reforçou uma visão antimaterialista, que passou a compreender religiões, não apenas as que possuem doutrina escrita, mas religião de maneira geral, como um processo interno, mental, baseado no conceito de crença.

Espero através da argumentação deste primeiro capítulo, levar o leitor a concluir que as religiões sofreram um processo de racionalização que originou uma cisão entre aspectos materiais (percebidos pelos sentidos) e aspectos teóricos (racionais), e que passou-se a enxergar a religião como sendo um processo unicamente mental – abstrato, o que não corresponde, necessariamente, à realidade das religiões vividas, nem para o cristianismo, mas principalmente, nem para outras religiões. Todavia, a abordagem através da cultura material aplicada aos estudos de religião pode oferecer uma nova e mais ampla compreensão destas e mesmo das chamadas “religiões do livro”.

## **1.1. Religiões e seus aspectos materiais: problematização**

### *1.1.1. Definição de Materialidade*

É fundamental esclarecer o que é expresso por material no contexto, tanto da prática quanto do estudo das religiões: trata-se aqui dos aspectos materiais das religiões, empiricamente percebidos, isto é, “na concepção segundo a qual o conhecimento se baseia na experiência sensível externa (sensações) e interna, entretanto emocional, não racional (os nossos sentimentos tais como são vividos)”. (Delattre 1994:112). Da mesma maneira, devo também deixar clara a conotação de uma palavra que será aqui conceitual, *Sensual* – seu primeiro significado é relativo ao uso dos sentidos ou aos órgãos dos sentidos – portanto, *a priori*, sem conotação sexual como é vulgarmente usada. *Religião sensual*, portanto, indica os aspectos das religiões percebidos pelos sentidos, por

exemplo: mantras, prostrações, oferendas, música sacra, ícones, estátuas, assentamentos, roupas e alimentação típicas, etc.

Incluo também o conceito utilizado para circunscrever o estudo e avaliação das sensações humanas que reside no termo *estética* ou *aistética* (alguns autores preferem usar *aistética* em vez de *estética*, ainda que não haja diferença de significado) – ambas originadas do termo grego *aisthesis*, que significa a faculdade de sentir ou compreensão pelos sentidos e que, mais formalmente, deu origem a uma disciplina, pouco explorada e, denominada por Klaus Hock, *Estética da Religião*, tendo como intuito desenvolver a Ciência da Religião “também com fontes não verbais: música, arte, toda a cultura material, até com odores”. (2010:190) Todas as religiões possuem características sensoriais particulares, pois se utilizam de incensos, imagens, objetos, pinturas, vestuário, posturas, espaços determinados, música, dança ou comida.

#### 1.1.2. *Problematização, ou como conhecer uma religião*

Quero discutir a possibilidade de se conhecer religiões a partir da vivência em suas características sensoriais no lugar de um conhecimento exclusivamente teórico. Assim, começo exemplificando, através das três falas a seguir, três religiões, sem relação entre si – judaísmo, candomblé e zen budismo, e como se pode experienciá-las materialmente, em oposição às ideias de transcendência, imaterialidade e abstração, tão frequentemente associadas às religiões. Poderia ter escolhido quaisquer dos cinco sentidos para exemplificar, mas apresento, arbitrariamente, “o paladar – o mais animal e último em nobreza na hierarquia de percepção sensorial, porque segundo Kant, é o mais distante e o menos controlável pelo intelecto”. (Nascimento 2007:50)

Os netos de Dona Branca ainda se divertem ao lembrar que a avó comprava carpas e galinhas vivas para preparar o *gefilte fish*<sup>1</sup> e o caldo de galinha. Mais novo dos irmãos e apaixonado por bichos desde pequeno, Léo adorava brincar com as carpas que a avó colocava na banheira e com a cabeça das galinhas, que, antes de ir para a panela, ficavam penduradas de ponta-cabeça, para o horror de Clarisse. Todo judeu urbano parece ter a lembrança de carpas nadando na banheira ou no tanque. Apesar de Léo ter certeza de que as carpas eram para ele brincar, dizem que o objetivo das avós judias era que os peixes fossem “filtrados” e perdessem o gosto de lodo. (Lessa 2011:33)

---

<sup>1</sup> Bolinho de peixe, um dos pratos principais servidos no Shabat entre os judeus ashkenazes e que muito os diferencia, em termos de culinária, dos judeus sepharades, que parecem não compreender tal prato. (Lessa 2011:15)

Não se faz nada no candomblé sem comida e bebida. A cozinha é o coração da casa de todo o axé. É ali que, além de fazer as comidas dos orixás, se faz também as comidas dos “pecadores”, como costume brincar... Minha tia Morena gostava muito de ensinar a todos. Para ela, cozinha de axé é para conhecimento da comunidade... É chegar aqui e a gente já vai logo ensinando como abrir um bicho, como depenar uma galinha ou um galo. E quando essa *abiã*<sup>2</sup> se torna uma *iaô*<sup>3</sup>, ela já tem uma boa noção de como fazer não só a comida do santo dela, mas também como fazer a comida de quase todos os orixás. Quer saber um pouco sobre candomblé? Entre na cozinha do terreiro e entenda não só sobre as simbologias e referências que envolvem os alimentos sagrados, mas também sobre a história dos santos e da religião. (Brandão 2015:106-107)

O soro de leite misturado com farinha de mandioca resultava numa papa muito saborosa, geralmente temperada com sal e ornamentada com deliciosos e lindos galhos de erva-doce, colhida ali mesmo, bem fresquinha. Esse era o *Shôjin*<sup>4</sup> estilizado, adaptado à realidade daquele maravilhoso momento do Mosteiro. O que mais me encantou definitivamente naquela cozinha foi a simplicidade, a limpeza, a organização, a disposição dos objetos da cozinha e o comportamento dos monges, que, ao cozinhar, mantinham-se atentos e em silêncio... Nos anos seguintes, tendo continuado a prática de Zazen no Mosteiro Pico de Raios, em Ouro Preto, aprendi observando o Mestre cozinhar. Aprendi fazendo, aprendi errando. Misturava o que havia assimilado com minha mãe e minha avó com aquilo que imaginava ser cozinha de Mosteiro. Porém, era sempre fiel à horta e aos alimentos produzidos no local. (Gyoku En 2008:27)

Embora as passagens acima sejam muito breves, já sinalizam como as práticas alimentares constituem, para seus atores, meios de informação e relação com suas respectivas religiões. A primeira, destaca a questão da memória religiosa consolidada através da comida – marca do judaísmo, que possui justaposto ao seu calendário litúrgico, um calendário gastronômico. No segundo testemunho a equede (zeladora dos orixás) Sinha do terreiro de candomblé Casa Branca faz aparecer a questão da comensalidade e a aglutinação de pessoas que a cozinha e o comer são capazes de provocar e que, não apenas no candomblé, reforça e materializa relações entre fiéis e entre fiéis e divindades. É comum que leigos e devotos de outros terreiros, juntamente com os membros da casa, partilhem os alimentos durante um *xirê* – cerimônia pública no candomblé – e, como ela própria diz, até os não iniciados podem fazer parte do trabalho de cozinha, integrando-se

---

<sup>2</sup> *Abiãs* são os iniciantes do candomblé que ainda não passaram por nenhum procedimento iniciático. *Iaôs* são os já iniciados.

<sup>3</sup> Pessoa iniciada no Candomblé, filho de santo.

<sup>4</sup> A culinária *Shôjin* é a forma de preparar os alimentos em muitos dos Mosteiros Zen Budistas. A palavra *Shôjin* é uma tradução do Sânscrito *Vīrya* que significa esforço, energia, diligência ou perseverança, dedicação. No ideograma japonês a palavra *Shôjin* é composta pelos caracteres espírito e progresso. (Gyoku En 2008:41)

ao grupo e aprendendo a religião – a cozinha como uma espécie de “catequese”. Na terceira fala, a monja descreve valores do zen budismo expressos e materializados na cozinha – o aprender do discípulo a cozinhar com o mestre reflete o aprendizado dos princípios e do *ethos* religioso. O que é evidentemente comum às três passagens além da cozinha como um meio de materialização da religião, é a questão emocional, o aprendizado se dá pela experiência com a comida, revelando uma forma de cognição diferente da racionalidade e abstração característicos dos textos.

Religiões são vivenciadas sob muitos aspectos materiais e não apenas acreditadas. “Mesmo o Papa ou o Dalai Lama, realizam uma religião vivenciada ao invés de demonstrar alguma forma atemporal, pura e abstrata de religião”. (Harvey 2017:171). Entretanto, é muito mais comum que a religião seja tratada como algo abstrato, mais pertencente ao plano das ideias, apenas com reflexos ou representações na matéria, do que algo vivido através de objetos, do espaço, de sons, aromas ou sabores. Quando pretendemos conhecer uma nova religião, por exemplo, é comum começarmos por indagações tais como: *Em que acreditam? Qual sua doutrina ou texto sagrado? Quem são suas deidades? Qual sua forma de salvação?*

É possível conceber religião/ões através de seus cânones e textos sagrados e isto tem sido feito em larga escala, entretanto, as informações fornecidas por este meio, pintam uma religião idealizada, que geralmente não corresponde à religião vivida nos diversos grupos das sociedades. Quando chegamos ao nível da prática encontramos adaptações do “original”: ações, emoções – a religião sentida, em vez de somente pensada, conceituada. Aparecem então, características divergentes daquelas das quais temos como o ideal de certa religião.

Tal fato é claramente evidenciado quando comparamos os “budismos”, os “judaísmos”, os “cristianismos”, os “hinduísmos” encontrados pelo mundo: um judaísmo relativamente uniforme aparece se esta religião for estudada a partir da Torá e do Talmude, mas se vivenciarmos a religião em comunidades judaicas no oriente médio e no Brasil é possível termos a impressão de estar lidando com religiões diferentes. Bastaria observar como se alimentam para perceber as diferenças: Supondo que as duas sigam a dieta *kasher*, a primeira mantém pratos muito tradicionais e adapta as invenções culinárias do mundo ao seu sistema culinário – McDonalds *kasher*, por exemplo. Já a segunda, pelo número inferior de adeptos, se adapta ao sistema culinário local – possui em seus mercados *kasher* produtos típicos da culinária brasileira, tais como o *kit para feijoada*

*kasher*.<sup>5</sup> Não seria possível então, conhecer e compreender religiões a partir de suas práticas alimentares ou de outros aspectos materiais (vestuário, arquitetura, música)?

O mundo das religiões disponibiliza um grande número de estímulos e tem também distintas técnicas ou “tradições” da privação de estímulos, (por exemplo, práticas meditativas e exercícios ascéticos), da inundação por estímulos (por exemplo, determinadas formas festivas) ou da concentração em estímulos selecionados (por exemplo, a aplicação de incenso na missa). Desse modo é exercida uma influência significativa sobre o desenvolvimento da capacidade de percepção e sobre os modos de percepção humanos, que formou e determinou os sentidos humanos. (Hock 2010:191)

Portanto, além de desvelar variantes através de práticas exercidas de maneira distinta, dentro de uma mesma religião, aspectos materiais também apontam diferenças e similitudes entre diferentes religiões, e principalmente, como cada uma delas modela seus adeptos, não apenas pelas concepções de mundo que imputa, mas pelo que transmite de forma sensível. Pode-se também atribuir aos aspectos materiais, por sua agência, no sentido de causar sensações e emoções, a propriedade de formar comunidades, uma vez que indivíduos serão submetidos às mesmas imagens (num sentido amplo, objetos, lugares, cores e formas específicas) “Existem consideráveis diferenças entre aqueles que simplesmente vivem, guiados por sua própria ‘aistética’, e outros que estão profundamente inseridos num grupo religioso e fortemente influenciado pelo repertório emocional deste grupo”, (Davies 2011:17) Na estéticas religiosas:

estão em jogo os modos nos quais imaginações se materializam e são experimentadas como reais, e não como meras representações intercambiáveis alocadas na mente. As imaginações, embora articuladas e formadas através de mídias e por isso “produzidas”, aparecem como situadas além da mediação justamente porque elas podem ser, literalmente, incorporadas e corporificadas. Sendo assim, elas podem invocar e perpetuar experiências, emoções e afetos compartilhados que estão ancorados em, e são desencadeados por, uma visão de mundo presumida, um mundo que é, de fato, senso comum. (Giumbelli, Rickli e Toniol 2019:53)

---

<sup>5</sup> A feijoada é um prato tradicional brasileiro feito com carne suína, um dos principais interditos da *Kashrut*, lei dietética judaica. No *Kit para feijoada kasher* todos os ingredientes são feitos a partir de carne bovina, conservando, entretanto, a aparência dos tradicionais suínos. Assim, o judeu-brasileiro insere-se na cultura brasileira, mas pode ainda respeitar os preceitos religiosos. Mais informações sobre o produto citado podem ser encontradas em: <http://www.abrakasher.com/m/liveen-carnes-kosher>.

Nenhuma religião é estática, todas passam por adaptações, negociações e da mesma forma que são influenciadas, influenciam. Neste sentido, um dos principais processos a modificar as religiões, bem como a forma de percebê-las e, mais tarde, de estudá-las, foi a racionalização. Esta faculdade humana foi elevada e colocada em oposição à sensibilidade, de maneira que, ao longo da história fomos demasiadamente treinados a submeter nossas maneiras de pensar e agir segundo esta forma, em detrimento de um conhecimento sensível, classificado então, como irracional e relegado ao segundo plano. Portanto, conforme será explorado neste capítulo, religiões da antiguidade absolutamente calcadas em rituais, corporeidades e materialidades foram convertendo-se em teores mais abstratos, imateriais. Entretanto, apesar de mudanças factuais nas religiões, o que mais se transformou foi a maneira como elas têm sido percebidas – etéreas, transcendentais, não apreensíveis pelos sentidos, mas um processo absolutamente interno do sujeito, baseado em sua crença. A primeira impressão é de que os aspectos materiais, antes presentes, desapareceram, notadamente perante os que estão “fora”, embora muitos dos que estão “dentro” não tenham consciência da materialidade que os envolve em suas religiões de escolha. Porém, apesar de toda a racionalização, a materialidade das religiões assumiu novas formas, provando que o corpo, com seus sentidos, não é nem separável (do que se entende por alma ou espírito), nem secundário na prática religiosa e que, portanto, a observação dos aspectos materiais das religiões pode, não apenas fornecer informações sobre a prática religiosa, como também devem ser considerados como parte de seus elementos constitutivos. Da década de 90 para cá, ainda de forma tímida, teóricos da arqueologia, antropologia, filosofia, e, bem mais recentemente dos estudos em religião, têm falado sobre abordagens que envolvem e consideram sensibilidades.

Essa consideração em favor de uma concepção mais abrangente e que ainda inclua a experiência corporal da estética como derivada de *aisthesis* só agora começa a se difundir entre estudiosos, permitindo, assim, dar conta do poder afetivo das imagens, dos sons e dos textos sobre as pessoas em que incidem... A proposição de novos termos, como “corpotética”, “soma-tética” ou “sujeito sinestésico”, sinaliza um deslocamento do estudo das imaginações com base em representações para abordagens mais viscerais e materiais sobre as formas culturais em processos de coesão. (Giumbelli, Rickli e Toniol 2019:53)

Autores preocupados em sistematizar essa tendência, como veremos mais adiante, usam termos como “*Virada sensorial*”, “*Virada material*”, “*Nova Materialidade*” e, no caso das religiões – “*Religião Material*”, para designar abordagens que levam em conta o corpo, as práticas e a agência de objetos, espaços e seres não humanos, não como representações, mas a partir das modulações provocam nos indivíduos e comunidades via sentidos e estímulos emocionais.

### 1.1.3 *Como conhecer uma religião no Brasil*

No caso brasileiro, em particular, é importante destacar que, temos aqui um amplo número de religiões onde os aspectos materiais são fundamentais e claramente perceptíveis: Candomblé, Umbanda, Terecô, Tambor-de-mina, Xangô do Recife, Catimbó, Pajelança, Jurema, Xamanismo, Encantaria, Catolicismo popular, Renovação Católica Carismática, Pentecostalismo, entre outros. Tratam-se de religiões vividas, onde a prática tem igual ou superior importância em relação aos conceitos abstratos, e que apresentam, materialmente, muitas variantes de uma suposta doutrina formal, quando é o caso de se ter uma. Seja pela própria natureza destas religiões, ou seja, por um *ethos* brasileiro, particularmente voltado a rituais, públicos e/ou privados – essa tendência a acender velas, fazer simpatias, pular sete ondas, virar Santo Antônio de ponta-cabeça, dar bebida ao santo, fazer o sinal da cruz ao passar em frente à igreja – a materialidade constitui uma importante faceta a ser estudada e, no entanto, os estudos seguem padrões europeus tradicionais, já bem estabelecidos, exaustivamente testados, baseados em doutrinas escritas. Embora tenha havido tentativas brasileiras de registrar e compreender aspectos materiais, por parte de nossos intelectuais, o volume ainda é tímido, frente ao campo que possuímos para ser explorado e, a maioria dos trabalhos consiste mais numa catalogação ou os trata apenas como representação ou ilustração dos conceitos abstratos.

Possivelmente por seu processo de formação, que inclui as culturas indígena e africana, o Brasil possui em seu *ethos*, traços de uma materialidade religiosa característica de culturas orais e por esse mesmo processo, que também inclui a colonização portuguesa, é possível que tenhamos aprendido a suprimir ou descartar tais aspectos. Uma vez que aprendemos a enquadrar nossas religiões, com suas particularidades culturais, nas molduras do Velho Mundo, de maneira que nos escapam características importantes e particulares. Aliado a este fato, está o problema de que, mesmo encontrando, por assim dizer, teorias apropriadas à nossa realidade religiosa, nós as encontramos sempre mais

tarde, por razões que implicam a economia do país, suas políticas de educação, e que tornam o acesso a teorias mais modernas bastante restrito.

No estudo dos aspectos materiais, acredito que Gilberto Freyre e Luís da Câmara Cascudo foram dois precursores brasileiros, mas seus trabalhos, no sentido de um modelo de abordagem, não tiveram muitos seguidores, do contrário, teríamos nós começado mais cedo esta vertente.

No caso internacional das abordagens acerca da cultura material, elas começaram a acontecer fora do Brasil nos anos 80. Tal abordagem – que considera o corpo, os sentidos e os objetos – constitui um ponto de vista pouco explorado entre os acadêmicos de religião no Brasil, ainda que já esteja mais difundido entre antropólogos da religião, como demonstra o recente lançamento do livro *Como as coisas importam. Uma abordagem material da religião*, 2019, organizado pelos antropólogos Emerson Giumbelli, João Rickli e Rodrigo Toniol. Num país com tantas danças populares, carnaval, São João, Festa do Divino Espírito Santo e que se importa tanto com a aparência do corpo, nossa materialidade ainda é pouco percebida por nós mesmos, falta ressaltar nossa sensibilidade própria, possivelmente devido ao nosso olhar – ainda colonizado.

O Brasil é, de fato, um campo fértil para este tipo de abordagem, visto que, autores internacionais do estudo de religiões já realizaram estudos a partir dos aspectos materiais em religiões brasileiras, entre eles, Paul Günter Suess com o estudo do catolicismo popular, Manuel A. Vásquez com o estudo da igreja popular brasileira e do Candomblé, Roger Sansi com o estudo sobre fetiches e sobre o Candomblé, também Robert Farris Thompson com arte e filosofia afro-americanas, Paul Christopher Johnson com estudos sobre o Candomblé, François Laplantine compreendendo o Candomblé através dos sentidos, entre outros.

Apresentando o Brasil um cenário propício para tal estudo, tendo em dois de nossos acadêmicos clássicos o germe da abordagem material e, encontrando tantos trabalhos internacionais como referência, acredito ser esta tese, uma tentativa de sistematizar esta abordagem, a fim de oferecê-la como uma lente conveniente à religiosidade brasileira.



## 1.2. A Materialidade das religiões em segundo plano e seus porquês.

Neste item busco delinear os traços do que poderia, por si só, originar uma tese, unicamente sobre história da materialidade nas religiões. Entretanto, pelo pouco espaço e por este não ser meu objetivo, limito-me a pontuar, o que, historicamente, entendo como sendo os principais fatores que levaram as religiões da Antiguidade, a serem percebidas em suas formas materiais (especialmente por conta do sacrifício e da predominância da oralidade), em oposição às religiões pós Reforma Protestante, características por serem percebidas, de forma geral, pela ausência de formas materiais e pela predominância do texto.

O argumento consiste, basicamente, na análise das consequências, em termos dos aspectos materiais, de três eventos significativos: 1) O fim do sistema sacrificial teria, de maneira geral, afetado toda a ritualística das religiões da Antiguidade, já que, até então, eram todas sacrificiais. 2) Associado ao primeiro, há uma mudança de pensamento no mesmo período, quando, por influência grega, a racionalidade é eleita a faculdade humana por excelência, em oposição à sensibilidade, às intuições ou até mesmo ao pensamento mitológico, onde estava alicerçado o sistema sacrificial. 3) A transição da oralidade para a escrita e, por consequência, uma multiplicação dos textos religiosos – eles teriam modificado a maneira de se apreender valores. Se o paladar e o olfato desempenhavam papéis importantes nos rituais de sacrifício, com a leitura de textos, esta função seria deslocada para a visão e a audição num primeiro momento, e, mais tarde, com a leitura pessoal e silenciosa, apenas para a visão. Somente sendo compreendidos em conjunto é que estes eventos podem dar o panorama de um processo de mudança nos aspectos materiais das religiões. Meu objetivo aqui é apenas chamar a atenção para tal mudança a fim de revelar o contexto que justifica as abordagens materialistas como uma espécie de retorno ao corpo e seus sentidos. Concentro-me nos resultados destes processos e não em seus detalhes, portanto, selecionei apenas os autores que melhor sintetizaram as consequências destes eventos, justificando assim, a grande quantidade de “*apud*”.

De fato, a humanidade e, conseqüentemente as religiões mudaram em relação à sua materialidade, mas não é possível uma religião que não expresse nada e não seja aprendida pela percepção sensorial – através de ações e reações corporais, externas e internas, tal qual as emoções. Assim, segue uma pequena escala temporal da diminuição da percepção da materialidade das religiões no ocidente, através da descrição das

principais tradições que determinaram uma visão substancialmente mais abstrata da religião – alicerçada na crença, bem como na predileção por fontes textuais.

#### 1.2.1. *O fim do sacrifício e mudança nos rituais*

Começo por ressaltar um aspecto comum a diversas religiões arcaicas, e que, posteriormente, as modificariam para sempre: o fim do sistema sacrificial. Pretendo dar ênfase a um processo que afetou tanto greco-romanos quanto judeus, desembocou no cristianismo e afetou diretamente as tradições materiais das religiões. A transição das religiões sacrificiais para as “religiões do livro”, como chamou Max Müller, é bastante complexa e comporta diversos pontos de vista, entretanto, não é meu objetivo discutir esta questão. Transitando por esta discussão, desejo apenas pontuar a significativa diminuição na importância dos rituais e em oposição a uma supervalorização do texto.

Os povos da Antiguidade – Mesopotâmios, Egípcios, Hindus, Judeus, Gregos, Romanos – tinham suas sociedades organizadas através de religiões assentadas sobre sistemas sacrificiais. A prática sacrificial conectava, ao mesmo tempo, o calendário cívico, a hierarquia sócio-política, a economia, a agropecuária, a religião e as regras alimentares. “Durante o período arcaico, o mundo mediterrâneo antigo está sujeito a uma mesma regra: os animais não poderiam ser mortos a não ser no respeito à religião, ou seja, sacrificados.” (Grottanelli 1998:124) Sacrificar ou não, comer ou não a carne sacrificial significava, neste período, assumir uma posição religiosa e política. A maioria destas populações enquadrava-se neste modo de vida e aceitava seus ritos, até porque, “em sociedades arcaicas carne não é uma comida do cotidiano, mas sim de festas. Os banquetes religiosos propiciavam aos níveis sociais mais baixos de uma sociedade uma oportunidade comer carne.” (Sundermeier 2002:6) Apesar do sacrifício ser uma instituição fundamental, a desigualdade de distribuição, assim como o ato de matar sempre despertaram grupos desfavoráveis à ideia.

Ao banquete sacrificial, certos grupos ou movimentos religiosos da Antiguidade – em particular os pitagóricos e, segundo alguns especialistas, o “movimento órfico” – opõem a recusa ao sacrifício animal e ao consumo de carne. Embora se tratasse, também nesse caso, de estratégias com vistas à identidade e coesão, é pela recusa a participar das refeições à base de carne consagrada da comunidade maior que estes grupos mais restritos e mais coesos resolvem se definir. [...] Essa recusa em derramar o sangue está sempre ligada a doutrinas cosmológicas e religiosas bem definidas e resiste à visão do mundo comum, em particular à

ordem política e cósmica aceita pela maioria da comunidade cidadina. (Grottanelli 1998: 128)

A Antiguidade tardia conheceu um notável florescimento do pensamento anti-sacrificial, baseado no modelo das dissensões místicas e sectárias das épocas mais antigas. Esse filão incluía tanto, pensadores cristãos (como Teodoreto de Ciro, Clemente de Alexandria e já o autor da Epístola de Diogneto), quanto pagãos (como Porfírio) ou judeus (como Fílon de Alexandria). (Grottanelli, 2008:74)

Tais grupos não eram numerosos ou politicamente fortes para afetar a tradição, mas indireta e lentamente, aliados a outros aspectos, ajudaram a minar o sistema, que tem seu fim definitivo no cristianismo, restando poucas exceções, como o islamismo, por exemplo. O fim do sistema sacrificial gerou uma mudança radical não apenas nas religiões da época, mas também nos sistemas políticos tais como o de Roma. Para este estudo, interessa particularmente, o fato de que a ausência dos ritos sacrificiais dá origem a outras formas de profissão religiosa, tal como um maior foco aos estudos, o que reforça a filosofia greco-romana, forma a base para o cristianismo e prepara o judaísmo para se desvincular de seu local de origem, além de transformar sua antiga ritualística na atual.

O judaísmo, com a destruição do templo por parte dos romanos, em 70 d.C., perdeu aquilo que constituía o único lugar de culto autorizado às práticas e à aceitação de ofertas sacrificiais, fato que transformou profundamente a religiosidade de Israel. O judaísmo nessa forma não mais “templar”, continuou a existir ao lado do cristianismo vencedor – enquanto os politeísmos que haviam existido paralelamente ao judaísmo durante séculos desapareceriam progressivamente. (Grottanelli 2008:69)

Segundo a tese do historiador judeu Guy Stroumsa, pouca importância histórica tem sido atribuída ao processo de privatização e interiorização da religião judaica após a segunda destruição do Templo de Jerusalém em 70 d.C. O autor chega mesmo a afirmar que a ideia de Weber sobre desencantamento, baseada na Reforma, teria de fato, começado muito antes, com a “desritualização” do judaísmo (2009:26). “Os Judeus tiveram seus modos de culto desestabilizados, e para sobreviver tiveram que praticamente reinventar sua religião, ou pelo menos seus rituais – ofereceram sob o Alto Império o maior exemplo de uma religião sem sangue”. (Ibid. 65)

Durante toda a obra, Stroumsa pontua em seu trabalho as mudanças ocorridas na práxis judaica, desde a destruição do templo até a forma como este processo atinge o cristianismo, modelando a religião na Europa;

Pode-se afirmar sem paradoxo que mais do que uma ação isolada, a destruição do Templo de Jerusalém por Tito em 70 d.C., como resultado da revolta judaica, que ativou muito lentamente a transformação da religião à qual devemos, entre outras coisas, a cultura Europeia. (Ibid. 63)

Uma das mais importantes consequências, apontadas por Stroumsa consiste na dissociação da religião com o local de culto, o que a tornará mais individualizada e privada:

A presença divina, a *shekhinah* (da raiz *shakhan*, habitar) cujo local específico tinha sido o Templo, é agora encontrado (de acordo com o bem conhecido *midrash*) nos ‘quatro cúbitos da *halakha*’ [conjunto de leis escritas]. Aqui observamos a privatização da religião, passando do status mais público e oficial da religião civil aos quietos rituais familiares e individuais. (Ibid. 65-66)

Como o sacrifício era uma instituição fundamental, não era possível simplesmente extingui-lo, algo deveria receber o mesmo peso para supri-lo – a doutrina escrita ou falada tomou este lugar: “o estudo da *Torah*, *Talmud Torah*, substituiu os sacrifícios [...] O ritual foi transformado em história do ritual”. (Ibid. 67) Os judeus modernizaram sem parecer, fingindo (e às vezes acreditando) que não estavam mudando nada essencial. Isto foi de fato uma modernização da religião, devido à nova ênfase que puseram na interiorização e privatização do culto. Entre judeus, como em outras comunidades, o sacrifício foi substituído, acima de tudo, pela oração. O novo status religioso da palavra dá-lhe poder de ação: dizer é agora, fazer. (Ibid. 63) Deus deixou o templo e passou a habitar o texto e as orações.

No Cristianismo o sacrifício é definitivamente abolido, não de forma simples, nem imediata, mas gradativamente. Grottanelli argumenta que o fato de a morte de Cristo e as ritualidades ligadas a ela apresentarem uma realidade sacrificial deu ao cristianismo a força necessária para que sua nova liturgia fosse “capaz de abalar – ao menos em princípio e em certas áreas do mundo cristão – a centralidade do sacrifício cruento, que nem as correntes anti-sacrificiais gregas e helenísticas tinham conseguido remover”. (Grottanelli 2008:75)

De acordo com o mesmo autor, o cristianismo condenava o sacrifício sob justificativa de estar-se alimentando demônios: “É importante notar que esse tema dos sacrifícios oferecidos aos demônios se tornou central na polêmica conduzida contra as práticas sacrificiais pelo pensamento religioso cristão”. (Ibid. 2008:73) Havia também uma ideia subjacente na Antiguidade tardia baseada na transcendência dos deuses – eles não precisam do que os homens lhes oferecem. (Grottanelli 2008:73; Stroumsa 2009:61)

Pouco a pouco o sacrifício vai se extinguindo, até que sua prática se torna legalmente proibida por Constantino II, sendo reforçada por seus sucessores. “*Sacrificiorum aboleatur insania*: ‘Que a loucura do sacrifício seja abolida,’ afirma Constantino II.” (Stroumsa 2009:57)

Mesmo que não fosse proibido, ideologicamente o sacrifício foi tomando outra conotação, oposta à prática de se abater animais. Orações, estudo da doutrina, ascetismo e eucaristia tornaram-se substitutos do sacrifício. O historiador da arte Jas Elsner, citado por Stroumsa “demonstra de modo convincente como Mitraísmo, Neoplatonismo e Cristianismo moveram-se do fim do segundo para o fim do terceiro século, na mesma direção: o modo ‘simbólico’. A imagem de Mitras, por exemplo, não é mais o deus em si, mas torna-se um símbolo dele.” (Ibid. 76) O Martírio de Cristo, modelo a ser imitado corrobora para a ideia de que sacrifício se torne sinônimo de martírio: “Mártires e virgens não remetem ao sacrifício – eles são o sacrifício. E daí em diante sacrifício confunde-se com a ideia de sofrimento voluntário. Com efeito, o cristianismo oferece a todo homem e mulher a possibilidade de se tornar um sacrifício”. (Ibid. 77) Neste processo de interiorização, “o verdadeiro sacrifício se refere ao sacrifício presente na liturgia cristã, onde sangue não é derramado”. (Ibid. 10)

Além de textos e orações, práticas ascéticas, tivessem elas origens pagãs ou cristãs parecem ter tido importante papel em substituição ao sacrifício, não somente como uma oferta a deus(es), mas como uma espécie de “válvula de escape” para práticas materiais. Do início do cristianismo, marcando o fim da era sacrificial, até a Idade Média, cada vez mais regulamentações surgiram em relação ao comer e à sexualidade. Até que o cristianismo se consolidasse, muitos foram os pontos de vista e as explicações para a regulamentação destas atividades. O que pareceu permear, de maneira comum, a estes diferentes pontos de vista, naquele momento, foi a doutrina platônica:

A doutrina platônica das ideias foi um ingrediente central da visão do ser humano. A noção de que toda a beleza e ordem do mundo visível eram um eco distante de uma harmonia invisível ainda mais majestosa obcecava... O mundo espiritual fervilhava de alegrias cujo deleite sensorial só era vedado aos fiéis pelo atual entorpecimento de seus espíritos. (Brown 1990:150)

A valorização e a superioridade do espírito frente ao corpo apresentam-se em Platão de maneira declarada. A bem conhecida frase de Platão “o corpo é o túmulo da alma.” (Dodds 1990:58) coloca o corpo como um obstáculo a ser transposto a fim de que se alcance a vida espiritual.

No eu platônico, a alma, cuja forma é invariável e imortal, está “amarrada”, “rebitada” a um corpo mortal e corruptível que a aprisiona. Em *Fédon*, Platão apresenta Sócrates a dizer: “O corpo é uma fonte inesgotável de problemas para nós apenas pela razão de necessitar de comida; e também por estar suscetível a doenças que nos impedem de buscar a verdade; e por nos encher de amores e luxúria, e medos, e caprichos, e ídolos e toda sorte de loucura, que nos impede, como as pessoas dizem, de tudo que poderíamos ter a pensar.” (Vásquez 2011:23)

Assim, esta visão aparece em ideologias pagãs e cristãs da época, conforme os exemplos a seguir. Porfírio (234 d.C.) era pagão e defendia o controle alimentar como um cuidado espiritual, muito mais do que o controle sexual, que em sua visão ia contra “os deuses que regem a geração.” (Brown 1990:158)

A ingestão de carne animal, para Porfírio, resumia, de maneira muito mais apropriada que as fogosas paixões do leito, a vulnerabilidade do espírito humano à materialidade saturadora que pesava sobre ele por todos os lados. Tal como Orígenes, Porfírio acreditava que um mundo de espíritos invisíveis acossava a pessoa. Mas eles o faziam da maneira mais sinistra à mesa de jantar, pairando sobre a carne vermelha e palpitante. (Ibid.159)

Já em Orígenes (184 d.C.), cristão, a questão sexual representava um desafio maior, mas encontrava-se listada entre outras práticas sensuais, de forma que tudo o que pudesse desviar a atenção dos “sentidos espirituais” deveria ser controlado:

O trabalho da vida de Orígenes, como exegeta e guia de almas, era fazer com que “os sentidos espirituais” de seus pupilos revivessem em sua intensidade original. Afastando-se da anestesia entorpecida da sensação física corriqueira, a alma das pessoas “espirituais” recuperaria os deleites aguçados de um outro mundo mais intensamente jubiloso... O espírito precisava aprender a “arder” em seu eu mais profundo, a ansiar pela precisão indefinível do aroma divino, a esperar pela

deliciosa particularidade do sabor de Cristo na boca, e a se preparar para o abraço final do Noivo. Isso significava, na verdade – para Orígenes e seus sucessores –, uma disciplina dos sentidos muito mais rigorosa, na medida em que o que estava em jogo já não era a simples continência, mas o frágil e hesitante desenvolvimento de um sentido espiritual de extraordinária agudeza. O prazer físico, a ingestão indevida de alimentos, o gozo indevido da visão e da audição, os prazeres físicos da união sexual no casamento, tudo isso se tornou tema de vigilância. (Ibid. 151)

Também mais tarde, na continuidade deste pensamento “Agostinho [354 d.C.] propõe encontrar deus em si mesmo, os movimentos de elevação e de interiorização identificam-se um com o outro”. (Stroumsa 2009:10). Deus foi interiorizado e com ele a percepção sensorial das religiões. A seguinte fala de Agostinho exemplifica o descrédito do mundo sensível: “Não é a formosura corporal [...], não é a claridade da luz [...], não são as doces melodias do mundo dos sons [...], não é o aroma das flores, dos perfumes e das especiarias [...] nada disso amo, quando amo meu Deus”. (Agostinho 1996:264) “A teologia cristã assume a cisão cultural entre racionalidade e sensibilidade e a reforça através de uma teologia do sensível como pecaminoso”. (Vietta 2015:61). O curioso é que a materialidade não desaparece, mas é reforçada exatamente por sua negação. Se antes ela aparecia no fazer, agora ela é evidenciada na proibição do fazer.

#### 1.2.2. *A supremacia da Racionalidade sobre a Sensibilidade*

Conforme, já argumentado anteriormente, a ideia de um desencantamento, no sentido weberiano, parece ter tido seu início muito antes do Protestantismo – na Grécia Antiga. Há, portanto, pontos em comum entre este “desencantamento grego” e o de Weber. Este mesmo processo de desencantamento que desemboca no Iluminismo também aparece no mundo grego antigo, de tal forma que alguns autores falarão em “iluminismo grego”. (Dodds 2002; Stark 2006).

Jean-Pierre Vernant descreve um processo, na formação da *Polis* grega, no qual, gradativamente, pode-se identificar uma mudança que vai preparando o terreno para a racionalidade. Primeiramente ele elenca a mudança na palavra – da força mágica à persuasão no debate:

Esse poder da palavra – de que os gregos farão uma divindade: *Peithó*, a força da persuasão – lembra a eficácia das palavras e das fórmulas em certos rituais religiosos, ou o valor atribuído aos “ditos” do rei quando pronuncia soberanamente a *themis*: entretanto, trata-se na realidade de coisa bem diferente. A palavra não é mais o termo ritual, a fórmula justa, mas o debate contraditório, a discussão, a argumentação. Supõe um público ao qual ela se dirige como a um juiz que decide em última instância, de mãos erguidas, entre os dois partidos que lhe são apresentados; é essa escolha puramente humana que mede a força de persuasão respectiva dos dois discursos, assegurando a vitória de um dos oradores sobre seu adversário. (Vernant 2003:54)

Trata-se da palavra articulada pela lógica da argumentação, “matemática”, apesar de falada, é diferente da palavra nas culturas exclusivamente orais (tratarei de oralidade versus escrita mais adiante), esta palavra articulada, do debate afina-se, em termos de mecanismo de raciocínio, com a *escrita* – segundo ponto elencado por Vernant e que podemos incluir entre os fatores que favoreceram a racionalidade. A escrita, neste caso, não é poética, mas informativa. Ela publica os resultados dos debates, e que, por força própria, tornam-se “verdades”.

Quando, por sua vez, os indivíduos decidirem tornar público o seu saber por meio da escrita, seja sob a forma de livro..., seja sob forma de *parápegma*, inscrição monumental em pedra... sua ambição não será fazer conhecer a outros uma descoberta ou uma opinião pessoais; o que vão querer depositando sua mensagem é fazer dela o bem comum da cidade, uma norma suscetível, como a lei, de impor-se a todos. Uma vez divulgada, sua sabedoria toma uma consistência e uma objetividade novas: ela constitui-se em si mesma como verdade. (Ibid. 57-58)

Com a questão da fala em forma de debate público, associado à publicidade das ideias escritas, Vernant vai dimensionando uma esfera cada vez mais pública, que proporciona um conhecimento acessível a todos, englobando, inclusive a religião, entretanto, segundo pontua, quanto mais públicos se tornam os conhecimentos, mais simbólicos, perdendo grande parte de seu poder secreto, como se tivessem sido “desmistificados”.

Todos os sacra, sinais de investidura, símbolos religiosos, brasões, *xóana* de madeira, zelosamente conservados como talismãs de poderio no recesso dos palácios ou no fundo das casas de sacerdote, vão emigrar para o templo, morada aberta, morada pública. Nesse espaço impessoal que se volta para fora e doravante projeta no exterior a decoração de seus frisos esculpidos, os velhos ídolos transformam-se por sua vez: perdem, com seu caráter secreto, sua virtude de símbolo eficaz; eis que se tornam “imagens”, sem outra função ritual, senão a



de serem vistos... Os sacra tornam-se um “ensinamento sobre os deuses”, como as narrativas secretas, as fórmulas ocultas se despojam de seu mistério e seu poder religioso para se tornarem as “verdades” que os sábios vão debater. (Ibid. 59)

Estes três pontos apontados por Vernant auxiliam na compreensão no processo de transição da sensibilidade para uma forma racional de ser. A tese do historiador Silvio Vietta descreve minuciosamente tal processo, pelo qual, mais tarde, todo o ocidente teria fincado suas bases sobre a racionalidade em detrimento da sensibilidade:

Consta na ata de fundação da cultura da racionalidade que ela se *dissocia* de outras faculdades cognitivas do ser humano: especialmente da *sensibilidade* e dos *sentimentos* do ser humano. Estes, depois de devidamente expulsos pelo menos do território da racionalidade científica, são definidos por ela como *o irracional*. (2015:14 grifo meu)

Tal processo teria se originado no duelo entre filosofia, tida como pensamento racional e a religião grega, classificada como pensamento irracional, já que baseada na percepção sensorial e nas emoções.

Em termos histórico-culturais, essa cisão funda uma teoria das duas culturas: de um lado, o mundo da sensibilidade, incluindo a sexualidade como âmbito inferior do ser, de outro, o mundo da “metafísica”, situado acima do anterior – para além do mundo físico – como mundo da verdade, do “ser puro”, identificado pela perspectiva cristã com Deus como ser supremo. (Vietta 2015:60)

A prerrogativa da racionalidade sobre sensibilidade vem modelando a religião ocidental desde o início deste processo de racionalização, já na Antiguidade:

Do ponto de vista da história das religiões, a racionalidade está estreitamente ligada com uma forma de ‘*demitologização*’, o que foi cunhado por Nestle num estudo já mais antigo na seguinte fórmula: *Vom Mythos zum Logos* [Do mito ao logos]. Associada a isso está uma nova polarização do pensamento que se afasta das divindades telúricas – entre os gregos, a Mãe-Terra Gaia – e arquiteturas religiosas, como a forma de templo na Antiguidade e arquitetura gótica na Idade Média cristã. O tipo arquitetônico do ‘arranha-céu’ no planejamento urbano moderno ainda segue essa linha vertical que ascende ao céu. (Vietta 2015:17)

Tal é a influência deste pensamento que se tornou difícil dissociar a ideia de “céu” no estudo das religiões, sejam elas quais forem, acabam sendo interpretadas sob as lentes deste cristianismo que mira o céu. Como exemplo, muitos dos que estudam religiões de

base africana, em especial, do sistema Nagô-Yorubá, difundido no Brasil, associam o *Orun* (local mítico das entidades espirituais) ao céu, embora em todo o panteão não haja nenhuma divindade do céu ou do sol, da lua, das estrelas, etc. As divindades são da terra, das pedras, do fogo, do mar, do rio, das matas, do ferro.

No dito “Iluminismo grego” filósofos criticariam os mitos e os poetas gregos na condição de “inventores de mitos”. (Ibid.60) Para Platão, “poetas não ensinam o verdadeiro ser, servem apenas às zonas inferiores da alma, na medida em que mantêm acesas as emoções, prejudicando o Estado”. (Ibid. 65) E talvez por essa desqualificação dos mitos, também se deva outro obstáculo contemporâneo ao estudo de outras religiões que não o cristianismo – uma limitação na leitura e compreensão dos mitos.

Já entre os filósofos pré-socráticos fica evidente como o novo acesso ao racional desbanca a mitologia, entendida aqui como a religião grega. Em Heráclito, os poetas Homero e Hesíodo são sempre mencionados com desdém: “Homero merecia ser expulso dos certames e açoitado com varas”. (Heráclito, fragmento 26 *apud* Vietta 2015:65) Como contraponto e ilustração de como a religião grega se apresenta nos mitos presentes em Homero e Hesíodo sugiro a leitura de *Os Gregos e o Irracional*, 2002 do psicólogo E. R. Dodds onde o autor resgata exatamente a mitologia/religião sendo tratada pelos filósofos como irracionalidade.

Em outro pré-socrático, Xenófanes, encontra-se as sementes da representação e que Vietta apontará como germinal para as religiões modernas e “desencantadas” para aludir a Weber.

Xenófanes encontra o argumento central de toda a crítica posterior dos mitos da religião na era moderna: ele parte do pressuposto de que as representações religiosas de cunho mítico, ao retratarem concretamente o céu dos deuses, nada são além de projeções da imaginação humana [...] Os etíopes afirmam que seus deuses têm nariz chato e são negros, os trácios, que eles têm olhos azuis e cabelos ruivos. (Xenófanes, fragmento 16 *apud* Souza 1996:70-72)

Os pré-socráticos dissociam o pensamento do mito e preferem explicar a gênese do mundo mediante a combinação de princípios materiais como água, ar, terra e fogo. Mas apesar de considerarem os elementos percebidos pelos sentidos descartam a percepção sensória como confiável. Demócrito, o pré-socrático da teoria do átomo declara: “há duas formas de conhecimento, a autêntica e a obscura (inautêntica); e da obscura fazem parte as seguintes: visão, audição, olfato, paladar e tato. A outra, porém, é a autêntica, separada daquelas”. (Demócrito, fragmento 11 *apud* Souza 1996:266). Há

que se levar em conta também o pensamento pitagórico, embora não hajam fontes autênticas de Pitágoras, as ideias nos chegam através de Filolau, suposto aluno de Pitágoras. Para eles todo o conhecimento baseia-se nos números, pois eles representam a ordem do mundo, Vietta descreve a visão de Filolau: “o mundo é composto de elementos ilimitados e elemento limitados, mediante a força agregadora da harmonia do cosmo. A harmonia do mundo, porém, são os números e estes, em consequência, representam para ele a harmonia do cosmo”. (2015:92)

Empédocles, por sua vez, também reduz os sentidos a ferramentas limitadas, ou mais precisamente a “pegadores”, pois usamos os sentidos para “pegar” as coisas. (Empédocles fragmento 2 *apud* Vietta 2015:71) Anaxágoras afirmará: “Em consequência da fraqueza dos sentidos não somos capazes de distinguir o verdadeiro” (Vietta 2015:71) e a estes pré-socráticos podemos acrescentar Anaxímenes, Anaximandro, Tales de Mileto e Parmênides como filósofos que desenvolveram e defenderam o pensamento racional como superior a uma cognição baseada no sensório. Tais ideias, pré-socráticas, são ampliadas e reforçadas mais tarde em Aristóteles, ele acentua logo no início de sua *Metafísica*, que o novo pensamento se dissocia da percepção dos sentidos (*aisthesis*).

Conforme cita Vietta: “em sua introdução à filosofia da natureza, Aristóteles escreve ‘que as percepções dos sentidos não concedem sabedoria.’ Assim sendo, o novo saber da racionalidade se distingue nitidamente da *aisthesis*, pois em contraposição a ela é ‘o mais universal, por ser o que mais distante está das percepções dos sentidos.’” (2015:70) Em outra passagem, Vietta detalha os resultados do pensamento aristotélico:

Trata-se justamente da forma de ir atrás e além das coisas e, desse modo, da dissociação do próprio pensamento racional em relação aos sentidos, que perfaz e caracteriza o novo estilo genuinamente metafísico-ocidental de pensar [...] Porém, a filosofia grega rasga um abismo entre o mundo sensível do aquém e o mundo do além – que precisamente é conhecido de modo racional. (Ibid.72)

O pensamento racionalista grego teve grande alcance, chegando a refletir mudanças de perspectiva em outros povos e religiões, como por exemplo no judaísmo, conforme vemos na obra *O Crescimento do Cristianismo* 1996, onde sociólogo da religião Rodney Stark explora uma mudança nos rituais judaicos, não por conta do fim das práticas sacrificiais conforme discuti no item anterior, mas por influência da filosofia grega. Pelas citações que selecionei em Stark espero demonstrar como a racionalidade grega penetrou o judaísmo, tornando-o mais abstrato, intelectualizado e menos

ritualizado. Quero demonstrar também que a racionalidade grega se infiltra no cristianismo tanto diretamente, quanto por esta via judaica, estendendo-se posteriormente do cristianismo a toda a cultura europeia, o que acarretará consequências acerca da definição de religião em outros locais, bem como no estudo da própria.

Os judeus helenizados foram judeus que haviam deixado a Palestina por causa de oportunidades comerciais. Longe de seu local de origem e inseridos em outro contexto cultural, estes judeus contribuíram para a adaptação e uma erradicação da etnicidade judaica.

No início do século III a.C., o hebraico decaíra a ponto de a Torá ter sido traduzida para o Grego. No processo de tradução, não apenas os termos gregos, mas também os pontos de vista helenísticos foram incorporados. [...] Em qualquer circunstância, os judeus que se encontravam fora da Palestina liam, escreviam, falavam, pensavam e adoravam em grego. [...] Inúmeros judeus da diáspora assumiram nomes gregos e incorporaram muita coisa do iluminismo grego em suas perspectivas culturais, da mesma forma como os judeus emancipados responderam ao iluminismo do século XIX. (Stark 2006:71)

Stark traz um exemplo bastante elucidativo: o judeu Fílon, líder da comunidade judaica de Alexandria. Fílon é modelar ao representar um judaísmo influenciado pelo helenismo. Em sua interpretação da Torá, “a autoridade divina é subordinada à razão e à interpretação alegórica e simbólica”. (Ibid. 74) “Fílon tentou propor explicações ‘razoáveis’ acerca da Lei – Deus proíbe o consumo de carne de aves de rapina e de mamíferos carnívoros para exaltar a virtude da paz. O que não podia explicar desse modo, Fílon reformulava em termos alegóricos.” (Ibid.) Stark explica que Fílon tinha grande propensão ao misticismo, mas que “seu compromisso era com a filosofia platônica”, e essa era a perspectiva pela qual o sobrenatural podia ser claramente vislumbrado, em meio a camadas de abstração, razão e perfeição. (Ibid. 75) E até mesmo a concepção do deus judaico, sob a perspectiva da razão grega teria de mudar: “Em Fílon, o tonitruante e ciumento Javé do antigo Testamento é substituído por um abstrato e remoto Ser Absoluto”. (Ibid.) Em consequência da interpretação de Fílon “o evidente significado religioso e histórico da Torá perdeu-se entre sentimentos morais e espirituais por meio dos quais Fílon pensou ter demonstrado a harmonia e a racionalidade do universo”. (Frend *apud* Stark 2006:74) Assim como o judaísmo, conforme exemplo de Fílon, o cristianismo funde motivos religiosos com o *logos* advindo da filosofia, “o Evangelho de João, por

exemplo, assume argumentos racionais da teogonia e da cosmologia como prova de sua superioridade espiritual”. (Vietta 2015:61)

Concluo esta argumentação, acerca da influencia da racionalidade grega na religião judaica com Stroumsa falando de uma atitude por parte dos rabinos, a qual eles acreditavam dar-lhes certo ar de superioridade sobre o passado sacrificial: “para os sábios, que se consideravam de alguma maneira equivalentes aos filósofos na sociedade greco-romana, o estudo da *Torah* substituiu os sacrifícios [...] o estudo da *Torah* representa a aceitação do valor grego da *scholé* por parte dos judeus”. (2009:67)

### 1.2.3. *A disseminação do livro em desfavor da materialidade*

Desde o princípio, quando o cristianismo começa a se formalizar como religião vai absorvendo características da filosofia grega. O pensamento platônico, subjacente às concepções de Paulo e Agostinho, atribuem à nova profissão de fé características cada vez mais racionais e menos estéticas. Muitos dos rituais remanescentes das práticas religiosas pagãs ou judaicas foram gradativamente sendo substituídos por um processo teórico de compreensão. De acordo com Stroumsa quando argumenta sobre o que chama de “uma nova forma do cuidar de si”, procedente do cristianismo “o sujeito é levado à salvação através do conhecimento ou *gnosis*, uma salvação que depende da transformação do sujeito por sua divinização, ou *theiosis*, através da revelação e da realização de sua natureza profunda”. (2009:13). Desta maneira, o fazer é substituído pela reflexão e a crença.

No item sobre o fim do sacrifício, termino argumentando como o controle das práticas sexuais, assim como das alimentares acabou por substituir, pelo menos em parte, as práticas sacrificiais. No entanto, a citação a seguir evidencia, através da questão alimentar, conflitos normativos do cristianismo primitivo em relação à continuidade das práticas da lei mosaica. Pedro, apóstolo de origem judaica, sentia-se compelido a seguir as regras de pureza da alimentação, especialmente na presença de outros judeus, como Tiago e João. Contudo, para Paulo, judeu-cristão criado em ambiente helenista, responsável pela missão entre os pagãos, mais importante do que a observância das regras é o acreditar. Hans Küng alude à questão entre os apóstolos:

Paulo, que viu toda a sua obra da missão entre os pagãos ameaçada, defendeu, agora pública e apaixonadamente, a liberdade do cristão precisamente nos assuntos da mesa comum. No segundo capítulo de sua carta à comunidade da província romana de Galácia, ele faz pessoalmente um relato a esse respeito: ‘Mas quando Pedro veio para Antióquia, opus-me a ele abertamente porque era digno de censura. Pois, antes de chegarem alguns da parte de Tiago, [Pedro] comia com os pagãos. Mas quando aqueles chegaram, se retraía e se afastava, com medo dos circuncidados. E os demais judeus o acompanharam nessa inconsequência.’ (v.11-13). E Paulo: ‘Quando vi que não procediam com retidão segundo a verdade do Evangelho, disse a Pedro na presença de todos: ‘Se tu, sendo um judeu, vives como pagão e não como judeu, por que obrigas os pagãos a adotar teus costumes judaicos?’ (v. 14). E então seguem-se suas palavras sobre a justificação do pecador pela fé, que haveriam de fazer história: “Nós [Pedro e Paulo], judeus de nascimento e não pecadores do paganismo, aprendemos que o homem se justifica não pelas obras da lei, mas pela fé em Jesus Cristo. É por isso que temos fé em Jesus Cristo, esperando ser justificados pela fé em Cristo e não pelas obras da lei (da Halaca), pois pelas obras da lei homem algum é justificado. (v. 15-16) [...] A partir de então os cristãos do paganismo estavam livres do rigor da lei religiosa judaica. (2004:219-220)

O fato de abandonar os costumes alimentares da lei e ter agora certa ausência de interditos, exceto pelo desencorajamento do consumo de carnes sacrificiais, já atribui ao cristianismo novas características materiais, a nova crença tem também um novo sabor e uma nova etiqueta – a mesa não é mais restritiva e sim um lugar de comunhão onde todos, com seus diferentes costumes, podem se sentar; pelo menos até o catolicismo medieval.

Se pensarmos de forma pragmática, é possível que a crença num único mito – a fé em Cristo, tenha se tornado o cerne da religião em virtude da multiplicidade de culturas que o formou. Eram línguas, hábitos alimentares, vestuários e tantas outras práticas diferentes. Como aglutinar todos?

Cristãos não tem uma terra em comum, nem uma linguagem, nem roupas – todas as coisas comuns que definem a identidade. Logo eles foram concebidos como um novo tipo de pessoa, desconhecido até então: um povo definido por sua crença num único mito, preservado em escrituras. (Stroumsa 2009:30)

Além da crença, esta última fala de Stroumsa remete à questão da *escrita*, que em sua tese aparece como outra característica singular do cristianismo, primeiro porque “o cristianismo antigo propõe traduzir as escrituras, em todas as linguagens possíveis [...] Através destas várias traduções bíblicas os cristãos conservaram e encorajaram uma pluralidade de conhecimentos religiosos”. (2009:39-40) Essas traduções, possivelmente favoreciam certa continuidade cultural, no sentido proposto por Stark, onde quer que ela

alcançasse. O cristianismo permitiu que se preservasse muito do conteúdo dos judeus e dos pagãos e que se resolvessem muitas das contradições entre elas. (Stark 2006:73) Devo ressaltar aqui o papel da escrita já entre os gregos, conforme defende Vernant, citado no item anterior – o processo de escrita cria verdades públicas.

Em segundo lugar, desde o começo cristãos publicaram escritos em forma de livro. Ao final do segundo século, o códex [livro] tinha se tornado uma “invenção cristã”. “Mais compactos, fáceis de carregar e usar, sua fabricação custava muito menos em relação ao pergaminho usado pelos judeus”. Esta mudança no aspecto do livro, a princípio puramente técnica, “provocou uma profunda transformação no papel do livro e na circulação de ideias”. (Stroumsa 2009:41). Arrisco-me a dizer que esta facilidade material tenha sido um fator de influência na rápida disseminação do cristianismo, ao mesmo tempo que o cristianismo tenha difundido o conceito de livro:

A emergência de uma ‘cultura textual’ no terceiro século parece dever-se em grande parte ao crescimento do cristianismo no Império Romano. Se me for permitida a metáfora anacrônica, eu proponho enxergar no cristianismo antigo mais do que uma ‘religião do livro’ – uma religião do ‘*paperback*’. (Ibid. 43)

A difusão das ideias cristãs através do livro fez com que a cultura textual se tornasse parte da identidade material cristã já em seu início, tanto por ter criado o hábito da transmissão de informações via leitura, tanto quanto por mudar a forma de leitura – que lentamente passou a ser feita em silêncio: “a profunda transformação da leitura sob o Império Romano – consequência da mudança do pergaminho para o códex se interiorizou através da mudança da leitura em voz alta para a leitura silenciosa”. (Stroumsa 2009:51) Diferente do Islamismo, por exemplo, que embora tenha sua doutrina num livro, manteve o Corão através de sua estética particular de recitação.

A “leitura silenciosa, por sua vez encorajou uma dialética entre ler o livro e ler a si mesmo”. (Ibid. 29) Estas características todas procedentes do advento do livro modelaram o etos cristão, tornando-o mais introspectivo e privado. A oração (que poderíamos compreender como uma espécie de conversa privada e silenciosa com deus) e a leitura da Bíblia tornam-se rituais, e, “mais tarde, como veremos, mesmo um santo cristão é representado como um texto, para ser lido e comentado”. (Ibid. 30). Estas também constituem características materiais do cristianismo: o silêncio (diminuição do sentido da audição) e a leitura (aumento do sentido da visão).

#### 1.2.4. *Escrita e racionalidade versus oralidade e sensibilidade*

A transição da oralidade para a escrita, associada ao fim do sistema sacrificial, sendo ou não uma coisa consequência da outra, modificou os modos de vida, a percepção, a compreensão do mundo. A palavra, transmitida pela escrita, não é a mesma da oralidade. Reunindo o trabalho de alguns autores, estudiosos da oralidade e suas implicações, tais como Jack Goody, Walter Ong e Maria Antonieta Antonacci, é possível perceber que a oralidade consistia – em sociedades arcaicas e, consiste, nas sociedades modernas que conservam a tradição oral, não apenas num meio de transmissão da informação, mas sim, numa maneira diferente de se entender e viver a vida.

Jack Goody dedicou-se, em muitas obras, a estudar as mudanças classificadas como “da magia para a ciência” em termos de “do oral para a escrita”, alegando que a escrita modificou as estruturas de conhecimento, bem como a forma de memorizar, e depois, trabalhar com estas memórias, resultando em novas maneiras de pensar e organizar a sociedade. A mudança de uma coisa para outra tem tantas consequências que, “em muitos casos, é o ‘oral’ e o ‘letrado’ que precisam ser contrapostos e não o ‘tradicional’ e o ‘moderno’”, afirma Goody (2012:106). No trecho a seguir o mesmo autor ilustra bem a diferença entre um sistema e outro, sugerindo uma maior afinidade entre escrita e racionalidade e, por outro lado, oralidade e sensibilidade:

A incorporação da medicina em um texto escrito pode bem ter levado à mesma divisão que as artes exibiram entre compositores e recitadores, pelo menos na medicina grega que tanto devia ao Egito. Isto porque um tratado alquímico grego define a diferença entre o médico por um lado e o mágico por outro; o primeiro atua “mecanicamente e pelos livros”, enquanto o outro é um sacerdote, atuando “pelos seus próprios sentimentos religiosos”. Aqui o médico como “cientista” está sendo contrastado com o curandeiro como sacerdote; o primeiro tem de atuar pelo livro; o último é mais livre para deixar seu espírito vagar, para procurar novos remédios, para preencher os interstícios da palavra escrita com mensagens inspiradas pelos deuses. O preço do aprendizado pelo livro era a restrição da espontaneidade. (Ibid. 315)

O trecho acima também indica uma aproximação entre oralidade e religiosidade, ideia esta, reforçada no trabalho de Walter Ong – *Oralidade e cultura escrita*, 1998, segundo ele:



A força interiorizadora do mundo oral tem uma ligação especial com o sagrado, com as preocupações fundamentais da existência. Na maioria das religiões, a palavra falada exerce uma função fundamental na vida cerimonial e devota. Eventualmente, nas religiões mundiais mais abrangentes, produzem-se textos sagrados nos quais o sentido do sagrado está igualmente ligado à palavra escrita. No entanto, uma tradição religiosa apoiada em textos pode continuar a legitimar a primazia do oral de muitas maneiras. (p.88)

A recitação do Corão, tão esteticamente característica, é um exemplo do argumento acima. Além disso, em religiões que tiveram suas origens em tradições orais, mesmo quando suas doutrinas foram transformadas em textos, continuaram altamente ritualizadas, com posturas corporais e indumentária específicas, além do uso de objetos e sistemas de alimentação como parte da transmissão e manutenção de seus princípios. O hinduísmo ilustra este caso – embora os Vedas tenham se tornado livro, foram originalmente versos transmitidos oralmente. E apesar do conhecimento básico do hinduísmo poder ser adquirido, em tese, via leitura silenciosa, os sacrifícios, os interditos alimentares, as práticas corporais, as roupas, as velas e os incensos permanecem, o que parece demonstrar que a palavra escrita e a palavra oral, bem como os aspectos materiais não são equivalentes em termos de valor e/ou efeito. Quero enfatizar o fato de que a oralidade não é apenas uma forma de comunicação diferente, mas “molda” uma sociedade em seus aspectos materiais – utilizando-se dos outros canais sensoriais. Em vez de privilegiar a visão, por exemplo, colocando-a como principal sentido da percepção, como faz a escrita, a oralidade atribui grande importância à audição, ao mesmo tempo que envolve todo o corpo na comunicação, isto determina não apenas os modos de expressão, mas também os processos mentais e formas de cognição. “A escrita torna a fala ‘objetiva’, transformando-a em um objeto de inspeção visual além da inspeção auditiva; é a mudança do receptor do ouvido para os olhos, e do produtor da voz para a mão”. (Goody 2012:108) É necessário notar também que a escrita torna a fala objetiva e impessoal, pois a distancia do autor no espaço e no tempo, já que não há mais a voz de quem falou, e a informação poderá ser acessada em qualquer momento, mesmo que ela não tenha vindo através de um corpo, com tudo o que ele implica.<sup>6</sup>

A memória, certamente um dos pontos de maior distinção entre os processos da oralidade e da escrita evidencia os efeitos de ambos, como afirma Antonacci, no caso da

---

<sup>6</sup> Talvez por isso, na academia, eminentemente baseada em textos, tenha-se uma cultura onde a objetividade e a imparcialidade sejam aspectos característicos.

oralidade: “a memória é um processo e não um depósito de dados”. (2014:609). Para que uma longa cadeia de ideias seja memorizada, é necessário “pensar pensamentos memoráveis”. (Ong 1998:45) Assim a cadência, através dos ritmos, rimas e métricas presentes em cantigas, versos e poemas era imprescindível para se guardar informações, ao mesmo tempo que ao serem ouvidas, produziam certas emoções, diferentes daquelas provocadas pela visão de quem lê a mesma informação. Os mitos presentes nas culturas orais, além de serem registrados e transmitidos em forma de poemas, pelas razões acima, também possuem alegorias que condensam em si arquétipos, economizando explicações e processos mentais, do mesmo modo que produzem emoções que auxiliam a fixação dos conteúdos.

A memória oral trabalha eficientemente com personagens “fortes”, indivíduos cujas façanhas são notáveis, memoráveis e geralmente notórias. Desse modo, a economia noética própria a ela gera figuras de tamanho descomunal, isto é, figuras heroicas não por motivos românticos ou deliberadamente didáticos, mas por motivos muito mais fundamentais: organizar a experiência numa forma permanentemente memorável. (Ong 1998:83)

O texto do africano Hampaté Bâ, a *Tradição viva*, 2010, descreve e explica a importância da oralidade para as culturas africanas, onde encontram-se cargos *griots*, *dielis*, *domas*, *wolokos*, transmissores e guardiões do conhecimento oral. Além dos versos, provérbios e mitos, utilizam-se de instrumentos musicais e performances para memorizar e transmitir o conteúdo, “música e dança funcionam como um meio de comunicação e documentação e servem como ferramentas essenciais para a tradição oral”. (Antonacci 2014:104)

De acordo com Ong, “é preciso observar que a memória oral difere significativamente da memória textual pelo fato de a memória oral possuir um componente altamente somático”. (1998:80) Assim, Ong fala das:

culturas “verbomotoras”, isto é, culturas nas quais, ao contrário do que ocorre nas culturas de alta tecnologia, desenvolvimentos de ação e atitudes em relação a questões dependem significativamente mais do uso efetivo de palavras, e, portanto, da interação humana, e significativamente menos do contato não-verbal, muitas vezes predominantemente visual do mundo “objetivo” das coisas. (1998:81)

Berkley Peabody noutro estudo sobre a oralidade fala de culturas que associam movimentos específicos para promover a memorização de conteúdos orais:

Em todos os períodos de tempo temos indicações de que as composições tradicionais têm sido associadas com atividades manuais. Aborígenes da Austrália e de outras áreas frequentemente fazem figuras com cordões. Outros povos manipulam contas em cordões. A maioria das descrições de bardos [um tipo de trovador ou poeta europeu] incluem instrumentos de cordas ou tambores. (1975:197)

Outro modo particular de memorização presente nas culturas orais relaciona-se com a culinária e, possivelmente por isso, religiões provenientes de culturas orais mantenham suas práticas alimentares como parte de suas práticas religiosas. Para suportar essa ideia, apoio-me novamente em Goody, que considera as receitas culinárias, além das médicas, como fontes de informação sócio antropológica, tanto nas culturas da escrita, como nas orais, considerando suas respectivas diferenças.

Nas culturas orais, procedimentos para o preparo da comida podem ser complexos, não tanto em termos daquilo que é colocado sobre a mesa, mas no próprio preparo. Na África Ocidental, o tempo que se leva para preparar os grãos de milho para o mingau, ou para fazer a manteiga de karité ou fazer com que a mandioca fique adequada para o consumo, todos eles processos complexos, é muito considerável. Mas o número de receitas que podem ser mantidas na memória oral é limitado, enquanto o número das que podem ser mantidas na forma escrita é ilimitado... a receita escrita serve em parte para preencher a lacuna criada pela ausência da vovó, da nanna ou mémé (que foi deixada na aldeia ou na cidade antes dessa última) pela frágil comunicação de cultura entre mãe e filha. (Goody 2013:312)

Uma receita culinária pode ser memorizada quando preparada muitas vezes, seja nas culturas orais ou quando, mesmo tendo-se a receita escrita, a repetição do processo faz com que guardemo-la no corpo. Não é incomum perguntar a receita a alguém que prepara um prato há muito tempo e que esta pessoa não consiga mensurar as quantidades dos ingredientes ou explicar precisamente o procedimento, mesmo executando-a com maestria. Esta característica vem a reforçar a relação entre corpo e memória, tão fundamental nas culturas orais.

Dessa maneira, a oralidade associa muitos aspectos ou campos (segundo as divisões influenciadas pela visão europeia) de uma mesma cultura: “a tradição oral é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história,

divertimento e recreação”. (Hampaté Bâ 2010:169) De acordo com as observações destes especialistas, é possível perceber que não há, nas culturas orais, uma separação entre o falar e outras ações corporais, como o fazer de alguma coisa, aliás, “entre povos orais, geralmente a linguagem é um modo de ação e não simplesmente uma confirmação do pensamento”. (Ong 1998:43)

#### 1.2.5. *A cisão definitiva entre corpo e mente*

Se o corpo é considerado como um obstáculo, algo a ser controlado, pode-se dizer que o mesmo está sendo reconhecido. Mesmo sendo tratado como veículo do pecado ou empecilho material à elevação espiritual, seu condicionamento ou repressão através do ascetismo pode ser considerado uma forma material de profissão religiosa. Entretanto, Descartes com sua

polarização mente-corpo fundamenta na racionalidade científica uma dicotomia acentuada que subordina completamente o corpo à alma... Enquanto a mente só pode ser alcançada através da contemplação das ideias que ela contém, o corpo não é nada mais que uma máquina senciente através de um materialismo redutivo. (Vásquez 2011:36)

Em *More than Belief*, Vasquez coloca o pensamento de Descartes como uma das principais causas subjacentes pelas quais o estudo das religiões, obedecendo à dicotomia mencionada acima, baseia-se majoritariamente em crenças, doutrinas e textos, já que estas três coisas se baseiam no pensamento racional em vez da percepção senciente.

A seguinte passagem extraída de *Meditações Metafísicas* ilustra como Descartes confia e coloca o pensamento racional, cartesiano, como muito superior à impressão sensorial:

Tudo o que percebi até o presente como mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos; ora, algumas vezes experimentei que tais sentidos eram enganadores, e é de prudência jamais confiar naqueles que uma vez nos enganaram... A física, a medicina e todas as outras ciências que dependem da consideração das coisas compostas são muito duvidosas e incertas, mas que a aritmética, a geometria e as outras ciências dessa natureza, que só tratam de coisas muito simples e muito gerais, sem se preocuparem muito com se elas estão na natureza ou se não estão, contêm algo de certo e indubitável. (Descartes 2000:31-35)

Vásquez explica que embora Descartes confie exclusivamente na razão, demonstra em sua obra uma preocupação constante acerca da possibilidade da loucura, de ser enganado pela própria mente a ponto de cair num mundo de sonho; a isto, o filósofo Richard Bernstein, citado em Vásquez chamará de “ansiedade cartesiana”. “Esta ansiedade obrigará Descartes a abandonar a história e o corpo e apelar para a teologia, para um deus imutável a fim de fundamentar o cogito sitiado”. (Vásquez 2011:38) Ele sugere, paralelamente, que:

Pensadores como Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw e Mircea Eliade apelaram para termos onto-teológicos tais como Santo, o Poder e o Sagrado para escapar da ansiedade cartesiana da contingência, falibilidade e finitude para fundamentar suas abordagens internalistas e anti-materialistas da religião. (Ibid.)

O que fica muito evidente na construção de Descartes é que o “eu pensante” é autônomo e não necessita de um mundo material para existir. Portanto, se no mundo greco-romano, assim como na formação do cristianismo, a relação corpo-mente se matinha em certa ambiguidade, Descartes elimina definitivamente qualquer significância material. E, segundo Vietta, sobre Descartes:

A era moderna transfere a antiga crítica dos sentidos, assim como a racionalidade para dentro do eu... ele causa uma cisão do sujeito entre pensamento racional de um lado, e o restante do eu, de outro, ou seja, seus sentidos, suas emoções e fantasias... Essa cisão do eu se torna formadora de cultura. (2015:83)

Esta cisão ainda permeia as culturas ocidentais, ela é bastante detectável no campo de estudos em religião. Como um exemplo apropriado cito a obra *Modes of Religiosity* de Harvey Whitehouse, 2004. Whitehouse desenvolve a teoria por ele chamada *Divergent Modes of Religiosity* – DMR, onde ele cria e compara duas categorias de religiões, em termos de cognição. Sendo elas *religiões doutrinárias*, altamente institucionalizadas, com rituais coletivos frequentes, mas emocionalmente pouco provocantes – uma missa, por exemplo. E as *religiões imagísticas*, pouco ou nada institucionalizadas, com seus rituais menos frequentes, mas emocionalmente muito densos – rituais de passagem entre tribos da Nova Guiné, por exemplo.

Acredito ser improdutiva uma classificação tão rígida e reducionista, uma vez que uma mesma religião pode apresentar muitas variações quanto aos quesitos apresentados na teoria DMR. E concluindo com base no trabalho de Antônio Damásio, *O Erro de Descartes*, consiste:

[N]a separação abissal entre o corpo e a mente, entre a substância corporal, infinitamente divisível, com volume, com dimensões e com um funcionamento mecânico, de um lado, e a substância mental, indivisível, sem volume, sem dimensões e intangível, de outro; a sugestão de que o raciocínio, o juízo moral e o sofrimento adveniente da dor física ou agitação emocional poderiam existir independentemente do corpo. Especificamente: a separação das operações mais refinadas da mente, para um lado, e da estrutura e funcionamento do organismo biológico, para o outro. (1994:608)

De acordo com o mesmo autor, que pergunta: “Por que preocuparmo-nos com esse erro específico de Descartes?” o problema está no fato de que “o erro de Descartes continua a prevalecer”. (Ibid.)

Talvez fosse possível compreendê-la [a mente] sem recorrer à neurobiologia, sem nenhuma necessidade de saber neuroanatomia, neurofisiologia e neuroquímica. É interessante e paradoxal que muitos investigadores em ciência cognitiva, que se julgam capazes de investigar a mente sem nenhum recurso à neurobiologia, não se considerem dualistas... A divisão cartesiana domina tanto a investigação como a prática médica. Em resultado, as consequências psicológicas das doenças do corpo propriamente dito, as chamadas doenças reais, são normalmente ignoradas ou levadas em conta muito mais tarde. Mais negligenciado ainda é o inverso, os efeitos dos conflitos psicológicos no corpo. É curioso pensar que Descartes contribuiu para a alteração do rumo da medicina, ajudando-a a abandonar a abordagem orgânica da mente-no-corpo que predominou desde Hipócrates até o Renascimento. (Ibid. 609-610)

#### 1.2.6. *O cristianismo protestante como padrão para o conceito de religião*

Aquele grande processo histórico no desenvolvimento das religiões, a eliminação da mágica do mundo, que começou com os velhos profetas hebreus e, em conjunção com o pensamento científico helenístico, havia repudiado todos os meios mágicos para a salvação da alma como superstição e pecado, chega aqui à sua conclusão lógica. O puritano genuíno chega mesmo a rejeitar todos os sinais de cerimônias religiosas nos sepulcros e a enterrar seus mais próximos e queridos sem canções ou rituais, no sentido de que não se deveria ter crença em nenhuma superstição ou confiança nos efeitos de forças sacramentais ou mágicas para obter a salvação. (Weber 2013:135)

O cristianismo protestante vem a ser, dentro desta “breve história da imaterialidade na profissão religiosa”, a última, entretanto, fundamental explicação para este processo, por três razões: 1.2.6.1) provoca uma redução real na quantidade e na importância dos rituais, 1.2.6.2) trata-se de uma religião associada à racionalidade, construindo-a e sendo por ela construída, 1.2.6.3) influenciou sobremaneira o conceito de

religião e os estudos sobre a mesma, 1.2.6.4) modelando, inclusive o pensamento de muitos dos antropólogos do século XIX, com definições de conceitos que influenciam o estudo sobre religiões até os dias de hoje.

#### 1.2.6.1. *Uma redução real na quantidade e na importância dos rituais*

Esta redução pode ser observada no cristianismo protestante, mesmo depois de já pontuadas as grandes mudanças ritualísticas nos itens anteriores tais como o fim do sacrifício e o iluminismo grego. Em primeiro lugar, uma vez que a ideia era de uma Reforma, naturalmente havia uma preocupação em não se repetir os mesmos erros já cometidos pela igreja católica, logo, “em vez de imagens religiosas, que poderiam facilmente levar à idolatria e manipulação pela hierarquia católica, a verdade do cristianismo deveria ser expressa através da Palavra de Deus, contida nas palavras da escritura, pregadas do púlpito ou lidas na Bíblia.” (Vásquez 2011:32) A palavra de Deus estava acessível a “todos” que pudessem ler, ela substituiu uma vez mais o ritual, agora tão desnecessário quanto a intervenção de um sacerdote: Weber relata, por exemplo, no calvinismo: “o completo desaparecimento da confissão privada... apenas Deus deveria ser seu confidente”. (2013:136) Esta privatização, traz ao indivíduo, certa solidão:

No que era para o homem da era da Reforma a coisa mais importante da vida, sua salvação eterna, ele era forçado a seguir seu caminho sozinho para conhecer que destino que havia sido decretado para ele, desde a eternidade. Ninguém o poderia ajudar. Nem um padre, porque o escolhido somente pode entender a palavra de Deus em seu próprio coração. (Weber 2013:134)

E, se por um lado a privatização acarreta solidão, já que “os meios para uma descarga emocional do pecado foram removidos” (*Ibid.* 136); em contrapartida provê o sujeito de certa autonomia religiosa, uma consciência individual:

O catolicismo medieval fez do corpo o foco central de preocupações teológicas e escatológicas. Este foco foi desafiado pela Reforma Protestante através da ênfase na consciência individual e a primazia da justificação pela fé através de uma reinterpretação da teologia paulina. Em sua tentativa de enfraquecer o monopólio dos padres sobre o poder ritual, ou seja, o poder de realizar sacramentos legitimamente, reformadores protestantes não apenas advogaram o sacerdócio a todos os crentes, mas desencantaram o mundo, rejeitando expressões materializadas do sagrado. (Vásquez 2011:31)

Além da intenção de enfraquecer o poder da igreja e o início de uma prática religiosa individual e privada, a citação acima destaca outro ponto de nosso interesse: a justificação pela fé, contida na Doutrina da Graça: “Nem os sacramentos, pois, ainda que os sacramentos tenham sido ordenados por Deus para o incrementar de Sua glória e devam, desse modo, ser escrupulosamente observados, eles não são meios de se atingir a graça, mas apenas o subjetivo *externa subsidia* da fé.” (Weber 2013:135) A salvação garantida pela fé fez os rituais perderem sua força. Esta característica é ainda mais evidente no protestantismo calvinista, que com sua doutrina da predestinação elimina qualquer meio de se alcançar a salvação, seja pela fé ou através de ações:

Aqueles do gênero humano que são predestinados à vida, Deus perante a fundação do mundo colocou, de acordo com o Seu eterno e imutável propósito, e do conselho secreto e do bel-prazer da Sua vontade, escolheu Cristo a eterna glória, por conta de Sua mera graça e amor, sem qualquer antevisão de fé ou de boas obras, ou de perseverança em qualquer uma delas ou qualquer outra coisa na criatura tal como condições ou causas movidas por Ele para isso. (Ibid. 131)

Desta maneira, se não importam as boas ações, ou no caso do calvinismo, nem mesmo a fé, os rituais, em termos de salvação, tão imprescindíveis outrora, agora esvaziam-se de significado e propósito.

#### 1.2.6.2. *O cristianismo protestante está intimamente associado à racionalidade*

Esta associação dá-se num processo dialético, sendo por ela construído e reforçando-a em detrimento da sensibilidade. Segundo Silvio Vietta em *Racionalidade: Uma história universal*, a faculdade da racionalidade começou a ser privilegiada em relação à da estética desde a filosofia pré-socrática, influenciando concepções de mundo, modos de produção, cultura e, certamente a religião. Para o autor, que se baseia na ideia do desencantamento do mundo, de Weber, o protestantismo constitui o ápice da racionalidade aplicada à religião. Em Weber, a racionalidade começa já por modificar o catolicismo, antes mesmo da Reforma, na direção oposta à sensibilidade, transformando o “ascetismo das sensações” (autoflagelação, jejum severo, etc.) em um “ascetismo produtivo”:



O ascetismo cristão... tem tido caráter definitivamente racional... Nas regras de São Bento, e ainda mais para monges cluniacenses, e novamente para os cistercienses e mais marcadamente para os jesuítas, ele tornou-se emancipado de todo o transcendentalismo desprovido de planos e de autoflagelações irracionais. Ele desenvolveu um método sistemático de conduta racional com o propósito de superar o *status naturae*, para livrar o homem dos impulsos irracionais... colocar suas ações sob constante controle... Portanto, treinou o monge, objetivamente, como um trabalhador a serviço do reino de Deus. (Weber 2013:146-147)

Devemos lembrar na regra de São Bento, sua instrução mais conhecida – *Ora et labora*, e todo o trabalho realizado no cotidiano dos monges – a produção de alimentos, por exemplo, cerveja, vinho, geleias, pães e queijos que notabilizou muitos mosteiros que subsistem destas atividades até hoje. No protestantismo o trabalho vai adquirindo também certa conotação religiosa, (de tal sorte que religião e racionalidade vão se fundindo) o que em Lutero corresponde à vocação: “O único modo de vida aceitável para Deus não era superar a moralidade mundana em um ascetismo monástico, mas somente pelo cumprimento das obrigações impostas ao indivíduo por sua posição no mundo. Essa era sua vocação”. (Weber 2013:96) É possível que o trabalho produtivo fosse compreendido como algo que pudesse preencher a lacuna ritual – quando entendido como vocação – mas que ao mesmo tempo preencheria os requisitos de uma otimização racional.

Não apenas os rituais, mas outras formas materiais da religião assumiram características racionais – as imagens sacras, que além de vistas como idolatria, perderam o sentido diante de um deus transcendente que não poderia ser uma estátua, nem tampouco habita-la. Também as igrejas deixaram de ter formas simbólicas tradicionais e obedeceram à funcionalidade racional – linhas retas, praticidade e objetividade na construção. A distância material entre as coisas religiosas e as não religiosas diminuiu: “aquele ‘desencantamento do mundo’, do qual falou Max Weber, é um efeito colateral necessário do conhecimento racional”. (Vietta 2015:66)

Costumes relacionados à uma indumentária e alimentação, determinados pela religião, foram classificados como desnecessários, formas de idolatria, meios de controle da igreja ou desperdício material. O trecho a seguir ilustra claramente como o protestantismo já em seu início apresentava uma tendência à negação de rituais calcada na racionalidade:

Em uma fria manhã de março, 1522, na cidade Zurique, o dono de uma imprensa, Christoph Froschauer sentou-se com seus trabalhadores e dividiu um prato de linguças, em atitude contrária à Igreja Católica Romana, que proibia o consumo de carne durante a quaresma. Froschauer e seus homens foram levados aos magistrados civis, onde ele se alega oficialmente inocente sob o argumento de que ele tinha uma grande quantidade de impressões a fazer e que, portanto, seus homens precisavam de sustância extra. Tais refeições não eram completamente desconhecidas durante a Quaresma, e normalmente, por uma pequena taxa podia-se comprar uma dispensa sob pretexto de doença, idade, ou trabalho pesado. Mas o dono da imprensa não havia obtido sua dispensa e foi então cobrado. A cidade protestou, houve manifestações nas ruas, e, em 16 de abril o prelado local Ulrich Zwinglio fez um sermão defendendo a atitude do dono da imprensa não como um caso de necessidade, mas com base em sua autoridade escritural. O Novo Testamento, Zwinglio pontuou, não menciona proibições alimentares de nenhum tipo, todas as restrições foram casualmente inventadas pela Igreja e não podem de maneira alguma coagir a consciência dos homens. Também não deveriam haver datas específicas para jejum: no que diz respeito ao tempo, a necessidade e o uso de todas as comidas é livre, então quaisquer alimentos que nossas necessidades requererem, nós podemos utilizar em qualquer tempo e em quaisquer dias. (Albala 2011:41)

Esta racionalidade provocou uma necessidade de adaptação por parte das religiões: concepções de mundo e de deus foram atualizadas, rituais e hábitos cotidianos, permeados pelas religiões, foram submetidos ao crivo da racionalidade, deixando de existir ou acomodando-se à nova forma.

Embora esteja aqui detalhando o cristianismo protestante gostaria de fazer uma breve citação sobre o judaísmo, a fim de demonstrar como os efeitos da Reforma associada à racionalidade abrangeram as religiões de forma geral.

A Plataforma de Pittsburgh, documento fundador do que se chamou, nos EUA, Reforma Judaica ou Reforma Clássica, realizada em 1885 pela UAHC (Union of American Hebrew Congregation), oficializa um processo de adaptação que abole parte da ritualística e transforma o judaísmo, mais uma vez, numa religião baseada na doutrina, mas desta vez alinhando-a, declaradamente, com postulados da razão:

Sustentamos que todas as leis mosaicas e rabínicas que regulam a alimentação, a pureza sacerdotal e o vestuário originaram-se em épocas remotas e sob a influência de ideias que são inteiramente estranhas à nossa mentalidade e espiritualidade atuais. Reconhecemos o judaísmo como uma religião progressista, lutando também para se harmonizar com os postulados da razão. (Stark 2006:67)

Através do que nos mostra Stark, tenho como objetivo evidenciar que as ideias da Reforma baseadas na racionalidade foram tão dominantes que acabaram por delinear os parâmetros de como religião é definida até os dias de hoje.

#### 1.2.6.3. *O protestantismo influenciou a formação do conceito de religião e a forma de estudá-la.*

Depois do protestantismo, a percepção sobre aspectos materiais na prática religiosa cristã teria diminuído, “o efeito geral da Reforma foi o aumento da ‘escarnação, a transferência da vida religiosa para fora das formas corporais de ritual, adoração, prática, de maneira que resida mais e mais ‘na cabeça’”. (Taylor *apud* Vasquez 2011:32)

Entre os primeiros reformadores, é interessante que rituais e práticas alimentares não ganharam muita atenção. Lutero, como Erasmo, mencionam o absurdo das restrições [...] Para Zwinglio, o ritual todo não era mais que memória. *Hoc est corpus meum* deveria ser figurativo, como tudo mais dito por Jesus. Qualquer outra interpretação, do tipo presença real, seria uma forma de canibalismo. (Albala 2011:47-48)

A ideia de canibalismo mencionada na última citação suscita dois outros predicados do protestantismo que influenciaram no julgamento e estudo de outras religiões: a primeira é uma desclassificação dos rituais, especialmente os de outras religiões e a segunda, a interpretação de ações contidas na bíblia como não sendo físicas, mas apenas representações. Desse modo, de acordo com o primeiro predicado, rituais de quaisquer outras religiões seriam rebaixados à superstição e idolatria versus a “verdadeira religião” baseada na “Palavra de Deus”, preferencialmente escrita.

A Reforma reforçou a visão acerca do ritual como supersticioso, um comportamento despercebidamente repetitivo, desconsiderando sua eficácia e criatividade performática. Ritual então, torna-se um termo pejorativo para descrever práticas desconhecidas de um outro alguém: O que eu faço é ordenado por Deus e é “religião verdadeira”: o que você faz é “mero ritual”, no melhor, sem efeito e no pior, altamente demoníaco. (Vásquez 2011:32)

O cristianismo protestante instituiu o conceito de religião em si e tornou-se o *modelo* de religião, baseada na fé e na crença na palavra em detrimento de ações materiais. Este modelo espalhou-se pelo mundo primeiramente por conta do processo de colonização e nos estudos de religião, certamente, porque a maioria dos pioneiros em

estudos científicos (não teológicos) da religião eram de países cristãos protestantes e assim, tendiam a ver outras religiões, especialmente em outros continentes, como primitivas e exóticas – adoradoras de deuses pagãos, idólatras e animistas quanto a objetos e seres da natureza. “A escarnação protestante combinada com o idealismo alemão e o subjetivismo fenomenológico dá origem a uma *Religionswissenschaft* [ciência da religião] somatofóbica cujo o poder sedutor influencia ainda nos dias de hoje”. (Vásquez 2015:32) A palavra somatofóbica nos remete novamente ao segundo predicado já mencionado, o caráter representacional. Numa religião que, por todas as razões já citadas anteriormente, se apresenta tão abstrata e transcendente, houve naturalmente uma transição do “acreditar na coisa em si” para o simbolismo e a representação.

O pão e vinho, transubstanciado nos divinos corpo e sangue, como os padres católicos entoam nas frases escriturais e litúrgicas “este é meu corpo” e “este é meu sangue” tornaram-se representações (sem que sejam fisicamente transformados) nos ritos protestantes... Fomos levados a estudar muito mais a interioridade, a transcendência, definidas pelas autoridades do que as relações e as interações entre os “religionistas”. Desde que o estudo do Cristianismo Protestante tem desempenhado um papel definitivo no estudo de todas as religiões, isto tem enfatizado sobremaneira a representação. (Harvey 2015:35)

Por conta dos aspectos acima descritos, concordo com Vásquez quando diz que: “nossa disciplina [estudos em religião] tem assumido a ideia de que religião é ‘privada e interior, não confessionalmente pública, nem mística, nem ritualística; intelectualmente consistente e razoável, nada ambivalente, nem contraditória.” (Vasquez 2011:1) O estudo das religiões com base nos cânones gera uma impressão de uniformidade sobre as religiões, entretanto, o estudo dos aspectos materiais, cotidianos, revela suas discrepâncias.

#### 1.2.6.4. *A influência do Evolucionismo Cultural*

Muitos dos antropólogos do século XIX, entre eles Edward Burnett Tylor, James George Frazer, Lewis Henry Morgan, William Robertson Smith, para citar alguns, foram os precursores da antropologia. Atribui-se a eles os primeiros esforços no sentido de constituir uma disciplina que estudasse o homem e seu comportamento enquanto espécie, assim como as primeiras definições de conceitos básicos em antropologia, tais como a ideia de cultura, definida por Tylor: “Cultura ou Civilização, tomada em seu mais amplo

sentido etnográfico, é aquele todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem na condição de membro da sociedade”. (Tylor *apud* Castro 2005: 103) Notemos que a ideia de crença já está presente.

É importante, entretanto, contextualiza-los. Muitos destes intelectuais eram protestantes ou foram educados neste ambiente. Ao mesmo tempo, vigorava fortmente na época, a ideologia do progresso e do evolucionismo:

O postulado básico do evolucionismo em sua fase clássica era, portanto, que, em todas as partes do mundo, a sociedade humana teria se desenvolvido em estágios sucessivos e obrigatórios, numa trajetória basicamente unilinear e ascendente... Toda a humanidade deveria passar pelos mesmos estágios, seguindo uma direção que ia do mais simples ao mais complexo, do mais indiferenciado ao mais diferenciado.” (Castro 2005:45-46)

Estas ideias eram particularmente “confirmadas” no contato do europeu com outros povos. Muitos dos países fora do continente europeu haviam sido colonizados ou eram ainda colônias europeias, o que certamente lhes conferia um status de inferior frente a sociedade do Velho Mundo. Muitos destes lançaram-se em viagens a lugares “exóticos” em pesquisa de campo, entretanto, suas conclusões eram sempre construídas a partir das lentes da “cultura dominante”, naquele momento, era permeada pelo conceito de evolução:

Como decorrência da visão de um único caminho evolutivo humano, os povos “não ocidentais”, “selvagens” ou “tradicionais” existentes no mundo contemporâneo eram vistos como uma espécie de “museu vivo” da história humana — representantes de etapas anteriores da trajetória universal do homem rumo à condição dos povos mais “avançados”; como exemplos vivos daquilo “que já fomos um dia”. (Castro 2005:47-48)

Assim, muito influenciados pelas ideias de progresso da época, acabaram por estabelecer em seus estudos de religião, uma escala evolucionista das religiões. No topo, como ideal de religião, encontravam-se as diversas linhas protestantes, com seus rituais de pouca manifestação corporal, e altamente intelectuais, por conta dos estudos bíblicos e, na baixa extremidade encontravam-se as religiões “primitivas” dos selvagens, com suas danças, pinturas corporais, oferendas, deuses de pedra, da natureza – ídolos. A comparação era uma metodologia característica, observando os vários povos, tentava-se

organizar as práticas deles em estágios evolutivos, como se a partir desta observação pudessem montar uma história das religiões humanas segundo tais estágios. A ideia de progresso está “tão inteiramente instalada em nossas mentes que, por meio dela, reconstruímos, sem escrúpulos, a história perdida, confiando no conhecimento geral dos princípios do pensamento e da ação humana como um guia para pôr os fatos em sua ordem apropriada”. (Tylor *apud* Castro 2005:86)

Tylor definiu *animismo* como “crença em seres espirituais”, podendo ser estes seres: animais, plantas, bruxas, fadas, elfos, diabos, deuses. Esta ideia tem alimentado separações tais como homens/entes espirituais, mundo material/mundo espiritual, posteriormente, como resultado deste pensamento, separam-se magia e ciência, significando esta separação, para os evolucionistas, um sinal de evolução, pois diferia-os dos primitivos, que tinham fronteiras mais flexíveis entre eles próprios e outros seres. Estas classificações dicotômicas ainda permeiam a maioria dos estudos em religião.

### **1.3. A Materialidade modificada pelos textos**

Cientistas da religião que trabalham apenas com textos são como cegos que falam de paisagens que lhes foram descritas, em palavras, por pessoas que podem ver. Abandonando essa postura, esses cientistas parariam de se referir às religiões alheias “de olhos fechados”. (Greschat 2005:77)

Desde o início, o cristianismo encontrou na forma do livro uma de suas principais características, conforme já explorado. Depois, a leitura silenciosa como forma de “ritual” e mais tarde a valorização da crença na palavra escrita, alcançada com a Reforma, deu ao texto um lugar especial. A ideia de religião através do livro também é reforçada por aquilo que apenas uma Europa autocentrada conhecia:

O cristianismo, o judaísmo e o islamismo são religiões escriturais que definem a adesão e a identidade em termos de crenças. Tendo a ciência da religião emergido do contexto europeu e colonial, não é surpreendente que esta área acadêmica tenha tido, e ainda tenha, forte tendência a dar muito mais atenção aos textos e crenças do que, por exemplo, às imagens e práticas. (Engler 2007:213)

Portanto, a ideia de uma religião que se apresenta por escrito espalhou-se por todos os lugares alcançados pelo cristianismo através do processo de colonização. Durante este período, momento em que o europeu se depara com outros contextos religiosos e diferentes rituais, analisa tudo e apreende conteúdos, quando é o caso,

filtrados por sua ótica antimaterialista e antiritualista, herdada do protestantismo. Há nesta época, movimentos de estudiosos, muitos de viés teológico, que querem conhecer e comparar religiões, entretanto, pela Europa ter privilegiado a racionalidade em detrimento de outras faculdades, “a religião do outro” foi classificada na maioria dos casos, como inferior, notadamente nos casos em que não havia escrita, como se uma doutrina escrita – um livro sagrado – fosse condição *sine qua non* para se reconhecer uma religião. Nos casos das religiões exóticas que possuíam escrita, traduzir seus textos passou a ser uma das principais formas de conhecê-las, portanto muito do início dos estudos em religião deveu-se à filologia, fato que, mais uma vez, reforça a compreensão e o conhecimento de religiões a partir de seus textos, encobrindo aspectos materiais através da redução de sua importância: “de uma posição escrituralista, imagens de deuses são na melhor das hipóteses, suplementos e na pior, como impedimentos para uma compreensão real do divino”. (Grieve 2003:62)

O escrituralismo baseia-se em uma compreensão transcendental do divino como supersensível, não-material, dualístico e autocriativo. Ele se diferencia acusando outros de idolatria: da veneração de construções materiais humanas. [...] Nas ciências humanas o conhecimento “letrado” geralmente privilegia o linguístico, o discursivo e o cognitizado acima do visceral e do tácito... Estas cautelas sobre o escrituralismo são mais apropriadas ainda para a ciência da religião; a moldagem sutil do nosso conhecimento alcançado pelo livro transforma toda religião em uma reflexão pobre de um cristianismo protestante. (Grieve *apud* Engler 2007:213)

Assim, tornou-se padrão, no estudo das religiões, reduzi-las a seus cânones – textuais, inteligivelmente apreensíveis e passíveis de reflexão. Atingindo até mesmo o senso comum – a expressão *prática* religiosa pode ser entendida como um aprofundamento na *teoria*, tal como ler os textos sagrados de determinada religião.

A/s religião/ões sofreu/eram alterações quanto à quantidade e qualidade de estímulos sensoriais por modificações em seus rituais. Weber está correto quanto à aniquilação da mágica (classificada como irracional) e ao desencantamento, todavia, apesar das inúmeras tentativas históricas de se fazer o ser humano parecer puramente alma e princípio racional, mesmo sofrendo adaptações, a materialidade manifesta-se de outras formas. O problema de se concentrar apenas em textos e soterrar os aspectos materiais resulta na construção de imagens idealizadas das religiões, o que, por vezes não

corresponde à realidade da prática cotidiana, onde a doutrina pode preconizar uma coisa e a devoção popular praticar outra.

Um dos pioneiros em estudos de religião com abordagem científica, Max Müller, que se baseava muito mais em textos do que em questões materiais, já alertava para os perigos da idealização de uma religião devido ao seu estudo à distância:

Limitava-me à Índia ideal, que ganhou forma para mim com base em livros e relatos de indianos que me procuraram em Oxford. Se a Índia que conheço é uma Índia ideal, corresponde – à sua maneira – à Grécia ideal ou à Itália sobre a qual sabemos por meio de Homero e de Virgílio. (Müller *apud* Greschat 2005:62)

Isto é confirmado pelos estudiosos contemporâneos, Grieve e Eck, em obras diferentes, falando também do Hinduísmo: “Para o praticante diário do hinduísmo, as deidades são mais do que conceitos transcendentais a serem imaginados. São práticas tangíveis: os deuses devem ser vistos, ouvidos, tocados e até degustados”. (Grieve 2003:69) “É apenas necessário levantar a cabeça do livro e olhar para a imagem para ver o quão equivocada esta caracterização unilateral está [baseada apenas em textos]. O dia-a-dia e o ritual hindus são baseados não em verdades interiores, mas nas aparências particulares do divino, carregadas e concretizadas na substância do mundo material.” (Eck 1998:11)

Outra importante referência em termos de religião idealizada versus religião vivida encontra-se no trabalho entre imigrantes nos Estados Unidos e outros países da América Latina, do pesquisador da religião Manuel A. Vásquez:

Para estes imigrantes, o que importa, religiosamente não é a doutrina, mas os problemas existenciais cotidianos que frequentemente eles encaram através de práticas, narrativas e cultura material que eles trazem consigo ou encontram em seus novos lares nos Estados Unidos. Como as pesadas abordagens textuais, ainda dominantes em estudos de religião podem explorar todo o poder da glossolalia, exorcismo e a cura divina entre pentecostais, carismáticos e católicos latinos? Ou da *rasa*, o sabor emocional da dança ou das performances teatrais através das quais a primeira geração de imigrantes hindus inculcou a identidade e cultura hindu em suas crianças? Ou da incorporação do espírito ancestral entre praticantes de religiões de base africana tais como santería ou candomblé, um fenômeno que mistura as dimensões sônica, tátil, olfatória, gustativa e cinética, variando dos tambores e danças à distribuição de uma refeição comum? (Vásquez 2011:2)



O estudo dos aspectos materiais demonstrará que as religiões que não podem ser sempre compreendidas a partir de seus cânones, como no caso das tradições orais indígenas ou africanas, mas elas podem sempre ser estudadas em seus aspectos materiais, pois todas as religiões, são materiais de alguma maneira, conforme defende Richard Carp:

Religião é fundamentalmente material, corpórea e física. Embora acadêmicos frequentemente abordem religião material como se ilustrassem textos, o oposto é com frequência verdadeiro. Textos religiosos frequentemente articulam ou tentam atribuir sentido verbal àquilo que primeiramente é experimentado e expressado fisicamente. (2007:4)

Carp também chama atenção para o fato de que abordagens tradicionais baseadas em textos não mostram estratos da sociedade que não sejam letrados, tais como mulheres em certos locais e/ou períodos históricos, escravos, pobres, etc. Entretanto, como estes estratos fazem coisas, a cultura material provê um meio de identificar seus discursos religiosos através de meios materiais: cestaria, comida, escultura, tapeçaria, etc. (2011:3)

Quando se consideram apenas fontes textuais, portanto, há um abismo entre como se define ou se pensa a religião e como a mesma é praticada. O cientista da religião Hans-Jürgen Greschat esclarece no trecho a seguir, a relação entre textos, sacerdotes e leigos:

Textos sagrados são mais importantes para sacerdotes do que para leigos, mas nem estes, nem aqueles contentam-se com eles. Sua vida religiosa é mais abrangente do que apenas a doutrina e sua interpretação. O grau de abrangência varia de religião para religião, mas é claro que não existe nenhuma que se mostre totalmente preenchida apenas por seus textos sagrados. Nesse ponto, portanto, há uma desproporção entre, de um lado, aquilo que a maioria dos cientistas da religião considera importante e, do outro, aquilo que é importante para a maioria dos fiéis; ou seja, existe um contraste entre a verdadeira vida religiosa e uma limitação deliberada por parte dos pesquisadores. (2005:63)

Mesmo em religiões que possibilitam uma abordagem mais escrituralista, porque estão fortemente calcadas em suas doutrinas escritas, tais como o cristianismo, possuem seus aspectos materiais e que nos podem fornecer índices importantes de valores e de variações.

A trajetória da materialidade, sua percepção e importância nas religiões será explorada posteriormente, mas por hora gostaria de demonstrar através da reflexão de Vásquez sobre a fala do apóstolo Paulo, como a materialidade permanece presente:

Como Paulo escreve em Romanos: ‘ele não é um judeu real voltado ao exterior, nem é a circuncisão algo externo e físico. Ele é um judeu voltado ao interior, e a circuncisão é uma questão do coração, espiritual, não literal. (3:28-29)’ Esta depreciação da lei, trabalhos ‘externos’ e o ritual de fazer do corpo físico, da elevação da fé interna e da espiritualidade como um sinal autêntico da individualidade vão interagir com tendências greco-romanas antimaterialistas... Entretanto, usando a imagem da circuncisão do coração, Paulo dramatiza o poder holístico de uma conversão a Jesus Cristo: é literalmente um processo radicalmente transformador de inscrever a lei no corpo do crente, gerando um novo *habitus* cristão, para citar Pierre Bourdieu. Então, enquanto Paulo privatiza o Cristianismo, sua antropologia ainda mantém uma forte corrente materialista subjacente. Este paradoxo, que perpassa o Cristianismo inicial está melhor sintetizado na afirmação de Paulo que diz que cristãos ‘estão neste mundo, mas não são deste mundo.’ (Vásquez 2011:29)

O próprio cristianismo protestante, baseado exclusivamente na crença e no estudo da bíblia frequentemente mencionado como uma religião “sem rituais”, por não apresentar e até criticar o uso de imagens, danças ou posturas ritualísticas, arquitetura específica, por todos os fatores aqui vistos anteriormente, não deixa de manifestar aspectos materiais, como descreve McDaniell:

Uma vez que nós mudamos nossa atenção da igreja e do seminário para o local de trabalho, a casa, o cemitério e a escola dominical, outro lado do protestantismo aparece. No século dezenove, metodistas apresentaram estátuas de Wesley e protestantes na Filadélfia colocaram imagens de anjos nos túmulos de seus amados... Mórmons podem dar impressos de templos como presente de casamento e usar prendedores de gravata do Anjo Moroni. (*apud* Vásquez 2011:32)

Além da citação acima, outro exemplo da materialidade protestante se encontra de maneira contundente na Igreja Adventista do Sétimo Dia. Ellen G. White, uma das grandes personalidades desta religião, concentra a maior parte de seus ensinamentos em uma Reforma Alimentar, baseada nos conceitos de nutrição da época:

Para Cristo, como para o santo par no Éden, foi o apetite terreno a primeira grande tentação. Exatamente onde começara a ruína, deveria começar a obra de nossa redenção. Como, pela condescendência com o apetite, caíra Adão, assim, pela negação do mesmo, deveria Cristo vencer. “E tendo jejuado quarenta dias e quarenta noites, depois teve fome; e, chegando-se a Ele o tentador, disse: se Tu és o Filho de Deus, manda que estas pedras se tornem pães. Ele, porém, respondendo, disse: está escrito, Nem só de pão viverá o homem, mas de toda a palavra que sai da boca de Deus.” (White 2013:163)

Ainda que o foco de White tenha sido combater a idolatria à mesa (consumo de carnes, temperos, açúcar e outros prazeres gustativos), curiosamente, sua doutrina alimentar tornou-se até os dias de hoje um de seus principais recursos rituais, visto que há uma rígida conduta sobre o regime alimentar e todas as igrejas possuem amplo material sobre nutrição, segundo seus preceitos e oferecem cursos de culinária e alimentação aos seus fiéis. A questão alimentar tornou-se marca distintiva dos adventistas. (Souza 2015:87)

Os estudos baseados em textos são de grande valor, afinal, é em grande parte através deles que os estudos em religião têm sido possibilitados. Entretanto, levar em conta a dimensão material é refinar a ciência da religião com aspectos que o conhecimento textual não consegue detectar. Os textos, associados aos aspectos materiais engendram concepções muito mais precisas das religiões em diferentes tempos e espaços.

## **Resumo**

Conforme visto neste capítulo, religiões não podem ser somente definidas e reconhecidas por suas crenças e princípios doutrinários. Mais do que conceitos de transcendência, religiões são vividas, materialmente, isto é, todas as religiões possuem formas pelas quais são percebidas e praticadas sensorialmente. Sujeitos são afetados tanto por suas ideologias expressas conceitualmente quanto por valores transmitidos materialmente – através dos sentidos. Religiões possuem cores, odores, sons, sabores e movimentos diferentes, estas não são apenas características, mas formas sensíveis pelas quais um certo modo de ser é transmitido. Assim, não só seria possível estudar as religiões a partir de seus aspectos materiais como seria também necessário, uma vez que, o estudo dos aspectos materiais revela as diferenças na religião vivida, bem como variações em relação à “doutrina oficial”, processos de adaptação e outras influências culturais. Especialmente no Brasil, onde há tantas religiões oriundas de culturas orais, sem uma doutrina escrita, o estudo das religiões a partir de sua materialidade faz-se particularmente conveniente e indispensável.

Muito de nossa limitação e pouca familiaridade acerca das abordagens que implicam a materialidade se deve a um conjunto de eventos históricos que mudou tanto os aspectos materiais, propriamente ditos, quanto a percepção destes, bem como, em função destas mudanças, a percepção do que é religião.

O antigo sistema sacrificial, que regulava as sociedades e suas religiões provocou com seu fim um processo geral de mudança nas práticas religiosas. A prática sacrificial foi sendo gradativamente substituída por orações, leituras de textos sagrados e a intensificação da ascese. Sobretudo, os textos, foram ganhando especial importância à medida em que surgiu o livro, (mais fácil de ler e de transportar do que os pergaminhos) e que o cristianismo, difundido especialmente através de textos, ganhava espaço. Além disso, foi o próprio cristianismo, o responsável pelo fim definitivo do sacrifício e das práticas a ele relacionadas.

Concomitantemente, a mudança de pensamento entre os gregos – o “Iluminismo grego” – privilegiou a faculdade da racionalidade em detrimento de todas as outras, mas principalmente da sensibilidade estética – o uso dos sentidos. A partir disso, o mundo torna-se racional, a filosofia e a lógica ganham primazia sobre os mitos e o pensamento religioso, tratados então como irracionais e inferiores. Rituais têm sua importância diminuída e tendem a tornarem-se simbólicos. Houve uma espécie de “desencantamento” em relação à religião grega.

As práticas corporais foram substituídas pelo raciocínio, sobretudo por conta do pensamento platônico que valoriza a alma e o mundo ideal em detrimento do mundo material. Esta mudança no pensamento grego influenciou judeus, judeus que se converteram ao cristianismo e cristãos de maneira que, o cristianismo, expandindo rapidamente, difundiu uma religião antimaterialista e modelada pela racionalidade.

O surgimento do livro e a supremacia da racionalidade promoveram cada vez mais as formas de conhecimento escritas, o que também favorece as mudanças materiais, visto que, o processo de transmissão de informações tornou-se cada vez mais mental e menos corporal – característica das culturas orais. O fazer para memorizar, deu lugar à memória escrita, mais impessoal porque separada de quem a produz. A escrita foi, por excelência, o meio de concretização da racionalidade, e esta, ao mesmo tempo, teve a escrita como sua principal ferramenta.

Este processo de racionalização e abstração é finalmente consolidado pelo pensamento cartesiano de Descartes, que separa definitivamente, corpo e mente, duvidando, inclusive, da existência do corpo. E, novamente, tais ideias influenciam a religião e são por ela difundidas, desta vez, via Reforma Protestante. Os rituais e práticas corporais surgidos durante o catolicismo medieval perdem então sua importância, são modificados ou tornam-se, mais uma vez, simbólicos. A grande questão agora é que, através do contato com novas e exóticas culturas, começaram os movimentos de estudos

religiosos, contudo, o problema consiste no fato de que, estes estudiosos investigam a religião alheia tendo a sua própria, protestante, como referência de religião, com um texto sagrado, mais baseada na crença do que nas práticas materiais. Passou-se então a procurar noutras religiões a crença, os textos e o pensamento abstrato, como se todas as religiões fossem passíveis de serem estudadas sob essa perspectiva. As danças, os objetos “sagrados”, as roupas rituais, as oferendas e imagens de deuses foram, desde o começo interpretados como representações. As academias de estudos em religião, em grande parte, ainda carregam este modo de problematizar e definir religião.

## Capítulo 2

### **Cultura Material** **Técnicas do Corpo, Percepção Sensorial** **e Objetos nas Ciências Humanas**

No capítulo anterior tentei demonstrar como a cultura ocidental deixou de perceber os aspectos materiais em favor da escrita e de formas mais mentais e abstratas, instituídas pela racionalização. Através da exploração da Cultura Material objetivo resgatar, não algo que tenha desaparecido, mas aquilo que ficou subjacente e equivocadamente assumido como inexistente. Embora o mundo tenha mudado, o ser humano não deixou de sentir e de ser afetado pelas coisas materiais. O corpo, através dos sentidos continua a ser a interface para compreender, absorver e também agir sobre o mundo, mesmo que isso ocorra de forma socialmente condicionada como demonstrarão as filosofias e antropologias deste capítulo.

Apresento aqui as teorias da *Cultura Material* ou, também chamada, *Nova Materialidade*. Ao longo do texto falarei em Cultura Material, com letras maiúsculas para designar a disciplina que tem como objeto o fenômeno da cultura material, expresso aqui em letras minúsculas. Para definir cultura material, utilizo-me das palavras de um especialista neste campo, o professor americano Richard Carp:

Todas as coisas físicas que foram moldadas pela cultura pertencem à cultura material, incluindo tudo, de saleiros a montanhas sagradas, ambientes domésticos a rotas de transporte internacional. Ela incorpora tudo de físico na cultura, incluindo ferramentas, vestuário, transporte, habilidades corporais, arquitetura, artes e ritual. Inclui também textos (desde que existam em termos físicos, como em livros, documentos, cartas e demais) e discurso (desde que apresente som falado ou ouvido). A vida humana está envolta em cultura material, assim como estamos envoltos na roupa que vestimos. Em relação a outros seres, o humano apresenta-se bastante plástico, no sentido de que pode transformar-se, amoldar-se ao longo de sua vida, não é por acaso que esta espécie sobreviveu – sendo das mais adaptáveis. Este processo plástico envolve objetos e materialidade. O ser humano constrói-se através de seus sentidos e dos objetos. (1997:279-280)

Posto este breve entendimento sobre a cultura material como objeto da Cultura Material, começo a mobiliar o cenário da Cultura Material com os principais conceitos, que a precedem e iluminam as relações entre indivíduos e sociedades com seus objetos e

práticas corporais, a fim de contextualizar a abordagem. Os conceitos a seguir foram extraídos de trabalhos que visaram motivar a Cultura Material como abordagem, os clássicos: *The Handbook of Material Culture*, 2006, *The Material-cultural turn: event and effect*, 2010, e, nocaço da teoria aplicada à religião: *Material Religion*, 2010 e *More than Belief*, 2011. Embora estes sejam necessários para ilustrar a composição da teoria e vislumbrar suas possibilidades de aplicação, estes conceitos não são o foco principal do trabalho, logo serão apresentados de maneira sucinta.

## **2.1. O mundo através dos sentidos, cosmopercepção**

Imagine um olho não governado pelas leis de perspectiva feitas pelo homem, um olho imparcial, sem preconceitos de lógica, um olho que não reage a nomes de tudo, mas descobre cada objeto através de uma aventura de percepção. Quantas cores existem num campo gramado para um bebê engatinhando que não sabe o que é “verde”? Quantos arco-íris pode a luz criar para um olho não instruído? Quão atento a variações em ondas de calor este olho pode estar? Imagine um mundo vivo com objetos incompreensíveis e vislumbrado com uma variedade infinita de movimentos e inúmeras graduações de cor. Imagine o mundo antes do “No início, era o verbo.”

(Brakhage *apud* Aspis 2012:15)

A citação acima nos faz perceber como nossos sentidos são condicionados por nossa educação, seja ela no âmbito da família, escola ou comunidade religiosa. Alguns filósofos, antropólogos e sociólogos vem se preocupando em estudar os sentidos à partir destas perspectivas, em vez do reducionismo médico que trata os sentidos apenas como uma atividade neuronal. “Tem sido um costume associar os sentidos à natureza, seja ‘inocente’ ou ‘selvagem’. O sensorio humano, entretanto, não existe em estado natural. Humanos são seres sociais e da mesma maneira que a natureza humana é um produto da cultura, o sensorio humano também é”. (Howes 2005:3) Daí, para entender como somos afetados pelas coisas materiais convém estudar como se dá essa relação entre nossos sentidos e o contexto sócio antropológico no qual nos inserimos. Esta reflexão começa a partir de filósofos que chamaram a atenção a cerca da importância dos sentidos na forma como apreendemos o mundo e segue com antropólogos e sociólogos que testaram estas hipóteses.

### 2.1.1. *O mundo percebido, o mundo aprendido e o mundo pensado*

Possivelmente uma das grandes alavancas ideológicas na abordagem da Cultura Material reside na questão da percepção sensorial, considerando que há sempre um mundo sentido antes do mundo pensado. Assim, os sentidos seriam a porta de contato com o mundo, de maneira que, objetos, cores, texturas, temperaturas, sons, sabores e odores exercem um papel nada secundário, pelo contrário, primordial, na maneira de aprender, interpretar e agir no mundo. O trabalho mais citado como base para esta ideia, dentro da Cultura Material, é a *Fenomenologia da Percepção*, 1945, de Merleau-Ponty. Nela, ele começa nomeando os “prejuízos clássicos” que embotaram os sentidos, impedindo outras possibilidades de entendimento do mundo, dessa maneira, ele propõe um retorno aos sentidos, mas não se trata apenas de prestar atenção ao que se sente, conforme explica:

Nós acreditamos saber muito bem o que é “ver”, “ouvir”, “sentir”, porque há muito tempo a percepção nos deu objetos coloridos ou sonoros. Quando queremos analisa-las, transportamos esses objetos para a consciência. Cometemos o que os psicólogos chamam de “*experience error*”, quer dizer, supomos de um só golpe em nossa consciência das coisas aquilo que sabemos estar nas coisas. Construimos a percepção com o percebido. E, como o próprio percebido só é evidentemente acessível através da percepção, não compreendemos finalmente nem um nem outro. (Merleau-Ponty 2011:25-26)

Quando dizemos, por exemplo, que um vinho tem aroma de especiarias, o sentido das palavras aroma e especiarias, “é fornecido por experiências anteriores no decorrer das quais aprendi a empregar-las... Palavras levam a esperar sensações assim como a tarde leva a esperar a noite”. (Merleau-Ponty 2011:37-38) Dessa maneira, aquilo que se apreende pelos sentidos é, de certa maneira, descartado, pelo menos no nível consciente. Usando ainda este exemplo, para ilustrar o pensamento de Merleau-Ponty, poderíamos inferir que não se trata apenas de perceber as notas aromáticas dos vinhos – frutado, amadeirado, especiarias – pois elas já são representações consolidadas, extenuadas. A questão é, se perceber no vinho. Tomamos as sensações – que constituem outra maneira de aprender, através de representações, perdendo a experiência em si. “Merleau-Ponty observará que em nossa vida cotidiana, a experiência é caracterizada pelo desaparecimento do corpo da zona consciente, descrevendo como o ‘corpo não apenas projeta experiências internas ao exterior, mas cai novamente em profundezas



inexperienciáveis”’. (Csordas 1994:8) O corpo projeta ao exterior, o interior, mas não tem consciência disso. Portanto,

o próprio cientista deve aprender a criticar a ideia de um mundo exterior em si, já que os próprios fatos lhe sugerem abandonar a ideia do corpo como transmissor de mensagens. O sensível é aquilo que se apreende *com* os sentidos, mas nós sabemos agora que este “com” não é simplesmente instrumental, que o aparelho sensorial não é um condutor, que mesmo na periferia a impressão fisiológica se encontra envolvida em relações antes consideradas como centrais. (Merleau-Ponty 2011:32)

Outro ponto importante a ser destacado na crítica de Merleau-Ponty trata-se do empirismo como sendo uma das causas da limitação da percepção a um sistema interpretativo e reducionista, pouco diferente da ciência.

O empirismo exclui da percepção a cólera ou a dor que, todavia, eu leio em um rosto, a religião cuja essência, todavia eu apreendo em uma hesitação ou em uma reticência, a cidade cuja estrutura, todavia eu reconheço em uma atitude de um funcionário ou no estilo de um monumento... A percepção assim empobrecida torna-se uma pura operação de conhecimento, um registro progressivo das qualidades e de seu desenrolar mais costumeiro, e o sujeito que percebe está diante do mundo como o cientista diante de suas experiências. (2011:50)

Um dos aspectos repetidamente mencionados por autores da Cultura Material acerca de Merleau-Ponty é que ele defende não haver uma divisão entre corpo e mente, como propôs Descartes, e que não há separação entre o sujeito e o mundo: “o corpo está no mundo assim como o coração no organismo; ele mantém o espetáculo visível continuamente em vida, anima-o, alimenta-o interiormente, forma com ele um sistema”. (Ibid. 273) “A verdade não ‘habita’ apenas o ‘homem interior’, ou, antes, não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece”. (Ibid. 6) Logo, como bem coloca Maurer, comentando sobre Merleau-Ponty: “não é que as pessoas imaginem as coisas separadamente das coisas em si mesmas, mas ao contrário, suas atividades práticas modelam sua consciência”. (2006:14) Esta é uma ideia fundamental para se compreender a Materialidade, os sujeitos formam-se a partir de práticas e de suas relações com os objetos. Quem seria o músico sem seu instrumento? Amir Klink sem seu barco? Nós, sem celulares? Outras pessoas, habitando outros mundos. Há sem dúvida um mundo de significações e representações, mas há também o das sensações. Para Merleau-Ponty, “o real deve ser descrito, não construído ou constituído.” (2011:5). Isto justifica

um de seus mais conhecidos pensamentos: “o mundo não é aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo”. (Ibid.14) Esta ideia vai ao encontro da materialidade, pois trata-se de como as pessoas fazem as coisas que fazem – o vestuário em contato com a pele e a aparência que ele produz na visão, cortar e cozinhar os legumes para comer, sair de carro ou sair de bicicleta. Nós nos construímos mais através do que fazemos do que, do que pensamos. Isto é observável, por exemplo, ao tentar mudar um hábito – a consciência determina que uma coisa seja feita, mas o corpo quer fazer outra.

Para uma compreensão adequada dos sentidos é necessário também conhecer as ideias do filósofo Michel Serres em *Os Cinco Sentidos*, 1985. Nele, Serres desenvolve uma filosofia dos sentidos que objetiva criticar a pobreza sensorial nas sociedades contemporâneas e fazer aflorar um meio de se “ver” – sentir – o mundo que parece ter sido esquecida. Serres critica, em especial, as ciências sociais pelo abandono da sensibilidade:

Nossas teorias são vazias de objetos, vigiam as relações. Pois peçam pão à filosofia, ela devolve boas palavras e representações. Peçam pão, ela só tem circo. Ela vive de relações, de ciências humanas, no mito e na Antiguidade, sem sair da cidadezinha de nossa infância; não tem mundo, não produz coisas, não fornece pão... Uma filosofia próspera e produtiva daria pão à saciedade a qualquer um que passasse... Assim as filosofias sem objeto – quase todas –, assim as filosofias que tiram seus valores somente das ciências humanas – quase todas –, envelhecidas e pobres, parecem-nos tão antigas que as vemos como mitos. Diríamos que são política, teatro, magia. Quando encontram, por acaso, um objeto, elas o transformam, num passe de mágica, em relação, em linguagem, em representação. (Serres 2001:35-36)

Além da crítica feita por Serres, sua obra é profundamente inspiradora por seu estilo literário. Mesclando mitologia e descrições de obras de arte, ao mesmo tempo que transmite sua filosofia, também provoca sensações no leitor. Ele consegue atingir-nos tanto no nível racional, por suas ideias, quanto no nível emocional, como fazem as artes e outros meios materiais.

Outro francês a criticar o menosprezo à sensibilidade é o antropólogo François Laplantine. Em seu livro *Life of Senses*, 2015, acusa o pensamento racional de criar oposições inconciliáveis: “Distinguir, classificar e organizar todas as coisas existentes é certamente exclusivo do modelo ‘racionalcêntrico’”. (Laplantine 2015:37). Nestas oposições, geradas pelas classificações, indivíduos se veem obrigados a identificarem-se num dos lados:

Desde Platão estamos discutindo dentro de oposições fundamentais, das quais outras derivam: o inteligível e o sensível, o último necessariamente inferior ao primeiro e apenas capaz de ser confuso, enganador e ilusório... Estas separações foram gregas, depois escolásticas, depois cartesianas e então kantianas. Elas nos condenam a sermos atirados entre polos de dicotomias tenazes: a mente e o corpo, o único e o múltiplo, razão e paixão, necessidade e mudança, ordem e evento, friamente lógico e calorosamente festivo. A história deste pensamento tem nos falado por cerca de 2500 anos sobre a impossibilidade, ou pelo menos sobre o perigo de pôr uma coisa na outra e da genuína dificuldade de ir de uma coisa para outra. (Ibid. 20)

Segundo o autor argumenta, o comportamento binário nos faz optar por um certo conjunto de sensibilidades em detrimento de outro, de maneira que nossa percepção seja moldada: “existe uma dimensão política e histórica a toda experiência sensorial, que excede o que o indivíduo experimenta conscientemente”. (Ibid. 83)

Laplanche busca resgatar uma corrente filosófica que considera o corpo, as emoções e a sensibilidade juntamente ao pensamento, ele elenca filósofos pré-Socráticos, Spinoza, Rousseau, Bergson, entre outros, elaborando o conceito de *pensamento sensível*, ponto de partida para sua “*Antropologia do Sensível*” (tradução do francês) ou “*Antropologia Modal*” (tradução do inglês). Com esta abordagem o autor quer conciliar oposições:

O que eu escolho, seguindo a muitos outros, é abrir passagens, uma tentativa de trazer cara a cara linguagens que não se conhecem, campos de conhecimento que não se misturam, tentando ao mesmo tempo representar espaços intersticiais entre protagonistas concomitantes, que podem ser considerados por nós, que nunca realmente se encontraram. Isto não acontece sem dificuldade, se a tarefa tem sido descrita, mas nunca, falando estritamente, tem sido cumprida, é porque nossas tradições epistemológicas dominantes as obstruem. (Ibid. 28)

Desta maneira, é uma de suas proposições associar política e sensibilidade, fundindo esta associação numa “política do sensível”:

Se a questão colocada pela política é a questão, como vivemos juntos? Então, uma política do sensível deve se preocupar com experienciar junto, isto é, uma sensibilidade compartilhada. Posto de outra maneira, o senso de unidade política é também senso de unidade sensível. Uma grande parte da vida social consiste em amar, sofrer, saborear junto. Este senso de unidade é elaborado através do compartilhamento do que é sensível, isto é, do audível, do tátil, do olfativo, do gustatório, do visível, mas também do que não pode ser visto. Compartilhar o sensível é falar, comer e beber e junto, ouvir, dançar, tocar música, ir ao teatro ou cinema junto. O político e o sensível não podem mais ser considerados numa

maneira binária e fronteiriça. Eles não são duas esferas separadas: uma pública, indiferente e hostil à sensibilidade; a outra, privada, pretendendo escapar de qualquer relação de poder e mantendo-se em posição de recusa, e mesmo hostilidade em relação ao político. (Ibid. 82-83)

Esta abordagem ilumina o fato de que em muitos casos, entre grupos ditos opostos, sejam eles políticos ou religiosos, é perceptível não apenas uma diferença de opiniões, mas também diferenças de “gosto” – na maneira de se vestirem, no estilo musical, as preferências alimentares, etc. Pierre Bourdieu também explora esta questão do “gosto” em seu livro *A Distinção*, 1979. Nesta obra, Bourdieu demonstra como as preferências estéticas de diferentes grupos da sociedade são formadas segundo sua educação. Pelo conceito de distinção, no sentido de sujeitos de gosto distinto (elaborado, elitizado), o autor confirma a educação como um mecanismo reprodutor dos valores simbólicos dos campos.

Contra a ideologia carismática segundo a qual os gostos, em matéria de cultura legítima, são considerados um dom da natureza, a observação científica mostra que as necessidades culturais são o produto da educação: a pesquisa estabelece que todas as necessidades culturais (frequência dos museus, concertos, exposições, leituras, etc.) e as preferências em matéria de literatura, pintura ou música, estão estreitamente associadas ao nível de instrução (avaliado pelo diploma escolar ou pelo número de anos de estudo) e, secundariamente, a origem social. (Bourdieu 2007:9)

A intenção de Bourdieu não é falar de sensibilidades, sentidos ou materialidade, mas a de fazer uma crítica social, em especial nesta obra, quanto à educação como sistema que perpetua desigualdades sociais (por isso cito-o brevemente). Entretanto, a utilidade deste conceito aqui, é de ilustrar como aspectos sensoriais são também políticos e, como podem fornecer indícios para os mais diversos fins.

Voltando ao escopo do sensível, para a fundação de uma Antropologia dos Sentidos, destacam-se também outros dois nomes: Constance Classen e David Howes, ambos canadenses e que têm produzido um grande volume de pesquisas, consolidando esta área. Classen publica em 1997 um dos primeiros textos desta área: *Foundations for an Anthropology of the Senses*. Neste texto ela sintetiza o que se tornou o pensamento antropológico referente aos sentidos, dito de outras maneiras, por autores posteriores:

Quando examinamos os significados associados a faculdades sensoriais e sensações em diferentes culturas, encontramos uma cornucópia de um simbolismo sensório potente. A visão pode estar ligada à razão ou à bruxaria, o gosto pode ser usado como metáfora para discriminação estética ou para experiência sexual, um odor pode significar santidade ou pecado, poder político ou exclusão social. Juntos, estes significados sensoriais e valores formam um modelo sensorial adotado por uma sociedade, de acordo com o qual, o mundo “faz sentido” para seus membros, ou percepções e conceitos são traduzidos numa “visão de mundo” em particular. Haverá questionamentos a este modelo dentro da própria sociedade, pessoas e grupos que diferem em certos valores sensoriais, mas de qualquer forma, o modelo proverá o paradigma perceptual básico, a ser seguido ou resistido. (Classen 1997:402)

Classen pesquisou os cinco sentidos, mas debruçou-se mais sobre alguns, como por exemplo, o olfato, por onde teria começado sua pesquisa, através da obra *Aroma. The cultural history of smell*, 1994, escrito juntamente com David Howes e Antony Synnott. Este livro traz uma “arqueologia” do olfato, desde Antiguidade até o século XIX, quando ocorre, o que Alain Corbin, organizador de *História do Corpo*, 2008, chama de “Revolução olfatória” onde fragrâncias migraram da esfera religiosa e médica para a do sentimento e da sensualidade” (Classen et al. 1994:6) Neste trabalho os autores chamam a atenção para uma gradativa desvalorização do sentido do olfato nas culturas ocidentais, sob a justificativa de ser um sentido animalesco, pouco nobre. Os autores explicam este fato devido ao olfato ser um sentido que nos faz penetrados pelo odor, diferente da visão que não requer contato direto com o objeto percebido, e, pela capacidade dos cheiros de provocar emoções. A segunda parte do livro trata de como os cheiros são usados para estruturar e classificar diferentes aspectos do mundo, tais como tempo e espaço, gênero, identidade, etc. Os autores fazem uma “osmologia”, ou sistema de classificação olfatória presente em culturas diversas, citando como exemplo sociedades tais como os Bororós do Brasil e os Dassanetch da Etiópia.

Outro importante estudo de Classen consiste no tato, ela organizou o livro publicado em 2005, *The Book of Touch*. Não se trata de uma abordagem, mas de dar conta deste objeto através da sociologia, da antropologia e até da filosofia nos tempos atuais. Ainda sobre o tato, Classen publica *The Deepest Sense. A cultural History of touch*, 2012, no qual aprofunda-se no mesmo sentido. Ela relaciona este sentido com a religião, em especial, com o Cristianismo, demonstrando como o tato foi modelado pelas ideias cristãs, tendo reis e clérigos tocando doentes a fim de cura-los, o contato com os corpos sagrados transformados em relíquias, etc.

Talvez o trabalho mais expressivo de Classen seja *A Cultural History of the Senses*, em seis volumes, publicado em 2014. Dividido por períodos históricos, esta obra resgata os fundamentos sensoriais da civilização ocidental considerando os sentidos como marcadores de gênero e classe, das dimensões estéticas da cultura material, das sensibilidades religiosas, do uso médico dos sentidos e de suas representações na arte e na literatura. A obra destaca as sensações e sentidos que constroem e como constroem – não as visões, mas as sensações de mundo, de cada período e lugar.

Classen e Howes formaram uma boa dupla na Antropologia dos Sentidos, Classen dedicou-se mais a destacar os aspectos socioculturais e construir uma história dos sentidos, enquanto Howes ficou com a meta-teoria, relacionando tais aspectos a outras áreas. Em seu livro *Sensual Relations. Engaging the senses in culture and social theory*, 2003, Howes desenha uma “história do estudo dos sentidos”, criticando o menosprezo pelo assunto, classificado como frivolidade, conforme explica:

Depois da Primeira Guerra Mundial houve um declínio no interesse em explorar o sensorio em antropologia. O estudo dos sentidos ficou em desvantagem por sua associação com categorizações de tipos raciais. Fenômenos sensoriais tais como fragrâncias, sabores e texturas foram reduzidos a um assunto muito frívolo para estudo. Muita atenção a estes domínios sensoriais denotariam um interesse sensacionalista em aspectos exóticos por parte do etnógrafo. O estudo de sistemas sociais – terminologia de parentesco, estrutura política e propriedade de terra – caracterizariam muito da antropologia “séria” da época. Esta tendência ficou ainda mais marcada após a Segunda Guerra Mundial. (2003:6)

Mais tarde, segundo a mesma publicação, teria havido um movimento contra a prática da pesquisa textual, buscando resgatar a atenção antes atribuída aos sentidos não apenas como forma de compreensão de diferentes culturas, mas entendendo que essas culturas sentem o mundo de forma diferente:

Nos anos 1980, assim como a revolução textual [acadêmicos trabalhando apenas com textos] entrava em sua segunda fase, varrendo a disciplina, alguns antropólogos começaram a questionar a natureza desincorporada de grande parte da etnografia contemporânea e sua confiança conceitual em modelos de análises baseados em linguagem. O trabalho deles preparou a base da “virada sensual” na compreensão antropológica – isto é, um afastamento dos paradigmas linguístico e textual em direção a um entendimento que trata culturas como meios particulares de sentir o mundo. (Howes 2003:29)

Em outro trabalho que organizou, *Empire of Senses: The sensual culture reader*, 2005, Howes reforça a questão do descaso com os aspectos sensoriais entre pesquisadores frente à importância dada às fontes textuais. E se preocupa em selecionar textos e pesquisadores que visem fundamentar uma pesquisa baseada no sensorio. A obra de Michel Serres, *Os Cinco Sentidos*, é bastante citada.

Quando Serres alega que a revolta contra a dominação da linguagem terá que vir dos sentidos, ele está certo. Mas não será uma revolta que nos tirará dos sistemas de símbolos da cultura. Do império dos signos entramos no império dos sentidos – e há tantos impérios destes quanto há culturas. A revolução sensual em ciências humanas, não é, desse modo, apenas uma questão de interpretar o corpo e os sentidos através de relatos da vida corporal, embora isso tenha valor, mas sim de analisar as ideologias sociais expressas através de valores sensoriais, práticas e processos em que história é tornada natural (Bourdieu cited in Geurts 2002:195). (Howes 2005:4)

Mais tarde, em *Antropologia dos Sentidos*, 2016, David Le Breton, como já havia feito Classen, também destaca as diferenças de percepção associadas à cultura e à história pessoal:

A percepção não é coincidência com as coisas, mas interpretação. Todo homem caminha num universo sensorial ligado àquilo que sua história pessoal fez de sua educação. Percorrendo a mesma floresta, indivíduos diferentes não são sensíveis aos mesmos dados. Existe a floresta do coletor de champignons, do passeante, do fugitivo; a floresta do índio, do caçador, do guarda-florestal ou do caçador ilegal, dos apaixonados, dos extraviados, dos ornitólogos; a floresta igualmente dos animais ou da árvore, a do dia e a da noite. Mil florestas na mesma, mil verdades de um mesmo mistério que se esquia e que jamais se dá senão em fragmentos. Não existe a verdade da floresta, mas uma infinidade de percepções a seu respeito segundo os ângulos de aproximação, de expectativas, de pertencas sociais e culturais. O antropólogo é um explorador destas diferentes camadas de realidade que se entrelaçam. Ele também finalmente propõe sua interpretação da floresta, mas busca alargar seu olhar, seus sentidos. (Le Breton 2016:12)

Este trecho elucida, de forma alegórica como os sentidos variam, mas ao mesmo tempo submetidos aos filtros socioculturais. Ao longo da obra, organizada em cinco sentidos, Le Breton vai exemplificando através de diferentes culturas, como cada sentido é mais ou menos determinante e como permeia práticas e valores. No capítulo sobre a visão ele compara vários sistemas de cores, extraídos de diferentes pesquisadores:

Em francês, alemão e inglês o termo vermelho é abundantemente utilizado para traduzir termos que no texto grego ou hebraico não reenviam a uma ideia de coloração, mas à ideia de riqueza, de força, prestígio, beleza ou mesmo amor, morte, sangue, fogo. (Pastoureau, 2002:19)... Junto a Homero, por exemplo, o mesmo termo às vezes designa tanto o azul quanto o cinza, bem como cores escuras... Os fueguinos não distinguem cores segundo a definição europeia. Eles não estão no mesmo “pensamento ver” (Merleau-Ponty, 1945:463)... Ashantis dispõem de nomes distintos para o preto, o vermelho e o branco. O termo “preto” é igualmente utilizado para qualquer cor escura, como azul, purpura, etc., ao passo que o termo “vermelho” serve para a cor rosa, laranja, amarela (Klineberg 1967:31). (Le Breton 2016:111-114)

E após um grande número de comparações ele conclui: “O indivíduo que olha para as cores do mundo não se preocupa absolutamente com os dados físicos, químicos ou óticos; ele contenta-se em ver e ignora o inconsciente cultural que impregna seu olhar... O centro de gravidade da nomeação das cores não reside nas cores em si mesmas, mas nos dados da cultura”. (Ibid. 120)

No capítulo sobre a audição, Le Breton define: “A audição é o sentido da interioridade, ela parece levar o mundo ao coração de si ao passo que a visão, ao inverso, o relança para fora... O barulho é uma patologia do som... Ele aparece quando o som perde sua dimensão de sentido”. (2016:145-146) E por esta definição que engloba também o barulho, indesejável, pode-se inferir que entre diferentes grupos, alguns sons, pelo significado a eles atribuído ou pela falta de significado, são barulhos. Estilos musicais, instrumentos típicos, nos fornecem rapidamente a ideia de valores culturais veiculados pela audição.

No capítulo do tato, Le Breton explora a ideia “do sentido do contato nas relações com outrem” (2016:257) “A pele é revestida de significações. O toque não é apenas físico, ele é simultaneamente semântico.” (Ibid.) Portanto, sociedades diversas, assim como idades e papéis sociais e gêneros diversos possuem regras distintas para o toque:

Em nossas sociedades o corpo desenha o contorno do eu, ele encarna o indivíduo. Suas fronteiras epidérmicas são duplicadas por uma não menos pejada fronteira simbólica que o distingue dos outros e funda uma soberania pessoal que ninguém transporia sem um assentimento. Quanto mais jovens, tanto mais as crianças se tocam, despreocupadas ainda com as ritualidades corporais ou com as prevenções ao encontro dos outros. (Le Breton 2016:269)



Sobre o tato, o autor explora, naturalmente, algumas questões referentes ao sexo e às carícias em diferentes culturas e épocas, fala até do *cafuné* brasileiro, como tendo origem na catação de piolhos entre os escravos. O que ele não cita em relação às restrições do tato, e que acredito ser bastante evidente, são exemplos referentes a religiões, já que, por muito tempo, religiões controlaram de maneira oficial a questão do toque, deixando reminiscências até os dias de hoje. É possível que o autor tenha optado por não entrar em questões religiosas, já que não se encontram, ao longo desta obra, mesmo em outros capítulos, exemplos relacionados a religiões.

Em relação ao olfato, Le Breton enfatiza constantemente a negação dos cheiros no ocidente, atribuiu-se a este sentido certa qualidade animal: Nas línguas ocidentais o vocabulário olfativo é pobre, e ele depende antes do julgamento de valor (é cheiroso ou malcheiroso), de uma ressonância moral (odor nojento), do eco de outro sentido (odor doce, suave), da evocação de alguma coisa (de rosa, de jasmim), “Isso cheira a...” (2016:305). Em contrapartida, outros povos têm outra relação com o olfato: “Algumas línguas africanas comportam um léxico olfativo preciso. Junto aos Waanzis, 14 termos designam odores, sem referência à sua fonte ou ao seu objeto.” (Mouélé *apud* Le Breton 2016:306)

Le Breton também destaca a propriedade dos cheiros de criar uma ambiência, uma atmosfera específica, que, o indivíduo tem pouco controle sobre. “Os odores dependem menos de uma estética que de uma estesia, eles muitas vezes atuam fora da esfera consciente do homem, orientando seus comportamentos mesmo à sua revelia”. (2016:294)

Antes de entrar no paladar propriamente dito, Le Breton inicia o assunto com um capítulo curto, *O Alimento é um Objeto Sensorial Total*, e após o capítulo do paladar, ele finaliza com mais um capítulo sobre comida, *A Culinária da Repugnância*, colocando a alimentação num lugar de destaque em termos de experiência sensorial, uma vez que ela atinge, de uma só vez, todos os sentidos. O paladar também se associa a outros sentidos porque o comer implica também o preparo, o modo de servir e de consumir, portanto outros efeitos sensoriais começam antes do alimento chegar à boca, e há sempre algo de ritualístico e simbólico no preparo das comidas, um segredinho não registrado na receita, um gesto tradicional, uma maneira de cozinhar sempre envolve um *habitus* (conceito de Pierre Bourdieu que será explorado no item 2.2). É possível que o paladar mereça um maior destaque devido à sua complexidade, tanto sensorial quanto simbólica:

O paladar é o sentido da percepção dos sabores, mas ele responde a uma sensibilidade particular marcada pela pertença social e cultural e pela maneira com a qual o indivíduo singular a elas se acomoda, segundo os acontecimentos próprios de sua história... Os sabores vão muito além, conhecendo milhares de formas e valores através de sua mistura. Uma fruta ou um bolo não são apreciados somente por seu sabor adocicado, já que, para tanto, um bocado de açúcar resolveria o problema. (Le Breton 2016:395-396)

Le Breton, assim como fez nos outros sentidos, compara critérios de paladar em diferentes culturas: Se em sociedades ocidentais reconhecemos quatro sabores, o salgado, o açucarado, o ácido e o amargo, outras sociedades possuem outras classificações “os indianos, embevecidos pela tradição ayurvédica, distinguem seis: o adocicado, o salgado, o amargo, o ácido, o picante e o adstringente. Os Desanas, índios da Amazônia Colombiana, reconhecem cinco: doce, amargo, ácido, adstringente e condimentado.” (Classen *apud* Le Breton 2016:396)

Outra importante questão trazida pela alimentação, consiste em seu poder de fazer memorizar acontecimentos e estruturas. Apostando nesta qualidade, David Sutton propõe uma *Antropologia da Comida e Memória*, através de seu livro, *Remembrance of Repasts*, 2001, da coleção *Materializing Culture*. O livro trata de um estudo de caso na ilha de Kalymnos, na Grécia, onde o autor analisa a relação dos Kalymnianos com sua comida. Sutton começa descrevendo sua própria relação com a comida, deixando claro que foi esta intimidade com a culinária que o fez perceber este fenômeno. Observei que a maioria dos autores da Cultura Material encontram-se prévia e pessoalmente envolvidos com suas atividades de investigação. Com exemplar conhecimento teórico das abordagens socioculturais acerca da alimentação, ele argumenta que comida e memória são perfeitamente associáveis pois: “os mundos da experiência e da interpretação estão contidos um no outro”. (Sutton 2001:15) Sutton vai pinçando aspectos da cultura alimentar que refletem estruturas sociais, como ilustra a seguinte passagem: “Cowan percebe como mulheres são ensinadas, no contexto grego, a consumir coisas doces como parte de aprender sua disposição ‘doce’ de gênero. Ela registra a dificuldade de questionar a associação de doces às mulheres”. (2001:6) Ao longo da obra, ele analisa a relação entre os rituais e o comer, desde a compra dos ingredientes até seu consumo final, construindo a ideia de como as estruturas alimentares ligam-se às rotinas diárias. Ele também analisa as trocas de comidas entre grupos. Estas trocas sempre têm uma ideia de generosidade, ou da falta dela associada a certos grupos. Naturalmente, ele também fala do sabor e do aroma dos pratos típicos e da propriedade destes sentidos de fazer incorporar memórias.

A ideia de repetição de conteúdos também é trabalhada, através de alimentos que, ora são metáforas, ora metonímias. “Esse copo de vinho pálido, fresco, seco, põe em ordem toda minha pregressa vida campesina. Dizem que eu bebo, mas só alimento recordações”. (Bachelard *apud* Le Breton 2016:408)

Considerando a alimentação como um objeto sensorial total – isto é, que envolve todos os sentidos – e que, nossos sentidos são culturalmente modelados funcionando como índices socioculturais, gostaria de destacar também a obra de Paul Stoller, *The Taste of Ethnographic Things*, 1989. Trata-se de um estudo onde o autor observa e vive entre os Songhay da Nigéria. Stoller constrói uma etnografia a partir da própria experiência sensorial, caracterizada por considerar, especialmente, paladar e olfato em detrimento da visão: “Tal ‘visualismo’ pode ser um erro eurocêntrico no estudo transversal de sociedades em cujo paladar ou olfato são mais importantes do que a visão.” (Stoller 1989:9) Segundo o mesmo autor, na Europa, a *Crítica à faculdade do juízo* de Kant, associada ao intelectualismo de pensadores iluministas, baseados nas provas empíricas, visíveis, teria colocado a visão em primeiro lugar. (1989:8) Em consequência disso, as lentes europeias, têm sido, literalmente, usadas para olhar outras culturas. O esforço de Stoller consiste em mostrar que para os Songhay, qualidades do paladar e do olfato são muito mais significativas do que as da visão. Logo no começo do livro, autor exemplifica seu ponto de vista, acerca do paladar, a partir da análise do insucesso de um molho típico dos Songhay que é servido a ele. Ao investigar as causas do ocorrido, ele destrincha vários traços culturais deste povo, que tem no paladar um sentido muito mais significativo a seu modo de vida. Como Stoller, outros intelectuais têm tentado chamar a atenção para um modo europeu de compreensão do mundo que tem se travestido de universal. Ao se ouvir as vozes destas outras culturas, novas perspectivas surgem – saborear, cheirar, ouvir, tocar podem *fazer mais sentido* do que ver, conforme explica a epistemóloga africana Oyèrónké Oyěwùmí:

O termo “cosmovisão”, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo “cosmopercepção”<sup>7</sup> é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais. (1997:3)

---

<sup>7</sup> O tradutor do texto de Oyěwùmí, Wanderson Flor do Nascimento interpretou o termo usado pela autora, em inglês, *world-sense*, como *cosmopercepção*, mas há outras traduções que utilizam o termo *cosmosensação*.

Deste modo, as tendências sensoriais de uma cultura devem ser levadas em conta no estudo da cultura material, inclusive as do pesquisador, que deve estar consciente de suas próprias maneiras de “ver” ou sentir o mundo e, ao mesmo tempo ter sensibilidade para perceber qual ou quais os sentidos mais empregados pelo seu objeto de pesquisa.

O mundo literalmente olha, cheira e saboreia de forma diferente entre as diferentes etnicidades e culturas. Mais importante, as vistas, sabores e cheiros são colocados juntos em diferentes arranjos e significados, criando uma estrutura de vida muito diferente... Pessoas de culturas diferentes herdaram diferentes mundos sensoriais. Não apenas pessoas com diferentes capacidades de sentir pensam diferente sobre o mundo, como pessoas com diferentes capacidades de sentir têm diferentes mundos sobre os quais pensar. (1997: 297-298)

A pesquisa do sociólogo Claude Fischler e da psicóloga social Estelle Masson, sobre a alimentação também confirmou como os sentidos podem construir mundos a partir da alimentação. Tal estudo não se trata de um trabalho em Cultura Material, mas sobre culturas materiais. Em *Comer. A alimentação de franceses, outros europeus e americanos*, 2010, os franceses Fischler e Masson apresentaram uma extensa pesquisa comparativa sobre os hábitos alimentares a fim de compreender como padrões culturais, entre eles, religião e nacionalidade, condicionam os sentidos, determinando as escolhas que parecem, do ponto de vista de quem escolhe, senso comum. A pesquisa teve diversas fases, tanto quantitativas, quanto qualitativas e contou com cerca de seis mil participantes distribuídos entre França, Itália, Suíça, Alemanha, Reino Unido e Estados Unidos. A ideia desta pesquisa surgiu a partir da obra de Durkheim, *O Suicídio*, 1897, onde o autor analisaria predisposições suicidas em relação ao *ethos* religioso – católico, protestante ou judeu. Os pesquisadores Fischler e Masson não pretenderam discutir religiões, neste trabalho, elas foram apontadas apenas como “lentes culturais”. A premissa é a de que protestantes (representados pelos americanos), teriam maior *autonomia*, privilegiando escolhas individuais, enquanto que, católicos (representados pelos franceses) priorizariam regras sociais, demonstrando maior *heteronomia*. A obra começa com uma breve, porém, bastante sugestiva ilustração de americanos e franceses, onde um observa e critica a postura do outro frente ao modo de se alimentar:

Em Nova York, ninguém volta para casa no meio do dia: comem onde estão, em escritórios, trabalhando, em clubes, em lanchonetes... Em aglomerados de pessoas, milhares de seres alinhados devoram, em um só lugar, como em um estábulo, comidas frescas e apetitosas, diga-se de passagem, por preços inferiores aos nossos. Eles se lançam sobre seus pratos de almôndegas; atrás deles, já há alguém esperando para ocupar o lugar. (Morand *apud* Fischler e Masson 2010:19)

Os franceses têm tendência a ser rígidos quando o assunto é se alimentar. Os horários de refeição, de uma região para outra, quase não variam, enquanto, para muitos franceses, comer todos os dias exatamente no mesmo horário faz pensar em um zoológico. Fogem muito pouco das regras, definindo qual vinho vai com qual prato, e são raros os que se aventuram fora das regras estabelecidas para “experimentar uma coisa diferente”. A noção de “refeição bem planejada” é uma ideia especificamente gaulesa, que comporta algumas características inalteráveis. (Lerner *apud* Fischler e Masson 2010:19-20)

Notemos que ambas as falas comparam o comportamento alimentar do outro a um comportamento animal, o estábulo e o zoológico. E mais do que, o que comer, referem-se ao como comer: “Em cada uma das duas lógicas apresentadas podemos ver aparecer no fundo as oposições natureza/cultura, animalidade/humanidade. O que é bárbaro – se aproxima da animalidade – para o francês é a falta de regras; já para o americano o excesso de regras é contrário à liberdade constitutiva da sociedade democrática civilizada”. (Fischler e Masson 2010:21) A pesquisa foi, ao longo de seu desenvolvimento, confirmando dois grandes grupos, divididos entre heteronomia e autonomia, assim como, público e privado.

Os participantes foram indagados sobre o que pensavam em relação à qualidade dos produtos, o que muitas vezes os remetia a certo mito de “natural”, o mito varia entre as culturas, mas está presente em todas. Foram perguntados também sobre a relação entre alimentação e saúde, o que para americanos encontrava-se bastante medicalizado e para o europeu tinha a ver com certa nostalgia – o puro, o natural, caseiro, etc. Interrogou-se também sobre o aspecto das escolhas, disfarçado sob número de sabores: numa sorveteria, por exemplo, para os americanos quanto mais sabores, melhor, ao passo que, para os europeus, muitas opções tornam a escolha difícil.

Do lado dos Estados Unidos, aparece uma concepção individualista e “privada” da relação com a alimentação, uma concepção que atribui a cada um a liberdade de julgar e de tomar decisões nessa área, e com uma base médico-científica, ou seja, provavelmente racional: o público, os consumidores devem dispor de informações mais completas sobre os produtos e sua composição, bem como

conhecer as descobertas mais recentes e pertinentes da ciência em matéria de nutrição e de saúde pública. Esclarecidos dessa forma, poderão formar seu julgamento e tomar decisões individuais necessárias. (Ibid. 86)

Na França e na Itália, em particular, as oposições são mais “comensalistas”, no sentido de que se reivindicam modos de fazer e de comer mais coletivos, sociais. As normas implícitas ou explícitas que os entrevistados parecem ter interiorizado com mais frequência são fundamentadas em uma “lei da forma” que poderíamos qualificar como “tradicional”: o modo legítimo da alimentação, descrito ou suposto, é uma refeição feita com o indivíduo sentado à mesa, sendo esta compartilhada, ordenada, em tempo e lugar apropriados, e “que tem sentido em si mesmo”, não pedindo justificativa e muito menos questionamento. (Ibid. 87)

Estas passagens esboçam as informações que se pode extrair a partir da observação sobre preferências alimentares – o que se traduz como gosto ou senso comum, é, na verdade, ação de lentes culturais. Indivíduos, em seus grupos, não aprendem apenas o que, como, quando e com quem comer, com estas ações são incorporados modos de vida e mundo inteiros. Americanos aprendem sua liberdade de escolha, escolhendo, enquanto franceses aprendem a ter padrões, tendo; mesmo que este ensaio seja feito, primeiro, sobre o que se come.

#### 2.1.2. *Emoções socialmente aprendidas*

“Comportamentos e emoções são, com algumas modificações, modelados segundo o padrão da tradição.” (Elias 2011:138)

Os sentidos são portas, com tamanhos e aberturas diferentes, por onde entra o mundo, consciente ou inconscientemente. De acordo com nossos filtros físicos, sociais e culturais, são despertados em nós sentimentos específicos, emoções – respostas subjetivas capazes de até causar alterações fisiológicas, pois se originam no corpo e se manifestam através dele. O interessante é que, da mesma maneira que nossos sentidos são modelados, muitas destas respostas emocionais também o são. Somos ensinados, condicionados a sentir X, quando percebemos Y.

A disciplina de *Antropologia das Emoções*, brevemente mencionada neste item, a partir do livro de mesmo nome, publicado em 2010 por Claudia Barcellos Rezende e Maria Claudia Coelho da FGV Rio de Janeiro, nos faz refletir sobre o fato de que, do mesmo modo, que tomamos por natural perceber ou não certos eventos, tomamos por

natural sentir certas emoções em relação a tais eventos. Entretanto, segundo as autoras, “os sentimentos são tributários das relações sociais e do contexto cultural em que emergem.” (2010:96) Tal estudo exemplifica de muitas maneiras como as emoções são socialmente aprendidas e variam apenas dentro de uma certa faixa. O ciúme, por exemplo, conforme é relatado, traduz uma das mais claras evidências:

O ciúme não é, assim, um sentimento universal, decorrência espontânea de exigências de exclusividade sobre aqueles a quem amamos; ao contrário, sua eclosão é pautada por “regras de relacionamento”, que o tornam legítimo e esperado em relações governadas por expectativas prescritas de reciprocidade e exclusividade, mas que o condenam em outros modelos de relacionamento nos quais a “regra” é o compartilhar do outro, a exemplo dos modelos poligâmicos. (Rezende e Coelho 2010:98)

Há, entretanto, casos onde talvez não se sinta a “emoção padrão”, mas ainda assim há um conjunto de normas, socialmente aprendidas, para que se tenha um comportamento correspondente à “emoção a ser sentida”: “Há, por exemplo, normas para a expressão das emoções em uma situação de luto, que independem do indivíduo sentir tristeza ou pesar pela morte de uma pessoa.” (Ibid. 240)

As emoções referentes a uma situação que pode ser comum entre culturas diversas podem diferir, ou pode-se encontrar a mesma emoção ou similar, sendo expressas de maneiras diferentes. Seja como for,

o vocabulário emotivo de uma sociedade é reconhecido como distinto do de outra, dificultando, por exemplo, o exercício de tradução de categorias emotivas de uma língua para outra. No entanto, as palavras nem sempre são vistas como expressando “de fato” o que o sujeito sente... abre-se a possibilidade para que as pessoas sintam uma emoção mesmo que em sua sociedade não exista um termo de linguagem para expressá-la. (Ibid. 247-249)

A citação acima demonstra mais uma vez a importância de se levar em conta aspectos sensoriais, já que o limite do que sentimos não é o mesmo da linguagem. Por analogia, se situações comuns a um grupo evocam emoções socialmente associáveis, o mesmo deve estender-se a ações e objetos. Questões alimentares ilustram facilmente essa situação, sociedades costumam ter de forma bastante definida o que é considerado comida, sua forma e momento de consumo e como deve-se sentir e reagir a estas questões.

Insetos, larvas de bicho da seda são comida na Tailândia, mas suscitam repulsa em muitas culturas. Animais ocupam lugares diferentes em diferentes culturas, como explicou tão bem Mary Douglas em seu clássico *Pureza e Perigo*, 1966. Cachorros podem ser classificados no Brasil, como amigos do ser humano, e como comida na Coreia; vacas podem ser um ancestral para muitos grupos da Índia, mas é a carne mais consumida na alimentação brasileira. Neste sentido, considerando o trabalho de Fischler e Masson sobre alimentação, apresentado no item anterior, poderíamos pensar sobre o nojo<sup>8</sup>, emoção universal, entretanto dirigida a diferentes objetos em diferentes culturas. É comum que alimentos apreciados numa dada cultura, causem reações, físicas inclusive, de nojo em outra, o que demonstra que se trata de algo aprendido socialmente, um condicionamento sensorial. Paul Rozin, psicólogo que se debruçou sobre os hábitos alimentares, acerca do nojo, perguntou-se, sem resposta: “Como normas socialmente construídas e representações se tornam inscritas-internalizadas nas papilas gustativas e no metabolismo?” (Fischler 1988:276)

Em 1994, quando trabalhava na indústria farmacêutica, tive oportunidade de estar com dois indianos que vieram ao Brasil para ficar durante três meses como consultores. No primeiro dia, acompanhei-os ao refeitório para mostrar como o sistema de alimentação funcionava. Havia várias opções no bem conhecido *buffet self-service*, entre elas, *vaca atolada*, típico prato brasileiro. Vendo ossos de um tamanho razoável mergulhados no creme amarelo vivo da mandioca, perguntaram-me o que era. Naquela época eu pouco sabia sobre os hábitos alimentares indianos, apenas fazia aquela ideia genérica de que todo indiano é vegetariano, e estes, de fato, eram. Respirei fundo e expliquei. Tentaram manter a compostura, a etiqueta, mas foi difícil disfarçar seu sentimento de indignação e repulsa. Assim, rapidamente demos a volta para que eu os levasse diretamente ao *buffet* de saladas.

Acredito que esta possa ser uma emoção comum quando se trata de interditos alimentares de origem religiosa, não se trata apenas de uma proibição moral, também causa nojo; como a infração de certas moralidades pode também provocar uma sensação de nojo.

---

<sup>8</sup> Para um estudo mais aprofundado desta emoção ver estudos de Paul Rozin sobre nojo.



## 2.2. Técnicas do corpo: uma forma “natural” de construir uma realidade

Por muito tempo Marcel Mauss observou a relação dos homens com as coisas e dos corpos com o mundo, no sentido material – como se movem, como diferentes povos têm um caminhar diferente, como ingleses e franceses, na guerra, marcham e manuseiam pás de maneiras absolutamente diferentes. A partir desta observação, também conclui ele que, tudo é transmitido, o uso do corpo e o uso das ferramentas: “o homem se distingue antes de tudo dos animais pela transmissão de suas técnicas.” (Mauss 2003:407)

A estes conjuntos de gestos e maneiras de fazer, que se conservam, mas que, ao mesmo tempo, se atualizam em cada povo, Mauss chama de *técnicas do corpo*. “Cometi durante muitos anos, o erro fundamental de só considerar que há técnica quando há instrumento... [mas] o corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem”. (Ibid.) Para ele, os objetos são extensões do corpo, no processo de evolução das técnicas que visam sempre a adaptação coletiva.

Um formigamento de existência que emerge deste universo sensível: um acúmulo de impressões, de gestos e de produções impondo o alimento, o frio, o odor, as mobilidades ou o mal, em outros tantos quadros físicos primários. É este mundo imediato, mundo dos sentidos e dos meios, dos estados físicos, que restitui primeiramente a história do corpo; um mundo que varia com as condições materiais, os modos de habitar, os modos de garantir as trocas, de fabricar os objetos, impondo modos diferentes de experimentar o sensível e de utiliza-lo; um mundo que também varia com a cultura, como Mauss, soube mostrar, sublinhando como nossos gestos mais “naturais” são fabricados pelas normas coletivas: modos de andar, de jogar, de gerar, de dormir, de comer. (Corbin et al. 2008a:7)

Um dos conceitos mais utilizados nas abordagens de Cultura Material trata exatamente de analisar a disposição para certas práticas que os indivíduos têm, essas práticas são aprendidas no grupo, sendo internalizadas de forma natural e depois reproduzidas, de maneira que raramente o sujeito se dará conta, do mesmo modo que o grupo também incuti no indivíduo tais disposições sem que, geralmente, tenha intenção ou mesmo, muitas vezes, consciência. São ações aprendidas pela convivência e que desenharão um mundo e um modo de ser neste mundo. Isto foi o que o sociólogo Pierre Bourdieu chamou *habitus* e se tornou um dos conceitos mais utilizados pela Cultura Material. Em seu trabalho *Esboço de uma Teoria da Prática*, 1972, Bourdieu inspirou-se no trabalho de Mauss sobre as técnicas do corpo com intuito de responder a indagações

tais como: *Por que as pessoas fazem o que fazem? E, por que fazem isto e não outra coisa?* Ele usa os mesmos conceitos de *hexis* – conjunto de ações corporais para realizar uma determinada tarefa e; *doxa* – conjunto de valores criados por uma sociedade em determinada época, todavia, que parecem ser uma verdade óbvia e natural – para enfim desenvolver o conceito chave da obra, o *habitus*.

Bourdieu coloca em primeiro plano as questões materiais – as ações, as práticas, as técnicas do corpo. Sua grande contribuição para os estudos relativos à cultura material reside em sua explicação sobre a relação entre os indivíduos e a sociedade e de como o *habitus* é transmitido através de um processo de *incorporação*, isto é, pela imitação, e não por um modelo conceitual no qual se possa refletir sobre.

Não se imitam “modelos”, mas as ações dos outros. A *hexis* corporal fala imediatamente à motricidade, enquanto esquema postural que é ao mesmo tempo singular e sistemático, porque solidário de todo um sistema de técnicas do corpo e de utensílios e carregado de uma multiplicidade de significações e de valores sociais. (Bourdieu 2002:185)

Bourdieu define *habitus* como um:

Sistema de disposições duradouras, estruturas estruturadas e estruturantes predispostas a funcionarem como tal, ou seja, enquanto princípio de geração e de estruturação de práticas e de representações que podem ser objetivamente “reguladas” e “regulares” sem em nada serem o produto da obediência a regras, objetivamente adaptadas ao seu fim sem suporem a mira consciente dos fins e o domínio expresso das operações necessárias para os atingir, e sendo tudo isto, coletivamente orquestrado sem que seja o produto da ação organizadora de um maestro de orquestra. (2002:163)

Deste modo, o *habitus* pode ser entendido como um sistema de “classificação” do mundo ao mesmo tempo que uma disposição para ações, em acordo com esta classificação, que foi *incorporada*, no sentido literal, ao longo de uma trajetória social, imperceptível inconscientemente. Desde criança aprendemos, por exemplo, que certas plantas e animais são comida, enquanto outros, não, aprendemos que alimentos tem momentos apropriados para consumo (comidas de festa, comidas para o café da manhã, jantar...), há também um modo “correto” de consumi-los (com talheres ou com as mãos), tudo isso é gradativamente aprendido pela imitação e cada uma destas práticas traz consigo valores. A princípio, a criança não tem escolha, levará anos até que ela pense

sobre isso ou talvez nunca questione. “Os esquemas podem ir da prática à prática sem passarem pela explicação e pela consciência”. (Bourdieu 2002:185)

A citação a seguir, de Richard Carp, que estuda a influência da cultura material na sociedade de maneira geral, assim como na religião, especificamente, não menciona Bourdieu diretamente, mas notemos como sua fala é similar à ideia proposta por Bourdieu e como ele, acopla-a à cultura material:

Muitas das habilidades que aprendemos no início da infância deriva de contextos providos pela cultura material. Mesmo habilidades físicas básicas como sentar, rolar e andar são culturalmente variáveis e correlatas a culturas materiais específicas. Estas e outras habilidades habituais são adquiridas na infância e esquecidas pela consciência. (1997:282)

De acordo com a tese de Bourdieu, as estruturas sociais são reproduzidas no interior dos indivíduos, que depois as reproduzem na sociedade. Ele prevê variações entre os indivíduos, mas somente dentro de um espectro limitado de improvisações. Desta maneira, valores e gostos de gerações reproduzem-se dentro de seus respectivos campos.

A incorporação da objetividade é assim inseparavelmente interiorização dos esquemas coletivos e integração no grupo, uma vez que aquilo que é interiorizado é o produto da exteriorização de uma subjetividade estruturada de modo semelhante. A continuidade entre as gerações estabelece-se praticamente através da dialética da exteriorização da interioridade e da interiorização da exterioridade, que é, em parte o produto da objetividade da interioridade das gerações passadas. (Bourdieu 2002:168)

É a questão da *incorporação* da interioridade e da exteriorização desta, também via práticas corporais, que interessa particularmente à cultura material, visto que, segundo as explicações anteriores é possível vislumbrar o papel das ações do dia a dia – como o comer, o vestir-se, assim como práticas que podem englobar todas essas coisas, tais como as religiosas, sobre a formação e conduta dos indivíduos.

Embora Bourdieu nunca tenha associado, mesmo sendo francês<sup>9</sup>, questões alimentares à transmissão do *habitus*, é certamente uma de suas principais formas de transmissão. Aprende-se o que é comida, como se come, prepara e serve alimentos não por conceitos, mas pela incorporação.

---

<sup>9</sup> Os franceses atribuem grande importância às dimensões social e antropológica da alimentação. Eles possuem o maior número de publicações deste gênero.

Nos deparando com a cultura alimentar judaica, através de seus livros de receita, é admirável como o povo judeu se utiliza das práticas alimentares para manter e reforçar na comunidade, além de ensinar suas crianças, sua religião e sua história. A citação a seguir foi extraída de um livro de receitas judaicas de uma típica “mãe judia” que compreende, naturalmente, a influência das práticas alimentares:

A maior questão de todas é, certamente, por que comidas judaicas são judaicas? Judeus preparam espaguete e pizza, quiche, pão pita e *sauerbraten* [marinada típica alemã]. Isso não faz estas comidas judaicas. O que faz certas comidas “judaicas” é a intrincada mistura de sabores, que por séculos tem contribuído para transformar receitas em símbolos, instantaneamente reconhecível e, acima de tudo, partilhada entre os que a preparam e os que a comem. Não são apenas misturas comestíveis de ingredientes, as receitas tonaram-se parte nutrição, parte sinal de uma estrada cultural e parte cumprimento de um ritual, outorgado finalmente com uma significância muito maior do que sua capacidade de preencher o estômago de alguém. (Shoesteck 1979:xi)

Este livro de Shoesteck é um léxico das comidas servidas nas celebrações judaicas. Literalmente, de A a Z ela dá a receita de cada prato, explica seu significado e descreve como e em que ocasião deve ser servido. Para judeus, o livro ensina os detalhes dos preparos, e explica aquilo que muitos, pelo menos por algum tempo, fazem sem saber exatamente o porquê. E para não judeus, como eu, o livro é um “curso em judaísmo”. A prática alimentar judaica, da seleção dos alimentos, até seu consumo, passando pelo preparo é uma das mais eficientes maneiras da transmissão e perpetuação do *habitus* entre as comunidades judaicas, ensina pela prática da culinária não apenas os princípios da *Kashrut*<sup>10</sup>, como também a história e os principais valores do judaísmo.

Outra obra que não está direta, nem explicitamente relacionada à Cultura Material, mas intimamente ligada à cultura material e que, de certo modo pode ser vista como uma versão mais geral e prática da ideia de *habitus* é o *Processo Civilizador. Uma história dos costumes*, publicado pela primeira vez em 1939, do alemão Norbert Elias. Mais do que o título de um livro, o *processo civilizador* foi um conceito criado pelo autor, bastante funcional na compreensão de como as atividades do corpo criam sujeitos e sociedades. Embora publicado em alemão, foi entre franceses, e bem mais tarde, que este trabalho se afamou, figurando numa coleção dirigida por Baechler, na década de 70. Até então, havia apenas sido resenhado por Raymond Aron, na época, professor de Bourdieu.

---

<sup>10</sup> *Kashrut* é a parte da Torá que contém as leis dietéticas judaicas, conhecida como a “comida *kasher*”.

Elias resgata a história de alguns costumes europeus a fim de demonstrar como teria se originado o conceito de civilidade (*civilité*), no sentido da imagem que temos hoje, de civilização versus barbárie. A obra argumenta que a etiqueta no comportamento e o domínio das regras sociais constrói e proclama a diferença entre os sujeitos ditos civilizados e os não civilizados, no contexto europeu. Ele descreve como formas de assoar-se, escarrar, o comportamento no quarto, as atitudes nas relações entre os sexos e os hábitos à mesa constroem o que chamamos de civilidade.

O corpo é ao mesmo tempo receptáculo e ator face a normas prontamente enterradas, interiorizadas, privatizadas como pôde mostrar Norbert Elias: lugar de um lento trabalho de repressão, isto é, de um distanciamento pulsional e do espontâneo. O que mostra a laboriosa elaboração da etiqueta, da polidez, do autocontrole. Daí esta possível história de muitas técnicas e instrumentos do corpo no Ocidente: o garfo, o escarrador, a roupa, o lenço de assoar, a rede d'água entre outros, com suas invenções concebidas como outros tantos momentos numa dinâmica coletiva, dispositivos que supostamente deslocam os limiares de vergonha e de pudor recriando o socialmente “distintivo” ou “civilizado”. (Corbin et al. 2008a:11)

As passagens a seguir, extraídas do *Processo Civilizador* de Elias evidenciam a análise dos gestos no âmbito social:

[Em 1560] *Civilité*, de C. Calviac “A criança não deve roer indecorosamente ossos, como fazem os cães. Quando quiser servir-se de sal, deve pegá-lo com a ponta da faca, e não com três dedos. A criança deve cortar a carne em pedaços bem pequenos em sua tábua de cortar... e não deve levar a carne à boca ora com uma mão ora com outra, como pequenas crianças que estão aprendendo a comer, mas fazê-lo sempre com a mão direita, pegando o pão e a carne decentemente com apenas três dedos. (Elias 2011:224)

[Em 1714] em uma anônima *Civilité française*: Não conserve sempre a faca na mão, como fazem camponeses, mas pegue-a apenas quando dela precisar. Quando estiver sendo servido de carne, não é elegante pegá-la com a mão. Deve pegar o prato com a mão esquerda, enquanto segura o garfo ou a faca com a direita.” (Ibid. 232)

O estudo de Elias é bastante bibliográfico reunindo textos de diversos autores que se preocuparam em deixar registrados os tratados de boas maneiras, segundo a perspectiva de cada época, o modo apropriado de se comportar em relação às ações mais cotidianas. Um dos livros mais citados na pesquisa de Elias é *A Civilidade Pueril*, 1530,

de Erasmo de Roterdã. Trata-se de uma espécie de manual para ensinar o comportamento civilizado às crianças, livro que foi rapidamente adotado em diversos países da Europa.

Elias preocupa-se, especialmente, em observar as mudanças de comportamento da Idade Média para a Idade Moderna, explicitando uma dialética entre o pensamento e o comportamento: as mudanças de mentalidade mudam os comportamentos, assim como a mudança de comportamentos constrói novas mentalidades.

Sua abordagem demonstra como a ideia de “comportamento civilizado” foi usada para justificar uma superioridade dos nobres em relação ao povo e dos europeus em relação aos povos colonizados:

Não interessa o fato e a questão de como, no decorrer dos séculos, o comportamento civilizado se cristalizou. E a consciência de sua própria superioridade, dessa “civilização”, passa a servir pelo menos às nações que se tornaram conquistadoras de colônias e, por conseguinte, um tipo de classe superior para grandes segmentos do mundo não europeu, como justificativa de seu domínio, no mesmo grau em que antes os ancestrais do conceito de civilização, *politesse* e *civilité*, serviram de justificação à aristocracia de corte. (Elias 2011:148)

Próximo à Revolução Francesa, em relação à Idade Média, detecta-se com facilidade, especialmente na corte francesa, uma multiplicação e complexificação das regras para o comportamento social:

As proibições da sociedade medieval, mesmo nas cortes feudais, ainda não impõem quaisquer grandes restrições ao jogo de emoções. Comparado com eras posteriores, o controle social é suave. As maneiras, em relação às antigas, são relaxadas em todos os sentidos da palavra. A pessoa não deve fungar nem estalar os lábios enquanto come. Nem cuspir de um lado a outro da mesa, nem assoar-se na toalha (pois esta é usada para limpar os dedos de gordura) ou nos dedos (os dedos que tocam a travessa de servir comum). Comer com outras pessoas no mesmo prato ou travessa é aceito como natural. O indivíduo deve apenas evitar cair sobre o prato de servir como se fosse um porco e devolver a comida mastigada à travessa comum. (Elias 2011: 259)

O trecho acima, bem como outros contidos na pesquisa de Elias, nos mostra como nasceram certos comportamentos, condutas corporais, que tomamos como naturais. O estudo de Elias foi avançado, para sua época, em mostrar esta origem dos hábitos que pareciam ter sempre feito parte cultura. Não é por acaso que Bourdieu teria sido provavelmente influenciado por este trabalho (Poulain 2013:174), quarenta anos mais

tarde, ao escrever *A Distinção*, onde constrói sua teoria acerca dos gostos relacionados às classes sociais.

Desta maneira, é possível vislumbrar o papel dos sentidos quando se pensa nos processos de aprendizagem e mecanismos de controle social, tais como o *habitus* e o *processo civilizador*, respectivamente. À medida em que uma criança vê a postura da mãe, escuta seu tom de voz e os sons que emite transformados em linguagem; o *sabor* dos alimentos que mais tarde reconhecerá como de sua casa, de seu país e das ocasiões especiais; aprende que alguns *cheiros* são bons e que outros estão associados demais à intimidade para serem declarados ou tolerados. Quando um sujeito cresce aprende que deve comer com talheres, sentado à mesa, que não deve gritar, que deve tomar banho com certa frequência para que não emane odores, que certas roupas são próprias para momentos específicos, etc. Assim, pelas práticas corporais, cada sociedade vai modelando seus sujeitos. Há variações, claro, mesmo indivíduos de uma mesma sociedade, têm experiências associadas às suas histórias pessoais, assim como seus próprios aparelhos biológicos apresentam variantes genéticas inatas ou pela forma como foram desenvolvidos. Mas, segundo Bourdieu, essas variações sempre ocorrem dentro de um espectro limitado.

### 2.2.1 A agência dos objetos sobre os sujeitos

Na trilha de Mauss, sobre as técnicas do corpo, encontra-se o pensamento de Alfred Gell, entretanto, com maior foco nos objetos. Embora ele não se coloque como alguém continuou tal pensamento nota-se grande correspondência. Gell atribuirá agência aos objetos, como se estes tivessem vida própria.

Gell é um dos autores mais citados, nos estudos de cultura material, quando se fala em agência de objetos, com seu trabalho *Art and Agency*, 1998. Seu objetivo com o estudo dos objetos era fazer uma antropologia da arte. A partir do estudo de objetos de arte de diversas tribos e culturas diferentes, algumas vezes ligados à religião, ele construiu sua teoria da agência dos objetos sobre as pessoas:

A ideia de agência é uma abordagem culturalmente recomendada para pensar sobre causa, quando o que acontece é (em sentido vago) supostamente pretendido *a priori* por alguma pessoa-agente ou coisa-agente. Quando se acredita que um evento acontece devido a uma intenção atribuída a uma pessoa ou coisa, iniciando uma sequência causal, isto é um exemplo de agência. (Gell 1998:17)

“Agência social pode ser exercida em relação às coisas assim como pode, igualmente, ser exercida por coisas (e também por animais)”. (Ibid.17-18) Gell ilustra esta fala com o exemplo de uma menina e sua boneca. Porque a menina gosta tanto de sua boneca, a boneca tem uma agência sobre ela. Se ela tivesse que atirar sua boneca do bote salva-vidas para dar lugar ao mandão de seu irmão mais velho, ela não o faria. (Ibid. 18) Outro exemplo interessante, está no fato de que protestantes-puritanistas também parecem reconhecer a agência de objetos e das imagens religiosas, entretanto, através de sua proibição, ao contrário de religiosos hindus que têm na idolatria de imagens, uma de suas formas religiosas. (Ibid. 97) “A essência da idolatria é que ela permite que uma interação física real aconteça entre pessoas e divindades. Tratar essa interação como ‘simbólica’ é desviar do essencial”. (Ibid. 135) É importante mencionar que Gell não vê diferença entre apreciação religiosa ou estética em relação aos objetos:

Amantes da arte, me parecerem, na realidade, adorar imagens no mais relevante sentido, e justificam sua idolatria de facto racionalizando-os como admiração estética... [Também] Do ponto de vista antropológico, temos de reconhecer que a “atitude estética” é um produto histórico específico da crise religiosa no Iluminismo e na ascensão da ciência ocidental, e que não tem aplicabilidade em civilizações que não internalizaram o Iluminismo como nós. (Ibid. 97)

Em sua teoria, Gell também sustenta e utiliza-se do conceito de *habitus*, a fim de chamar atenção para a influência das coisas materiais, versus um idealismo, ao qual nomeia “mentalismo”:

O inestimável conceito de *habitus*, em Bourdieu – o resíduo sedimentado da ação social passada que estrutura a interação atual – não é uma transcrição de um “mentalismo” de senso comum ou psicologia popular, mas precisamente uma noção da mente externalizada em rotinas, práticas, isto é, as formas de vida prevalentes. Sociólogos devem ser “externalistas”, porque cultura e instituições sociais são externas, interativas, processuais, realidades históricas, não estados da mente. Sociólogos não podem ser “puros” mentalistas. (Ibid. 127)

Tendo o *habitus* em mente, Gell defende a agência dos “outros sociais” (objetos, animais, divindades) na externalidade dos objetos como meio de perceber “fisicamente” estas agências. Quando considera os artistas, Gell sugere a ideia que intitula “*pessoa distribuída*”, como se esta estivesse espalhada pelos objetos que cria ou distribui, aumentando sua agência, incorporando-a aos objetos. A agência dos objetos e dos animais



pode tanto estar relacionada a uma pessoa quanto a uma deidade. Isto explicaria a agência dos talismãs, das relíquias, ou mesmo de outros objetos fora do campo religioso. As obras de artes certamente fornecem o melhor exemplo, espalhando, distribuindo o artista através das obras que produz, numa espécie de alopoiese<sup>11</sup> que permanece após sua morte. A metonímia elucida bem: “comprei um Portinari”.

A arte torna mais evidente, mas a agência dos objetos está também nos objetos cotidianos, conforme demonstra o trabalho do antropólogo Dan Miller, *The Comfort of Things*, 2008, onde realiza uma pesquisa de campo entre trinta londrinos e suas relações com os objetos de seu cotidiano:

Cada objeto daquele espaço é igualmente uma forma pela qual eles escolheram expressar-se. Eles colocaram ornamentos; espalharam tapetes. Eles selecionaram mobílias e vestiram-se todas as manhãs. Algumas coisas podem ter sido presentes ou objetos mantidos do passado, mas eles decidiram viver com eles, dispô-los em linha ou desordenadamente; eles tornaram o ambiente minimalista ou completamente abarrotado. Estas coisas não são uma coleção ao acaso. Elas foram gradualmente acumuladas como uma expressão daquela pessoa ou família. Certamente se aprendermos a ouvir estas coisas teremos acesso a uma autêntica outra voz. (2008a:14)

O ponto central da tese de Miller é que nos construímos através de objetos. De maneira que nós os escolhemos e depois nos relacionamos com eles. Eles adquirem presença, valor, significado, através “daquilo que é mais importante para o ser humano: sua habilidade de formar relações e a natureza dessas relações. Relações que fluem constantemente entre pessoas e coisas”. (Ibid. 16)

O texto de Miller é frequentemente citado em obras permeadas pela cultura material, juntamente com o trabalho organizado por Arjun Appadurai, *The Social life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, 1986. Neste volume, Appadurai associado a outros antropólogos e historiadores propõem uma fronteira mais fluida entre pessoas e coisas, de maneira que coisas também possuam uma agência tal qual pessoas, conforme fala:

O senso comum do ocidente contemporâneo, construindo várias tradições históricas sobre a filosofia, o direito e as ciências naturais, tem uma forte tendência a opor "palavras" e "coisas". Embora nem sempre tenha sido o caso,

---

<sup>11</sup> Termo que designa um sistema, um ser que não pode reproduzir, utilizando-se de outros meios para continuar. É como alguém que não pode gerar um filho, mas que poderá ter, como sua continuidade, livros, pinturas ou qualquer outra obra.

nem mesmo no ocidente, como notou Marcel Mauss em seu famoso trabalho sobre a dádiva, a poderosa tendência contemporânea considera o mundo das coisas como inerte e mudo, transferindo o movimento e o animado, apenas para pessoas e suas palavras. Em muitas sociedades, coisas não se divorciaram da capacidade das pessoas de agir nem do poder das palavras de comunicar. (Appadurai 1986:4)

No segundo capítulo do livro organizado por Appadurai, o co-autor Igor Kopytoff defende que pessoas podem ser “commoditizadas” tanto quanto objetos, exemplificando esta fala pelo processo de escravidão. Do mesmo modo, Kopytoff sugere que objetos podem ter uma vida, digna de uma biografia tanto quanto uma pessoa.

Para nós, a biografia de uma pintura de Renoir que acabasse num incinerador seria tão trágico, à sua maneira, quanto a biografia de uma pessoa que acabou assassinada... Mas há outros eventos que expressam significados mais sutis. E se um Renoir acabasse numa coleção privada e inacessível? Em um decadente e negligenciado subsolo de um museu? Como deveríamos nos sentir a respeito de um Renoir deixando a França para os Estados Unidos? Ou para a Nigéria? (Kopytoff *in* Appadurai 1986:67)

Dessa maneira, o capítulo de Kopytoff, chamado *The Cultural Biography of Things*, contribui para a proposta geral do livro de fazer uma *antropologia das coisas*. Nascemos num mundo de coisas nomeadas, com funções determinadas e que vão nos afetando. Se há uma cadeira, ela nos faz sentar, se há uniformes para vestir, nos comportamos “igual”, a bandeira norte americana faz os americanos sentirem orgulho, unidade ou supremacia. Segundo Julian Droogan que estuda a relação entre arqueologia e religião através da cultura material: “nenhum objeto permanece isolado de exercer uma ação na cultura ou sociedade daqueles que o percebem... O ato humano da percepção faz com que a maioria das coisas se tornem sujeitos sociais de alguma maneira”. (2013:14)

### **2.3. Uma *Biografia* da Cultura Material**

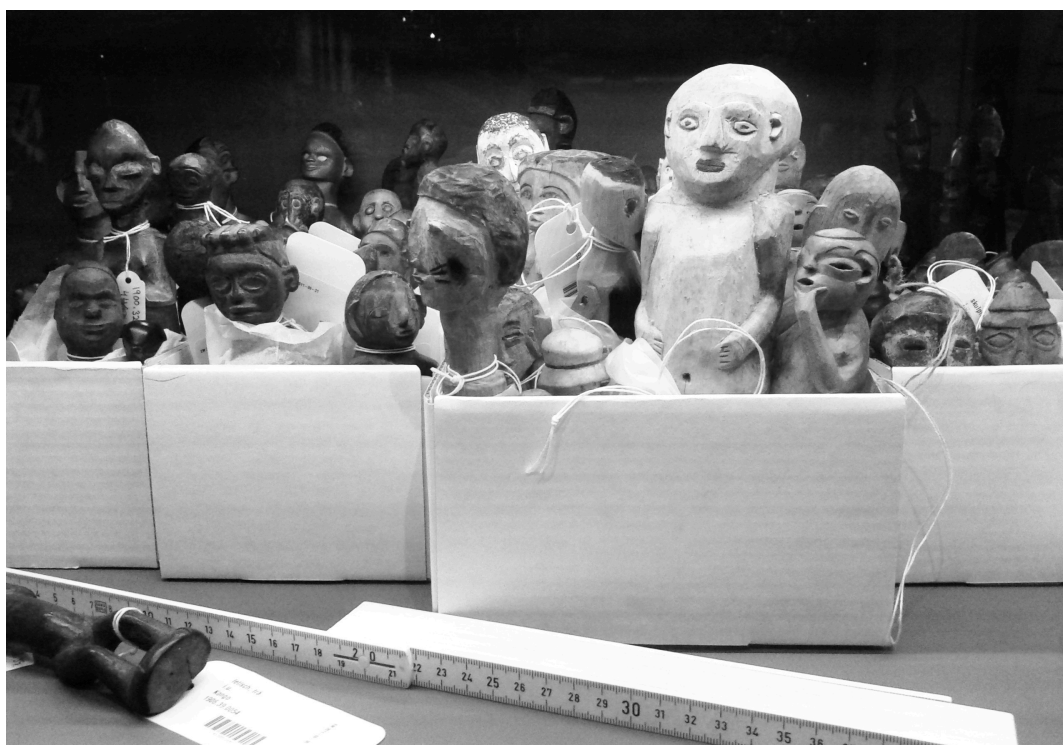
Não é novidade na etnografia e em alguns ramos da antropologia voltar a atenção aos utensílios, às ferramentas, tecidos, adornos, objetos rituais, tipos de alimentos e maneiras de alimentação – as *técnicas do corpo* de Mauss. “Mauss revela um ‘ser humano total’ no qual muitos valores se encarnam nos usos mais concretos do corpo”. (Corbin et al. 2008a.:7) Tal materialidade, entretanto, tem sido considerada acessória, completar e, por vezes, apartada de seus contextos, conferindo a tais objetos e técnicas significado e

valores diferentes daqueles para os quais foram criados. É possível também pela ausência do contexto original, que detalhes significativos e relevantes de seu processo de fabrico e/ou obtenção se percam.

Testemunhei este fato quando numa visita ao Museu de Etnografia de Estocolmo (*Etnografiska Museet*). Logo na entrada, havia uma comunicação em letras grandes, dizendo:

Ordem de Armazenamento: Uma vez que um objeto é posto na coleção, é tratado de uma nova maneira e toma um novo significado. A harpa se torna silente e os caldeirões são separados de seus contextos cotidianos. No museu, objetos rituais uma vez usados para comunicar com espíritos permanecem lado a lado com armas e ferramentas. Tudo é marcado com um número individual, impresso em tinta não perecível. A nova identidade é um fato, fixa para a eternidade. O museu também tem sua maneira própria de tornar os objetos sagrados.

Adentrando o museu encontrávamos então, coleções de pentes, de colheres, de sapatos, de arpões, de máscaras dos quatro cantos do mundo, dispostos juntos como mostra a foto a seguir – uma coleção de estatuetas de lugares e épocas diferentes dispostas juntas, simplesmente pelo fato de serem classificadas como estatuetas.



“Vitrine de estatuetas”. Foto tirada pela autora. Museu de Etnografia de Estocolmo, 22/06/2014.

Mas é este primeiro passo que a etnografia dá em relação à observação de aspectos materiais em sociedades contemporâneas, junto com o olhar da arqueologia sobre os aspectos materiais – mais interpretativo, mas voltado ao passado, que lentamente vai delineando um saber material, calcado no fabrico e no uso dos objetos, na forma de se resolver certos problemas materiais comuns (cobrir o corpo, morar, comer...) e depois como estes fazeres, de modo particular e revestidos de significado, influenciam e participam da construção dos indivíduos e das sociedades.

A Cultura Material, como campo de estudo, encerra profundas raízes na arqueologia, que tem por princípio reconstituir a história a partir da interpretação dos objetos que encontra. Christopher Tilley afirma que nos anos 1960, a Cultura Material era vista apenas como um reflexo das identidades étnicas, a partir dos anos 1980, entretanto, com a influência do estrutural simbólico e da arqueologia estrutural-marxista, etnografia e arqueologia tornam-se reintegradas (2006: 2-3). Dan Hicks em *The material cultural turn. Event and effect*, explica a origem do campo na Grã-Bretanha dizendo que “os termos ‘cultura material’ e ‘estudos em cultura material’ emergiram um após o outro durante o século XX nas disciplinas de arqueologia e antropologia sociocultural e especialmente na intersecção entre as duas: arqueologia antropológica”. (2010:25) Hicks também menciona como tendo fundamental importância para a consolidação da cultura material um grupo de arqueólogos e antropólogos britânicos da University College of London, que teria criado em 1996 o *Journal of Material Culture* (ibid.), existente até hoje.

Em 2006, praticamente o mesmo grupo da University College of London, liderado por Tilley produziu o livro *The Handbook of Material Culture*. Nesta obra procurou-se definir a Cultura Material delineando sua história através das principais correntes de pensamento pelas quais se construiu – Marxismo, Estruturalismo, Semiótica e Fenomenologia. Entre as obras frequentemente citadas ao longo do livro estão: *Esboço de uma Teoria da Prática* de Pierre Bourdieu, 1972, de onde extraiu-se o conceito de *habitus*, conforme já explorado anteriormente; a *Fenomenologia da Percepção* de Maurice Merleau-Ponty, 1945, também já descrita, que fundamenta os aspectos sensuais e a experiência e *Art and agency* de Alfred Gell, 1998, que trata da agência dos objetos, com o já descrito conceito de *distributed person*.

As teorias “oficiais” sobre Cultura Material foram, de maneira geral, produzidas na Grã-Bretanha, com algumas poucas exceções de norte-americanos. Posta de lado, certa rivalidade acadêmica entre ingleses e franceses, não posso deixar de mencionar a contribuição francesa para os estudos em cultura material na forma de história.

A chamada “Nova História”, *Faire de L’Histoire*, nascida na década de 70 do século XX, tirou o foco dos grandes acontecimentos políticos, como ocorria costumeiramente, para concentrar-se em “pequenas” coisas práticas como causadoras dos grandes fatos. Embora não se fale, na Nova História, em agência dos objetos, a importância atribuída a eles em termos de modificações que possam ter causado em processos históricos, bem como, por constituírem fontes não discursivas de pesquisa, demonstram sua relevância nesta abordagem:

- 1) A instauração de uma história-problema, em oposição à história narrativa, isto é, descritiva dos acontecimentos únicos;
- 2) a ampliação das fontes de informação histórica, pois o documento escrito era supervalorizado, em detrimento da iconografia, dos vestígios arqueológicos, etc.;
- 3) a adoção de uma dialética entre presente e passado, em contraposição à ideia dominante de que o passado era algo separado do mundo do historiador. (Rocha 1995:240 grifo meu)

Em decorrência dessa abordagem passou a haver espaço para novas perguntas, novos problemas e certamente novos objetos:

Há os que se dedicaram ao quantitativo na história, à história dos povos sem escrita, às ideologias, à revalorização do fato e até ao marxismo. No tocante às “novas abordagens”, encontram-se artigos dedicados a várias disciplinas ou campos da história, a exemplo da arqueologia, demografia, religião, literatura, arte, ciências, política. Quanto aos novos objetos, deparamo-nos com amplo painel temático que vai do clima à festa, passando pelo inconsciente, pelo corpo, pelos jovens, pela cozinha, pelo mito, pelo filme, pela opinião pública e, certamente, pelas mentalidades. (Vainfas 1996:9)

Muitos e reconhecidos são os autores da Nova História: Jacques Le Goff, Marc Bloch, Lucien Febvre, etc. Gostaria, entretanto, de chamar a atenção para Fernand Braudel com sua obra *Civilização Material, Economia e Capitalismo. Séculos XV-XVIII – As Estruturas do Cotidiano*, onde consolida o casamento, iniciado por Le Goff, da história com a etnologia, através do estudo da sociedade à partir da cozinha, do vestuário, da moeda. Muitos historiadores beberam desta fonte e passaram a produzir a história de objetos até então “não-historicizáveis”. Fruto deste movimento, tributário de Braudel, inclusive com uma identidade visual muito similar à obra citada acima, está o livro *História da Alimentação*, organizado por Jean-Louis Flandrin e Massimo Montanari,

particularmente citada aqui, por constituir uma base consistente no estudo de aspectos alimentares, campo de onde tenho tirado tantas observações acerca da materialidade.

Também tributários da Nova História, dialogando com as questões materiais do dia a dia, encontram-se Philippe Ariès e Georges Duby com a ambiciosa obra *História da Vida Privada*, 2003, que em seus cinco volumes explora da Antiguidade até nossos dias. Embora o foco não seja a materialidade propriamente dita, o modo de vida de pessoas comuns que compõem as sociedades é reconstituído, em grande parte, pelos objetos, arquitetura, vestuário, obras de arte, lápides, ferramentas e atividades corporais da vida cotidiana, portanto, acredito que deva ser mencionada, não como uma obra de, mas correlata à Cultura Material.

Nesta trilha, outro historiador que gostaria de destacar, em particular por meu interesse no campo da alimentação, é Henrique Carneiro. Suas obras *Comida e Sociedade*, 2003, *Bebida, Abstinência e Temperança*, 2010 sobre bebidas e mais duas obras sobre bebidas e drogas (2005), constroem uma “história da ingesta”, como fala o autor. Embora seu viés seja histórico, ele reconhece a autonomia desta perspectiva e o caráter material do estudo:

A noção histórica do gosto é um objeto de identidades culinárias. Não é apenas como um campo específico de investigação da disciplina histórica ou antropológica que a alimentação interessa à ciência e constitui-se um objeto científico. Esse saber é também empírico e, antes de tudo, uma atividade prática: “a prova do pudim é comê-lo.” (2003:123)

Embora a Nova História também reconheça a agência dos objetos na vida humana (embora não a trate nestes termos), a distinção entre as duas áreas deve-se, primeiro, à relação primordial com o tempo que a história tem e, no caso da Cultura Material, o que é também bastante *sui generis* é o papel que os sentidos exercem, quando será considerada como cada cultura, a partir de seus objetos, técnicas e práticas corporais, se constrói, com seus sentidos previamente condicionados.

Entre a abordagem histórica e a cultural materialista compreendo a obra *História do Corpo*, 2005, de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine e Georges Vigarello, pois trata-se da perspectiva histórica, mas pelo objeto, pode ser um importante suporte teórico à Cultura Material, embora autores da área não o tenham citado. Suponho que ainda há muito a ser explorado e que, pontes teóricas, especialmente com processos históricos ainda tenham que ser construídas. Os autores desta obra demonstram que em locais e épocas diferentes atribuiu-se ao corpo funções e conceitos diferentes, mas é no século

XX, que ele definitivamente se torna objeto de investigação com direito a história própria, possivelmente por conta da Nova História, que permitiu a consideração de novos objetos.

Essa invenção [do corpo] surgiu em primeiro lugar da psicanálise, a partir do momento em que Freud... compreendeu o que iria constituir o enunciado essencial de muitas interrogações que viram depois: o inconsciente fala através do corpo... o corpo foi ligado ao inconsciente, amarrado ao sujeito e inserido nas formas sociais da cultura. (Courtine *in* Corbin et al. 2008c:7-8)

Ao longo desta vasta obra, três volumes tratam de três épocas distintas, o corpo aparece ora como ator, ora como resultado de construções. Um filtro entre o individual e o social, que equilibra o interno e o externo, “a liberdade que cada um dispõe para lidar com o estilo comum... As maneiras de se vestir, sentar, andar, olhar, falar, comer, demonstram socialmente, de onde se vem e/ou para onde se quer ir e “até a própria transgressão manifesta a força do contexto social”. (Corbin *in* Corbin et al. 2008b:9) “Ele [o corpo] carrega as marcas de gênero, de classe ou de origem e estas não podem mais ser apagadas. (Courtine *in* Corbin et al. 2008c:9)

Embora Corbin, Courtine e Vigarello não citem o conceito de *habitus*, também se referem ao poder reprodutor das ações corporais no quesito condicionamento: “controles corporais [são] lentamente elaborados, mas bem depressa esquecidos a ponto de parecerem naturais, contribuem por sua própria ‘incorporação’ para, ‘em compensação, modelar a sensibilidade”. (Corbin et al. 2008a:12) A passagem a seguir, contida na mesma obra, liga a história do corpo ao condicionamento dos sentidos:

Um formigamento de existência que emerge deste universo sensível: um acúmulo de impressões, de gestos e de produções impondo o alimento, o frio, o odor, as mobilidades ou o mal, em outros tantos quadros físicos primários. É este mundo imediato, mundo dos sentidos e dos meios, dos estados físicos, que restitui primeiramente a história do corpo; um mundo que varia com as condições materiais, os modos de habitar, os modos de garantir as trocas, de fabricar os objetos, impondo modos diferentes de experimentar o sensível e de utiliza-lo; um mundo que também varia com a cultura, como Mauss, um dos primeiros, soube mostrar, sublinhando como nossos gestos mais “naturais” são fabricados pelas normas coletivas: modos de andar, de jogar, de gerar, de dormir, de comer. (Ibid. 7)

A cultura material age, afeta, constrói sujeitos através dos seus sentidos. É possível que o sujeito se construa a partir das ideias com que toma contato e sobre as quais reflete, mas até que chegue a este ponto, muito dele já tomou forma a partir do que

seu corpo viveu e absorveu. E é com esta forma particular, já definida, que ele vai continuar a olhar, absorver e interpretar o mundo, agindo sobre este conforme aquilo que internalizou.

### 2.3.1. *O estudo da cultura material brasileira*

No Brasil, o olhar para a materialidade como forma de conhecimento acerca dos indivíduos e da sociedade começa informalmente, isto é, sem que esta abordagem seja destacada, através do sociólogo Gilberto Freyre 1900-1987. Seria difícil que Freyre percebesse, naquela época – anos 30 do século XX, a exclusividade de sua abordagem, uma vez que o conceito de cultura material só seria delineado pelo menos trinta anos mais tarde. Entretanto, Freyre tinha uma grande habilidade em compreender a sociedade a partir de seus aspectos materiais. Em *Açúcar, uma sociologia do doce, com receitas de bolos e doces do Nordeste do Brasil*, 1939, Freyre ilumina a sociedade colonial nordestina, a partir da produção – escravista, e do consumo de açúcar pelas famílias donas de Engenho. Ele se utilizou, por exemplo, de receita culinárias icônicas para falar das famílias, mostrando comportamentos, políticas e concepções da época, tratando o engenho e o açúcar como agentes sociais. Em outra de suas obras, *Modos de homem, modas de mulher*, 1986, revela traços da sociedade a partir da moda e do vestuário. E mesmo em seus clássicos, *Casa Grande e Senzala*, 1933, *Sobrados e Mucambos*, 1936 e *Ordem e Progresso*, 1957, Freyre utiliza-se dos aspectos materiais tais como hábitos alimentares e vestuário para construir suas teses acerca da sociedade. Ainda que haja muitas críticas sobre seu trabalho, Freyre foi sem dúvida, um pioneiro na abordagem material no Brasil. Seu método deixou seguidores como a historiadora Mary Del Priore e o antropólogo Raul Lody.

Contemporâneo de Freyre também registrando aspectos materiais da sociedade brasileira está Luís da Câmara Cascudo 1898-1996, embora mais interessado em literatura e linguagem, através de estudos de lendas, contos e folclore brasileiros, Cascudo não deixou de registrar aspectos da cultura material brasileira, tais como gestos e alimentação. Cascudo possuía um olhar estético e, embora não tenha mencionado o termo cultura material, seu trabalho ajudou a compreender/construir aspectos da identidade e etos brasileiros via materialidade.

Em seu trabalho *Made in Africa*, 1965, Cascudo registra, através de coisas muito simples, cotidianas, trocas entre África e Brasil, como por exemplo, quando descreve a



trajetória da banana, alimento originário da Índia, mas que chega ao Brasil via África, mantendo, inclusive o nome africano – banana. Ao descrever tal trajetória, vai deixando entrever que havia mais do que a tentativa escrava de trazer consigo um alimento que parecia fazer parte da identidade, já que pareciam preferir as *bananas* às pacovas (espécie de banana nativa do Brasil) “Sua ausência é inconcebível. *Ku’xi iâ kueniê mahonjo*, na terra deles não tem bananas? perguntavam surpresos, os pretos de Luanda.” (Cascudo 2015:6)

Cascudo viajou para as Áfricas em pesquisa etnográfica a fim investigar sensorialmente as hipóteses que formou a partir de relatos de viajantes:

Percorrendo a África não procura endosso e aval às minhas conclusões anteriores, mas informação que legitimasse, pela evidência imediata, continuidade ou modificação às verdades iniciais. Assim, *Made in Africa*, feito na África, constitui elaboração obstinada de material brasileiro e local, demonstrando influências recíprocas, prolongamentos, interdependências, contemporaneidade motivadora nos dois lados do Atlântico ou do Índico. O meu longo e total contato com o povo brasileiro, na investigação de sua cultura, capacitava-me para ver e ouvir sudaneses e natos na sua pátria, como privara com seus descendentes na minha. (2015:3)

Seu trabalho mais conhecido, neste sentido, é possivelmente *História da Alimentação no Brasil* 1967, especialmente por conta de uma valorização da gastronomia no Brasil, nos últimos quinze anos, este trabalho ensinou cozinheiros brasileiros não apenas sobre as origens das comidas e hábitos alimentares brasileiros, mas também a formação de nossa identidade cultural. Assentado sobre um minucioso estudo das cozinhas indígena, africana e portuguesa, o livro conta a história do Brasil através de trocas culinárias – ingredientes, técnicas de cocção e conservação e utensílios – que vão revelando relações de poder, negociações e resistências:

A palmeira do dendê, *dem-dem* em Angola, foi cultivada ao redor da cidade Salvador para atender ao consumo local do maior centro demográfico de então. Como era costume na África, rara seria a iguaria negra sem a participação do azeite-de-dendê, dando cor, aroma e sabor peculiares. Seu uso transmitia-se entre os escravos e as negras serviam nas residências dos brancos, como um ato de fidelidade, impunham o azeite-de-dendê como a como a cozinheira portuguesa lançava o azeite doce, óleo de oliva de Portugal. Onde estivesse o negro, aí haveria azeite-de-dendê, na medida do possível. (Cascudo 2004:224)

Não era a intenção de Cascudo estudar como a comida poderia se relacionar com a religião, mas com frequência os dois assuntos se cruzam, pois a religião tem determinado muitos de nossos hábitos ao longo da história, inclusive sobre o que, como, quando e com quem comer; e, porque religião e comida podem ser percebidos, ambos, como aspectos culturais, assim, eventos alimentares permeados pela religião aparecem com frequência neste trabalho, como no exemplo a seguir:

A influência dessas permutas [entre índios e negros] reflete-se no ritual jeje-nagô da Bahia, atendendo-se a inclusão do milho nas comidas de Oxossi, Iemanjá, Omulu ou Xapanã que também gosta de pipocas, o feijão para Oxum, o fumo no culto de Irocô, a farinha de mandioca no *amala* de Iansã. Serão conquistas brasileiras e não fidelidades sudanesas no cardápio dos orixás. (Ibid. 226)

A citação acima demonstra como produtos nativos brasileiros tornaram-se os ingredientes tradicionais das oferendas das divindades africanas do candomblé. É curioso notar que as casas de candomblé que reivindicam a pureza africana de seus cultos usam estes alimentos em suas oferendas e, muitos nem imaginam que a origem deles não seja africana, como é o caso da pipoca, produto e nome indígenas, constitui a principal oferenda a Obaluaê, um reverendíssimo orixá das religiões de matriz africana.

Em *História dos nossos gestos* 1976, Cascudo cataloga uma longa lista de gestos comuns entre brasileiros, para alguns ele dá a origem ou breve explicação, não há uma grande reflexão sobre o assunto, mas fica evidente sua intenção de demonstrar heranças culturais impressas nos corpos, como esta a seguir, referente à brincadeira que se faz com crianças, “cadê neném”:

Difícil o Pai ou Avô que não haja brincando esse jogo com sua criança. Ocultam o rosto detrás do lenço aberto ou da mão espalmada. Pergunta-se pelo paradeiro: “Onde está Neném? Cádê Neném?” Afastando o obstáculo há o pregão alvoroçado: “Está aqui! Tá ti!” Repete-se, vendo o sorriso adorável de quem entende e participa da simulação. Não vendo, convence-se de não ser vista. É uma dessas invenções hereditárias, transmitida no patrimônio oral das famílias. Ninguém aprendeu e todos sabem o exercício da preciosa puerilidade. Há vinte e cinco séculos era vulgar na Grécia e Roma. Sócrates (468-400 antes de Cristo) utilizou-a como argumento sobre a percepção vital. Em Roma denominava-se *ocellatim*. Assim Victor Hugo brincava com os dois netos. (Cascudo 2012:74)

Em relação a Freyre, Cascudo é mais descritivo do que analítico, assim, seu trabalho fornece sempre uma base, especialmente para comparação entre épocas diferentes. Freyre, ainda que com alguns problemas, deduz a partir dos aspectos materiais características sociais.

Bem mais tarde, Mary Del Priore, historiadora brasileira, associou o modelo de Freyre ao conceito da Nova História. Del Priore recontou a história brasileira com foco nas práticas do corpo, nos aspectos materiais e na rotina dos personagens históricos. A seguir, deixo que ela fale por si, como constrói a história em suas obras:

Nas mãos de nossa gente, vamos encontrar objetos. Objetos, eles também atores históricos, cujos usos nos ajudam a compreender a complexidade de nossa vida material. Em cada um deles reside a narrativa de sua produção, de suas viagens, de seus usos e apropriações. Não podemos reduzi-los a sua simples significação ou uso. Marcados pela intenção de seu criador, e depois de seus detentores, eles são o signo de uma ação. Sua historicidade nos convida a inscrevê-los na sucessão da vida coletiva. Um mundo habita cada coisa: panelas, roupas, instrumentos de trabalho, móveis... Descobrir a grande história das pequenas coisas é também uma forma de olhar. Nesse olhar está contida a arte de viver, mas também de ver. De ver de perto. *Pois atrás dos objetos está contida uma história outra.* (Del Priore 2016a:7-8 grifo meu)

Praticamente toda sua obra segue o viés da cultura material, mas gostaria de destacar a coleção *Histórias da Gente Brasileira* em três volumes e *História do Corpo*, organizado juntamente com Marcia Amantino. A primeira obra desenvolve-se a partir dos objetos e ações das mais simples ações cotidianas e a segunda refere-se ao próprio corpo e como este tem sido tratado e compreendido no Brasil, ao longo de sua história. O trecho a seguir, ilustra, por exemplo, uma aniquilação simbólica dos índios brasileiros, obtida a partir de mudanças nas práticas corporais:

Colocados em fazendas ou em aldeamentos, precisavam se adaptar, ou seja, deixar de lado suas práticas tradicionais, tornando-se “índios coloniais”. A mudança corporal era, ao lado de outros elementos, um dos principais pontos exigidos. A partir de então, passariam a usar roupas, a falar outra língua, a conviver com outras etnias (algumas inimigas), a ter seus corpos violentados, a não mais poder se pintar ou usar os cabelos como gostavam, enfim, teriam de transformar. (Amantino *in* Del Priore e Amantino 2011:31)

Esta obra traz também um capítulo do historiador, citado há pouco, Henrique Carneiro: *O corpo sedento: Bebidas na História do Brasil*, onde trata, inclusive, de bebidas com utilização e importância religiosa:

A jurema (*Mimosa hostilis*) é uma pequena árvore da caatinga nordestina cuja casca, em geral misturada com bebidas alcoólicas, serve para fazer um produto conhecido como “vinho de jurema”. Também pode ser fumada com tabaco e, em todas essas formas, é usada em ritos afro-indígenas brasileiros, conhecidos como “candomblés de caboclos”, especialmente na variante chamada catimbó. José de Alencar, ao escrever a obra máxima do indigenismo romântico brasileiro, o livro *Iracema*, descreveu a jurema como a bebida secreta dos pajés, usada para fazer os guerreiros sonharem, e que a filha do pajé vai revelar para o branco por quem se apaixona, sendo por isso expulsa da tribo e dando origem, com seu filho Moacir (“filho da dor”), ao povo mestiço do Brasil. (Carneiro in Del Priore e Amantino: 2011:151)

O Brasil também teve sua própria versão de estudos sobre a vida privada, nos moldes da obra de Ariés e Duby – *História da Vida Privada no Brasil*, idealizado e coordenado pelo historiador Fernando Antônio Novais. A coleção apresenta-se em quatro volumes que descrevem a vida cotidiana baseada, em grande parte, em seus aspectos materiais. Há muitas fotografias e ilustrações, com explicações e interpretações, sobre a vestimenta, por exemplo: foto de um senhor com seus escravos, onde estes estão sem sapatos – somente os negros libertos podiam usar sapatos. (Novais e Alencastro 1997:18-19)

Mais formalmente alinhado com os conceitos de Cultura Material encontra-se o trabalho da também historiadora (citada no item sobre oralidade), Maria Antonieta Antonacci, *Memórias ancoradas em corpos negros*, 2014. O trabalho de Antonacci foi bastante influenciado por Câmara Cascudo tendo um capítulo dedicado a seu trabalho, mas ela avança adicionando também autores africanos, com suas cosmopercepções, já que um de seus principais pontos é criticar a *visão* colonialista. Antonacci estuda, a partir da diáspora africana, os processos de preservação da cultura, dos valores e da história através do corpo.

Prolongando palavras e gestos em toque de tambores ou sopro e fricções de instrumentos sonoros, corpos africanos e afrodiaspóricos vêm sendo moldados, educados, formados por necessidades e perspectivas culturais em que sentidos e sensações, ou “instintos”, como dizem folcloristas, são apurados e atualizados via artifícios de suas culturas material e sensível. (Ibid. 2518)

O principal argumento de Antonacci reside na questão da oralidade como um modo diferente de compreender e estar no mundo – por isso cosmo percepção e não cosmovisão – incluindo formas de comunicação e de memória distintas das culturas baseadas na cultura escrita. Tal argumento fundamenta-se na premissa de que “do corpo e de seus prolongamentos materiais e acústicos afloram índices de costumes africanos e perfis de seus documento/monumentos, desdobrando interrogações à história.” (Antonacci 2014:201). Como outros autores já mencionados aqui, Antonacci também chama a atenção para como a escrita e as formas de lidar com o conhecimento europeias modificaram as sociedades e a forma como estas passaram a olhar e julgar sociedades orais, assim, seu trabalho consiste na ideia de um resgate:

Em contínuos desterrados, sem construídas séries documentais, vivendo e transmitindo heranças em performances, recursos linguísticos e artísticos, povos africanos pluralizam nosso alcance de acervos históricos, monumentos e patrimônios audiovisuais, situando a necessária arqueologia de saberes orais, a ser enunciada e valorizada. (Ibid. 219)

Corpos forjados em culturas orais e vivendo memória corporal – única instância que não lhes foi expropriada na diáspora –, refizeram-se entre nós, colorindo, ritmando, reencantando nossos universos. Este ensaio sobre corpos sem fronteiras constitui aproximação a nossas heranças. Estigmatizados, marcados a ferro e fogo pela civilização ocidental, essas partes de nós mesmos foram apartadas de nossas memórias e histórias. Sem esquecer que, da barbárie desses corpos e suas culturas, ergueram-se as bases da modernidade ocidental, da qual também somos herdeiros. (Ibid. 2649)

A autora evidencia o papel do corpo – o *embodiment*, como chamam os autores da Cultura Material, nos processos históricos e sociais – os sotaques, os jeitos de mover-se, as coisas que o corpo faz (atividades de trabalho, lazer, religião...) e como as faz que ficam nele impresso e vão sendo transmitidas de geração em geração, sem que isto seja, necessariamente percebido. “Corpo e memória são indissociáveis entre povos e grupos socializados em matrizes orais.” (Ibid. 2896) Emprestando a expressão de Hampâté Bâ, Antonacci fala em “arquivo vivo” (Ibid. 2815). O samba, o carnaval, o candomblé são expressões brasileiras que não nasceram de livros, nem de nenhum projeto formal de resistência dos africanos, mas demonstra essa transmissão da memória diaspórica, construída e reconstruída a partir dos corpos: “a memória é um processo, e não um depósito de dados”. (Ibid.609)

Mesmo que tivesse havido registros escritos da cultura e história dos escravos, pelos próprios escravos, muitas coisas seriam difíceis de serem captadas: “Entre o dito e o não-dito, ficamos no interdito porque difícil de ser social e culturalmente “apalavrado”, usando termo referente ao poder da palavra em tradições orais”. (Ibid. 3047) Tantos cultos são chamados de *candomblé*, apesar das coisas comuns entre todos eles, há ainda tantas diferenças na hora do fazer. A comida de santo constitui um exemplo: faz-se oferendas de comidas para os orixás em todos os terreiros – um dos pilares da religião – mas as comidas, as formas de fazer podem ser bem diferentes, mesmo entre casas ditas de mesma nação. Este fato retrata a influência das diferentes origens dos escravos, ao mesmo tempo que mostra, de maneira geral, a abrangência do hábito das oferendas em grande parte do continente africano.

A proposta declaradamente decolonizadora de Antonacci quer questionar os conceitos e modos de classificar europeus para descortinar outras perspectivas. A fala de Gilberto Gil, selecionada por Antonacci resume bem sua ideia:

Mas existe mesmo uma arte africana? (...), a nossa arte não é contemplativa nem uma realização narcisista. Ela é, em todas as Áfricas e também nas Áfricas do exílio, um instrumento mágico que faz chover ou que espanta as pragas, um instrumento filosófico que traduz um conceito e divulga uma sabedoria, um instrumento que nos possibilita o amor, o prazer, o paladar. (Gil *apud* Antonacci 2014:2864)

Se o mundo oral, africano, gera outras cosmopercepções, fomentará, desse modo, outras classificações de coisas, pessoas, animais, divindades. Assim, ela também critica a chancela europeia do animismo quando explica a relação entre culturas africanas e animais:

Pelos indícios pontuados, apreende-se que povos de culturas africanas não representam seus corpos como o de animais, nem os idolatram. Torna-se perceptível que vivenciam – em seus corpos e imaginário – incorporações de traços, forças e astúcias de animais, potencializando patrimônios do reino humano. Estar em ou vestir pele de animais significa empoderamento, transcender o próprio corpo, impregnando-o de recursos e artimanhas do reino animal. Produzindo corpos com caracteres de determinados seres vivos ou energias do reino mineral, africanos se investem de poderes e habilidades, articulando identidades que escapam ao verbalizado. (Ibid. 2524)

Da mesma forma, em relação aos objetos, Antonacci ressalta sua posição, não simbólica, mas concreta. Embora a autora não fale em “agência dos objetos”, conceito

corrente em Cultura Material, sua maneira de trata-los confirma este aspecto. As passagens a seguir, acerca dos tambores revelam sua agência:

Tambores de cerimoniais religiosos agrupam homens e mulheres na fluência de comunicações com ancestrais e divindades. Prolongando palavras e gestos em toques de tambores ou sopro e fricções de instrumentos sonoros, corpos africanos e afrodiaspóricos vêm sendo moldados, educados, formados por necessidades e perspectivas culturais em que sentidos e sensações, ou “instintos”, como dizem folcloristas, são apurados e atualizados via artifícios de suas culturas material e sensível. (Ibid. 2518)

Fazendo corpo com artefatos de suas culturas materiais, no caso, com tambor, instrumento musical na conexão de todos os reinos e mundos, já que tocado pelo corpo, percussivamente marcam ritmos de comunicação entre si e suas divindades... Em estudo sobre tambores em festas negras, o etnomusicólogo Paulo Dias avalia que “Tambor junta a força vital de três reinos da natureza: a do animal que lhe dá o couro com a do vegetal que lhe fornece a madeira com a dos minerais metálicos que fixam tudo no lugar: um ser de energia plena”. (2589-2597)

Ao mesmo tempo que *Memórias ancoradas em corpos negros* critica literalmente a *visão* eurocêntrica, chamando a atenção para a oralidade, musicalidade, corpos e objetos, vai, através da sugestão de autores com percepções diferentes, apontando novas e necessárias possibilidades de abordagem. “Vem tornando-se factível que tradições cantadas, declamadas, dançadas, vividas e repassadas em presença de corpos em redes, materializam-se em estéticas não-verbais de expressão e comunicação”. (Ibid. 4194)

Quando se estuda religiões de matriz africana, indígena ou outras culturas orais, seu método, sobretudo naquilo que ela traz em comum com Câmara Cascudo mostra-se conveniente. “É impossível falar a homens que dançam”, título do quarto capítulo do livro, sintetiza a necessidade de se atentar a outras formas de expressão, para além do texto.

Neste item foram apresentados autores brasileiros que transitaram formal ou informalmente pela Cultura Material, mas que observaram a materialidade da religião de maneira incidental, como que, por extensão da cultura. No próximo capítulo serão apresentados outros autores brasileiros, estudiosos de religião, que se valeram da Cultura Material como abordagem.

## Resumo

Este capítulo refere-se à apresentação Cultura Material como abordagem para o estudo de sociedades e comunidades a partir de seus aspectos materiais. Sendo os aspectos materiais definidos como aqueles percebidos pelos sentidos, portanto, trata-se do mundo estético, das sensações, onde o corpo tem papel fundamental nos processos de socialização e aprendizagem.

A primeira parte do capítulo apresentou os conceitos filosóficos materialistas que fundamentaram a construção da Cultura Material. Tais conceitos defendem a importância de se considerar as impressões sensoriais como anteriores ao pensamento racional, argumentando que, a maioria das coisas que aprendemos – das mais simples, como andar ou comer, às mais complexas, como a concepção que temos de mundo, de vida, são aprendidas via percepção sensorial e não por conceitos racionais, como querem muitas teorias acreditar. A fenomenologia da percepção proposta Merleau-Ponty e o conceito de *habitus* desenvolvido por Bourdieu constituem dois dos principais pilares dessa ideia. Aprendemos através de nossas práticas. A maneira de fazer o que fazemos vai, ao longo do tempo nos modelando numa maneira de compreender o mundo. Cada cultura privilegia um ou mais sentidos para tal tarefa. As culturas ocidentais influenciadas pela europeia privilegiam a visão e, em segundo, a audição – as imagens, a leitura e a palavra, respectivamente, enquanto outras, tais como os Songhay, na África, por exemplo, têm no paladar uma referência mais importante. De qualquer forma, os sentidos não se encontram em estado natural, são sempre condicionados ou modelados pela cultura na qual o sujeito está inserido, sem que o mesmo tenha escolhido e, na maioria das vezes o percebe, assim, em vez de cosmovisão, é mais inclusivo falar em cosmopercepção ou cosmosensação. Tais características dificilmente aparecem nos estudos baseados em textos, que se apresentam, muitas vezes, unilaterais, encobrendo aspectos subjacentes consideráveis, portanto, é o estudo dos aspectos materiais, das técnicas e das práticas que fornecerá índices culturais mais fiéis.

Neste contexto, os objetos têm papel essencial, uma vez que são compreendidos como extensões de quem os usa, ou como agentes numa relação com humanos. Muitos autores propõem uma relativização nas fronteiras entre pessoas, coisas, animais, entidades sobrenaturais, com base na possibilidade de agência que todos podem ter. Nós nos construímos através da relação que temos com as coisas, logo estas “coisas” podem fornecer indícios sobre nós.



A segunda parte do capítulo consiste no histórico da Cultura Material como abordagem. Ela teria suas origens na arqueologia interpretativa, partindo do princípio de que modos de vida de civilizações passadas podem ser reconstituídos através dos objetos deixados. Mais tarde, haveria também a influência da etnografia e da antropologia, estudando objetos e práticas corporais. Entretanto, um dos pontos que diferencia a Cultura Material destas duas últimas abordagens é que objetos e práticas não são compreendidos como representações ou ilustrações de conceitos, mas como tendo ação e papel particulares.

A Nova História, embora com linguagem diferente, foi também citada como uma abordagem com muitos pontos de contato com a Cultura Material, já que a mesma, igualmente considera o estudo de objetos e práticas materiais na construção dos fatos.

Há também referência aos estudos da cultura material brasileira produzidos por autores brasileiros. Não há oficialmente muitas produções nesta linha, mas tivemos dois autores “pré-Cultura Material”, que utilizaram, sem nomeá-la, este tipo de abordagem – Gilberto Freyre e Luís da Câmara Cascudo. Se considerarmos a Nova História como um tipo de abordagem material, poderíamos, então, contar com um número maior de autores entre as produções brasileiras. Na prática, a Cultura Material, como disciplina ocorre, porém, não de modo sistematizado.

O segundo capítulo foi uma preparação conceitual para o capítulo a seguir, onde será analisada a aplicação de teorias da Cultura Material ao estudo das religiões.

### Capítulo 3

#### Da Cultura Material à Religião Material

O primeiro capítulo tratou de problematizar e descrever um processo histórico sob o qual aspectos materiais teriam perdido sua importância, tanto nas religiões em si, como também no estudo destas religiões. O segundo capítulo traz à tona a chamada *virada sensorial* ou *virada material*: uma série de correntes teóricas – filosóficas, sociológicas e antropológicas que, percebendo os prejuízos de abordagens exclusivamente textuais e abstratas, propõem um novo olhar sobre os aspectos materiais, não mais como símbolo, representação, mas levando-se em conta a agência das coisas propriamente ditas. Esta argumentação encerra-se com este terceiro capítulo, que tem por objetivo demonstrar a aplicabilidade e a utilidade das abordagens materialistas no estudo das religiões.

O capítulo começa apresentando um breve histórico desta recente abordagem – a *Religião Material* – como esta foi se constituindo a partir das teorias de Cultura Material e depois como estudiosos de religião foram adequando tais teorias a este campo específico, chegando à ideia do que acabou sendo mencionado como “religião vivida”, em oposição a uma religião idealizada, baseada, majoritariamente, numa doutrina formal, preferencialmente escrita.

A segunda parte deste capítulo ocupa-se de categorias básicas pelas quais se pode observar como uma religião modela sujeitos e grupos, segundo aspectos materiais, tais como a incorporação, os sentidos, as emoções, a espacialização e os objetos. Num terceiro momento busco detectar os vestígios da Religião Material no Brasil, com maior foco em religiões afro-brasileiras, já que, originárias de tradições orais, representam um campo fértil para tal abordagem – com suas danças, música, roupas, comidas e objetos. Apesar disso, acrescento também um exemplo cristão, a fim de demonstrar que a abordagem material pode ser possível no estudo de qualquer religião pois, todas as religiões, por mais abstratas e mentais que se pretendam, apresentam de algum modo, aspectos materiais.

O capítulo é então concluído com uma argumentação sobre a posição do pesquisador em Religião Material. Considerando-se que neste tipo de abordagem práticas específicas e objetos, bem como o conhecimento sobre estes e a percepção sensorial são aspectos fundamentais, pois afetam o pesquisador em relação ao objeto, é necessário deixar claras as vantagens, em termos de domínio de uma certa técnica, ou as limitações

do pesquisador a esse respeito, a fim de que se tenha uma dimensão mais precisa sobre como e o quanto tal técnica, prática ou objeto afeta modos de compreensão e de ser entre os sujeitos de determinada religião. Este item também passa pela discussão, muito presente na ciência da religião, acerca do envolvimento do pesquisador com o objeto pesquisado.

### 3.1. Cultura Material e o estudo da religião

Nos últimos anos, mais precisamente a partir da década de 80, abordagens materiais, que consideram o corpo e os objetos em oposição ao foco exclusivo em fontes textuais, têm ganhado notoriedade nas ciências humanas e, conseqüentemente no estudo de religiões. Segundo seus autores, isso significa considerar o que se chamaria de “o mundo real” das religiões – a *religião vivida*, em contraste à religião idealizada.

Do germe filosófico de pensadores que reinseriram o corpo como elemento constitutivo na dinâmica da vida humana, tais como Nietzsche, Derrida, Foucault, Merleau-Ponty, Deleuze e Guattari, (Morgan 2010; Vásquez 2011; Bräunlein 2015), surgiu na década de 1990, a *Nova Materialidade*, termo proposto pelo filósofo Manuel De Landa, com reflexo nas ciências sociais, através da ideia de “*Virada Material*” – terreno que tornou-se fértil para o que o estudioso de religiões Peter J. Bräunlein, intitulou *Religião Material*.

Em seu artigo, *Thinking Religion through things*, 2015, o autor: “Delineia brevemente o desenvolvimento do conceito de “Religião Material” – derivado de “Cultura Material” – e a ambição sistemática de materializar (e transformar) a disciplina de estudos científicos das religiões”. (2015:3) A sistematização deste campo de estudos proposta por Bräunlein foi motivada pelos trabalhos pioneiros nesta abordagem, tais como, *Material Christianity*, 1995, de Colleen McDannell, no qual, através de pesquisa histórica entre protestantes e católicos, McDannell analisa a relação entre religião e consumo de massa. Ela cita exemplos das práticas religiosas do século XIX até hoje, tais como: Bíblias sofisticadamente elaboradas entre os protestantes, vitorianos enterrando seus mortos em jardins esteticamente super cuidados, católicos valorizando a água de Lourdes, mórmons utilizando roupas de baixo com significado especial para lembrar-lhes de suas promessas religiosas, católicos discutindo designs de igrejas mais atraentes, etc. Em seu livro, a autora critica um estudo do cristianismo excessivamente preocupado com

as dimensões morais e éticas da religião, ela move o foco da igreja e dos seminários para as práticas no lar, no trabalho, na escola, no cemitério, etc.

Bem mais tarde, já em direção a uma consolidação do campo, buscando reunir autores afins, surge em 2005 o *Material Religion Journal*, cuja a missão é:

Explorar como a religião acontece na cultura material – imagens, objetos devocionais e litúrgicos, arquitetura e espaço sagrado, trabalhos de arte e artefatos produzidos em massa. Não menos importante do que estas formas materiais são as diversas práticas que os faz trabalhar. Ritual, comunicação, cerimônia, instrução, meditação, propaganda, peregrinação, mágica, liturgia e interpretação constituem muitas das práticas pelos quais *a cultura material religiosa constrói seus mundos de crença...* Materializar o estudo de religião significa perguntar como religiões acontecem materialmente, o que não deve ser confundido com a muito menos útil questão sobre como religiões podem ser expressas de forma material. O estudo material das religiões começa com suposição de que coisas, seus usos, sua valoração e seu apelo não são algo adicionado à religião, mas em vez disso, inseparável dela. (Meyer et al. 2010:209 grifo meu)

Desde a fundação desta publicação, o número de autores e obras no campo vem aumentando e, especializações dentro da área começaram a surgir – estudos sobre sentidos, emoções, estética, espacialização, incorporação e objetos – todos voltados ao campo religioso. Entretanto, uma vez que este campo de estudo ainda não é amplamente difundido no mundo, a influência do cristianismo deve ser levada em conta, pois, rituais, estátuas e outros recursos materiais antes, próprios do catolicismo, foram classificadas como idolatria pelo antimaterialismo e idealismo protestantes e foi sob essa ideologia antimaterialista que nasceram os primeiros estudos de religião, conforme já explorado no capítulo 1. Assim, Bräunlein chama a atenção para o fato de que, “sob a cultura material, reside uma materialidade cristã e isto tem consequências para o estudo, tais como as dicotomias corpo/mente, corpo/espírito, material/espiritual, criticamente dirigidas pelos proponentes da Cultura Material ao cristianismo”. (Bräunlein 2015:7)

Muitas tradições filosóficas e religiosas expressam a suposição de que a “verdadeira” religiosidade é um estado experiencial ou existencial, fundamentalmente separado do mundo das coisas materiais e se preocupam mais com a transcendência sobre as coisas materiais do que com a imanência. Neste contexto, os aspectos materiais das religiões ficam caracterizados como uma representação de algo primitivo, ignorante no lugar de uma “espiritualidade”, transcendência ou pureza. (Droogan 2013:3)

Entretanto, há na atualidade, devido a várias circunstâncias, autores pensando de maneira diferente: “o fervor intelectual por matéria e materialidade e a virada para o concreto tem suas raízes em tempos marcados, de um lado, por uma consciência acerca da crise ecológica global e, de outro, por uma revolução digital que dilui as fronteiras entre o real e o virtual”. (Bräunlein 2015:2) As questões ecológicas nos afetam materialmente, em termos de recursos, conforto, saúde, além de gerar uma certa insegurança “apocalíptica”; enquanto o mundo digital encurta distâncias, muda nossa relação com o tempo e possibilita outras experiências, confundindo realidades e provocando crises existenciais. Neste sentido, a Religião Material, por considerar fontes alternativas à escrita, apresenta-se com muitos pontos em comum às propostas de decolonização, demonstrando que “diferenças [entre culturas ou religiões] não podem mais ser explicadas por representação ou significado, mas sim através de diferentes realidades”. (Ibid. 13) Segundo Richard Carp, autor já citado algumas vezes neste trabalho, também ocupado com a epistemologia da Religião Material, não apenas critica a ideia de representação, como inverte a questão, afirmando a materialidade como sendo intrínseca à religião:

Religião é fundamentalmente material, corpórea e física. Embora acadêmicos com frequência abordem religião material como se ilustrassem textos religiosos, o oposto é frequentemente verdadeiro. Textos religiosos frequentemente articulam ou tentam fazer sentido verbal daquilo que é primeiramente experienciado e expresso fisicamente. A narrativa da Paixão de Jesus, por exemplo, inicialmente tomou forma no contexto dos rituais cristãos do início, onde seu significado encontrou-se como parte de um papel cerimonial, em relação ao pão e vinho, carne e sangue, corpos unidos no tempo e no espaço, envolvidos em ação ritual. A teologia de Paulo e a evangelização de Marcos tiveram raízes neste ambiente material. (Carp 2007:4)

Como bem apontado por Carp, religiões começam em algum evento material, prova disso está no estudo das religiões antigas, podemos pensar, inclusive, que muitas delas foram orais ou permaneceram por muito tempo na oralidade – como no caso da religião védica, por exemplo – seus meios de culto consistiam em práticas corporais, sacrifício de animais e outras oferendas, e uso de objetos. Desse modo, pode-se indagar: quanto foi conhecido da religião egípcia não apenas através dos estudos dos textos hieroglíficos, mas a partir da arquitetura de seus templos, dos objetos, das tumbas, das

pinturas, e dos utensílios de cozinha.<sup>12</sup> Neste novo cenário epistemológico, fronteiras categóricas começaram a se dissolver:

O recente entusiasmo pela materialidade foi orientado por dúvidas fundamentais acerca de modos hierárquicos e binários de pensamento, que invocam dicotomias tais como corpo/mente, sujeito/objeto, natureza/cultura e humano/não-humano que têm dominado a história da filosofia ocidental. (Bräunlein 2015:2)

Em sua argumentação sobre a Religião Material, Bräunlein vai demonstrando como a abordagem materialista das religiões tem a possibilidade de desmontar estas estruturas e embaralhar estas oposições, visto que propõe, de uma maneira geral uma flexibilização das fronteiras entre humanos, coisas, animais e divindades. Objetos e, seres outros que o humano, podem e têm agência sobre pessoas, conforme demonstram os estudos mais fundamentais sobre cultura material, em suma, trata-se de “uma abordagem não-antropocêntrica”. (Ibid. 3) “Não há algo como homem ou natureza agora, apenas um processo em cujo um produz o outro... O self e não-self, fora e dentro, não têm mais significado algum”. (Deleuze e Guattari *apud* Bräunlein 2015:14)

### 3.1.1. *Religião para além da crença*

“Teorizar não é deixar o mundo material para trás e entrar no domínio das ideias puras, onde o nobre espaço da mente faz uma reflexão objetiva. Teorizar é uma prática material.” (Barad *apud* Vásquez 2011:1)

Pode-se encontrar em São Paulo, uma pessoa por volta de trinta e poucos anos, que more na Vila Madalena, que tenha sido batizada na igreja católica e que, quando perguntada sobre sua religião, responda: católica. Mas que pratique ioga e conheça um pouco sobre o hinduísmo, e que tenha em sua casa um pequeno altar com uma vela colorida para Ganesha ou outra divindade do mesmo panteão. É possível que esta mesma pessoa tenha alguma camiseta fazendo referência a um orixá, tal como Iemanjá ou Ogum e que saiba o seu “santo de cabeça” por já ter ido jogar búzios alguma vez. Esta pessoa pode vestir-se com roupas étnicas e ser vegetariana, não por questão de saúde, mas por

---

<sup>12</sup> O livro de Pierre Tallet *História da Cozinha Faraônica* ilustra perfeitamente como a arqueologia, através do estudo dos objetos de cozinha, imagens e estatuetas reconstitui vários dos aspectos da cultura do Egito Antigo, incluindo sua religião.

identificar-se com algum tipo de filosofia ou religião que se preocupe com outras formas de vida. Este exemplo, hipotético, mas plausível, mostra pelas ações desta e de outras pessoas, um, entre vários tipos de religiosidade contemporânea, encontrados nas grandes cidades, convenientemente apelidado por alguns acadêmicos “religião *à la carte*” – onde o fiel escolhe suas preferências religiosas.

Manuel A. Vásquez, classificaria fenômenos deste tipo como: “religião vivida”, emprestando esta expressão de Robert Orsi em *Everyday Miracles: The Study of Lived Religion*, 1997. Seu trabalho tem sido, em grande parte, demonstrar a diferença entre aquilo que idealizamos como religião(ões) em relação ao que, de fato, acontece na prática religiosa, no dia-a-dia das pessoas. Vásquez afirma ter sido desafiado por Orsi, a criar:

uma “fenomenologia materialista da religião,” o que significa abrir para uma surpreendente gama de práticas de religiões vividas. Neste sentido, um materialismo não reducionista é o principal recurso que permite aos acadêmicos da religião destacar fenômenos que são salientes no dia-a-dia, fenômenos que exercem um poder palpável nas e através das vidas dos praticantes, mas que têm sido negligenciados pelas abordagens tradicionais de estudos em religião. (2011:323)

A resposta a este desafio resultou no seu livro *More than Belief. A materialist theory of religion*, publicado em 2011 na Inglaterra, o qual julgo ser uma obra fundamental para os que desejam se aprofundar na Cultura Material aplicada ao estudo de religiões. Vásquez ganhou notoriedade por suas pesquisas entre religiões na América do Sul. Seu trabalho inclui pesquisas no Brasil, sempre se interessando pelo tema: mudanças, permanências e adaptações nas diásporas e novas manifestações, as quais são sempre detectadas através de formas materiais. A citação a seguir, demonstra alguns dos objetos que figuram entre suas preocupações materiais:

a portabilidade das religiões de hoje, os sermões gravados, os objetos rituais, os espíritos viajantes, a parafernália de autoajuda da Nova Era, os padrões arquitetônicos, os estilos litúrgicos, a música sacra e as subjetividades missionárias que adentram as redes transnacionais e globais. Uma abordagem como esta pode também nos ajudar a entender como imigrantes podem se utilizar de seus recursos religiosos para construir identidades transnacionais e criar espaços de sobrevivência. Esta abordagem focaliza expressões religiosas duradouras e poderosas que têm sido rejeitadas como primitivas, heréticas ou inocentemente encantadas: Pentecostais batizados pelo Espírito Santo que fala em línguas, cura de corpos assolados pelas drogas, Santeros que incorporam orixás ou energias vitais através do sacrifício animal. (2011:323)

Todavia, o conteúdo na linha da filosofia da religião, contido em *More than Belief*, parece ser o grande pano de fundo para seu olhar no estudo das religiões, tecido ao longo de muitos anos e de muitas observações das mais diversas práticas religiosas. Diferentemente de outros autores que se utilizam da Cultura Material no estudo das religiões, que passam pela arqueologia, sociologia e antropologia, Vásquez toma um caminho único: em vez de falar em cultura, propriamente dita, propõe uma concepção materialista, mas não reducionista, que visa resgatar a prática, a incorporação (*embodiment*) e a espacialização (*emplacement*) dos aspectos religiosos, em detrimento das fontes textuais. Sua concepção pressupõe que religiões vão além do acreditar – processo mental e abstrato, que em vez disso, são vividas no dia-a-dia no e através do corpo, nos mais diversos lugares, além dos templos. Ele não falará em agência humana ou dos objetos, nem do *habitus* ou dos sentidos, mas buscou os principais filósofos que colocaram o corpo e seus processos como ativos na existência.

Vásquez não deseja afirmar um materialismo absoluto, mas defende veementemente que, a materialidade é imanente à religião, e que esta, por sua vez, não deve ser tratada, especialmente por quem a estuda, como algo categoricamente transcendente:

A tentativa de superar a dualidade entre uma “transcendência do outro mundo” e uma “imanência deste mundo”, é o que me levou a dialogar com pensadores tão diversos quanto Spinoza, Nietzsche, Merleau-Ponty, Deleuze, Gattari, Haraway, Gibson, e Barad, todos os que veem matéria, não como uma coisa bruta, substância inerte permanecendo contra nós, contra nossos espíritos divinos. Em vez disso, eles veem matéria como uma dinâmica, multifacetada, relativamente indeterminada e uma realidade potente que é a nossa carne, a carne que possibilita e recebe nossas práticas discursivas e não discursivas. (2011: 324)

Vásquez defende uma abordagem da religião que chama de *materialista imanente*<sup>13</sup>, isto é, que considera as coisas materiais, muitas vezes chamadas de “profanas” como parte do religioso e não se concentra apenas no imaterial, transcendente, das coisas ditas “sagradas”. Ao longo de seu livro, Vásquez critica estas conhecidas dicotomias: sagrado/profano, material/transcendente, corpo/mente, etc. Ele pretende conciliar estas posições, assim como também não defende a religião como um estudo *sui*

---

<sup>13</sup> Imanente, neste caso, refere-se ao conceito do filósofo canadense Charles Margrave Taylor, *Immanent frame*: refere-se às diferentes estruturas nas quais vivemos: científica, social, tecnológica, pertencentes a “este mundo”, isto é, sem referência ao transcendental ou supranatural. (Cf. Vásquez 2011:348)



*generis*, citando Timothy Fitzgerald, Vásquez argumenta que se a religião for tratada como:

“uma realidade distinta e substantiva no mundo e como um domínio universal e autônomo da experiência e da ação humanas, e a ação como um mito, uma formação discursiva... [então] estudos religiosos são uma agência não crítica, formulando e legitimando este mito e incorporando-o na trama urdida de nossa consciência coletiva.” (Fitzgerald *apud* Vásquez 2011:325)

Vásquez afirma levar as recomendações de Mircea Eliade, sobre não reducionismo da religião à uma atividade social, a sério, entretanto, sem leva-las ao extremo de “um sagrado transhistórico, onto-teo-logocêntrico” (Vásquez 2011:325). Equilibrando-se entre estes extremos, o autor vai resgatando correntes filosóficas que fazem emergir uma ampla gama de materialidades religiosas, provenientes das mais diversas tradições, incluindo as que, em tese, seriam supostamente mais baseadas em textos do que nos aspectos materiais, tal qual os cristianismos evangélicos, os quais ele denomina de “religiões fortes” e que têm se difundido especialmente por conta de seus aspectos materiais, tais como a música gospel, as novelas bíblicas, as possessões demoníacas nos cultos, entre outros. (Ibid. 327)

Considerando ainda outros novos meios de se praticar religião, Vásquez também demonstra preocupação com a disseminação digital das religiões e exemplifica-a através dos cristianismos carismáticos, afirmando que estaríamos testemunhando, neste caso, um portátil e polimórfico “materialismo pneumático” (Ibid.):

O materialismo pneumático talvez seja uma poderosa e criativa resposta a uma desincorporação produzida não apenas pelo capitalismo global, mas mais dramaticamente pela comunicação gerada por computadores. Comunicações eletrônicas dão origem a espaços cibernéticos, que não dependem da metafísica da presença... A nova metafísica do espaço cibernético tem sérias implicações na maneira pelas quais nós experienciamos nossos corpos e em como sacralizamos tempo e espaço. É o espaço cibernético a realização do sonho Cartesiano de estar em todos os lugares e em nenhum lugar?... Esta é uma das questões que uma abordagem materialista não reducionista deve resolver. (Ibid.)

Vásquez propõe que a materialidade das religiões, não consiste apenas num conjunto diverso de ferramentas para o estudo das mesmas, mas que é em si um aspecto imanente a ser considerado, e que as religiões devem ser estudadas tal qual as encontramos. Neste sentido, a consideração da materialidade como característica

imane a às religiões resultaria em compreensões que previnem uma idealização superficial.

O livro de Vásquez oferece um sólido alicerce teórico para se estudar religiões sob a perspectiva materialista, entretanto, nesta obra, a materialidade é tratada no sentido filosófico, funcionando mais como uma espécie de estrutura de pensamento para acomodar religião e Cultura Material do que como uma perspectiva metodológica. Não por acaso, este livro não é regularmente citado em autores “clássicos” da Cultura Material.

### 3.1.2. *Religião, Cultura Material e Arqueologia*

Na formação de um contexto para o estudo material das religiões, a arqueologia teve papel fundamental por conectar objetos a práticas religiosas, trazendo até o presente, mundos sensoriais e mundos de crença de outras épocas. Em seu livro *Religion, Material Culture and Archaeology*, 2013, único em abordar tão detalhadamente a relação entre estes três campos, o autor australiano Julian Droogan, defende que há uma ligação, se não uma interdependência, entre religião, cultura material e arqueologia. Tal obra representa importante referência para o estudo da Cultura Material aplicada à religião, pois sintetiza as principais teorias constitutivas desta abordagem e demonstra como se relacionam. Não se trata de uma obra que forneça uma metodologia de trabalho, mas que descreve exemplarmente como se formou e quais as características desta perspectiva singular sobre as religiões.

Quanto ao fato de a Cultura Material enquanto campo de estudo ter nascido entre uma das correntes de arqueologia, citei-o no capítulo anterior, mas Droogan, estudioso da religião, relaciona estas áreas, não apenas como uma possibilidade, mas como uma necessidade, “a religiosidade humana é raramente separada do ambiente material no qual é expressa, logo conceber cultura material e cultura religiosa como opostas ou como esferas mutuamente exclusivas da experiência e atividade humanas é limitar nossa compreensão de ambos os campos”. (Droogan 2013:1)

Neste trabalho, o professor de estudos religiosos expressa uma longa crítica à academia, tanto em relação aos estudos de religião que não levam em conta os aspectos materiais, quanto na arqueologia ou na Cultura Material quando não consideram o pensamento religioso no momento de interpretar objetos em culturas antigas. Assim como

já visto em outros autores, Droogan também aponta o Cristianismo como uma das causas da religião, bem como seu estudo, terem se tornado mais abstratos:

A perceptível irrelevância da cultura material nos estudos de religião tem origem, em parte no rastro deixado pelo cristianismo, pelo menos até a Reforma, onde religião é espiritual, realizada através da mente e da alma, experienciada e expressa através da fé e crença interiores e despreocupada, inicialmente, com objetos e externalidades. (Ibid:26)

A citação acima ilustra resumidamente a crítica de Droogan em relação ao cristianismo, e, de certa forma ela tem muitos pontos de contato com o que argumentei no primeiro capítulo através de outros autores. Contudo, Droogan ressalta que “é suficiente notar que ninguém na longa linha dos bem conhecidos e populares teóricos da religião, incluindo Spencer, Tylor, Müller, Frazer, Marx, Durkheim, Freud, Jung, Otto, Eliade e outros, afirmou explicitamente que a maioria das religiões é, de alguma maneira tecnológica” (Ibid:24), no sentido de que religiões implicam atividades corporais – fazer coisas, enquanto que, nas categorias mais frequentes dos estudos em religião, “elementos não materiais da religiosidade, tais como experiência religiosa, crenças, filosofias, psicologias, doutrinas, histórias textuais, literatura, ética, mitologia, folclore, entre outros, são áreas comuns de especialização”. (Ibid. 23)

Todavia, os aspectos materiais quando considerados por outras áreas de estudo, são “examinados sob a rubrica de arte sacra ou arquitetura religiosa ou são tratados periféricamente, em geral como elementos desconhecidos de estudos mais amplos de sociologia ou antropologia, ou são considerados como parte dos rituais dentro das ciências sociais”. (Ibid. 24) Arquitetura, dança, hábitos alimentares, entre outras materialidades, são na melhor das hipóteses um complemento ou ilustração dos textos sagrados. Por isso, encontra-se também no trabalho de Droogan uma crítica à uma descomedida influência da filologia no estudo das religiões. A importância atribuída às fontes textuais foi tão fundamental que o desapego das formas materiais foi considerado pelos antropólogos do século XIX como um índice de evolução das religiões: “a cultura material foi ao mesmo tempo usada para diagnosticar os níveis de ‘evolução cultural’ de povos particulares, enquanto qualquer progressão na vida religiosa de um povo era geralmente atrelada à necessidade de emancipação da materialidade da religião”. (Ibid. 22)

Após sua arguição quanto a “um antimaterialismo embutido na academia de estudos em religião” (Ibid. 26), Droogan assinala a importância e a utilidade dos aspectos materiais nos estudos de religião, começando por dizer que “a cultura material age como uma lente que focaliza o poder do supramundano, a agência daquilo que está além do humano no mundo cotidiano” (Ibid. 2), sugerindo que precisamos do material para compreender o que não é material.

Droogan argumenta sobre como a fenomenologia, citando especialmente Merleau-Ponty, influenciou o trabalho em arqueologia através da “perspectiva de que o ser humano se situa no mundo material antes de estar situado no mundo do pensamento, reflexão e objetividade.” (Ibid. 150) E que há, portanto, aspectos da percepção refletidos no modo de viver e de fazer as coisas, mas que não passam pela reflexão e construção racionais. Droogan também detalha como a noção de *habitus*, foi compreendida e utilizada pelas linhas de arqueologia interpretativa<sup>14</sup> – aderentes à Cultura Material, e explica como isto finalmente se conecta à religião:

Em termos de panorama, se as experiências subjetivas das pessoas e seu senso de identidade foram parcialmente incorporados, absorvidos de uma matriz material na qual eles habitam, então suas experiências religiosas e moldes de significados possuem um componente material entranhado e não, mera e subjetivamente, sobrepostos ao mundo. Se, isto é, de fato o caso, então deve ser reconhecido que boa parte da religião habita a cultura material e que, o “espiritual” e o “material” não são de maneira alguma opostos. (Ibid. 144)

Assim, o referido autor dedica todo um capítulo a defender a importância do estudo da religião no exercício da arqueologia, uma vez que sociedades históricas são grandemente “ideologizadas”, estando a religião, entre as principais destas ideologias. Droogan também ressalta a agência dos objetos, citando os trabalhos de Gell e Kopytoff, já mencionados, mas os relaciona à religiosidade, dada a importância fundamental que a religião tinha nas sociedades históricas.

---

<sup>14</sup> Arqueologia interpretativa ou contextual, mais comumente conhecida como arqueologia pós-processual, é uma corrente da arqueologia iniciada na década de 1980, liderada por Ian Hodder, Christopher Tilley, Daniel Miller, sendo estes influenciados pela antropologia marxista e pela antropologia cultural, passaram estes a considerar a agência dos indivíduos e dos objetos e assim ampliar a gama de informações que objetos do passado poderiam fornecer sobre as culturas. Nunca constituiu um campo uniforme, mas suas diversas vertentes tinham como ponto comum criticar o cientificismo, a falsa objetividade, o universalismo e a desconsideração em relação à agência. (Cf. Thomas 2000). Outro importante pensamento no pós-processualismo encontra-se na obra do sociólogo Anthony Giddens, que através de sua teoria da estruturação também influenciou algumas correntes da arqueologia interpretativa. (Cf. Giddens 2003)

Embora Droogan refira-se constantemente à arqueologia, às sociedades e religiões históricas, acredito que tal ponto de vista caiba às sociedades contemporâneas, dado que a religião ainda permeia muitas sociedades, mesmo que em intensidades diferentes. Se as sociedades de hoje são consideradas secularizadas ou estão apenas fazendo emergir novos movimentos religiosos, mesclados ou não com as religiões tradicionais é assunto para outra discussão, não sendo foco deste trabalho, conquanto a Cultura Material seja exatamente, uma ferramenta que possa indicar algumas destas respostas, as práticas das pessoas podem revelar mais do que estudo das doutrinas ou censos sobre religião.

### 3.1.3. *Religião é uma forma de nos relacionarmos com seres e coisas*

“Religião pode ser tanto definida como acreditar em deus  
tanto quanto sacrificar bodes.” (Harvey 2013:2)

Comida, sexo e estranhos. Estas são algumas das perspectivas pelas quais o acadêmico Graham Harvey acredita ser possível estudar religiões, pois, em sua concepção, religião manifesta-se em todas as atividades da vida de uma pessoa, na maneira como ela faz o que faz ou naquilo que ela não faz – seja no modo como limpa e organiza sua casa ou quando deixa de comer certos alimentos. A tese de Harvey em *Food, sex and strangers: Understanding religion as everyday life*, 2013, afirma que religião é *relacional*, isto significa dizer que, as religiões, cada qual à sua maneira, constrói a relação que temos com as coisas e seres, humanos ou não.

Enquanto acadêmico das religiões, Harvey estudou paganismo, druidismo e religiões indígenas, o que certamente lhe rendeu uma concepção particular sobre materialidade, visto que estas religiões têm base oral e, conseqüentemente, muitos aspectos materiais evidentes – vestuário, comidas, danças, objetos sagrados e, especialmente uma relação particular com elementos da natureza – animais, árvores, rios, astros, etc. Nestas religiões, tais elementos estão vivos e possuem agência sobre seres humanos, assim Harvey convencionou chama-los “seres outros-que-o-humano” (*other-than-human beings*), notemos que ele usa outro que o humano, não lhes conferindo superioridade, nem inferioridade em relação ao ser humano, esta concepção nasceu em seu livro *Animism: Respecting the living world*, 2005. Por causa deste *background*, Harvey organizou o livro *Handbook on Contemporary Animism*, 2014, com intuito de redefinir o conceito de animismo, distinguindo-o da concepção Tyloriana que vê o

animismo, no sentido evolucionista, como o primeiro estágio das religiões, como se fosse uma evolução começar a ver de forma separada, o que “é” separado – o mundo animado, do inanimado.

Graham Harvey é um vegano convicto – não come nem usa nada de origem animal, e chama a atenção para o fato de que plantas, comestíveis inclusive, também são seres vivos e que, toda vez que precisamos nos alimentar, mortes são necessárias. Ele perguntaria: onde traçar a linha que estabelece quem é e quem não é comida, então? E como resposta ele diria que esta linha seria traçada de acordo com a *relação* que uma comunidade estabelece com o mundo que a cerca, conforme explicou no Simpósio de Religião e Comida, realizado na Finlândia em 2016. Segundo Harvey, “é possível que a religião tenha começado como um tipo de etiqueta entre espécies – especialmente quando membros de uma espécie, precisaram comer membros de outra”. (2013:2) O autor tem criticado enormemente as abordagens da religião que a definem em termos de cognição ou crença: “religião é definida como crenças pessoais em ou sobre deidades porque séculos de esforço e violência consagraram esta ideia”. (Ibid. 3) Para ele, perguntas como “o que você come?” “como você come” ou “com quem você come?” podem revelar melhores definições sobre religião.

Quando perguntada sobre o que ela achava sobre uma seleção de livros e textos que pretendia ser sobre tradição religiosa hindu, Vasudha Narayan respondeu com alguma hesitação... que nenhum deles discutia algumas características importantes da tradição. Quando perguntada sobre o que faltava, ela respondeu: Comida. Minha avó sempre fazia aquele tipo de lentilhas para os nossos festivais. O tipo auspicioso. Nós fazemos certos vegetais e lentilhas para dias alegres e celebrativos e outros para cerimônias inauspiciosas como ritos ancestrais e rituais de morte. E nenhum dos livros mencionou tempos auspiciosos e inauspiciosos. (Ibid. 29)

Uma vez que “atos de consumo são permitidos ou restringidos pela religião, por estarem entrançados no sistema de valores e nas tradições performativas” (Harvey 2015:32), religiões estabelecem sistemas de classificação – o que é e o que não é comida, quando e com quem comer. Em acordo com este pensamento, e logo, por conta desta classificação, Claude Fischler, sociólogo que estuda hábitos alimentares, atribui um caráter religioso à alimentação: “Taxonomias básicas incorporam o indivíduo ao grupo, situam todo o grupo em relação ao universo, ao mesmo tempo que o incorporam a este universo. Logo, comer tem uma dimensão fundamentalmente religiosa, no

sentido estrito, etimológico do *re-ligere*, re-ligar.” (Fischler 1988:280). O mesmo autor também lembra que “todas as religiões comportam uma dimensão alimentar, quer se trate de regras de proibição, quer se trate da prescrição ou do sacrifício e suas modalidades – ou, mais geralmente ainda, quer se trate da distribuição das categorias do puro e do impuro”. (Fischler e Masson 2010:130). Marie W. Dallam em *Religion, food and eating in North America*, 2014, também fala de uma “natureza religiosa das práticas alimentares”. (Dallam in Zeller et al. 2014:165)

Segundo ainda Fischler, o ato de comer constitui uma maneira do indivíduo construir-se:

Cada ato de incorporação implica não apenas um risco, mas também a chance e a esperança de reforçar o que se é, ou o que se gostaria de ser. A comida faz aquele que a come. Assim, é natural que o comedor tente construir-se a partir do comer. Por este princípio, da construção através da comida, ocorre uma necessidade vital de se identificar a comida em ambos os sentidos, literal e figurado. Esta é uma consequência evidente do princípio de incorporação. (1988: 281)

Não é por coincidência que, um indivíduo em processo de conversão religiosa, muda, concomitantemente, sua alimentação, a fim de aproximar-se daquilo que quer ser.

A conexão entre comida e religião é uma das ideias chave sobre as quais Harvey desenvolve o conceito de *relacionalidade*, permitindo, em sua ótica, definir religião como comer, por exemplo, além de outras coisas cotidianas que acabam por ser, muitas vezes, parâmetros religiosos. O trecho a seguir sintetiza seu pensamento:

Religião evoluiu num mundo relacional e material. O recente experimento humano da hiperseparação pode ter enganado intérpretes da religião, mas não redirecionou totalmente a trajetória do fazer religião. Não apenas nas muitas maneiras de resistir ao modernismo, como também nas muitas maneiras de ser moderno, religiões são, talvez, mais facilmente observadas (vistas, ouvidas, cheiradas, saboreadas e tocadas) quando pessoas fazem rituais juntas. As porções de religião onde algumas pessoas ensinam outras são necessárias porque pessoas precisam ser formadas e reformadas para se relacionarem de maneiras que são, localmente, consideradas apropriadas. Nestas maneiras, pessoas são feitas, assim como comunidades. Mas estes rituais e práticas de ensino não devem ser tratados à parte da vida cotidiana. Assim como a vida não pode ser dividida nas fases secular e religiosa, a religião está difundida em tudo o que as pessoas fazem. Está integrada nos encontros humanos diários numa materialidade multiespecífica, num mundo relacional. (2013:199)

Por conta desta relacionalidade, Harvey critica o caráter representativo e simbólico atribuído a objetos e gestos, alegando que o pensamento protestante teria tornado os aspectos, antes materiais, em figurativos. Esta ideia já foi explorada no primeiro capítulo, mas retomo-a aqui para melhor elucidar a questão da relacionalidade. O autor utiliza-se do exemplo da Eucaristia, metafórica para os protestantes e metonímica para os católicos para demonstrar como a crença sobre o efeito da coisa em si se desloca para o símbolo:

A questão do que os cristãos comem quando participam da eucaristia não é apenas de interesse histórico e teológico... Mais do que isto, conflitos sobre a Eucaristia foram fundamentais na constituição e na construção do início da modernidade. Já que esta modernidade foi exportada globalmente para se tornar dominante na ideologia mundial, os resultados de seus conflitos sobre pão e vinho deveriam interessar a todos... O que realmente me chama a atenção, são as ramificações das históricas e contínuas disputas em nossa cultura, na construção de nós mesmos como acadêmicos e no estudo das religiões... A relacionalidade cristã foi alterada pelo distanciamento da deidade cristã daquilo que era sabidamente o signo material, símbolos e representações da presença espiritual... O pão e vinho, transubstanciado nos divinos corpo e sangue, como os padres católicos entoam nas frases escriturais e litúrgicas “este é meu corpo” e “este é meu sangue” tornaram-se representações (sem que sejam fisicamente transformados) nos ritos protestantes. (Harvey 2015:35-36)

Algum tempo depois de conhecer as ideias de Harvey, quando eu assistia a programas sobre culinária, já que minha primeira formação foi gastronomia, e eis que, me deparo com dois programas que pareciam ser exemplos da teoria de Harvey, abarcando tanto a ideia de relacionalidade, quanto da materialidade, a partir da comida. Duas mulheres religiosas e suas relações com a cozinha: Irmã Noëlla Marcelino, freira, microbiologista, da abadia Regina Laudis, em Bethlehem, Connecticut, retratada na série *Cooked*,<sup>15</sup> da Netflix; e Jeong Kwan, monja budista *Seon*, cozinheira do templo Baegyangsa, na Coreia do Sul, retratada na série *Chef's Table*,<sup>16</sup> também da Netflix.

A história da irmã Noëlla Marcelino, conhecida como “a freira do queijo” foi primeiramente contada no livro do jornalista americano Michael Pollan, *Cozinhar. Uma história natural da transformação*, 2013, que se transformou no documentário *Cooked*,

---

<sup>15</sup> *Cooked: Uma história natural da transformação* é uma série criada sobre o livro de mesmo título do jornalista americano, especializado em alimentação, Michael Pollan. A história da irmã Marcelino encontra-se na temporada 1, episódio 4, 2016.

<sup>16</sup> O episódio de Jeong Kwan encontra-se no volume 3 da série, dirigido por David Gelb e publicado a partir do ano de 2017.



exibido no referido canal a partir de 2016. Pollan visitou a abadia e acompanhou todo o processo de preparação de queijos, desenvolvido e executado por Irmã Noëlla, desde a criação das vacas até o produto final. Enquanto acompanhava o processo, Pollan entrevistou-a. Irmã Noëlla está nesta abadia beneditina há 42 anos.

Diz ela a Pollan: “O lema dos beneditinos é ‘*ora et labora*’, ‘ora e trabalha’. Isso realmente dita o tom e ritmo de nossa vida.” Irmã Noëlla é doutora em microbiologia. Escolheu esta formação com intuito de produzir queijos. Atualmente ela é famosa por produzir uma versão do queijo francês Saint-Nectaire feito ainda de forma artesanal. E sobre sua “vocação” de microbiologista, a freira conta no documentário:

As pessoas diziam, por que não estuda teologia, já que é freira? Mas para mim, e acho que para muitos de nós, como beneditinos, vendo a criação como vemos, é preciso abordá-la a partir de um ponto de entrada muito específico, que para mim é a microbiologia. Então eu fico admirada. Não tenho medo da ciência. Tenho admiração pelo criador.

Assim, Pollan declara sua impressão sobre a freira:

Minha primeira impressão da irmã Noëlla foi a de uma mulher decididamente mais terrena do que espiritual, mas logo entendi que, para ela, os milagres de Cristo eram muitos, e podiam ser vistos nos lugares mais improváveis, até numa barrica de leite ou num microscópio. Vários milagres de Cristo envolviam de alguma forma a fermentação, como observou a freira com uma piscadela. Assim como o pão e o vinho, também o queijo implica a transformação de uma matéria comum em algo extraordinário, um processo que sugere transcendência. “Nunca entendi por que o queijo não foi incluído na Eucaristia”, disse a freira certo momento. A princípio achei que era brincadeira, mas sua expressão era séria. Como sacramento, sugeria irmã Noëlla, o queijo podia oferecer algo que nem o vinho, nem o pão podiam dar. “O queijo nos obriga a contemplarmos a morte, e enfrentar nossa mortalidade é uma parte necessária do crescimento espiritual”. (Pollan 2014:327)<sup>17</sup>

Sua reflexão sobre o queijo e a morte detalham-se da seguinte maneira, conforme ela explica, quando comenta sobre os odores característicos dos queijos em seu processo de fermentação, a sensação de que estão estragando, morrendo:

---

<sup>17</sup> Metade desta fala está no documentário, mas preferi exibir a fala integral, transcrita no livro.

É a impressão de que estamos comendo algo em decomposição, produtos desintegrados. Pode-se chamar isso, morte. Para mim é esse sabor, mas também a promessa de algo delicioso. Acho que é quase um modo subconsciente de estar preparado para a morte e encarar nossa própria mortalidade. E, para mim, essa analogia de realmente uma morte, uma decomposição criando este sabor maravilhoso é a promessa de algo melhor. Eu vivencio isso repetidamente, quando sinto seu cheiro e, então quando vejo a ecologia microbiana do queijo. Isso é a maravilha para mim é a promessa de vida após a morte.

Neste documentário percebemos como irmã Noëlla materializa sua fé através da fabricação dos queijos, para ela, a microbiologia é uma das formas de Deus se manifestar, assim, seu “fazer queijos” é um ato profundamente religioso. Ela se constrói, enquanto pessoa religiosa, através desta atividade que, em teorias onde há a dicotomia sagrado/profano, seria considerada profana.

Algo muito similar pode ser observado na história da cozinheira do templo e monja, Jeong Kwan. Sua primeira fala no documentário já demonstra a relação entre as duas coisas – com a imagem da monja sentada sobre uma pedra, no meio de um lago calmo, meditando, ela reflete: “Não existe diferença entre cozinhar e seguir o caminho de Buda”.

Conforme vai cozinhando e montando pratos, monja Kwan vai contando sua história, onde a cozinha surge em tenra idade, antes da religião, e vai, ao mesmo tempo, expressando seus valores religiosos, tão intimamente relacionados às suas práticas culinárias. Da mesma forma que irmã Noëlla tem no queijo uma comida que lhe permite materializar certas reflexões, Monja Kwan tem insights através do molho de soja, curiosamente, também fermentado:

O molho de soja me anima só de pensar nele. Toda comida é recriada pelo molho de soja. Grãos de soja, sal e água, em harmonia ao longo do tempo. É a base dos temperos, o fundamento. Existem molhos envelhecidos por cinco, dez anos, por cem anos. Esses tipos de molhos são passados de geração em geração. São uma herança de família. Se você examinar, verá passado, presente e futuro. Vemos que o tempo gira sem parar. Ao olhar para mim mesma, vejo minha avó, minha mãe, as anciãs do templo e eu. Como resultado, ao fazer molho de soja, revivo a sabedoria de meus ancestrais. Eu os revivo. Não é importante quem ou quando. O importante é o que eu faço no presente. Eu uso o molho de soja e reconheço sua importância. Não sou apenas eu fazendo coisas. Sou eu no passado, no presente e até mesmo no futuro. O molho de soja é eterno. É a vida em si.

Por sua fala, fica que evidente que monja Kwan, compreende no molho de soja um meio material para a construção de sua identidade, e o mais interessante é sua consciência sobre isso. Outras pessoas podem sentir que coisas materiais lhe são importantes, mas não identificam estas coisas no processo de se construírem. É possível que o budismo contenha em sua própria filosofia um modo particular de interpretar o fazer das coisas cotidianas, e que talvez, por isso, monja Kwan perceba este fazer. Seja lá o que se faça, trata-se de uma atividade religiosa: “Quando você se torna monge, o que importa não é aprender o budismo em maior profundidade. O importante é viver com o budismo. Viver com ele, comer com ele. Rezar, trabalhar, cortar lenha, arrancar pestes. Todas essas coisas viram um estudo. Talvez isso seja o budismo em si”.

As duas histórias ilustram exemplarmente as ideias de Harvey, evidenciando que, é, em grande parte, na *relação* que ambas têm com suas atividades que sua religiosidade parece emergir com mais intensidade. Além disso, esta relação delas com a comida e a cozinha – que empregam ao mesmo tempo todos os sentidos, não apenas o paladar como se pensa, reforçam a questão da aprendizagem pela materialidade, através da agência de seus objetos, queijo e a microbiologia no caso da irmã Noëlla e o molho de soja e a cozinha no caso da monja Kwan.

### 3.2. Religião Material

Em comparação a Vásquez, que busca fundamentar filosoficamente a questão da materialidade das religiões, encontramos em outra direção, pelo cunho prático de sua abordagem, o americano, professor e chefe do Departamento de Estudos Religiosos da Duke University, na Carolina do Norte, David Morgan. Possivelmente por encontrar-se no *habitus* norte-americano apresenta enfoque e argumentação mais pragmáticos, sendo Charles S. Peirce uma de suas referências. Raramente seus textos deixam de ser acompanhados de demonstrações – um caso, geralmente analisado a partir de imagens. Morgan possui uma vasta obra no campo da Cultura Material aplicada ao estudo das religiões, incluindo palestras em vídeo, uma vez que aprecia os aspectos visuais. Com nomeação adicional no departamento de Artes, História da Arte e Estudos Visuais da mesma universidade, é possível que Morgan seja hoje o maior expoente na área, influenciando Estados Unidos e Europa.

Seu primeiro trabalho de maior projeção, *The Sacred Gaze: religious visual culture in theory and practice*, 2005, explora e define cultura visual instrumentalizando-

a para o estudo das religiões. Entretanto, seu trabalho não consiste em interpretações de imagens, mas em desvendar e elucidar o mecanismo entre ver e crer nas religiões: “até onde a religião ocorre visualmente... acreditar não é uma proposição ou uma afirmação ou um ato de desejo anterior ao que as pessoas veem ou fazem enquanto crentes.” (Morgan 2005:6) Sua concepção sobre o ver religioso é definido da seguinte maneira:

Ver é uma operação que se apoia em aparatos de pressupostos e inclinações, hábitos e rotinas, associações históricas e práticas culturais. *Olhar sagrado* [sacred gaze] é um termo que designa uma configuração particular de ideias, atitudes e costumes que informa um ato de ver, religioso, conforme ocorre dentro de um dado ambiente cultural e histórico. Um olhar sagrado é a maneira de ver que reveste uma imagem, um espectador ou um ato de ver com significância espiritual. (Ibid. 3 grifo meu)

A fim de sustentar este argumento, Morgan explora algumas questões: O uso das imagens como evidência visual para interpretação histórica; o que as pessoas fazem com as imagens em rituais de adoração, destruição, devoção, ensino e comemoração; os pactos que os espectadores fazem com as imagens e como isto molda a experiência e o significado daquilo que as pessoas veem; o que causa uma retirada violenta de um objeto do campo de visão, tal qual a destruição de um monumento; como imagens mediam o encontro visual entre duas culturas e, como a maneira de visualizar organiza a vida social.

Morgan demonstra através deste estudo que todos os sentidos estão interligados, influenciando e formando uns aos outros para construir uma experiência total: “O estudo da cultura visual consiste em compreender como imagens, além de rituais, epistemologias, sabores, sensibilidades e estruturas cognitivas que informam a experiência visual ajudam a construir os mundos nos quais as pessoas vivem e sobre os quais se importam”. (Ibid. 25)

Tal afirmação é ilustrada pelo autor através do exemplo da Caaba, seu impacto visual, associado ao movimento da caminhada em seu entorno, bem como a sensação de tocar o manto que a cobre ou a pedra em si, quando possível, transforma o mundo dos peregrinos. Apesar do livro ter maior foco na compreensão da visualização em relação à prática religiosa, fica clara uma preocupação em redefinir perspectivas e metodologias para o estudo das religiões.

Pergunte à maioria dos cristãos, judeus, muçulmanos, hinduístas, budistas ou sikhs sobre sua religião, é provável que o que receberá será uma combinação das seguintes respostas: um conjunto de certos ensinamentos, histórias da vida particular do crente ou narrativas sagradas; ou descrições do que seriam práticas definitivas, tais como orações, dietas, vestimenta e culto. Religião, em outras palavras, será provavelmente definida por um entrelaçamento de afirmações de crenças, testemunhos pessoais ou narrativas de seus fundadores além de práticas e comportamentos particulares... Sendo quase certo que a maioria das pessoas gasta muito mais tempo no dia, sendo religioso do que recitando proposições de crença. Acreditar acontece no que as pessoas dizem, mas também no que elas fazem. Está incorporada em várias práticas e ações, nas histórias e testemunhos que as pessoas contam, no uso dos prédios, nas imagens, no sabor da comida e no cheiro das fragrâncias, no modo como tratam as crianças, um ao outro e os estranhos. (Morgan 2005:7-8)

Uma das particularidades de Morgan é que muito de seu estudo com relação à visão nas religiões até o ano de 2005 foi realizado, justamente em religiões cristãs, especialmente as protestantes. Dessa maneira, como ele afirma, apesar do protestantismo proclamar-se tão anti-icônico, há vários exemplos, tais como o impacto da bíblia física – jurar sobre a bíblia, por exemplo. Não obstante, o autor fala dos diferentes dispositivos existentes nas “religiões do livro”, tais como a *mezuzah* dos judeus ou a *hamsa*, usada por judeus e muçulmanos a fim de experienciar e marcar a iconicidade dos textos. (Ibid. 10)

Em 2010 Morgan realizou projetos que muito têm contribuído para o desenvolvimento do campo da Religião Material, entre eles, a idealização e coedição do *Material Religion Journal* e um livro por ele editado, *Religion and Material Culture. The matter of belief*. Em seu capítulo de fundamentação, *Materiality, social analysis and the study of religions*, Morgan elenca alguns temas que considera básicos no estudo da Cultura Material religiosa, e que tomarei emprestados dada sua abrangência, porém complementando-os com outros autores. O leitor observará que, os temas encaixam-se nos aspectos explorados no capítulo 2, onde a cultura material é delineada.

### 3.2.1. *As emoções e a estética na vida religiosa: como somos “religiosamente” afetados pelos sentidos*

Trata-se das emoções, sensações e sentimentos relacionados à crença religiosa. Aqui Morgan apoia-se especialmente nos trabalhos do neurologista Antônio Damásio que exploram o papel das emoções e sentimentos na formação da consciência e da memória, alegando que são inseparáveis, sendo emoções, em sua definição, a sensação primordial interna de tristeza, alegria, medo, raiva, surpresa ou nojo... podendo também ser emoções sociais tais como vergonha, ciúme, culpa, orgulho. (Damásio *apud* Morgan 2010:57) O principal argumento de Morgan neste tema reside no fato de que sociedades modelam, através de suas práticas, certas emoções e sentimentos, valorizando-as ou reprimindo-as. “Emoções são socialmente nomeadas como sentimentos e assim usadas por grupos humanos para ajudar a estimular, dirigir, controlar sensações”. (Davies 2011:16) Pensemos em como religiões trabalham, por exemplo, sensações de raiva ou de afeto: a que personagens/entidades são associadas e como são materializadas, reprimidas ou incentivadas de maneira que façam sentido – a raiva pode ser propriedade de um diabo, enquanto que o afeto está no domínio dos santos. “De fato, uma das maiores tarefas das sociedades humanas no processo de construir sentido tem sido gerenciar sentimentos como parte de um programa mais amplo de sentido”. (Ibid.)

Este é um processo característico das religiões, que segundo concepções próprias, criam seus cenários emocionais propiciadores de aprendizagens e expressões consonantes:

o uso de rituais coletivos e práticas tais como cerimônias, paradas, entretenimento e ritos religiosos o fazem... Todas as sociedades investem grande energia em ensinar seus membros a sentirem de maneira similar... Sentimentos não apenas reúnem os seres humanos, como também os reúne a animais, a coisas, a lugares e objetos [e porque não a seres sobrenaturais]” (Morgan 2010:58)

É bastante evidente que religiões são emocionalmente muito diferentes, há as que procuram diminuir sua intensidade a um mínimo possível, através da meditação, por exemplo, como há aquelas que elevam as emoções a um pico, como é o caso dos rituais de exorcismo nas igrejas pentecostais. Ou, numa mesma religião, por vezes, num mesmo ritual, podem ser provocadas emoções diferentes: sentimento de culpa e arrependimento acompanhados de tristeza num momento e, de redenção, acompanhada de alegria noutro.

Estes estados emocionais coletivos são alcançados, em sua maioria, por meios materiais – música ou outros sons, danças, bater palmas, cantar, prostrar-se ou sentar de maneira imóvel, rezar, etc. Posturas podem provocar diferentes estados seja pela fisiologia, seja pelo significado que lhes é atribuído e transmitido, tornando a associação da postura à emoção “natural”, como no *habitus* de Bourdieu.

A estética, não no sentido adquirido no Iluminismo, como o belo, mas daquilo que é percebido pelos sentidos tem estado presente em estudos mais recentes que consideram a materialidade das religiões. Nesta concepção, a obra mais específica, lançada recentemente, foi *Sensual Religion. Religion and the five senses*, 2018, organizado por Graham Harvey e Jessica Hughes. O livro é o primeiro de uma série em curso e que se fundamenta em abordagens da religião que enfatizam o cotidiano, a prática ou performance, a materialidade e a incorporação. Seus autores defendem que:

Religião é sensual porque é corpórea e terrena. Religião é algo que pessoas (sempre corpos) fazem no mundo (sempre físico). É vista, ouvida, saboreada, cheirada e tocada [de maneiras particulares] e frequentemente envolve sentimentos, sensações de espacialização, decência, temor, humor, valor e honra. (Harvey e Hughes 2018:vii)

Eles justificam que:

mesmo quando as religiões tentam suprimir os sentidos em favor de algo ‘mais espiritual’, isso só evidencia o quão sensoriais religiões são... Prestar atenção nas sensações interna e externa da respiração para praticar *mindfulness* não é negar a sensualidade, mas emprega-la (Ibid.)

O livro possui cinco seções, sendo uma para cada um dos sentidos e dentro de cada uma delas, há sempre dois autores trabalhando cada sentido – olfato, paladar, visão, audição e tato – um escreve sobre uma religião antiga e o outro sobre uma contemporânea, o que demonstra a aplicabilidade desta abordagem no estudo de quaisquer religiões. Na seção sobre paladar, por exemplo, a autora Zena Kamash fala sobre *The taste religion in the Roman world*, (o sabor da religião no mundo romano), mostrando através de métodos da arqueologia pós-processual, como diferentes sabores, provenientes de diferentes ingredientes podiam indicar também diferença culturais dentro da mesma religião. Na mesma seção, contribuí com o texto, *Candomble's eating myths: religion stated in food language* (Mitos comestíveis do Candomblé: a religião afirmada através da linguagem da comida), a fim de demonstrar que a comida funciona como uma linguagem entre humanos

e não humanos. Não foi proposital, mas apesar da lacuna tempo/espço/cultura entre as duas religiões, pode-se encontrar pontos em comum entre elas, no que diz respeito à relação comida/religião. Ao longo dos textos também vai se ratificando como religiões modelam os sentidos e assim constroem suas cosmopercepções.

Especialmente em religiões provenientes de culturas orais, a agência dos aspectos materiais fica mais evidente, uma vez que, não há textos ou eles não são centrais e que, outros aspectos assumem tal centralidade, como argumenta Laplantine, acadêmico e iniciado em candomblé: “A aprendizagem em candomblé é absolutamente fora da cartilha, não intelectual, mas tátil, olfativa, musical e, acima de tudo, alimentar. É baseada num sistema de correspondências precisas entre a personalidade de cada aprendiz e o cosmos em seus vários componentes: comida, cores, perfumes e sons musicais”. (2015:ix)

Desta maneira, não se trata apenas de complementar os textos e as doutrinas com o estudo das práticas corporais ou do papel dos objetos, mas de basear-se nestes aspectos e, a partir deles, dar conta de sua cosmopercepção, devendo extrapolar o condicionamento sensorial do próprio pesquisador. “Pessoas de culturas diferentes herdaram diferentes mundos sensoriais. Não apenas pessoas com diferentes capacidades de sentir pensam diferente sobre o mundo, como pessoas com diferentes capacidades de sentir têm diferentes mundos sobre os quais pensar”. (Carp 1997: 297-298) Portanto, pesquisa de religiões deveria levar em conta aspectos da percepção sensorial, do contrário, falar de comida nas religiões parecerá ilustração didática ou frivolidade.

Neste sentido, outra obra a ser destacada é: *Aesthetic formations. Media, religions and senses*, 2009, uma coletânea organizada por Birgit Meyer, outra coautora, ao lado de David Morgan, do *Material Religion Journal*. O livro discute a relação entre religião e realidades virtuais construídas pela mídia, porém, do ponto de vista da materialidade, isto é, como as mídias nas religiões afetam e modelam as percepções e os sentidos, o que é denominado pela autora de *Formação estética* – a forma dada aos sentidos pelos recursos materiais. “Deve-se prestar mais atenção no papel desempenhado pelas coisas, pela mídia, e pelo corpo no processo atual de se formar comunidades. (Meyer 2009:6) Vale ressaltar que a noção de mídia e mediação em Meyer é, entretanto, bastante ampla:



“abrange dispositivos modernos como o cinema, o rádio, a fotografia, a televisão ou os computadores, o foco usual dos pesquisadores que estudam os meios de comunicação – a fim de incluir substâncias como incensos ou ervas, animais sacrificiais, ícones, livros sagrados, pedras, rios sagrados, enfim, o corpo humano que se entrega para ser possuído por um espírito. (Giumbelli, Rickli e Toniol 2019:61)

Meyer fala até mesmo da religião ser uma mídia, citando Jeremy Stolow: em vez de religião e mídia – religião como mídia (Ibid. 60), assim, compreendendo religiões como lentes ontológicas que modelam a compreensão do e sobre o ser.

No trabalho de Meyer, as “imaginações mediadas” (Ibid.), são compreendidas como reais e seus efeitos teriam a mesma agência dos espaços ou objetos físicos, dessa maneira, assim como muitos autores defendem a imanência dos aspectos materiais à religião, por analogia, a mídia também compartilha desta mesma imanência: “Indo além de uma visão de religião e mídia em termos de um antagonismo absurdo, nos quais duas esferas ontologicamente distintas – a espiritual e a tecnológica – colidem, acadêmicos agora desenvolveram novas abordagens que consideram a mídia como intrínseca à religião.” (Meyer 2009:1)

A autora explica que “o termo *formação estética* ilumina a convergência de processos que formam sujeitos e constroem comunidades – como formações sociais”. (Meyer 2009:7) Ou seja, da mesma maneira que um espaço físico (religioso, por exemplo) pode ter a propriedade de reunir pessoas formando comunidades, a mídia pode fazê-lo igualmente pelo compartilhamento, não de um espaço físico, mas de imaginações mediadas: “comunidades evoluem em torno de imaginações mediadas, capazes de substituir a distância (espacial) entre membros com um sentimento de união”. (Ibid. 3) Dentro destas comunidades “a *formação estética* captura muito bem o impacto formativo de estéticas compartilhadas através das quais sujeitos são modelados através da sintonia de seus sentidos, pela indução de experiências, moldando seus corpos, produzindo sentidos que são materializados em coisas”. (Ibid. 7).

Para Meyer é esta formação estética é que constrói o religioso: “o transcendental não é uma entidade auto revelada, mas é sempre afetada por processos de mediação, na qual a mídia e as práticas de mediação invocam e até ‘produzem’ o transcendental numa maneira particular”. (Ibid. 11) Esta maneira particular a cada religião produz comunidades. Em suma, Meyer propõe que “um modo sensorial compartilhado de perceber e experimentar o mundo produz uma comunidade” (Giumbelli, Rickli e Toniol 2019:57), assim, experiências mediadas pela religião têm o potencial de formar suas

comunidades. As estéticas particulares às comunidades são “formas formativas” (Ibid. 58) que forjam maneiras de ser, comportamentos e representações. Neste sentido, a reflexão de Meyer assemelha-se a Bourdieu, quando fala em “estruturas estruturantes” na definição do *habitus*.

De certa maneira, pela ideia de *formação estética*, Meyer está sugerindo uma possível forma de se definir religião: “tudo o que vincula as pessoas a imagens e outras formas culturais, através de uma estética compartilhada, já se qualifica como religião”. (Giumbelli, Rickli e Toniol 2019:59) Neste sentido, um exemplo conveniente reside no veganismo, movimento que defende o respeito aos animais, especialmente através da negação ao consumo dos mesmos. Esta comunidade tomou proporções mundiais e sua ocupação não é circunscrita fisicamente, mas por seus hábitos alimentares, com destaque para as interdições, delimitando-lhe um espaço: “É evidente ser todo o processo da interdição alimentar a criação de um espaço sociocultural próprio”. (Barbosa 1996:10). Isto é o que, na concepção de Meyer, pode-se reconhecer como comunidade, ou ainda, religião.

### 3.2.2. *Incorporação (embodiment)*

No contexto material aqui estabelecido, o corpo é visto não apenas como veículo para que crenças sejam expressas, mas como o resultado das crenças. “Sentimentos modelam a consciência até o nível somático, operando em seres humanos socialmente como um meio que não é completamente sujeito ao controle racional ou intencional”. (Morgan 2010:59) O corpo pode ser visto como o reflexo do inconsciente, a contratura muscular expõe as preocupações mais profundas, a postura, a forma de encarar a vida – com altivez ou com culpa. O corpo é o *self* visível. (Morgan 2010; Vásquez 2011; Leloup 2015). No contexto social este fato tem grande relevância, pois trava-se assim uma comunicação entre indivíduos e eles passam a se comportar da mesma maneira<sup>18</sup>, basta observar um grupo de pessoas a atravessar a rua – eles mantêm, intuitivamente, um ritmo, uma distância entre si.

---

<sup>18</sup> Autores como René Girard com seu conceito de Mimesis e Konrad Lorenz, através da Etologia, podem explicar muito bem este processo.

Esta capacidade para o comportamento coletivo é uma das razões para que as práticas corporais coletivas e rituais sejam efetivos. Ou pode-se dizer que são efetivos porque são afetivos. As pessoas sentem como se fossem um único corpo, eles sentem juntos, expressando atitudes, emoções e disposições através do ficar em pé, sentar-se, ajoelhar-se, cantar, recitar ou rezar juntos... Crentes recebem a crença intuitivamente de outros como formas incorporadas de imitação, intimidação e empatia.” (Morgan 2010:59)

Quando um sujeito cresce dentro de uma religião, e nela permanece, talvez este processo seja menos perceptível ou menos consciente. Seu corpo mistura-se com o corpo coletivo da religião, apropriando dela uma disposição para um modo de ser e de estar. No caso de conversões, o contraste pode iluminar as diferenças e o *habitus* originário destacar-se. Parece haver um consenso entre os autores da Cultura Material sobre o fato de que “não há um corpo essencial, mas que corpos são histórica e culturalmente construídos. Se é realmente assim, então religiões têm uma grande importância na construção dos corpos”. (Morgan 2010:60)

[Entre os Sikhs] o sentido de orgulho da comunidade é manifesto no ritual de iniciação dos que tomam o *amrit*, a água com açúcar que simboliza a doçura da verdade divina. Embora não se leve em conta este dado sensorial da “doçura” como um marcador simbólico associado à verdade, pois religiões frequentemente deixam “verdade” como uma abstração isolada, ela está incorporada, materializada, antes mesmo de estar ritualmente associada ela é sentida. (Davies 2011:44)

“O corpo é como uma superfície onde estão inscritas as demandas culturais de seu mundo. A carne e os ossos são educados às formas e rotinas da vida do corpo social”. (Morgan 2009:22) A ilustração na página a seguir, explica o significado de cada postura associada à *Salah*, oração islâmica realizada cinco vezes ao dia, de acordo com as etapas do sol. O crente deve estar voltado para Meca e fazê-las em árabe, mesmo que não conheça a língua. Esta ilustração está no site da escritora e ativista social Emily L. Hauser num artigo que defende que escritores precisam ter uma compreensão diferente a cerca do mundo islâmico quando forem falar de terroristas. Ela aponta que ser mais religiosamente radical não é condição para terrorismo. Um dos aspectos que chama a atenção na ilustração adiante, foi que a silhueta do fiel, demonstra um rapaz de boné, não alguém com os trajes tradicionais ligados ao Islã.



Ilustração disponível em: <https://emilylhauserinmyhead.wordpress.com/2013/04/21/writers-need-to-learn-to-write-differently-about-terrorists-who-happen-to-be-muslim/>

É possível a partir daí pensar que trata-se de um fiel num país que talvez não seja exclusivamente islâmico ou que não seja tão estrito quanto ao vestuário. De qualquer maneira, a oração segundo os preceitos, feita de forma individual ou coletiva torna-se certamente uma oração no corpo, com um impacto diferente de alguém que a faz

mentalmente, sem associa-la a uma postura. O processo de incorporação, neste caso, é facilmente observável.

Em muitos países é também parte deste ritual realizar tais orações sobre um pequeno tapete que geralmente tem uma estampa que faça referência a uma mesquita, a Meca ou à Caaba. Os tapetes têm em si um valor religioso, quanto mais velhos, mais valorizados, mesmo quando apresentam-se um pouco rotos, pois isto significa que um grande número de orações foi feito sobre ele, conforme explicou um guia turístico quando visitei uma pequena fábrica de tapetes artesanais no Cairo em 1999.

No capítulo onde Morgan elencou os principais temas ele separa incorporação (*embodiment*), de prática e performance. Entretanto, acredito que prática e performance sejam alguns dos aspectos pertinentes à incorporação, não sendo necessário tratá-los separadamente. Inclusive, ilustraria esta opinião com o já citado trabalho de Antonacci, *Memórias ancoradas em corpos negros*, que tão bem demonstra como os valores africanos foram armazenados nos corpos e depois como se mostraram nas práticas e performances.

### 3.2.3. *Influência e criação de espaços religiosos*

Da mesma maneira que o corpo é um tema importante dentro da investigação da materialidade das religiões, questão do espaço físico também se tornou, embora seja uma discussão ainda recente na área. Morgan começa trazendo à tona a discussão clássica entre Eliade, afirmando a sacralidade dos locais religiosos como um valor absoluto tendo seu oposto complementar, o profano. E, Durkheim, também trabalhando sobre a distinção sagrado/profano, entretanto com origem arbitrária em mecanismos sociais. Ele não toma partido, e na verdade, diz que alguém que opta em manter a relevância da materialidade “não precisa escolher entre poder de análise como uma transformação ontológica e poder como um construto social no campo das relações. Pessoas alocam poder às coisas, entram nele e cultivam relações com coisas e lugares, organizam suas vidas em torno da experiência com coisas e lugares. (Morgan 2010:63)

Morgan aborda este tema de maneira breve, já que não é nem sua especialidade, nem seu objetivo no livro, onde quer apenas apontar dimensões que enxerga como mais fundamentais no estudo material das religiões. A compreensão do espaço, também não é minha especialidade, nem objetivo nesta tese, mas concordo com Morgan sobre a relevância do tema para a Religião Material, dessa maneira, gostaria de complementar

este item, mencionando o trabalho da inglesa Kim Knott – especialista na pesquisa da relação espaço/local e religião. Seu principal trabalho, *The Location of Religion, a spatial analysis*, 2005 é possivelmente a referência mais específica no assunto. A ideia não é nova, há outros autores que já falaram em geografia da religião, e que não deixa de ter pontos de contato. Entretanto, autores da Religião Material darão um enfoque diferente, falando em “sensação ou sentido de espaço” (*sense of space*), indicando a relação corporal, através dos sentidos, com o espaço religioso – como o mesmo é sentido, concebido e vivido. Assim como o *habitus* Bourdieu tem sido aplicado à Cultura Material para compreender as dinâmicas corporais, Knott procurou teorias que pudessem fazer o mesmo em relação à compreensão do espaço. Seu trabalho apoia-se fortemente em no trabalho de Henri Lefebvre, *The Production of Space*, 1974, além de outros teóricos que pensaram a questão do espaço sem considerar a religião, a associação foi feita por ela própria, já que sua formação e docência são em estudos religiosos. Knott empreende uma concepção de espaço muito mais ampla, incluindo, mas excedendo o espaço físico:

Espaço, como em qualquer literatura recente, acerca de identidade, mostrará que é também uma dimensão mental ou conceitual, que flutua livre de qualquer amarra, mas que usa a noção de espaço metaforicamente e pode prover um meio de imaginar e dar expressão a possibilidades humanas, diferenças culturais, imaginação em si mesma assim como relações sociais... Comunidades transnacionais, por exemplo, se enraízam em contextos nacionais e numa variedade de espaços locais. Eles expressam através da mobilidade de seus adeptos, na palavra impressa, no espaço cibernético e nos seus atos espaciais, sejam eles mundanos, rituais, performativos ou até terroristas. Eles também geram novos espaços, por exemplo, espaços diaspóricos – ao mesmo tempo reais e imaginados, físicos e sociais. Espaço não é algo que não seja ou que seja além das dimensões física, mental e social que o constituem. É a soma de sua dinâmica. (Knott 2005b:159-160)

Knott pontua que espaços e religiões como sendo eminentemente sociais. “Religião, algo inerentemente social, existe e se expressa no e através do espaço. (Knott 2005b:159) Ela vai tecendo sua teoria entrecruzando ambos, demonstrando como se constroem num processo dialético. Utiliza-se, por vezes de teorias de arquitetura, para compreender alguns eventos espaciais religiosos. Dessa maneira, Knott expõe dois conceitos explorados por Lefebvre:

[Por] *representações de espaço*, ele designa espaço concebido, aqueles dominantes, teoricamente, frequentemente representações técnicas de espaço que são produzidas por planejadores, arquitetos, engenheiros e acadêmicos. Tais espaços são expressões de uma ideologia, em particular, de uma ordem dominante (o principal exemplo de Lefebvre é o “espaço abstrato” do modernismo, com suas formas visuais geométricas e “fálicas”) (Knott 2005b:164, grifo meu)

A foto a seguir, desta moderna capela em Helsinki, Finlândia pode nos dar uma ideia de como uma arquitetura, imbuída de uma ideologia pode modelar a experiência de seus frequentadores. Segundo contam os arquitetos Kimmo Lintula, Niko Sirola e Mikko Summanen do escritório K2S Arquitetos: “A intenção é que ao chegar ali a pessoa possa se isolar de tudo ao redor e entrar em sintonia com sua própria quietude”.<sup>19</sup> A capela encontra-se bem no centro de Helsinki que, como outras capitais é agitada e barulhenta, entretanto, afirmam os visitantes da capela, que o silêncio é absoluto, um silêncio no meio do caos.



Capela de Kamppi, praça Narinka, Helsinki, Finlândia. 2014 - Disponível em: <http://entrevodkaecachaca.bogspot.com/2014/09/capela-kamppi.html>

Quão diferente pode ser a experiência de cristianismo dentro desta capela em relação à da uma capela estilo no estilo Barroco, como a da Igreja de Nossa Senhora da Piedade, em Barbacena? Para trabalhar esta ideia, nesta tese, só posso contar com estas imagens, entretanto, estes lugares, se pudéssemos estar dentro deles, forneceriam uma

<sup>19</sup> Entrevista concedida à Revista Bons Fluídos em Agosto/2012, por ocasião do prêmio que ganharam pelo projeto da capela, The Chicago Athenaeum.

experiência total, envolvendo a luminosidade, as cores, o cheiro, o som ou o silêncio, a temperatura, a postura proporcionada pelos acentos, constituindo experiências muito distintas.



Igreja Nossa Senhora da Piedade, Barbacena – MG. (Barroco brasileiro) – Foto de Margarete Imbroisi. 2018. Disponível em: <https://www.historiadadasartes.com/sala-dos-professores/arabesco-barroco/>

O segundo conceito de Lefebvre, exposto por Knott, consiste na descrição do *espaço de representação*:

Espaço de representação é diretamente vivido através de suas imagens e símbolos associados. É experienciado por aqueles que fazem uso simbólico e imaginativo do espaço físico com propósito de realizar uma possibilidade de resistência ao poder, à ordem ou discurso dominante. (Knott 2005b:165)

Como ilustração desse caso, adicionando religião à colocação, podemos pensar, no caso brasileiro, sobre os tantos terreiros de candomblé e sua resistência ao longo da história. Como utilizavam-se de locais específicos, com certa configuração geográfica (próximo a rios, matas, com suas árvores sagradas) e como foram sendo confinados a espaços urbanos, tendo que se adaptar e reconstruir seus espaços.

Uma vez que Knott busca construir uma metodologia para o estudo das religiões a partir da Cultura Material, ela coloca o corpo como origem do espaço: “O primeiro princípio de uma abordagem espacial (*location*) da religião é o papel fundamental que o corpo tem em produzir nossa experiência e representação do espaço e, porque metáforas espaciais são centrais para cognição e representação”. (2005b:156) E, após os exemplos



citados, não é difícil perceber este papel primordial do corpo. Os espaços são projetados ou adaptados para que o corpo tenha certa experiência e, o corpo, por sua vez tem uma percepção do espaço quando o experimenta.

Embora Morgan não tenha feito referência alguma ao trabalho Knott, em um artigo sobre religião material, anterior ao livro, Morgan fala dos espaços, numa abordagem muito similar a Knott, entretanto, tratando dos espaços de memória criando locais religiosos, tais como túmulos e memoriais. Segundo ele:

O lugar se torna um corpo de memória, com a forma da ausência de alguém, o último lugar em que a pessoa esteve se torna um elo com ela. Capelas, ruínas, locais de execução, túmulos, monumentos, locais de batalha: estes locais ancoram mapas temporais nas mentes dos corpos daqueles que os visitam para lembrar dos que perderam. (Morgan 2009:23)

Como exemplo segue a foto abaixo, demonstrando as cruzes no local onde faleceram duas pessoas, à beira de uma estrada, este se torna um espaço religioso.



Cruzes marcam o local da morte de duas pessoas na BR 262  
Foto de Leo Drumond. Projeto *Beira de Estrada*. 2008. Disponível em: <http://beiradeestrada.zip.net>

Outro interessante exemplo encontra-se no túmulo de Ayrton Senna figurando entre os pontos turísticos no site de viagens Trip Advisor. Constan, acerca do túmulo, comentários de algumas pessoas que foram visitar, como o do Sr. Tiago Bonosenna, de Vila Real em Portugal, publicado em 22 de novembro de 2016: “Vi o Ayrton Senna vencer corridas, vi perder corridas e vi o GP de Imola. Não o pude conhecer mas era um objetivo de vida poder visitar o túmulo dele. Um local de paz e tranquilidade que vale a

pena visitar e homenagear o eterno campeão”.<sup>20</sup> As palavras do Sr. Bonosenna expressam o significado atribuído ao local – como se fosse um local de visita, já que não pôde conhecê-lo em vida, visitou-o postumamente, num “local de paz e tranquilidade”.

Abaixo segue foto de fãs em homenagem aos vinte anos de sua morte, um deles está vestido com um macacão de piloto. Há sobre a lápide um capacete, que na foto colorida percebemos ser muito semelhante ao que Senna usava.



Túmulo de Ayrton Senna - Cemitério do Morumbi – SP - Foto: David Abramvezt. 2014.  
Disponível em: <http://globoesporte.globo.com/motor/formula-1/senna-para-sempre/noticia/2014/05/lembrancas-e-saudade-tumulo-de-ayrton-senna-recebe-homenagens.html>

“Igrejas e outros lugares, sendo lugares simbólicos, são um meio pelo qual ideias religiosas sobre o divino, a comunidade e o processo ritual de produzir o espaço sagrado ganham presença material”. (Knott 2005b:162) Destas e de muitas maneiras, os espaços, assim como outros objetos possuem agência e assim fazem parte do processo de construção das identidades e sociedades.

Nas religiões afro-brasileiras, por exemplo, a cozinha talvez seja um espaço tão ou mais “sacralizado” que o barracão, salão principal onde acontecem os *xirês* – cerimônia pública do candomblé onde há manifestação dos orixás. Embora os orixás e entidades não se manifestem na cozinha, lá é preparada toda a comida votiva, as oferendas. Em algumas casas a cozinha pode ser usada para se fazer também a comida comum, mas esta comida normalmente não é feita no mesmo momento em que se cozinha

---

<sup>20</sup> Disponível em: [https://www.tripadvisor.com.br/Attraction\\_Review-g303631-d1724606-Reviews-Senna\\_s\\_Grave\\_Morumbi\\_Cemetery-Sao\\_Paulo\\_State\\_of\\_Sao\\_Paulo.html](https://www.tripadvisor.com.br/Attraction_Review-g303631-d1724606-Reviews-Senna_s_Grave_Morumbi_Cemetery-Sao_Paulo_State_of_Sao_Paulo.html). Acesso em 19/11/2018.

para os orixás. E também há o caso em que a casa possui cozinhas separadas. Seja como for, o ambiente deve ser propício e livre de interferências, o que lhe atribui agência sobre os dela participam, seu espaço determina comportamentos.

Há teóricos da Religião Material que vão preferir separar o espaço de outras categorias, mas a maioria deles acaba por enquadrá-lo na mesma perspectiva dos objetos, o que também funciona, dado que o espaço é um objeto no qual o corpo pode adentrar. Este assunto poderia suportar uma argumentação mais extensa, entretanto, meu objetivo não é concluir este assunto, mas apenas demonstrar sua existência.

#### 3.2.4. *A agência dos objetos na construção da vida religiosa*

Os objetos têm tido grande importância na prática religiosa – incensários, crucifixos, tigelas tibetanas, estátuas, quartinhas, pedras, japamalas, tefilins – seja através de seu papel em rituais ou na forma como tratamos objetos “comuns” influenciados por um pensamento religioso. Seja como for, objetos são ferramentas na construção das religiões. Mesmo quando se proíbe seu uso – como é o caso de algumas vertentes protestantes, é uma confirmação de sua agência, e mesmo assim, a simples presença física de uma Bíblia tem sua agência: jurar sobre a Bíblia num tribunal americano, por exemplo, pode ter o peso de “assinar um contrato com Deus” mesmo para os que nunca a leram. Entre monges budistas objetos, mesmo os designados às mais simples atividades, parecem ter conotação especial. O *Manual de limpeza de um monge budista*, 2015, de Keisuke Matsumoto, detalha cada aspecto da limpeza – desde a roupa adequada para a tarefa, até a função de cada utensílio para tal. Embora, em nenhum momento o livro fale de preceitos budistas, percebe-se claramente que todo o limpar é exercido como um exercício espiritual e que os objetos, respeitados como objetos religiosos, ganham importância ritualística.

No jardim, não há folhas caídas ou sujeira. Ao sentar-se na ala principal, a coluna naturalmente se endireita e os sentidos se aguçam, de modo que as emoções cotidianas se colocam em segundo plano. Remove-se a sujeira para limpar os desejos mundanos. Assim, cada segundo de faxina é pleno de significado. Uma vida simples permite voltar-se para dentro de si e concentrar todas as energias em cada instante. Não é restrita aos monges na sociedade moderna que tanto privilegia velocidade. A vida é um ascetismo diário, e todo gesto reflete na formação do espírito, que se mancha com fatos descuidados e se purifica sob uma conduta correta, momento e que o entorno também resplandece. E, quando o

mundo se resplandece, a gentileza com o outro se multiplica. Quando o assunto é limpeza budista, a escola mais famosa é a zen, embora todas privilegiem a faxina como sinônimo de aprimoramento espiritual. (Matsumoto 2015:10-11)

Há neste livro um capítulo só sobre os utensílios, e neste caso, há consciência sobre o significado da ação de limpar, entretanto, em muitas religiões este processo – o fazer e a relação com os objetos pode passar despercebido pela consciência, mas não é menos significativo.

A cerca dos objetos na Religião Material, uma obra de destaque é a do estudioso de religiões e coeditor do *Material Religion Journal*, S. Brent Plate, *A history of religion in 5 ½ objects. Bringing the spiritual to its senses*, 2014. Plate também explora muito a questão dos sentidos nas religiões, mas neste livro, concentra-se nos sentidos em relação aos objetos e comprova como religiões são construídas, disseminadas e podem, do mesmo modo, ser estudadas a partir de seus objetos. Entre os *cinco e meio objetos* que escolhe para contar uma história da religião estão: pedras, incenso, tambores, cruzes, pão e o “meio objeto”, o corpo, considerado como meio por se completar sempre por outro objeto. Plate argumenta que um ser humano não se completa com outro ser humano, pois mesmo em conjunto continua tendo fome, sede e outras necessidades, necessidades que só extinguem a partir do uso de objetos. Plate sugere que nossos sentidos são entradas que nos conectam com o mundo, metaforicamente, ele compara nossos sentidos, a “portas USB, cabos HDMI, tomadas DVI, adaptadores VGA, adaptadores para tomada 110/220... exceto por algumas experiências sinestésicas, a fragrância do manjericão não pode ser ouvida, um teclado de computador não pode ser saboreado, palavras numa página não podem ser cheiradas. Conectores próprios são requeridos a fim de que possamos dar sentido aos objetos o mundo”. (Plate 2014:9) Sendo cinéfilo, Plate ainda sugere o exemplo do filme *Avatar*, onde os indivíduos possuem, literalmente, uma parte do corpo para se conectar. “Para se tornar mais do que meio ser, mais do que uma ilha à deriva, usamos nossos sentidos, o local primário de comunhão com o mundo físico, incluindo a comunhão com outros corpos”. (Ibid.) “Porque a experiência humana e sua compreensão são primariamente um exercício sensorial do corpo, tornar a metade, inteira, através dos órgãos do sentido, faz a religião altamente sensorial”. (Ibid. 11)

Como outros autores materialistas (Vásquez 2011; Harvey 2013) Plate, relativiza a fronteira sagrado/profano, começando por apresentar a definição de profano: “do latim *pro+fanus*, significando ‘fora do templo’, em outras palavras, profano não é inerentemente negativo, apenas a vida cotidiana: casas, bugigangas, padarias e correios

estão todos ‘fora do templo’” Para Plate, a mídia nos acostumou a prestar atenção apenas em fatos espetaculosos, de maneira que, passamos a acreditar que verdades espirituais encontrem-se “em algum lugar distante do cotidiano, o topo de uma montanha, um deserto...” (Plate 2014:7) Vale ressaltar aqui que, está entre os interesses de Plate a agência do filmes nas religiões.<sup>21</sup>

Assim, neste trabalho, Plate toma estes objetos “comuns, básicos, profanos” para mostrar a religião vivida, cotidiana, transformando os objetos: “este é o paradoxo da experiência religiosa: as coisas mais ordinárias podem se tornar extraordinárias”. (Ibid.) Com esta lente teórica, Plate segue no livro, apresentando religiões em que os cinco referidos objetos adquirem valor religioso.

### 3.3. Religião Material no Brasil

Os africanos trazidos para a região participavam das manifestações religiosas e de criações artísticas, tais como a feitura de estátuas de santos. A arte africana presente nas estátuas e nas manifestações religiosas, por ocasião das festas de São Benedito e do Divino (moçambiques e congadas), aponta para a constituição de novas identidades locais, originais e únicas, fruto do diálogo entre as duas religiões: a cristã e a africana. Olhando com atenção as estátuas de nó de pinho expostas no Museu Afro Brasil, pode-se notar uma figura feminina grávida. Na palavra dos especialistas, é uma Nossa Senhora. Nessa sugestiva imagem se fazem presentes tanto a cosmologia quanto a religiosidade africana; temos nela uma clara referência à fertilidade e à Grande Mãe. (Brito e Passos 2019:118)

A citação acima exemplifica, através das estátuas, como a materialidade evidencia concepções religiosas africanas presentes no catolicismo popular brasileiro. O relato dos autores sobre o fato tornou-se texto, mas ele foi precedido pela evidência material, demonstrando o que ocorre, possivelmente, na maioria dos casos, como descrito pelo professor Richard Carp, anteriormente, quando exemplifica que as narrativas bíblicas foram acontecimentos concretos que originaram textos. (2007:4)

A religiosidade brasileira apresenta muitos destes eventos – práticas ou objetos dos universos indígena e, principalmente, africano tomando parte nas práticas cristãs, assim, estudos sob a perspectiva da Religião Material no Brasil têm ocorrido especialmente a partir das religiões afro-brasileiras, possivelmente por sua herança oral,

---

<sup>21</sup> Em 2017, Plate lançou o livro *Religion and film. Cinema and the re-creation of the world*, a fim de estudar sob a perspectiva da Cultura Material, a agência dos filmes na construção das religiões.

tais religiões – umbanda, candomblé, tambor de mina, xambá, batuque, xangô, encantaria, etc., evidenciam em outras formas de comunicação (que não a escrita) um grande número de estímulos sensoriais: música a partir de instrumentos particulares, típicos de cada religião, normalmente não usados para outro tipo de música, danças, posturas, escarificações, roupas, fios de conta, comidas, arquitetura, decoração e outros objetos. Não que estes estímulos, à sua maneira, não se encontrem nas religiões cristãs, mas o texto, as orações e a ideia de religião como crença, ofuscam suas formas materiais, mais aparentes em religiões de tradição oral. Gostaria de destacar, portanto, que o fato de o maior número de estudos sob a perspectiva material ser atribuído a religiões afro-brasileiras possivelmente aponta para uma necessidade de abordagem específica, onde fontes textuais não sejam o foco principal, como se tem visto na maioria das academias de estudos religiosos. Há no Brasil, mais na antropologia do que na ciência da religião, uma Religião Material, mas como tantas outras coisas que fazemos, ainda de maneira informal. Ainda não há sistematização deste método em estudos de religiões brasileiras.

### 3.3.1. *Os objetos do candomblé e o candomblé como objeto*

O exemplar trabalho do antropólogo espanhol Roger Sansi, *Fetishes and monuments. Afro-Brazilian Art and culture in the twentieth century*, 2011, talvez seja o mais instrutivo, para os que buscam o estudo de religiões brasileiras segundo sua materialidade, já que se trata de uma obra constituída por teorias de Cultura Material e que visa afirmar-se como tal. Nesta perspectiva, Sansi tem se dedicado ao estudo de religiões do Atlântico Negro lusófono, tendo como principais referências Alfred Gell e Igor Kopytoff (citados no capítulo 2), e suas respectivas teorias sobre a *agência dos objetos* e a *biografia cultural das coisas*.

Sansi sempre traça uma comparação entre Gell e a ideia de fetichismo que, em sua ótica, é diferente do conceito de fetichismo amplamente difundido na antropologia. Portanto, antes de entrar em seu trabalho principal, gostaria de mencionar brevemente sua ideia sobre fetiche. No artigo *Feitiço e fetiche no Atlântico Moderno*, 2008, Sansi traça o caminho histórico da palavra fetiche, tendo origem no termo português, feitiço e assim argumenta, ao longo do texto, que a ideia de atribuir agência aos objetos não é uma característica do então classificado “fetichismo africano”, mas é, de diferentes maneiras, uma ideia universal, conforme ele explica o caso da pedra d’ara nos altares católicos:

A “pedra d’ara” era um pedaço de mármore com uma abertura, onde eram colocadas as relíquias de mártires e santos, e onde os padres consagravam a santa hóstia e o vinho. A santidade da “pedra d’ara” não era só o resultado da consagração, mas também a sua premissa: sem a pedra d’ara, o padre não podia realizar a eucaristia; não é só o ritual que confere poder ao objeto, mas o objeto que dá poder ao ritual. (Sansi 2008:134)

No mesmo texto, Sansi traz a origem da mandinga, ou “bolsas de mandinga” pequenas bolsas que tinham por finalidade a proteção e a boa sorte. Segundo ele, o nome mandinga, viria do povo africano de mesmo nome, entretanto, os Mandingas, não se utilizavam deste tipo de amuleto, que era, na verdade, encontrado entre portugueses, conforme apontam documentos da Inquisição.

Vicente de Moraes, um soldado liberto em Muxima, no interior de Angola, foi acusado pela Inquisição de feitiçaria. É interessante remarcar que no caso, o nome das “bolsas” não é sempre Mandinga: elas são também chamadas de Sallamanca, Cabo Verde, ou São Paulo. Vicente confessou que tinha uma bolsa para protegê-lo em caso de combate. Foi um amigo português que deu para ele a bolsa, mas ele não tinha podido testá-la porque a tinha dado a uma outra pessoa. Quando a bolsa foi achada, os juízes encontraram um pedaço de pedra d’ara, e uma oração (Pantoja *apud* Sansi 2008:135)

Em seu principal trabalho, Sansi, para explorar suas ideias sobre fetichismo estudou um terreiro de candomblé na Bahia. Seu objetivo não foi estudar esta religião em particular, entretanto, o candomblé, apresenta-se não apenas como uma religião, mas um campo idealmente sensorial, com suas roupas, música, dança, incorporação (possessão<sup>22</sup>/transe), comidas rituais e uso de objetos que, consagrados transformam-se em deuses. Além disso, uma vez que Sansi baseia-se nas ideias de Gell, não diferencia a agência dos objetos religiosos da dos não religiosos:

Amantes da arte, me parecerem, na realidade, adorar imagens no mais relevante sentido, e justificam sua idolatria de facto racionalizando-a como admiração estética... Do ponto de vista antropológico, temos de reconhecer que a “atitude estética” é um produto histórico específico da crise religiosa no Iluminismo e na ascensão da ciência ocidental, e que não tem aplicabilidade em civilizações que não internalizaram o Iluminismo como nós. (Gell 1998:97)

---

<sup>22</sup> Não concordo com o termo possessão para designar a incorporação de entidades espirituais, mas uso-o aqui para que não se confunda com o conceito de incorporação (*embodiment*) da Cultura Material.

Um ponto importante a ser destacado na forma como Sansi compreende os objetos é que eles não são representações, mas são a divindade, a força ou a ideia em si mesmos. Ele descreve detalhadamente o processo de *assentamento* ou de construir o *assento* – uma forma de materialização dos orixás e outras entidades do candomblé. Este procedimento faz parte da iniciação do devoto e é construído com peças de materiais diversos, relacionados ao(s) orixá(s). Muito importante é ressaltar aqui o conceito de *axé*, força que anima todos os seres e coisas. Rituais de candomblé visam ativar, aumentar ou renovar o *axé*.

Axé: poder ou força e, fundamento ou princípio. Axé, por outro lado é uma qualidade que alguém ou alguma coisa tem em algum grau ou não tem nenhum. Uma qualidade que pode ser ativada através de ação ritual, melhorada através de troca ou perdida por negligência. Axé está nas pessoas, nas coisas e em lugares em diferentes graus e intensidades. (Sansi 2010:866)

É a combinação de elementos naturais (de todos os reinos – animal, vegetal e mineral), ingredientes, toques de instrumentos e cantigas que compõem e animam o assentamento.

Ogum, por exemplo, orixá ligado à guerra, aos caminhos e aos metais leva em seu assento bigornas, partes metálicas de martelos, pás, enxadas, facas, espadas, lâminas, peças de carro, parafusos e pedaços de trilhos de ferrovias, além de uma ou mais pedras. Entretanto, não há uma receita padrão de quais peças utilizar, não há dois assentos de Ogum iguais, cada assento é único, como cada pessoa. “Em outras palavras há uma dimensão no axé que não pode ser reduzida a atos técnicos, nem a um conhecimento sistematizado, organizado como iniciação”. (Ibid. 860)

Estes assentos são alimentados com sangue sacrificial de animais específicos, e outras substâncias, tais como, azeite de dendê, mel, sal, vinho, cachaça e é também limpo com regularidade, o que consiste num ritual em si, diz-se “dar *ossé*” – limpar. A primeira vez que o assento “come”, é seu processo de consagração e também de animação. Para que ganhem vida, no candomblé, todos os objetos comem – estátuas, tambores, máscaras, tabuleiros de búzio, etc. Assim, conforme explica Sansi:

Frequentemente objetos são mais do que símbolos de orixás. As pessoas não se curvam diante de uma peça de madeira, certamente, mas em frente a uma peça de madeira que não é apenas um signo de alguma outra coisa, mas algo que foi trabalhado à parte, em eventos específicos onde o sagrado se manifestou: não é qualquer peça de madeira, é uma certa madeira. Eu não chamaria seu objeto de



devoção sagrado-abstrato, mas sagrado-concreto. Há condições contextuais importantes para se escolher objetos. Por exemplo, pedras: é muito importante achar as pedras ou ser por elas achado... Há algo mais num assento do que um caráter representacional, do que uma qualidade de ser um símbolo reconhecível pelo iniciado. Altares são também o resultado de histórias particulares e que lhes dá um valor particular, além da condição de serem símbolos reconhecíveis. Os objetos acumulados nos altares foram adicionados progressivamente e eles são o reflexo das histórias pessoais de iniciação e construção pessoal. (Sansi 2010:837-848)

Há muitas e bem conhecidas histórias no candomblé acerca da agência destes orixás materializados. Não lhes oferecer o devido sacrifício no tempo determinado, não os limpar ou depositar neles substâncias incompatíveis, pode trazer prejuízos ao iniciado, ao passo que seu tratamento correto evita ou atenua infortúnios. “O simbolismo do objeto não é tão importante quanto o fato de ele funcionar, de ele fazer milagres”. (Sansi 2008:137)

Conforme Sansi elucida, os orixás manifestam-se de duas maneiras na vida dos iniciados: em seu corpo, através sua cabeça (*orí*), conferindo-lhe um modo de ser, sendo incorporado, nas possessões rituais ou em objetos, nos assentos e nas chamadas *quartinhas* (pequenos jarros de barro ou cerâmica, geralmente preenchidos com água), que permanecem junto aos assentos.

A analogia do corpo/*orí* e da *quartinha/otá*<sup>23</sup> é extremamente importante, já que são os dois estados opostos pelos quais o santo se apresenta. No assento, o santo senta; no corpo humano o santo dança. No assento, o santo é alimentado; nas cerimônias públicas de candomblé, o santo, incorporado no corpo do iniciado, sedia uma celebração com comida para os convidados. (Sansi 2010:630)

Seja através do corpo ou dos objetos, a materialidade é um aspecto inerente e insubstituível desta religião, particularmente difícil de excluir de seus estudos. Tanto é difícil excluir tais aspectos que, raramente se encontra um estudo de religiões afro-brasileiras, onde não estejam presentes práticas corporais ou rituais envolvendo objetos – possessões, danças, comidas, música, rituais de iniciação, etc. Baseado neste fato, depois de ilustrar que papel os objetos desempenham no estudo do candomblé, Sansi dá uma visão panorâmica de autores clássicos que “objetificaram” o candomblé, no sentido de transforma-lo em objeto concreto, segundo ele, pela “resistência ao sincretismo”. (2010: 1040)

---

<sup>23</sup> Otá significa pedra. Todo assentamento leva algum tipo de pedra como um dos principais elementos.

A literatura afro-brasileirista tem ajudado a mudar o modo como o candomblé é valorizado na sociedade brasileira, particularmente em Salvador na Bahia. De uma forma de feitiçaria, perseguida pelas autoridades, o candomblé é agora uma expressão cultural de prestígio com valor estético e educacional, seguindo uma trajetória histórica de crime a cultura, de fetiche a arte. (Ibid. 1044)

Neste sentido, tratando do candomblé como um objeto que adquiriu agência, Sansi, baseando-se no modelo proposto por Kopytoff, *The cultural biography of things* (citado no capítulo 2), traça uma *biografia do candomblé* baiano.

Nesta *biografia do candomblé*, Sansi vai de Nina Rodrigues a Mãe Stella de Oxóssi, passando por Artur Ramos, Roger Bastide, Pierre Verger, Jorge Amado, Carybé, Édison Carneiro, Gilberto Freyre, Deoscórides dos Santos, Juana Elbein, Júlio Braga e Vivaldo da Costa Lima, dando maior destaque aos autores mais próximos de uma abordagem cultural materialista, tais como Pierre Verger (fotografias), Jorge Amado (cultura e emoções através da literatura), Carybé (percepção pelas artes visuais).

Pierre Verger é mencionado em Sansi como o fotógrafo que se tornou iniciado, etnólogo, historiador e membro da CNRS<sup>24</sup> Paris, como se fosse uma espécie de responsável por seu “nascimento”, não no sentido da criação da prática religiosa, mas de seu nascimento como religião que viria ser pública. Suas obras repletas de imagens chamaram a atenção para uma religiosidade brasileira até então marginal, vista como “algo de fora”. As fotografias que produziu dos cultos no Brasil e na África iluminaram semelhanças e diferenças, heranças e tradições que conseguiram sobreviver ou não puderam ser negociadas e adaptações à cultura do Novo Mundo, e, de certa maneira deram margem para as discussões sobre “pureza africana”, dando, uma primeira forma ao candomblé. Claro que há críticas a serem feitas a seu trabalho, mas o que nos interessa aqui é a materialidade proposta pelo recurso fotográfico, capaz de captar e demonstrar aspectos da religião que escapam ao texto, sem falar na agência própria das imagens e como elas podem nos moldar.

---

<sup>24</sup> Centre National de la Recherche Scientifique



Iemanjá no terreiro de Joãozinho da Gomeia. Foto de Pierre Verger.  
Fundação Pierre Verger.

Sansi relembra, o fato de que foi Roger Bastide que apresentou a Verger os primeiros caminhos para compreender a religião afro-baiana, recomendando-lhe que lesse de Jorge Amado, *Jubiabá*, 1935. Sansi não se demora sobre Bastide, muito provavelmente porque, apesar da importância de seu trabalho para a *biografia do candomblé*, não possui uma abordagem materialista, entretanto, gostaria de destacar dois trabalhos de Bastide que, embora marginais em sua obra, remetem à materialidade: *A cozinha dos Deuses*, 1952 e *A cozinha africana e cozinha baiana* 1960. Ambos consistem numa maneira de falar do candomblé a partir da comida.

O contato de Verger com Amado apresentou-se frutífero para a biografia do candomblé. Embora Amado fosse romancista, era iniciado e sua obra apresentava personagens inspirados na cultura afro-baiana, com a carga religiosa que lhes era pertinente. Nesta mesma composição Sansi agrega, com precisão, Hector Julio P. B. Carybé, desenhista, pintor e muralista que tanto retratou em sua obra gráfica a religião dos orixás. O livro *Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia*, 1980, projeto da UFBA, coordenado por Emanuel Araújo, traz 128 aquarelas de Carybé retratando cenas do candomblé, além de textos de Verger. Este livro tornou-se objeto de colecionador, quando encontrado, chega ao valor de R\$1.500,00, conforme apresentado no site de sebos, Estante Virtual.



Festa do Pilão de Oxalá. Carybé. *Iconografia dos Deuses Africanos no Candomblé da Bahia* 1980.

Houve uma grande amizade e intercâmbio de produção cultural entre Verger, Amado e Carybé, o livro *Carybé, Verger & Jorge: Obás de Bahia*, da série *Entre Amigos*, produzido pela Fundação Pierre Verger, que também integra, em outro volume, Dorival Caymmi com sua música, dá a dimensão da influência destes intelectuais na formação da identidade do candomblé. Verger fotografou e escreveu sobre o candomblé, apontando suas heranças africanas, Carybé o desenhou e pintou, Amado o retratou em seus romances, pais e mães de santo, iaôs, ogãs, equedes, abiãs e simpatizantes que tiveram contato com suas obras, certamente foram influenciados na forma de perceber sua própria prática. Eis uma demonstração da agência da arte – através dos sentidos – defendida por Gell. Esta agência externa, neste processo, entretanto, não se limita à arte, mas conta com outras contribuições – de sociólogos, antropólogos e demais intelectuais que registraram suas impressões sobre o candomblé baiano, conforme defende Sansi:

Esta objetificação [do Candomblé] não apenas significou uma mudança nas elites locais e nacionais na perspectiva acerca dos praticantes de Candomblé, particularmente nas casas mais prestigiosas de Salvador. Eles assumiram esta objetificação, que tornou-se “subjetificada”, reapropriada. A troca entre intelectuais e líderes de Candomblé e antropólogos tem se tornado basicamente a mesma coisa: líderes de candomblé escrevem livros e antropólogos tornam-se *pais de santo*. Os líderes de algumas casas de candomblé tornaram-se intelectuais afro-brasilianistas e intelectuais afro-brasilianistas tornaram-se líderes de candomblé. (2010:1055)

Vale ressaltar que muitos dos intelectuais citados no trabalho de Sansi e outros que ainda vou citar foram iniciados ou tiveram simpatia pela religião, de outra forma, possivelmente não teriam podido compreendê-la, primeiro por tratar-se de um culto reservado e com muitos segredos, e, segundo porque havia pouca informação escrita e, mesmo que houvesse mais, em religiões de origem em culturas orais é necessário vivenciar com todos os sentidos para compreendê-las.

### 3.3.2. *A Religião vista a partir da cozinha*

Chamou-me a atenção, ao estudar as religiões de matriz africana, a quantidade de trabalhos sobre a “cozinha de santo”. Depois de ter contato com a Cultura Material e passar pelo trabalho de Maria Antonieta Antonacci, que destaca o fato das diferentes expressividades das culturas orais, minhas hipóteses são: primeiro, tendo as religiões de matriz africana origem em culturas orais, a cozinha consiste numa linguagem (Souza *in* Harvey 2018:99) e segundo, a alimentação compõe um dos pilares da religião devido à herança africana de se fazer oferendas de comidas a seus deuses. Percebi a possibilidade de estar certa sobre estas hipóteses quando entrei contato com relatos e pesquisas acerca de religiões de matriz africana em outras culturas. No premiado livro *Religion in the Kitchen. Cooking, talking and the making of Black Atlantic traditions*, 2016, a antropóloga Elizabeth Pérez, a fim de pesquisar, meteu-se na cozinha votiva de uma casa de Lucumí<sup>25</sup> – religião afro-cubana de matriz africana com muitos pontos de contato com o candomblé. Para a autora parece ter sido natural a abordagem materialista cultural, especialmente por que já tido contato com a religião: “Com a minha criação afro-cubana, eu podia esperar que estudar padrões de experiência religiosa, acarretaria mais do que simplesmente contemplar templos”. (Pérez 2016:259) Logo, toda a pesquisa da autora baseou-se em conversas e práticas que ocorriam na cozinha durante o preparo da comida ritual, conforme explica: “Inserir o que antes era nota de rodapé (detalhes sobre a cozinha) no corpo do texto é falar da religião vivida”. (Ibid. 265) Daí o título do livro: “*Religião na cozinha. Cozinhar, conversar e a realização das tradições do Atlântico negro*”. Esta ideia é muito similar ao testemunho da equede Sinha, citado no item 1.1.2 desta tese, onde ela diz que, quem quiser aprender sobre candomblé deve ir para a cozinha.

---

<sup>25</sup> “A religião Lucumí emergiu em Havana, quando devotos dos orixás começaram a passar adiante seus valores e práticas através de iniciações, não apenas de afrodescendentes, mas a qualquer um que quisesse assumir seus rigores.” (Pérez 2016:227)

No Caribe e na América Latina, nas religiões de origem africana, os deuses sentem. Eles demandam a vista de símbolos e gestos, os sons dos oráculos e dos instrumentos, o aroma do hálito e da fumaça do fumo. Eles também demandam comida. Seu apetite dita o calendário cerimonial das casas de culto, a divisão do trabalho nas famílias religiosas e alocação dos fundos financeiros e de outros recursos. (Ibid. 125)

Tal qual outros autores da Cultura Material, Pérez destaca a relevância da questão sensorial: “para entender as religiões do Atlântico Negro, deve-se compreender não apenas sua ética e estética, mas sua sinestética – a dimensão somática e emocional da experiência cotidiana do praticante”. (Ibid. 284) Assim, ela descreve seu método a partir do foco em atividades práticas, no fazer, o que nomeia como:

“micropráticas: sequências de operação rotineiras e íntimas que podem ser quebradas em unidades menores de atividade. As micropráticas acumulam e deixam resíduos de experiência em processos maiores, mas fundamentais na preservação de instituições sociais... Micropráticas sustentam formações religiosas por naturalizarem convenções que governam comunidades particulares”. (Ibid. 276)

Quando Pérez fala em micropráticas, compreendo as pequenas atividades de cozinha, tais como cortar alimentos, por exemplo, e que, no candomblé têm tanto significado, pois, não se pode corta-los de qualquer modo, e isso não quer dizer desleixo – não se pode cortar quiabos do mesmo modo que seriam cortados num restaurante – há um jeito próprio de segurar a faca e o quiabo, que envolve preceitos. Deste modo, faz todo sentido quando Pérez diz que as micropráticas acumulam e deixam resíduos e, naturalizam convenções. São estas pequenas práticas que vão ensinando e construindo os valores no indivíduo. Embora Pérez não esteja se referindo particularmente a religiões brasileiras, sua experiência e compreensão desta dinâmica são bastante apropriadas para compreender a relação entre prática religiosa e cozinha, especialmente no candomblé.

Este item sintetiza os principais trabalhos que, assim como livros de receitas judaicas, permitiriam uma compreensão alternativa da religião, via preceitos e dinâmicas alimentares.

No cenário baiano das religiões de matriz africana, destaca-se o antropólogo Vivaldo da Costa Lima. Lima dedicou-se ao estudo de importantes casas de candomblé da Bahia, entre elas, o Ilê Axé Opô Afonjá, onde teria sido iniciado na religião. De seus

cinco livros, três referem-se diretamente a aspectos materiais da religião que se relacionam com a alimentação ritual: *Cosme e Damião - o Culto aos Santos Gêmeos no Brasil e na África*, 2005; *A anatomia do acarajé e outros escritos*, 2010; *A comida de santo numa casa de Queto na Bahia*, 2010. O primeiro, trata de uma riquíssima pesquisa sobre o mito dos gêmeos no catolicismo popular e depois de Ibeji na Bahia, em Alagoas, em Angola e entre os nagôs do Benin e da Nigéria. A comparação é realizada, em grande parte, a partir de estatuetas e imagens nos países citados, bem como festas e comidas nos dois lados do Atlântico.

*Anatomia do acarajé* consiste numa coletânea de aulas transcritas de Lima, ocorridas em diversos momentos e agrupadas segundo o fio condutor da comida. Ele propunha há muito, uma antropologia da alimentação, apresenta para tanto, uma revisão bibliográfica acerca de autores que escreveram tratados sobre cozinha, livros de culinária baiana ou que, em algum momento mencionaram comida baiana e/ou comida de santo. Há um capítulo inteiro dedicado a Gilberto Freyre e outro a Câmara Cascudo, cita também o raro texto de Roger Bastide, *A cozinha dos deuses*, 1950, único em sua época a tratar da questão dos orixás através de suas comidas; e a referência pioneira para todos que escrevem sobre cozinha baiana, *A arte culinária na Bahia*, 1928, de Manuel Querino, a quem também dedica um capítulo. Querino foi o primeiro a fazer um estudo sistemático das adaptações e influências da cozinha africana no Brasil. Não apenas através do acarajé, mas através da análise de diversas comidas, Lima vai demonstrando como se estruturam aspectos do candomblé a partir da questão alimentar nagô-iorubá:

Penso, falando em sacrifício e em oferendas, por exemplo, nos modelos africanos originais que ajudaram a formar, com tantos outros elementos simbólicos de outros sistemas religiosos – notadamente do cristianismo pelo catolicismo popular... E, sem dúvida – no campo do sacrifício e das oferendas, o que mostrou o candomblé da Bahia, em suas várias nações, é a predominância do modelo nagô-iorubá, que se revela não apenas na terminologia ritual mas também na ideologia subjacente, portanto na teologia de seu sistema. Os iorubás, em suas várias etnias – pois que quase todas elas estão representadas no imaginário e nas culturas baianas – entendem o sacrifício, o ebó, como a forma essencial da sua comunicação com os orixás. (Lima 2010a:118-119)

Por último, em seu livro sobre a *Comida de santo numa casa de Queto*, Lima inventaria minuciosamente todas as oferendas para os orixás feita no *Ilê Maroialaji*, na ocasião, dirigido por mãe Olga do Alaqueto, falecida em 2005. Preservando integralmente a fala de mãe Olga, Lima consegue, não apenas transmitir receitas, mas

expressar um certo modo de ser das mães-de-santo baianas, bem como preceitos contidos nas oferendas.

Mulucu. Feijão fradinho, bota pra cozinhar, depois de cozido, quem quer escorre, quem não quer não escorre, aqui em casa eu escorro. Aquela água do feijão é que me faz mal. Camarão, sal, cebola e azeite de dendê. Depois se cozinha os ovos. Ou 6 ou 12 ou 8, conforme determinação de Oxum ou conforme também a obrigação. O ovo é cozido, descascado, pra botar em cima do feijão, todo cozinheiro inteiro, estar arrumado no prato. Obé-euê, tanto ela come de língua de vaca como ela come de olho de quiabo. Veja que é o olho do quiabeiro, não o quiabo. Azeite, camarão cebola e sal. Sendo pra Oxum Abotô, ela gosta muito mais das comidas com azeite doce. Porque elas são muito mais unidas a Oxalá. Como Iemanjá Sabá. (Lima 2010b: 101)

Neste breve trecho, de forma simples, mas ao mesmo tempo, imperceptível a quem não conhece as sutilezas da cozinha de santo, vão se revelando alguns princípios: Camarão, sal, cebola e azeite de dendê, juntos são conhecidos como *tempero de axé* e constituem um importante fundamento – quando se olha o livro todo, percebe-se sua presença em vários pratos. A presença dos ovos, tem a ver com a fertilidade, um dos atributos de Oxum. Depois, no prato de Oxum Abotô, uma das várias qualidades de Oxum, coloca-se azeite de oliva (doce), por esta proximidade com Oxalá – suas comidas nunca levam dendê, isto significaria quebrar um interdito, com drásticas consequências. Mas apesar da rigidez dos princípios do candomblé, sempre reivindicando a “pureza africana”, Lima detecta variações, via observação das comidas:

O corpus da dieta sagrada dos orixás apresenta naturalmente variações observadas nos “ritmos” de cada terreiro. A tradição de queto, entretanto, mostra uma grande coerência nas variedades das comidas dos orixás – nos ingredientes empregados; na terminologia; na maneira de preparar os pratos e nos cuidados restritivos que acompanham esse delicado processo de apresentação das comidas e da prescrição específica de cada orixá. Ainda assim, dentro das normas por assim dizer “nacionais” dos terreiros, podemos distinguir variantes estruturais e simbólicas que, de resto, obedecem às diferenças regionais de cada “nação” de candomblé. (Lima 2010b:9)

Também localizado na cozinha de santo baiana e, merecendo destaque, está o livro *O Banquete Sagrado: notas sobre os “de comer” em terreiros de candomblé*, 2009, do antropólogo Vilson Caetano de Sousa Jr. Além de discorrer sobre a comida de santo e seus significados, como fez Vivaldo da Costa Lima, Sousa Jr. explora também os



preceitos em torno da forma de cozinhar e da importância simbólica dos utensílios, configurando uma abordagem notadamente característica da Cultura Material:

“Cozinha do santo” é assim, mais que um lugar determinado que, em terreiros de estrutura maior, se tem para preparar somente os pratos dos orixás e, sim, um espaço criado e redefinido a cada momento, no terreiro, através da separação dos objetos, utensílios e mudanças de comportamento. Tudo participa do sagrado: o espaço em si, as panelas, travessas, pratos, bacias, colheres de pau, ralos, o pilão, as frigideiras, formas de assar e, sobretudo as pessoas que nele transitam... Neste espaço sacralizado, tudo vai ganhando significado: a bacia que cai, o garfo, a faca, a colher, o óleo que faz fumaçar o fogo, etc. Na cozinha se aprende além do “ponto” certo de determinado prato, que não se dá as costas ao fogo, não se joga sal no chão, não se mexe comida de orixá com colher que não seja de pau, que a comida mexida por duas pessoas desanda. Ou que a presença de pessoas de um determinado orixá faz com que uma certa comida não dê certo, como por exemplo: em cozinha onde se tem gente de Xangô, o milho de pipoca queima antes de estourar. (Sousa Jr. 2009:82-83)

Nesta única passagem, já se percebe a abordagem material – é evidente a agência dos objetos, das divindades, a espacialização e a incorporação (*embodiment*), nas regras do fazer e naquilo que cada um apresenta, corporalmente, através do orixá que “carrega”.

No sentido estrito das teorias de Cultura Material aqui apresentadas, o trabalho mais preciso é certamente o do antropólogo carioca Raul Lody. Lody abordou as religiões de matriz africana de diversos locais do Brasil – Bahia, Recife, Maranhão, Rio de Janeiro, São Paulo, através de vários de seus aspectos materiais. Para dimensionar a intimidade de Lody com metodologias materialistas, cito aqui alguns exemplos antes de entrar, propriamente, em seus estudos sobre comidas: em *Jóias de Axé*, 2001, Lody inventaria fios de conta de diversas tradições africanas no Brasil, bem como as jóias de crioula do séc. XIX. *Barro & Balaio* 2005, retrata características do artesanato brasileiro, incluindo artefatos religiosos. No seu *O Negro no museu brasileiro*, 2005, o autor reúne e analisa importantes documentos que influenciaram na construção da identidade negra, incluindo religião, através de representações materiais. *Cabelos de Axé* 2008, é um trabalho icônico que retrata os penteados africanos e a arte de trançar cabelos como esculturas, construindo identidades entre filhos de santo e mantendo assim os valores estéticos herdados da cultura africana.

Em *Danças de matriz africana: Antropologia do movimento*, 2011 Lody fala da importância do corpo na prática religiosa de matriz africana, como maneira particular de assimilar o mundo. Na obra *Moda e História – Indumentária das mulheres de fé*, 2012,

Lody analisa o vestuário, com suas heranças africanas e suas inovações brasileiras, concluindo que conceitos de beleza e estética estão relacionados com pertencimento. Além de antropólogo, Lody é também museólogo, tendo sido curador de vários museus do Brasil tais como a Fundação Gilberto Freyre em Recife e da Fundação Pierre Verger em Salvador e idealizador do Museu da Gastronomia Baiana. Seu olhar materialista o fez criar o “Manifesto da Colher de Pau”, com intenção de:

valorizar cada objeto, implemento de cozinha, e rituais de oferecimento de comida e bebida como forma de preservação do exercício dos saberes tradicionais e identitários de famílias, regiões, segmentos étnicos, religiões; e, em destaque, a compreensão plena da importância técnica e simbólica de cada objeto. Assim, morfologia, material, função, trazem memórias ancestrais que são definidoras das peculiaridades das culturas e dos povos que são identificados em cada objeto. (Lody 2015)

Onde fica evidente seu método de extrair informações, bem como, preservar a memória cultural de grupos através de suas materialidades. Apesar de suas muitas obras acima citadas, grande parte de sua abordagem material relaciona-se à alimentação, considerando ingredientes, técnicas e utensílios. Muitas de suas obras sobre o Candomblé e outros cultos de matriz africana tais como o Xangô de Pernambuco ou o Tambor de Mina maranhense são analisados a partir de suas práticas alimentares, incluindo receitas, utensílios de serviço e preparo, como demonstra *Santo também come*, 1979, onde além de inventariar os pratos que figuram nos cardápios sagrados, chama a atenção para a importância do paladar em construções individuais e sociais:

A boca do homem é um espaço culturalmente sacralizado e indicado para receber a comida. Aí se inicia um processamento palatável, que é precedido pelo visual, pelo olfativo, formando estéticas próprias para a compreensão dos alimentos... O ritual de comer sinaliza um dos mais marcantes momentos das diferenças étnicas e profundamente antropológicas... As sensações do olfato, a emoção e a visão da comida são componentes que integram e predispõem o indivíduo e seu grupo a interpretar e a se inteirar da comida, para, em seguida come-la. Assim, o corpo inteiro está pronto para comer. Comer fisicamente, comer espiritualmente e comer emblematicamente... Comer além da boca, contudo, é a ampliação sobre o conceito de comer nas religiões afro-brasileiras. Tudo está na permanente lembrança e ação de que tudo come. Come o chão, come o ixé, come a cumeeira, come a porta, come o portão, comem os assentamentos, as árvores comem; enfim, comer é contatar e estabelecer vínculos com a existência da vida, do axé, dos princípios ancestrais e religiosos do terreiro. (Lody 1998:25-27)

Ainda falando em termos de religião a partir da comida destaco mais três de seus livros: *Tem dendê tem axé*, 1992, *Dendê símbolo e sabor da Bahia* 2009, *Coco: comida, cultura e patrimônio*, 2011. Os dois primeiros stressam a importância, o simbolismo e o caráter identitário do azeite de dendê entre afrodescendentes e nas religiões de matriz africanas, já que é ingrediente constante nas oferendas. O terceiro, sobre o coco, possui um capítulo sobre o ingrediente na cozinha de matriz africana, onde Lody o cita a partir de celebrações religiosas tais como o Ajeum da Boa morte, Olubajé e o Caruru de Cosme. Eis uma descrição:

As celebrações da Irmandade da Boa Morte estão integradas a duas ceias oferecidas à comunidade, em que os alimentos são servidos de forma cerimonial. A primeira, caracterizada como ceia branca é na sexta-feira. As irmãs trajam a indumentária chamada de “roupa de baiana”, com bata, torço, pano da costa, saia, chinelas; tudo deve ser branco. Na casa da irmandade, cada “empregada de Nossa Senhora” traz seu alimento, composto de peixe, arroz e pão... O peixe oferecido é preparado com leite de coco, a tradicional peixada baiana ao coco... Em destaque, a pipoca (doboru), distribuída em tabuleiros e, como acontece nos terreiros de candomblé, acompanhada de pedaços de coco. (Lody 2011:74)

Vale ressaltar que assim como os demais autores, Raul Lody é iniciado em candomblé. É bastante difícil conhecer profundamente tais religiões sem ser iniciado, ou pelo menos, sem ter passado por algum tipo de ritual privado da religião. Tendo seus princípios transmitidos oralmente, é necessário, vivencia-los para compreendê-los. Já que uma das premissas da Cultura Material é considerar os sentidos, nada mais apropriado que considerar as impressões e sensações do pesquisador, sempre deixando clara sua posição. Os estudos aqui expostos exemplificaram a possibilidade de um pesquisador estudar a própria religião sem que a abordagem se torne teológica ou apologética. Esta questão será tratada mais adiante.

### 3.3.3. Um exemplo nacional das teorias de Cultura Material aplicadas ao cristianismo

Para que não se tenha a impressão de que as teorias de Cultura Material somente são apropriadas ou aplicáveis às religiões afro-brasileiras, oriundas em culturas orais, segue aqui um estudo de caso aplicado à renovação carismática católica. Embora o estudo tenha sido publicado numa coletânea inglesa, *Aesthetic Formations. Media, Religions and Senses*, 2009, organizado por Birgit Meyer (coeditoras da revista *Material Religion*),

trata-se de um caso brasileiro, registrado por uma autora brasileira – *Breath, technology and the making of Community Canção Nova in Brazil*, de Maria José A. de Abreu.

Abreu investiga em seu artigo, antecedido por outros trabalhos na mesma temática, um dos grupos pertencentes ao movimento da Renovação Católica Carismática (RCC) a comunidade *Canção Nova*, fundada e dirigida pelo Padre Jonas Abib desde 2008, situada em Cachoeira. A comunidade é analisada sob perspectiva da Cultura Material considerando práticas corporais, espacialização e a influência do uso da mídia, uma vez que, a ampla utilização da mídia constitui uma marca da comunidade, através de programas de rádio, TV e internet, as missas televisionadas e shows tais como do Padre Fábio de Melo (embora não citado pela autora, provavelmente porque o texto foi escrito antes de seu sucesso, ele é um de seus expoentes na mídia).

A autora inicia seu texto pontuando aspectos materiais detectados já no movimento da RCC, para depois identifica-los na conduta da *Canção Nova*. De acordo com Abreu, a RCC fazia críticas à forma de exercício da fé católica, oficial, alegando que esta matinha os fiéis muito distantes do divino. Ao longo de sua argumentação, percebe-se que há a proposição de um exercício da fé mais estético. A RCC, fundamenta-se para tal, no exemplo do apóstolo Paulo em oposição às de Pedro:

Os novos cânones e sacramentos introduzidos pela igreja moderna levaram ao que os carismáticos se referiram como uma racionalização excessiva da igreja. Carismáticos citam a figura de São Pedro, a rocha sólida, para comentar acerca da racionalidade e em contraste a ele, São Paulo, o viajante, que fazia uma igreja onde quer que fosse... Onde a igreja “vê” (São Pedro), a RCC (São Paulo) “vê através” ... Ver e ver através também expressam a divergência em termos epistemológicos, ou seja, uma igreja que “sabe” em oposição a RCC que “experencia”. (Abreu 2009:169)

Se por um lado a igreja católica, ao longo de sua história, compreendia o corpo como um obstáculo à elevação espiritual, a RCC, pretendia inclui-lo e usa-lo como instrumento da prática religiosa. Neste sentido, a proposta carismática é radical.

A perspectiva moderna estabeleceu a necessidade de dar um passo fora do mundo para poder ordena-lo no piso firme da razão. A morada pentecostal, ao contrário, não se apoia em fundações sólidas. De fato, se o solo é *o corpo*, então necessariamente é um solo que se move. O chamado de São Paulo para uma *comunicação direta e transparente* com o divino tem um apelo particular entre católicos carismáticos. (Ibid. Grifo meu)

A importância atribuída ao corpo aparece, conforme demonstra Abreu, em mudanças ritualísticas significativas, como no caso da confissão, que na RCC:

acontece principalmente através do corpo, em de ser expressa verbalmente ou através do sacramento... Mega-festivais religiosos usam música, orações e gestos para estruturar respiração e movimentos do corpo para a confissão. Como uma forma de purificação, pecados são expelidos para fora do corpo, pois como os carismáticos revelam, "é importante melhorar o potencial do corpo para reter óleo ou crisma". A gama de presentes dotados pelo espírito durante o batismo é manifestado como uma substância oleosa e fragrante; logo a razão pela qual carismáticos se referem uns aos outros como "ungidos." A premissa é que um corpo ungido estará mais apto a expelir o pecado e absorver o bom... Durante as orações, praticantes são incentivados a se concentrar nas sensações internas do corpo e reencaminhar o "óleo" para os pontos de tensão, bloqueios ou com má sensação dentro do corpo. A ideia é expandir o grau de liberdade dentro do corpo, isto é, aumentar a mobilidade das articulações e, ao mesmo tempo, entrar numa relação de permeabilidade com o mundo externo. Como em Pentecostes, o corpo, até então bloqueado, começa a se abrir ao ambiente. O estilo aeróbico aprimora esta porosidade. (Ibid. 173)

Lendo esta passagem de Abreu, embora a autora não o tenha citado em momento algum de seu capítulo, lembrei-me imediatamente do padre, cantor e escritor Marcelo Rossi, cantando "Erguei as mãos, e dai glória a Deus...", enquanto levantava os braços, batia palmas e fazia uma espécie de "ginástica aeróbica", sempre acompanhado em seus movimentos por multidões de fiéis.<sup>26</sup> Padre Marcelo foi um fenômeno da RCC, vendeu cerca de 11 milhões de discos em toda a América Latina e também está ligado à *Canção Nova*. O texto de Abreu auxilia na compreensão das práticas dos padres Marcelo Rossi e Fábio de Melo.

Como já mencionei no começo, as produções midiáticas são outra característica importante e distinta da RCC e, especialmente da Canção Nova, que possui um departamento de produções áudio visuais, dentro da comunidade de Cachoeira Paulista, nominado DAVI. O uso de mídia e tecnologia foi uma iniciativa do próprio padre e fundador Jonas Abid, inspirado no exemplo do padre carismático americano Edward John Dougherty e também no corrente televangelismo (Ibid.174). Abreu descreve os obstáculos enfrentados por padre Abib para implantar tais tecnologias. Houve, no início, muitas críticas da igreja, no sentido de rotula-lo como excessivamente comercial ou ainda, de imitar práticas típicas do pentecostalismo. Entretanto, Abib superou-os e acabou por

---

<sup>26</sup> Houve inclusive uma missa onde estiveram presentes, cantando e dançando com ele: Xuxa, Ivete Sangalo e Hebe Camargo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=X9Kv0RZOzfQ>.

criar um sistema onde a tecnologia do entretenimento consiste num recurso de construção dos valores dos fiéis da Canção Nova. Seu público (comunidade), consome as missas televisionadas, os shows, os CDs, DVDs e hoje, há também as músicas do padres-cantores no aplicativo para músicas Spotify.

Repetição e recursividade, agilidade e fluidez tornaram-se qualidades compartilhadas tanto no corpo aeróbico, quanto no espírito e nas tecnologias eletrônicas, através de uma network relacional. Através da respiração, a Canção Nova é ao mesmo tempo expressão mecânica da comunidade apostólica, bem como a comunidade é a incorporação humanizada da tecnologia. (Ibid. 173)

Além das práticas corporais e da influência do uso da mídia, Abreu descreve, do mesmo modo, a partir de suas visitas à comunidade, o espaço físico, concluindo que sua arquitetura e disposição refletem e reforçam (esteticamente) as proposições do movimento:

Espaços religiosos na Canção Nova, do mesmo modo, materializam a lógica da *abertura e da transparência*. Cavidades, malhas e estruturas permeáveis têm uma presença distinta na arquitetura católica carismática. Grades metálicas são particularmente usadas para interligar as paredes dos locais de celebração. Como hangares pré-fabricados, estes espaços expressam a adaptação da decoração tradicional das igrejas para ginásios do tipo onde se praticam esportes. (Ibid. 173-174, grifo meu)

O texto de Abreu evidencia, através de aspectos materiais, a mudança de pensamento da RCC em relação à igreja católica romana, demonstrando que, mudanças ideológicas são refletidas nas práticas e que as os pensamentos e valores são também modelados pelas formas materiais. Como exemplo de materialidade em religiões cristãs, com escrita, o caso da RCC, talvez seja um dos mais fáceis de se detectar as formas materiais, entretanto, todas as religiões são passíveis de serem estudadas sob tal perspectiva.

No Brasil podemos encontrar uma infinidade de exemplos, desde as simpatias do catolicismo popular – colocar Santo Antônio de cabeça para baixo, subir escadarias de joelho ou deixar ex-votos na igreja do Bonfim como pagamento de promessa – até as ricas e diversas festas do Divino Espírito Santo celebradas por todo o país.

### 3.4. O Pesquisador em Religião Material

“Para se fazer boa sociologia, primeiro é necessário amar o Homem.”

(Bastide *apud* Laplantine 2015:20)

É preciso discutir a posição do pesquisador em Religião Material, pois, se por um lado, derivando da Cultura Material, e recebendo influência da antropologia, ela permite ao pesquisador uma observação participante ou até mesmo o pertencimento ao grupo; por outro, os estudos científicos de religião apresentam pouca abertura para uma aproximação deste tipo, entre observado e observador. Entretanto, em muitos casos a experiência sensorial do pesquisador, causada por uma aproximação participativa, no caso da observação de aspectos materiais, pode fazer toda a diferença, como ilustra o testemunho a seguir:

Apesar de ter realizado diversos estudos anteriores no âmbito da ciência da religião, foi apenas minha estada em países budistas que me elucidou sobre religiões não cristãs. Momentos como os seguintes contribuíram espontânea e inconscientemente para a mudança do meu olhar: o contato cotidiano com amigos budistas; a discussão franca sobre problemas existenciais do ponto de vista do *dhamma* [doutrina budista em páli]; a influência imperceptível de experiências estimuladas por conviver em um ambiente budista; o impacto estético da arte budista, que não se restringe a ícones ritualistas, mas se estende a uma determinada apresentação artística de todas as formas de vida; as caminhadas em terrenos espaçosos e jardins de templos; a vista de paisagens budistas características, que impressionam não somente pela distribuição sensível de edifícios religiosos, como também pela aparência natural de arborização das montanhas e colinas com cedros, cerejeiras e ameixeiras; e até mesmo a cozinha japonesa. Tudo isso contribuiu para a mudança de minha postura, embora só tenha percebido isso quando voltei para minha pátria. (Ernst Benz *apud* Greschat 2005:94)

Além de aprimorar a compreensão de religiões, como no caso acima, há religiões onde a materialidade constitui um aspecto fundamental e seus estudos são indispensáveis, tal como no caso de religiões de matriz africana no Brasil. Do muito que se há publicado sobre umbanda e candomblé, seus autores são, em sua maioria, iniciados, como por exemplo: Pierre Verger, Jorge Amado, Vilson Caetano de Sousa Jr., José Beniste, Vivaldo da Costa Lima, Raul Lody, François Laplantine, entre outros. Pois, por melhor que se descreva seus princípios cosmológicos e mesmo seus rituais, é bastante difícil e limitante compreendê-las sem vivenciar sua materialidade: os chamados assentos ou

assentamentos, “esculturas” formadas de vários objetos e utilizadas no candomblé não são representações dos orixás (deidades africanas), mas são os orixás em si. De tempos em tempos, estas “esculturas” são lavadas com sabão da costa (também usado em seres humanos) e alimentadas através de um complexo cardápio de oferendas. Tais práticas rituais fazem pouco sentido se estes objetos forem compreendidos como representações.

O acadêmico em religiões, já citado aqui, Peter J. Bräunlein, que busca sistematizar a Religião Material, discute a questão em seu artigo:

Em antropologia socio-cultural a distinção *insider-outsider*<sup>27</sup> (como o êmico e o ético) tem uma tradição diferente. A distinção *insider-outsider* é usada para explicar algo sobre o método da observação participante, mas nunca foi um debate ardente ou controversia. O pesquisador se esforça para compreender o ponto de vista do nativo, sua relação com a vida, para perceber sua visão de mundo. Através do método da observação participante, a disciplina se esforça para alcançar seu objetivo. No processo, um ou outro pesquisador de campo tornou-se iniciado em feitiçaria africana, ordenou-se monge num monastério Tai, tornou-se gueixa no Japão, membro de uma gangue de traficantes e mesmo participante de uma comunidade sadomasoquista. (Malinowski, Stoller and Olkes, Terwiel, Cook, Dalby, Bourgeois e Newmahr *apud* Bräunlein 2015:19 grifo meu)

Na história do estudo científico das religiões, o debate *insider-outsider* foi provocado pela questão sobre se um agnóstico ou pessoa não religiosa poderia entender religião e se, por exemplo, um pesquisador não muçulmano ou não budista poderia ter uma percepção válida sobre crenças islâmicas ou budistas. Critérios não científicos estão envolvidos neste “problema”: Inclusão-exclusão confessional, afiliação religiosa, crença pessoal, uma certa sensibilidade para coisas religiosas, mas também interesses e ideologias políticas. (Bräunlein 2015:18)

Após uma argumentação que leva em conta as dicotomias *insiders-outsiders*, êmico-ético, Bräunlein considera que o problema da crença do observador é um “pseudo-problema” e que, talvez isso reflita mais numa espécie de medo de uma possível conversão do que um problema metodológico em si. (Ibid.) E assim, como outros autores, ele propõe, metodologicamente, que haja uma reflexão e informação sobre os modelos – com as vantagens e limitações – do próprio pesquisador.

---

<sup>27</sup> Preferi manter o original em inglês, para *insider* e *outsider*.



Desde que a constante reflexão sobre a posição do pesquisador é um pré-requisito para estudos científico-sociais da religião, tal diferenciação analítica considera não apenas uma autorreflexão, mas também uma percepção de modelos êmicos tanto do observador, como do observado, o que, por sua vez é essencial para a construção da teoria e a comparação. (Bräunlein 2015:4)

Há sempre um certo grau de envolvimento como o objeto, já a partir do momento de sua escolha. O pesquisador é afetado, no sentido de Deleuze e Guattari (2000), pelo objeto, ele é captado pelo pesquisador, não porque está lá objetivamente, mas porque a sensibilidade do pesquisador formula um problema sobre ele, conforme descreve Deleuze: “Aquilo que só pode ser sentido (*sentiendum* ou ser do sensível) sensibiliza a alma, torna-a ‘perplexa’, isto é, força-a a colocar um problema, como se o objeto do encontro, o signo, fosse portador de problema, como se suscitasse um problema”. (2006:204) O educador e filósofo brasileiro Silvio Gallo, esclarecendo o ponto de vista de Deleuze afirma: “O problema não é uma operação puramente racional, mas parte do sensível; a experiência problemática é sentida, vivenciada, para que possa ser racionalmente equacionada como problema... o princípio (origem) do pensamento é sempre uma experiência sensível”. (2012:72)

O antropólogo François Laplantine, já citado nesta tese, também critica, através de sua antropologia do sensível, os binarismos como oposições inconciliáveis, inclusive no meio acadêmico. Para ele, racional e sensível, arte e ciência como forma de conhecimento podem e devem ser combinados, pois, “o verdadeiro sujeito-objeto da antropologia, mais precisamente na etnografia, sempre foram as emoções. A experiência do trabalho de campo é uma experiência de compartilhar o sensível. Nós observamos, nós ouvimos, nós falamos com outros, nós dividimos sua cozinha, tentamos sentir o que eles experienciam”. (Laplantine 2015:2), portanto, não pode haver uma cisão tão rígida, além do fato de que uma coisa não exclui outra, “uma pessoa pode facilmente ser um crítico e um criador... um acadêmico e um artista... um poeta e um teórico da linguagem”. (Ibid. 29)

Percepção e interpretação, um abarca ao outro e o mundo material nunca é acessado em seu estado neutro “cru”. As coisas materiais não são vistas principalmente e primeiramente pelo olho humano como “em branco” e “sem significado”, como um estrato neutro do objeto, sobre o qual humanos subsequentemente inscrevem valor e significado cosmológicos. Em vez disso, esta noção de um branco pré-conhecido e uma materialidade neutra é uma característica da condição moderna do *gestell* ou “enquadramento” em cujos observadores reduzem o mundo e seus conteúdos ao nível de objetos ou razão instrumental. (Droogan 2013:133)

Se, como afirma Merleau-Ponty em sua fenomenologia da percepção, o mundo não é o que pensamos, mas o que vivemos através de nossas percepções, isto significa que, o pesquisador não é uma exceção e que percebe um objeto e o problematiza segundo as prerrogativas, limitações e condicionamentos de sua percepção particular, assim, sobre o empirista, “imparcial”, Merleau-Ponty afirmará:

O empirista considera um sujeito X prestes a perceber e procura descrever aquilo que se passa: existem sensações que são estados ou maneiras de ser do sujeito e que, a esse título, são verdadeiras coisas mentais. O sujeito perceptivo é o lugar dessas coisas, e o empirista descreve as sensações e seu substrato como se descreve a fauna de um país distante – sem perceber que ele mesmo percebe, que ele é sujeito perceptivo e que a percepção, tal como ele a vive, desmente tudo o que ele diz da percepção em geral. (2011:279)

Se por um lado, o envolvimento com o objeto é negado, apesar de ter acontecido desde sua escolha, por outro, um distanciamento concreto, pelo desconhecimento de técnicas e práticas (o que é fundamental para Cultura Material) empobrece ou distorce seus significados e efeitos, como chama a atenção Bourdieu em relação aos esquemas de representação predeterminados, aparentemente objetivos e imparciais, usados pelo etnólogo quando há falta do domínio prático de uma competência pelo não envolvimento com ela:

Durante todo o tempo em que ignora os limites inerentes ao ponto de vista que assume sobre o objeto, o etnólogo condena-se a retomar inconscientemente por sua conta a representação da ação que se impõe a um agente ou a um grupo quando, desprovido do domínio prático de uma competência fortemente valorizada, tem de se dar o seu substituto explícito e pelo menos semiformalizado sob a forma de um *repertório de regras* ou daquilo a que os sociólogos, no melhor dos casos, incluem na noção de “papel”, que quer dizer, o programa predeterminado dos discursos e das ações que convêm a um certo “uso”. (Bourdieu 2002:39)

Bourdieu complementa a afirmação anterior, ilustrando a forma idealizada de trabalho dos etnólogos através de uma comparação com os projetos super idealistas, mas pouco práticos dos arquitetos – “Os arquitetos demoraram muito tempo a darem-se conta de que a perspectiva panorâmica dos seus projetos e das suas maquetas os levava a edificar cidades para uma espécie de espectador divino e não para os homens destinados a deslocarem-se nelas.” (Bourdieu 2002:40), a Brasília de Niemeyer é linda vista do alto,

mas para quem anda em seu chão, não há sombra.<sup>28</sup> Além deste aspecto, se relembrarmos o conceito de *habitus*, podemos inferir que o pesquisador é influenciado pelos diversos *habitus*, dos diferentes campos dos quais participa – família, comunidade religiosa, academia, etc. e que os conserva em si, sem muitas vezes ter consciência, especialmente do *habitus* do campo acadêmico, vicioso na supervalorização das fontes textuais como se estas garantissem a objetividade e imparcialidade, em detrimento do uso de outros sentidos, além da visão, quase sempre voltada para a leitura.

No mundo hiperliterário da academia não é surpresa que escrever e ler (ou o “discurso”) teriam um apelo particular como paradigmas para compreensão dos sistemas sociais. Enquanto acadêmicos anteriores devem ter sentido a mudança da biblioteca para o “ar livre”, a pesquisa pediu uma mudança correspondente na abordagem investigativa, a certeza de semióticos como Barthes e Ricoeur de que o mundo (e a ação no mundo) era em si mesmo um “texto” tem possibilitado a legiões de acadêmicos, confortável e convictamente “ler”, mesmo quando o livro foi substituído por uma refeição, uma dança ou todo um modo de vida. (Howes 2005:1)

Assim, a Cultura Material, vem se opor e chamar a atenção para um reposicionamento do pesquisador, inserindo-o assumidamente como observador participante ou ainda como pertencente ou praticante. Em geral, os autores de trabalhos que tratam da cultura material declaram sua experiência e relação com o objeto, já que a sensorialidade do pesquisador, bem como suas experiências pessoais devem, não somente ser incluídas, mas consideradas.

Acadêmicos devem estar conscientes e informar sua audiência de sua própria enculturação – até que ponto e de que maneira seu corpo de acadêmico está apto e/ou limitado por regimes de treinamentos corporais específicos. Nossos corpos são não apenas enculturados, mas também (academicamente) disciplinados. (Carp 2011:478)

Por exemplo, o já citado, *Remembrance of Repasts*, de David Sutton, começa com o autor falando de sua intimidade com a cozinha: “Como criança fui infectado pela paixão de meu pai por cozinhar... Minha própria experiência de aprender a cozinhar fez parte de ambos, abordagem escrita e oral”. (2010:ix-x)

---

<sup>28</sup> Comentário do professor Marcos Alvito em aula publicada em 27/10/2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=D18yT2DPIJE>.

Se a Cultura Material se apoia nos sentidos e nos objetos, as percepções do pesquisador são tão constitucionais quanto a abordagem escolhida.

Foi necessária uma revolução ideológica para virar a mesa e recuperar um entendimento consistente de cultura e experiência. Foi necessária uma revolução sensual. Uma vez que a ampla adesão à “ciência dos signos” (modelada pela linguística) quebrou-se, fomos trazidos – talvez com um toque de surpresa ou um recuo de desgosto – à esfera do corpo e dos sentidos. *Il y a du hors texte!* “Os limites da minha linguagem *não* são os limites do meu mundo.” (Howes 2005:1)

Esta proposição de Howes refletiu na postura de acadêmicos e pesquisadores de várias áreas – etnografia, antropologia, estudos em religião – em todas estas áreas é crescente o número de estudiosos a considerar as perspectivas materialistas como complementares ao estudo de textos ou, em muitos casos, como perspectiva principal, como no estudo de objetos religiosos, tapetes, vestuário, comida, etc. A materialidade pode auxiliar a captar aquilo que não é captável pela forma literária. No caso de textos religiosos isto é ainda mais notório, pois há toda uma dimensão ritualística, prática, localizada no campo da experiência, que necessita de formas apropriadas para que sejam apreendidas.

Textos sagrados são mais importantes para sacerdotes do que para leigos, mas nem estes, nem aqueles contentam-se com eles. Sua vida religiosa é mais abrangente do que apenas a doutrina e sua interpretação. O grau de abrangência varia de religião para religião, mas é claro que não existe nenhuma que se mostre totalmente preenchida apenas por seus textos sagrados. Nesse ponto, portanto, há uma desproporção entre, de um lado, aquilo que a maioria dos cientistas da religião considera importante e, do outro, aquilo que é importante para a maioria dos fiéis; ou seja, existe um contraste entre a verdadeira vida religiosa e uma limitação deliberada por parte dos pesquisadores. (Greschat 2005:63)

A influência dos textos e um distanciamento provocado pela racionalidade, conforme exposto no primeiro capítulo, fez com que pesquisadores da área não explicitassem suas posições e que, por vezes, dada a sua sensibilidade moldada por esta ou aquela religião, esta ou aquela teologia pode limitar ou distorcer certos aspectos da religião em pesquisa.

Perspectiva e posição não são acaso e têm efeitos poderosos naquilo que se vê, ouve, sente, saboreia, cheira e experiencia de outras maneiras... Temos há muito, trabalhado sob a impressão de que podemos pesquisar e escrever de qualquer lugar. Temos encorajado a busca de algo a que chamamos “objetividade” e esquecemos que esta ideia foi diretamente extraída da tentativa de se imitar o deus onisciente de alguns tipos de teologia cristã medieval... Muitos acadêmicos têm reconhecido que uma objetividade sem lugar do autor, aparentemente ausente é sem sentido e não colabora. (Harvey 2013:5-6)

Sobretudo, quando temos tantas novas variações de religiões tradicionais, e novos movimentos religiosos que mesclam práticas de várias tradições é justamente onde mais:

Deveríamos reconhecer, academicamente, nossa predisposição a enraizar nossas pesquisas em protótipos familiares de religiões exemplares (mais comumente Cristianismo, Islamismo e Judaísmo)... Não é apenas o caso de que precisamos ir a “outro lugar” (fora das salas acadêmicas) para ver religião acontecendo, mas o caso é que precisamos estar em “outro lugar” do agora físico presumido e das performativas instituições acadêmicas de nosso condicionamento de séculos. (Harvey 2013:16)

O necessário cuidado metodológico para que a informação seja a mais clara e confiável possível faz com que acadêmicos da Cultura Material e, mais ainda da Religião Material enfatizem a importância de detalhar o “local de fala” do pesquisador, conforme minudencia o professor e pesquisador de religiões sob a perspectiva da Cultura Material, Richard Carp:

- Acadêmicos devem ser conscientes e tornar sua audiência consciente da própria enculturação de seu corpo – a extensão na qual e como a experiência de acadêmicos e audiências os capacitam e limitam através de suas heranças em trajetórias particulares de cultura material e a maneira como tais trajetórias modelam as capacidades e limitações de seus corpos.
- Acadêmicos devem ser conscientes e tornar sua audiência consciente da extensão na qual e como o corpo do acadêmico está capacitado e limitado por regimes específicos de treinamento corporal envolvidos na própria academia. Nossos corpos não são apenas enculturados, eles são também (academicamente) disciplinados.
- Nós nunca mandaríamos um iletrado estudar textos sagrados. Por que mandaríamos acadêmicos sem treinamento em dança estudar danças sagradas ou sem experiência em esculturas estudar esculturas religiosas?
- O conhecimento do corpo se estende além de práticas explícitas e formais numa mídia particular. Estudar dança, por exemplo, pode ajudar a entender não apenas as danças sagradas, mas também os movimentos cotidianos, bem como suas implicações religiosas. (2011:478)

A Cultura Material exige conhecimentos específicos sobre os objetos com os quais pretende trabalhar, a fim de que não haja um “enquadramento” do objeto em esquemas com os quais podem não estar relacionados:

Antropólogos tendem a classificar fenômenos culturais não ocidentais em termos de divisões disciplinares que lhe são familiares. Por exemplo, práticas ou objetos com dimensões estéticas aparentes foram classificadas no domínio das artes visuais ou no da música. Uma vez classificadas, foram analisadas usando critérios provenientes de tais campos no Ocidente: linhas, formas, melodia, e assim por diante. Além disso, no Ocidente, um artista visual ou estudioso de artes, raramente é, também um músico ou estudioso de música, sendo que tais campos requerem habilidades diferentes e prática. Paralelamente, na antropologia, um antropólogo da arte raramente é um estudioso da música étnica. Logo, a especialização sensorial requerida na cultura ocidental veio a ser produzida na prática etnográfica nos domínios sociais e sensoriais que deveriam ser inseparáveis de uma cultura em estudo, mas foram divididas segundo disciplinas convencionais. (Howes 2003:6)

Portanto, um pesquisador envolvido com seu objeto pode significar um especialista em determinada prática, com bagagem suficiente para compreender o objeto segundo critérios próprios. “A prática é a única maneira de entender a prática.” (Bourdieu 2002:137) “Não há substituto melhor como método de entender a produção, uso e significado da cultura material do que ser aprendiz”. (Downey *apud* Carp 2011:478)

Concordo com Graham Harvey quanto diz que: “Acadêmicos que “pertencem” à comunidade que pesquisam irão atentar, enquanto realizam a pesquisa, para diferentes ações, tendo questões diferentes em mente, e sentindo o impacto dos eventos de forma diferente de que quando estão apenas participando”. (Harvey 2017:178) Um pesquisador que tem “intimidade” com objeto, pode detectar sutilezas e fazer perguntas que, possivelmente, não ocorreriam a um pesquisador sem este conhecimento específico. E seja na percepção uma atividade prática ou mesmo na sua interpretação simbólica ou ainda, numa linguagem em si: “Para qualquer um que pretenda entender o significado de uma linguagem, não há outra solução que praticá-la por si mesmo, se tornar seu próprio informante, penetrar na própria amnésia e tentar tornar explícito o que se encontra indizível em si mesmo”. (Favret-Saada *apud* Harvey 2017:180)

Harvey observa mais um aspecto positivo onde o estudo via aspectos materiais pode superar o uso de fontes textuais e discursos:

“Há contextos nos quais fazer perguntas é um meio certo de travar o projeto de pesquisa... Há exemplos de complexos religiosos ou ritos específicos, nos quais fazer perguntas é considerado impróprio. Espera-se que as pessoas aprendam por imitação e prática, ou por serem iniciadas nos segredos sob a direção atestada daqueles que não podem ser questionados. (Harvey 2017:180-188)

No trecho a seguir, o testemunho de Monique Augras fornece um exemplo, onde, como acabou de dizer Harvey, perguntar não seria conveniente:

Todas as regras de comportamento dentro do terreiro remetem a estrito sistema de preceitos e proibições. Na maioria das vezes, no entanto, tais normas não são explicitadas verbalmente. Cabe aos novíços observar o comportamento dos mais velhos, tirarem suas próprias conclusões – jamais devem fazer perguntas – e tentar acertar por sua conta e risco. (2004:157)

Religiões brasileiras de matriz africana têm, em geral, base na oralidade. Conforme explorado no item sobre oralidade. Nestas culturas, as ações são muito mais significativas do que o discurso – falar é fazer e, fazer é a coisa ou ser em si, e não uma representação. Nem sempre é possível traduzir o significado e o valor destas ações em discurso, especialmente escrito. Portanto, é preciso que o pesquisador tenha envolvimento e conhecimento suficiente para conseguir captar a essência destes fazeres.

Desta maneira, a Cultura Material oferece metodologia e recursos apropriados ao estudo não apenas das religiões afro-brasileira, mas a outras que tenham, pelo menos, se iniciado a partir da oralidade, desde que o pesquisador, conforme argumentado, tenham experiência e domínio do aspecto abordado, bem como vivência na religião em questão e que, esclareça ao leitor quais suas habilidades e limitações em relação ao objeto.

## **Resumo**

Neste capítulo tentou-se demonstrar como o conceito de Religião Material foi construído, sendo este derivado da disciplina de Cultura Material, mas adaptado conforme as especificidades dos estudos em religião. A Religião Material tem por objetivo explorar como acontece em seus aspectos materiais – imagens, objetos devocionais, objetos produzidos em massa, arquitetura, trabalhos de arte, práticas corporais, etc. Tal objetivo, segundo os autores citados, deve-se à premissa de que religiões são materiais e não podem ser consideradas apenas como crenças em doutrinas. A abordagem material das religiões amplia a visão dos estudos científicos de religião, já que considera fontes não textuais

com a mesma consideração, incluindo maneiras de estudar que não sejam viciadas pela herança protestante e que incluam religiões orais sem reduzi-las a outra coisa pela ausência da escrita. Entretanto, pode também ser útil no estudo de religiões com doutrinas escritas, mostrando aspectos normalmente não captáveis pelo texto e discurso oficiais.

A primeira parte consistiu em apresentar as raízes do que seria mais tarde chamado Religião Material, parte delas teve origem na arqueologia, origem da Cultura Material, por conta dos objetos, entretanto, religião e arqueologia pareciam ter, pelo menos em relação ao mundo antigo uma interdependência, já que muitos dos objetos estavam relacionados às atividades religiosas e o que se denominou religião, nesta época, tratava-se de uma cosmopercepção destes povos, de maneira que, segundo nossos olhos, tudo poderia ser considerado religioso. Assim, para compreender a religião eram necessários os objetos, assim como, para entender o papel dos objetos era necessário saber a religião em questão. Outra parte destas raízes, encontrou-se na filosofia, em ideias nascidas entre os séculos XX e XXI, num primeiro momento, vieram os filósofos que reinseriram o corpo na filosofia. Tentando acabar com as rupturas corpo/mente, corpo/espírito, eles passaram a defender o uso dos sentidos como forma de compreender o mundo e, num segundo momento filósofos da religião desenvolveram tais conceitos aplicados ao campo religioso, buscando provar que a religião não é apenas abstrata, mas é material, corpórea, expressa em ações físicas e impressa em objetos e, que pessoas constroem-se como indivíduos religiosos através de suas ações e de como se relacionam com outros seres e objetos.

A segunda parte resgata e aplica os conceitos próprios da Cultura Material ao estudo das religiões – são os conceitos de estética, repertório emocional, incorporação, espacialização, e agência dos objetos. Cada um destes conceitos é trabalhado separadamente, através de exemplos que demonstram como se apresentam em grupos ou indivíduos religiosos. São citados exemplos de postura corporal, tais como a prostração no islamismo, a criação de espaços religiosos e a sua influência, de acordo com sua arquitetura, a agência dos objetos ditos sagrados e como eles de fato são, e não apenas representam. E como tudo isso afeta os sentidos, gera e/ou condiciona emoções. De tal forma que torna-se perceptível que as religiões modelam, através, de todos estes recursos, o indivíduo e o grupo, criando um *ethos*, um *habitus*, transmitido através das coisas e das atividades mais cotidianas, de maneira que é sentido como natural.

A terceira parte trata de discriminar a Religião Material brasileira, demonstrando que embora o Brasil seja um campo bastante fértil para esta abordagem devido à



quantidade de religiões com origem em culturas orais e, portanto, com uma materialidade mais evidente, seu uso, ainda é limitado. A maioria dos trabalhos com esta abordagem encontram-se no campo das religiões afro-brasileiras e não se declaram como Cultura Material e menos ainda como Religião Material, mas pode-se identificar na metodologia os traços desta abordagem, especialmente porque, há atenção a rituais, práticas corporais e uso de objetos devido à frequente presença da antropologia e da etnologia.

O capítulo termina examinando a posição do pesquisador em Religião Material que deve ser tratada com cautela, já que a cultura material exige do pesquisador uma intimidade com os objetos, danças ou práticas a serem examinadas, mas os estudos científicos de religião demandam distanciamento e objetividade em relação ao objeto. Os teóricos que sistematizaram a Religião Material, propõem que a formação, as habilidades e limitações do pesquisador sejam sempre declaradas ao leitor, uma vez que, nesta abordagem, o pesquisador deve usar todo seu sensório para captar os aspectos materiais, tentando aproximar-se, tanto quanto possível, da percepção do grupo observado.

## Conclusão

Na introdução desta tese informei sobre minha trajetória tanto na gastronomia, como docente, assim como na religião, participando de rituais na umbanda e no candomblé, com a intenção de que o leitor pudesse compreender da maneira mais fiel possível, como cheguei às conclusões que cheguei usando as lentes da Cultura Material. Espero que tenha ficado claro, ao longo do texto, que o uso de tantos exemplos relacionados à alimentação, não é apenas porque eles fornecem muitas e boas explicações, mas é também devido ao fato de eu ter adquirido sensibilidade (pela experiência gastronômica) para, através desta perspectiva – alimentar – perceber e compreender questões subjacentes. Da mesma maneira, meu contato próximo com as religiões de matriz africana, fizeram-me ter conhecimento de práticas fundamentais que não estão nos livros e, embora eu não as tenha descrito aqui, tê-las vivenciado, me fez constatar o quão sensorial são estas religiões e assim tive condições de avaliar o impacto que uma teoria, tal qual a Cultura Material, teria na investigação destas religiões. Só posso concordar com Laplantine, iniciado em candomblé, quando diz que “não se aprende candomblé pelo livro ou intelectualmente, mas apenas tátil, olfatória, música, cromática e, sobretudo alimentariamente” ou compreender que é literal quando Raul Lody, também iniciado, diz que “tudo come”, pela experiência próxima. Para muitas das percepções, apontadas nesta tese, precisei das duas perspectivas juntas – comida e religião, formando, eu diria, uma terceira; entretanto, ainda a ser melhor consolidada, mas já mais consistente pelo respaldo teórico encontrado na Cultura Material.

Mais do que em qualquer outra abordagem que eu já tenha tido contato na Ciência da Religião, a Cultura Material, ou ainda, a Religião Material insiste na participação do pesquisador ou num contato muito próximo com a cultura ou religião pesquisada, de preferência, físico. A abordagem pede também que este mesmo pesquisador deixe claro ao leitor, seu lugar de fala, informando suas vantagens em relação ao conhecimento do objeto, bem como suas limitações nesta mesma relação. E, mesmo informando estas características, é possível que o pesquisador deixe escapar certos aspectos, pelo próprio condicionamento de seus sentidos. O pesquisador também se encontra num *habitus* particular, que pode ajudar a iluminar ou obscurecer o objeto.

No Estatuto epistemológico da Ciência da Religião, o professor Eduardo R. Cruz, citando Jeppe Jensen fala: “Caso pretenda ser ciência, e não filosofia ou escrito

devocional, a Ciência da Religião deve possuir algumas ‘virtudes epistemológicas’, como ‘sensibilidade para com o fato empírico, premissas de fundo plausíveis, coerência com outras coisas que conhecemos e exposição a críticas das mais variadas fontes’. A isso se incorporam virtudes de cunho mais pessoal, como ‘objetividade, imparcialidade, honestidade intelectual, reflexividade e autocrítica”. (Cruz 2013:43) Entendo, desta maneira que, a Religião Material possa fazer parte do escopo da já, multidisciplinar, Ciência da Religião. E em relação a esta afirmação estatutária, a Religião Material consistiria numa abordagem coerente, por pressupor a sensibilidade para com o fato empírico e, por tudo o que foi argumentado acima, exigir, talvez mais do que outras abordagens, honestidade intelectual, reflexividade e autocrítica, por expor a *formação estética* do pesquisador. Acredito que objetividade e imparcialidade sejam contempladas, não por se manter distância do grupo pesquisado, mas por não se produzir, a partir das percepções, discursos teológicos ou apologéticos. Exceto estes aspectos, concordo com os autores da Religião Material em ser a aproximação do pesquisador um “pseudo-problema”, como dito por Bräunlein.

Contudo, não quero dizer com isso que, um umbandista, não possa ser um pesquisador do Budismo, ou que um ateu não possa pesquisar religiões, pelo contrário, acredito que necessitemos um pouco de contraste para perceber as coisas. Aprecio estudos comparados de religiões, todavia, se for no campo material, deve haver, necessariamente, envolvimento e, mais uma vez, o pesquisador deve deixar clara sua posição de fala. Sem estes aspectos, não haveria grande diferença desta para outras abordagens, como a *Nova História*, por exemplo.

Em termos de diferenças e contrastes, outro aspecto que chamou a atenção entre os autores da materialidade, foi o grande número de supostas oposições, aparentemente inconciliáveis e o desejo destes autores de mostrar que, não são oposições, ou que as fronteiras entre estes polos contrários devem ser flexibilizadas, ou ainda, que os contrastes são necessários. Entre os autores, oposições ou pseudo-oposições aqui nomeados estão: corpo/alma em Platão, racional/sensível entre os gregos antigos, corpo/mente em Descartes, oral/escrito em Goody, palavras/coisas em Appadurai, material/religioso em Vásquez, material/espiritual em Droogan, pessoas e coisas em Kopytoff, humano/não humano em Harvey,êmico/ético em Bräunlein, acadêmico/literário e arte/ciência em Laplantine. Entre estes autores, os materialistas querem demonstrar que pensar em termos de oposições rígidas, tendo que escolher um dos polos, limita nosso conhecimento. Por exemplo, a materialidade e a estética têm andado à margem do conhecimento científico,

deixando que a racionalidade, ou como disse Laplantine, o “racionalcentrismo” dominasse, criando uma perspectiva que nem sempre pode dar conta de certos objetos.

Parece, contudo, ser o momento do resgate da materialidade: pré-Socráticos e nomes como Spinoza, Rousseau, Bergson, Nietzsche, Merleau-Ponty, Foucault, Serres e outros, que sempre levaram o corpo e a estética começam a protagonizar a Filosofia e influenciar outras áreas. Não por acaso, tantos autores estão falando em *virada material* ou *virada sensorial*. Nestes dois anos produzindo esta tese vi o número de autores e publicações sobre materialidade se multiplicando rapidamente. Especialmente neste último semestre, soube de mais obras, neste campo, que serão lançadas muito em breve. Isto demonstra haver uma lacuna a ser preenchida ou, como acredito, estamos vivendo uma mudança de paradigma que se reflete tanto na religião, quanto na academia. Este paradigma refere-se a um resgate da estética como forma de compreender o mundo, opondo-se ao século XX, com seus meios tão racionais e utilitários.

Em Ciência da Religião, muito se falou sobre a privatização das religiões, aliás, outra oposição – religião pública/privada – como se após a Reforma, pela ênfase no indivíduo, o surgimento das religiões “*à la carte*”, consequência desse processo, promovesse uma prática religiosa mais individual e privada. Entretanto, os estudos em Religião Material, apontam em outra direção. De fato, a gama de escolhas religiosas que se pode fazer é ampla, mas, de acordo com a ideia de *formação estética*, é o compartilhar estético que parece materializar comunidades, religiosas inclusive, como afirmaram Meyer, Harvey e Laplantine: religião é algo que se faz junto – comendo, dançando, vestindo-se da mesma maneira, etc. Mesmo que nos dias de hoje, seja um grupo virtual, ainda assim, há preferências estéticas compartilhadas, como por exemplo, na comunidade mundial de veganos ou em religiões amplamente difundidas, tais como o Islamismo, com seus preceitos alimentares e suas orações recitadas em árabe, mesmo quando não se fala a língua. O que difere as religiões públicas do passado, em relação às de agora, é uma maior autonomia em sua escolha, dada a diversidade religiosa que hoje encontramos. Embora, da maneira como fomos educados, dentro de um certo *habitus*, variamos nossas escolhas dentro de um espectro limitado, conforme disse Bourdieu. Mudamos de fato nossas escolhas, à medida em que o mundo muda. Trata-se de um lento processo dialético. Todavia, com a tecnologia, fator material, é possível que processos históricos sejam acelerados. Neste caso, tanto a religião mudaria, como de fato já está mudando, como também os modos de estudá-la, suponho que a Religião Material já seja indício desta mudança. E por este reposicionamento da materialidade, traduzido na Cultura Material

aplicada ao estudo das religiões, surgem novos subsídios para que se pense o conceito de religião em outros termos, uma vez que defini-la como crença ou crença no sobrenatural não dá conta de muitos dos fenômenos desta área. Retomando a ideia de amenizar oposições e flexibilizar fronteiras conceituais, *relacionalidade* parece ser um conceito chave na compreensão de religiões. Esta *relacionalidade* compreende tanto as pessoas, no sentido de uma estética compartilhada e, portanto, uma mesma maneira de compreender o mundo, bem como outros seres e coisas fazendo parte desta construção estética, segundo uma classificação particular: divindades, animais, plantas, rios, objetos, lugares. Um objeto, tal qual uma imagem de um deus, um assentamento ou um rio, pode ter mais vida e mais agência do que um ser humano sobre outro, da mesma maneira que um ser humano pode, pela escravização ou outras formas de opressão, ser objetificado. Considerar um objeto, local, atividade ou momento, religioso, depende da relação empreendida. Coisas e atividades do dia a dia podem ter mais significado religioso do que os mais consagrados ícones e rituais religiosos – que podem ser vistos, por outras pessoas, como obras de arte e obrigações sociais, respectivamente.

A *religião vivida* não está nos textos e, por vezes, nem nos locais designados para a prática religiosa, mas pode encontrar-se na maneira de se vestir, na maneira como se relaciona com os de sua religião e com os de outra, como se porta em lugares “não religiosos”, nas escolhas que se faz a cada momento, ou mesmo, como foi bastante explorado, na maneira como se come. Em dois de seus textos, com dez anos de diferença entre eles, Fischler, que não tem como foco o estudo de religiões, fala no primeiro que, “a alimentação tem uma dimensão religiosa” e no segundo que, “todas as religiões têm uma dimensão alimentar”, ora, se algo tão corriqueiro como alimentar-se pode ser, ao mesmo tempo, um ato religioso, pode-se inferir, então, que “religião é fundamentalmente material, corpórea e física”, conforme disse Richard Carp. O conceito de *religião vivida* contribui para a dissolução de outra oposição fundamental, adotada em muitas tentativas de definição de religião – o sagrado/profano. Quando comportamentos religiosos aparecem em atitudes corriqueiras não há, para o religioso, nem espaço, nem tempo – nem templo, nem ritual.

Inevitavelmente, ao longo deste período de pesquisa, tendo contato com tantos pontos de vista que eu não conhecia, passei a notar aspectos despercebidos. Uma das descobertas que mais me provocou, foi o fato de como nos construímos materialmente e, de como tantas vezes a religião está por trás desta materialidade, mesmo quando não se é religioso. Passamos muito tempo vivendo como se tivéssemos aprendido tudo

conceitualmente, racionalmente, quando, na verdade, a maior parte do que aprendemos, aprendemos esteticamente. A maioria do que aprendemos, aprendemos sentido e/ou fazendo, e então reproduzimos: “vamos da prática à prática, sem que isso passe pela consciência” como disse Bourdieu. Mal tinha percebido como fui mudando minha preferência das cores escuras para as claras conforme ia frequentando a umbanda – mesmo quando não estou “em trabalho”, prefiro as cores claras, de tanto vestir branco.

Neste sentido, saindo da experiência individual para a social, diria que Roger Sansi está correto em sua tese, quando demonstra que o candomblé da Bahia, tornou-se “o Candomblé” pela agência das obras “artísticas”, principalmente, de Pierre Verger, Jorge Amado e Hector Carybé, mesmo quando outras manifestações religiosas de origem africana ocorriam, concomitantemente, em outros estados do Brasil. Antes dos conceitos e dos valores candomblecistas, foi a Bahia colorida dos orixás que tocou as pessoas. E a partir das sensações por estas obras despertadas, surgiu a curiosidade para a tentativa de um entendimento racional.

Quando Merleau-Ponty diz: “o mundo não é o que eu penso, mas o que eu vivo”, Pierre Bourdieu descortina como o *habitus* nos modela esteticamente e Alfred Gell demonstra a agência do mundo material sobre nós, seria pouco provável não extrair destes pensamentos juntos, uma forma de compreensão, uma teoria. E que, no campo religioso, ganha ainda mais força, seja pelo fato de a religião ter sido e, em muitos casos, ainda ser a forma de explicação última das coisas, seja pelo fato de a religião vir permeando nossos *habitus*, inclusive o acadêmico, por longo tempo.

Não pretendo, com esta tese, esgotar o assunto, pelo contrário, quis apresentar a Religião Material como abordagem e elucidar suas potencialidades, creio ser este um trabalho que possa servir de referência para outros que queiram se aprofundar no assunto e começar a compreender religiões a partir de fontes não textuais. Espero com esta tese ter demonstrado as prerrogativas da Religião Material como abordagem mais abrangente e inclusiva, uma vez que, ressaltando o aspecto diferentes *formações estéticas*, não tenta enquadrar religiões a uma mesma “sensação de mundo”. Se hoje existem tantos discursos sobre diversidade e inclusão social, a Religião Material parece oferecer caminhos para ampliar compreensões.

## Referências Bibliográficas

- Abreu, M. J. A. 2009. *Breath, Technology and the making of Community Canção Nova in Brazil*. In: Meyer, B. (org.) 2009. *Aesthetic formations: Media, religion and senses*. New York: Palgrave MacMillan.
- Agostinho de Hipona. [400] 1996. *Confissões*. São Paulo: Editora Nova Cultural.
- Agostini, C. 1998. *Resistência cultural e reconstrução de identidades: Um olhar sobre a cultura material dos escravos no século XIX*. In: Revista de História Regional 3 (2), 115-137.
- Albala, K. e Eden, T. (eds.) 2011. *Food and faith in Christian culture*. New York: Columbia University Press.
- Albala, K. 2011. *The ideology of fasting in the Reformation Era*. In: Albala, K. e Eden, T., 2011.
- Allen, J. 2012. *The Omnivorous Mind. Our Evolving Relationship with Food*. Cambridge: Harvard University Press.
- Amado, J. [1935] s/d. *Jubiabá*. São Paulo: Livraria Martins Editora.
- Amado., J. [1969] 2008. *Tenda dos milagres*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Amantino, M. 2011. *E eram todos pardos, nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas*. In: Del Priore, M. e Amantino, M. (orgs.) 2011. *História do Corpo no Brasil*. São Paulo: Editora Unesp.
- Antonacci, M. A. 2014. *Memórias ancoradas em corpos negros*. São Paulo: Educ.
- Appadurai, A. 1986. *The Social Life of Things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ariés, P. e Duby, G. (orgs.) [1985] 2003. *História da Vida Privada*. 5 volumes. São Paulo: Companhia das Letras.
- Aspis, R. 2012. *Ensino de Filosofia e Resistência*. Tese de Doutorado. Unicamp. Disponível em: [http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/250741/1/Aspis\\_RenataPereiraLima\\_D](http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/250741/1/Aspis_RenataPereiraLima_D).
- Augras, M. 2004. *Quizilas e preceitos – transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo*. In: Moura, C. E. M. 2004. *O culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Barbosa, L. e Campbell, C. (org.) 2013. *Cultura, consumo e identidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV.

- Barbosa, W. N. 1996. *Interdição Alimentar na Reconstrução Identitária Afro no Brasil (1840-1970)*. Palestra FFLCH – 1º. SENUN. Salvador Bahia.
- Barthes, R. [1957] 2010. *Mitologias*. Rio de Janeiro: DIFEL.
- Bastide, R. 1952. *A cozinha dos deuses*. Rio de Janeiro: SAPS.
- Bastide, R. 1960. *A cozinha africana e cozinha baiana*. In: Anhembi. São Paulo. 462-471.
- Bastide, R. 1971. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira.
- Bastide, R. 1973. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva.
- Bastide, R. [1958] 2001. *O Candomblé da Bahia (rito nagô)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Baumgarten, A. (ed.) 2002. *Sacrifice in religious experience*. Leiden; Boston; Köln: Brill.
- Beniste, J. 2002. *Orun – Aiye: o encontro de dois mundos: o sistema nagô-yorubá entre o céu e a Terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Beniste, J. [2006] 2010. *Mitos Yorubás: o outro lado do conhecimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- Bennett, T. and Frow, J. (Orgs.), *The Sage Handbook of Cultural Analysis*, 271-290. London and Los Angeles: Sage.
- Bourdieu, P. [1972] 2002. *Esboço de uma Teoria da Prática*. Oieras: Celta Editora.
- Bourdieu, P. [1979] 2007. *A Distinção. Crítica social do julgamento*. Rio Grande do Sul: Zouk.
- Brandão. G. 2015. *Equede. A Mãe de todos -Terreiro Casa Branca*. Salvador: Barabô.
- Braudel, F. [1967] 1995. *Civilização Material, Economia e Capitalismo. Séculos XV-XVIII – As estruturas do Cotidiano*. São Paulo: Martins Fontes.
- Bräunlein, P. 2015. *Thinking religion through things. Reflections on the Material Turn in the scientific study of religion/s. Method and theory in the study of religion*. Países Baixos: Brill.
- Brillat-Savarin, J. A. [1810] 1995. *A Fisiologia do Gosto*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Brito, E. J. C. e Passos, J. D. 2019. *1717: O povo, a imagem e a devoção*. São Paulo: Paulinas, Aparecida, SP: Editora Santuário.
- Brown, P. [1988] 1990. *Corpo e Sociedade. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. Ltda.
- Carneiro, H. 2003. *Comida e Sociedade: uma história da alimentação – Rio de Janeiro*: Elsevier.



- Carneiro, H. 2005. *Pequena Enciclopédia da História das Drogas e Bebidas*. Rio de Janeiro: Capus-Elsevier.
- Carneiro, H. 2010. *Bebida, Abstinência e temperança na história antiga e moderna*. São Paulo: Editora Senac São Paulo.
- Carneiro, H. 2011. *O corpo sedento: Bebidas na História do Brasil*. In: Del Priore, M. e Amantino, M. (orgs.) 2011. *História do Corpo no Brasil*. São Paulo: Editora Unesp.
- Carp, R. M. 1997. *Perception and Material Culture. Historical and cross-cultural perspectives*. In: *Historical Reflections/Réflexions Historiques* 23 (3): 269-300. Berghan Books. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/41299096>.
- Carp, R. M. 2007. *Teaching religion and material culture*. *Teaching Theology and Religion* 10 (1): 2-12. (ISSN: 1368-4868) Wiley Blackwell [The definitive version is available at [www3.interscience.wiley.com](http://www3.interscience.wiley.com)]
- Carp, R. M. 2011. *Material Culture*. In: Stausberg, M. e Engler, S. (Orgs.) 2011. *The Routledge handbook of research methods in the study of religion*. London, New York: Routledge.
- Carybé, Verger & Jorge. *Obás de Bahía*. 2012. Lauro de Freitas: Solisluna Editora; Salvador: Função Pierre Verger.
- Cascudo, L. C. [1967] 2004. *História da Alimentação no Brasil*. São Paulo: Global.
- Cascudo, L. C. [1976] 2012. *História dos nossos gestos. Uma pesquisa mímica do Brasil*. São Paulo: Global.
- Cascudo, L. C. [1965] 2015. *Made in Africa*. São Paulo: Global.
- Castro, C. 2005. *Evolucionismo Cultural. Textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Classen, C., Howes, D., Synnott, A. 1994. *Aroma. The cultural history of smell*. London and New York: Routledge.
- Classen, C. 1997. *Foundations for an Anthropology of the Senses*. *International Social Science Journal* 153: 401-412.
- Classen, C. 2005. *The Book of Touch*. Oxford and New York: Berg.
- Classen, C. 2012. *The Deepest Sense. A cultural history of smell*. Illinois: Illinois University Press.
- Classen, C. (Ed.) 2014. *A Cultural History of the Senses*. 6 volumes. London: Bloomsbury.

- Coakley, S. 1997. *Religion and the body*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Corbin, A. Courtine, J-J., Vigarello, G. 2008a. *História do Corpo: Da Renascença às Luzes*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Corbin, A. Courtine, J-J., Vigarello, G. 2008b. *História do Corpo: Da Revolução à Grande Guerra*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Corbin, A. Courtine, J-J., Vigarello, G. 2008c. *História do Corpo: As Mutações do olhar*. O Século XX. Petrópolis: Editora Vozes.
- Counihan, C. e Esterik, P. V. 1997. *Food and Culture: a reader*. Nova York: Routledge.
- Cruz, E. R. 2013. *Estatuto epistemológico da Ciência da Religião*. In: Passos, J. D. e Usarski, F. 2013. *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus. 37-50.
- Csordas, T. J. 1994. *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dallam, M. W. 2014. *Introduction: Religion, Food and Eating*. In: Zeller, B. E., Dallam, M. W., Neilson, R. L. e Rubel, N. L. (Orgs.) 2014. *Religion, Food and Eating in North America*. New York: Columbia University Press.
- Damásio, A. R. 1994. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Davies, D. J. 2011. *Emotion, Identity and Religion. Hope, reciprocity and otherness*. New York, Oxford: Oxford university Press.
- De Landa, M. 2016. *The Assemblage theory*. Edinburgo: Edinburgh University Press.
- Del Priore, M. 2016a. *Histórias da Gente Brasileira. Colônia*. Volume 1. São Paulo: LeYa Editora.
- Del Priore, M. 2016b. *Histórias da Gente Brasileira. Império*. Volume 2. São Paulo: LeYa Editora.
- Del Priore, M. 2016c. *Histórias da Gente Brasileira. República*. Volume 3. São Paulo: LeYa Editora.
- Del Priore, M. e Amantino, M. (orgs.) 2011. *História do Corpo no Brasil*. São Paulo: Editora Unesp.
- Delattre, M. et al. 1994. *Dicionário Prático de Filosofia*. Lisboa: Terramar.
- Deleuze, G. [1968] 2006. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal.
- Deleuze, G. e Guattari, F. [1991] 2000. *O que é Filosofia?* São Paulo: Editora 34.

Departamento de Teologia e Ciências da Religião PUC – SP. 2004. *Religião & Cultura: Tomar, comer e festejar. Religião e alimentação.* – SP. Vol. IV, no. 7 Jan/jun.

Descartes, R. 2000. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes.

Detienne, M. [1972] 1993. *The Gardens of Adonis: Spices in Greek mythology*. New Jersey: Princeton University Press.

Detienne, M. e Vernant, J-P. [1979] 1989. *The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Dodds, E. R. 1990. *Gorgias – A revised text with introduction and commentary*. Oxford: Clarendon Press.

Dodds, E. R. 2002. *Os Gregos e o Irracional*. São Paulo: Escuta.

Dória, C. A. 2008. *Culinária Materialista*. São Paulo: Ed. SENAC São Paulo.

Douglas, M. 1997. *Deciphering a meal*. Em: Counihan, C. e Esterik, P. V. *Food and Culture: a reader*. Nova York: Routledge.

Douglas, M. 2010. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva.

Droogan, J. 2013. *Religion, Material Culture and Archaeology*. Londres, Nova York, Sidney e Nova Delhi: Bloomsbury.

Durkheim, E. [1897] 2013. *O suicídio. Estudo de sociologia*. São Paulo Martins Fontes.

Durkheim, E. [1912] 2003. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo : Martins Fontes.

Eck, D. 1998. *Darsan: Seeing the Divine Image in India*. New York: Columbia University Press.

Elias, N. [1939] 2011. *O Processo Civilizador. Uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Zahar Editora.

Engler, S. 2007. *Estética da Religião*. In: Usarski, F. 2007. *O Espectro Disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas.

Engler, S. 2009. *Ritual Theory and Attitudes to Agency in Brazilian Spirit Possession*. In: *Method and Theory in the Study of Religion* 21, 460-492. Países Baixos: Brill.

Feierman, R. J. (org.) 2009. *The Biology of Religious Behavior: the evolutionary origins of faith and religion*. California: ABC-CLIO, LLC.

Feuerbach, L. [1841] 2018. *A essência do Cristianismo*. Petrópolis: Vozes.

- Fischler, C. 1988. *Food, Self and Identity*. Sage Journals: Social Science Information. Vol. 27, 275-293.
- Fischler, C. 1995. *El (h)omnívoro. El gusto, la cocina y el cuerpo*. Barcelona: Anagrama.
- Fischler, C. e Masson, E. 2010. *Comer. A alimentação de franceses, outros europeus e americanos*. São Paulo: Editora Senac São Paulo.
- Flandrin, J-L. e Montanari, M. 1998. *História da Alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade.
- Foucault, M. [1969] 2012. *Arqueologia do Saber*. São Paulo: GEN.
- Foucault, M. [1976] 2013. *História da Sexualidade*. São Paulo: Paz e Terra.
- Franco, A. 2006. *De caçador a gourmet: uma história da gastronomia*. São Paulo: Editora Senac São Paulo.
- Frazer, J. [1890] 1982. *O Ramo de ouro*. Rio de Janeiro: LTC.
- Fregoneze, J. B., Costa, M. J. E Souza, N. 2015. *Cozinhando História. Receitas, histórias e mitos de pratos afro-brasileiros*. Salvador: Fundação Pierre Verger.
- Freyre, G. [1933] 2006. *Casa Grande & Senzala*. São Paulo: Global.
- Freyre, G. [1936] 2006. *Sobrados e Mucambos*. São Paulo: Global.
- Freyre, G. [1939] 2007. *Açúcar: Uma sociologia do doce, com receitas de bolos e doces do Nordeste do Brasil*. São Paulo: Global.
- Freyre, G. [1957] 2006. *Ordem e Progresso*. São Paulo: Global.
- Freyre, G. 1986. *Modos de homem, modas de mulher*. São Paulo: Global.
- Gallo, S. 2012. *Metodologia do ensino de filosofia. Uma didática para o Ensino médio*. Campinas: Papirus.
- Gell, A. 1998. *The art and agency. An anthropological theory*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Giddens, A. 2003. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- Giumbelli, E., Rickli, J., Toniol, R. (org.) 2019. *Como as coisas importam. Uma abordagem material da religião*. Textos de Birgt Meyer. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- Goody, J. 1986. *A Lógica da escrita e a organização da sociedade*. Lisboa: Edições 70.
- Goody, J. 2012. *A Domesticação da mente selvagem*. Petrópolis: Vozes.

- Greschat, H. J. 2005. *O que é ciência da religião?* São Paulo: Paulinas.
- Grieve, G. P. 2003. *Symbol, Idol and Murti: hindu god-images and the politics of mediation*. Culture, Theory & Critique, 44 (1): 57-72.
- Grottanelli, C. 1998. *A Carne e seus ritos*. In: Flandrin, J-L. e Montanari, M. 1998. História da Alimentação. São Paulo: Estação Liberdade.
- Grottanelli, C. 2008. *O Sacrifício*. São Paulo: Paulus.
- Grummet, D. e Muers, R. 2008. *Eating and Believing: Interdisciplinary perspectives on Vegetarianism and Theology*. Londres: T&T Clark.
- Guerriero, S. (org.) 2001. *Antropos e Psique*. São Paulo: Olho d'água.
- Gyoku En. 2008. *O Zen na Cozinha. Princípios da Culinária Shôjin*. São Paulo: Editora CLA (Sustentar).
- Hampaté Bâ, A. 2010. *A tradição viva*. In: História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África. Editado por Joseph Ki-Zerbo. Brasília: UNESCO.
- Harbotle, L. 1997. *Taste and embodiment: the food preferences of Iranians in Britain*. In: Macbeth, H. (ed.) 1997. Food preferences and taste: continuity and change. New York: Berghahn books.
- Harris, M. 1990. *Bueno para comer*. Madrid: Alianza Editorial, 1990.
- Harris, M. s/d. *Canibais e Reis*. Lisboa: Edições 70.
- Harvey, G. 2005. *Animism. Respecting the living world*. UK: C. Hurst & Co. Publishers.
- Harvey, G. 2013. *Food, Sex and Strangers. Understanding religion as everyday life*. Durham: Acumen Publishing Limited.
- Harvey, G. (org.) 2014. *The Handbook of Contemporary Animism*. London: Acumen.
- Harvey, G. 2015. *Respectfully eating or not eating. Putting food at the centre of religious studies*. Turku, Finland: Scripta Donnerianni Instituti Aboensis, Religion and Food, Vol. 26. Disponível em: <http://ojs.abo.fi/index.php/scripta/issue/view/74/showToc>.
- Harvey, G. 2017. *Field Research: Participant Observation*. REVER – Revista de estudos da religião. vol. 17, n.17. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.23925/1677-1222.2017vol17i1a9>.
- Harvey, G. e Hughes. 2018. *Sensual religion. Religion and the five senses*. Bristol: Equinox.
- Hatzfeld, H. 1997. *As Raízes da Religião*. Lisboa: Instituto Piaget.

- Hicks, D. 2010. *The material-cultural turn: event and effect*. Em: D. Hicks e M. C. Beaudry. (eds.) *The Oxford handbook on material cultural studies*. Oxford: Oxford University Press. pp. 25-98.
- Hock, K. 2010. *Introdução à Ciência da Religião*. São Paulo: Edições Loyola.
- Hodder, I. 2012. *Entangled. An Archaeology of the Relationships between Humans and Things*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Holtzman, J. D. 2006. *Food and Memory*. *Annual Review of Anthropology*. Vol. 35. Pp. 361-378. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/25064929>.
- Howes, D. 2003. *Sensual Relations: engaging the senses in culture and social theory*. Michigan: University of Michigan Press.
- Howes, D. 2005. *The Empire of Senses. The sensual culture reader*. Oxford and New York: Berg.
- Howes, D. 2006. *Charting the Sensorial Revolution*. *The Senses and Society* 1(1): 113-128.
- Howes, D. 2013. *The Social Life of Senses*. *Ars Vivendi Journal*, No. 3, February, 4-23.
- Jackson, E. 1999. *Alimento e Transformação. Imagens e simbolismo da alimentação*. São Paulo: Paulus.
- Jensen, J. 2011. *Epistemology*. In: Stausberg, M. Engler, S. (Orgs.) *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London: Routledge. 40-53.
- Jones, L. (org.) 2005. *The Encyclopedia of Religion*. Second Edition. Miami: Thomson Gale.
- Jones, T. W. e Mathews-Jones, L. 2015. *Material Religion in Modern Britain. The Spirit of things*. New York: Palgrave MacMillan.
- Kant, E. [1790] 2010. *Crítica à faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense universitária.
- Keane, W. 2008. *The evidence of senses and the materiality of religion*. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), S110-S127.
- Knott, K. 2005a. *The Location of Religion. A spatial analysis*. New York: Routledge.
- Knott, K. 2005b. *Spatial Theory and Method for the study of Religion*. *Temenos. Nordic Journal of Comparative Religion. The Finnish Society for the study of Religion*. Vol. 41, No. 2, 153-184.
- Kopytoff, I. 1986. *The cultural biography of things*. In: Appadurai, A. 1986. *The Social Life of Things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Korsmeyer, C. 1997. *Making Sense of Taste: Food and philosophy*. Ithaca e Londres: Cornell University Press.
- Küng, H. 2004. *Religiões do Mundo. Em busca dos pontos comuns*. Campinas: Verus Editora.
- Laplantine, F. 2015. *The life of senses. An introduction to a Modal Anthropology*. New York, London: Bloomsbury.
- Le Breton, D. 2016. *Antropologia dos sentidos*. Petrópolis: Vozes.
- Le Goff, J. [1982] 2013. *História e Memória*. Campinas: Unicamp.
- Le Goff, J. 2013. *Para uma outra Idade Média*. São Paulo: Vozes.
- Lessa, V. 2011. *Cozinha Judaica da Maria*. São Paulo: Alaúde Editorial.
- Leloup, J-Y. 2015. *O corpo e seus símbolos. Uma antropologia essencial*. Petrópolis: Vozes.
- Levi-Strauss, C. [1964] 2006. *O Cru e o Cozido* (Mitológicas v. 1). São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- Lima, R. G. 2004. Dossiê IPHAN do *Ofício das Baianas do Acarajé*. Projetos Celebrações e Saberes da Cultura Popular. Ministério da Cultura.
- Lima, V. C. 2005. *Cosme e Damião – O Culto aos Santos Gêmeos no Brasil e na África*. Salvador: Corrupio.
- Lima, V. C. 2010a. *Anatomia do Acarajé e outros escritos*. Salvador: Corrupio.
- Lima, V. C. 2010b. *A comida de santo numa casa de Queto na Bahia*. Salvador: Corrupio.
- Lipovetsky, G. 2009. *O Império do Efêmero. A moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lody, R. 1992. *Tem dendê, tem axé. Etnografia do dendezeiro*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Lody, R. 1998. *Santo também come*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Lody, R. 2001. *Jóias de Axé*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Lody, R. 2005a. *Barro e Balaio*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Lody, R. 2005b. *O negro no museu brasileiro*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Lody, R. 2008. *Cabelos de Axé*. São Paulo: Senac National.
- Lody, R. 2009. *Dendê. Símbolo e sabor da Bahia*. São Paulo: Editora Senac São Paulo.

- Lody, R. 2011. *Coco. Comida, cultura e patrimônio*. São Paulo: Editora Senac São Paulo.
- Lody, R. 2011. *Danças de matriz africana*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Lody, R. 2012. *Moda e história. Indumentária de mulheres da fé*. São Paulo: Editora Senac São Paulo.
- Lody, R. 2014. *Farinha de Mandioca. Sabor brasileiro e receitas da Bahia*. São Paulo: Editora Senac São Paulo.
- Lody, R. 2015. *Manifesto da Colher de Pau*. Disponível no site “Brasil bom de boca”.  
<https://brasilbomdeboca.wordpress.com/2015/11/16/manifesto-colher-de-pau/>
- Luz, M. A. 2000. *Agadá. Dinâmica da Civilização Afro-brasileira*. 2ª. ed. Salvador: EDUFBA.
- Macbeth, H. (ed.) 1997. *Food Preference and Taste: continuity and change*. New York: Berghahn books.
- Maurer, B. 2006. *In the Matter of Marxism*. In: Tilley, C., Keane, W., Küchler, S., Rowlands, M., Spyer, P. *The handbook of Material Culture*. London, Oaks, New Deli: Sage Publications.
- Mauss, M. [1925] s/d. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70 Brasil.
- Mauss, M. [1950] 2003. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- Mauss, M. e Hubert, H. [1968] 2005. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify.
- Matsumoto, K. 2015. *Manual de limpeza de um monge budista*. São Paulo: Planeta do Brasil.
- McDannel, C. 1995. *Material Christianity. Religion and Popular Culture in America*. Connecticut: Yale University Press.
- Merleau-Ponty, M. [1945] 2011. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes.
- Meyer, B. (org.) 2009. *Aesthetic formations: Media, religion and senses*. New York: Palgrave MacMillan.
- Meyer, B., Morgan, D., Paine, C., Plate, S. B. 2010. *The origin and mission of material religion*. *Material Religion*, 40: 207-211.
- Miller, D. 2008a. *The Comfort of Things*. Cambridge: Polity Press.
- Miller, D. 2008b. *Material culture*. In: Bennett, T. and Frow, J. (Orgs.), *The Sage Handbook of Cultural Analysis*, 271-290. London and Los Angeles: Sage.
- Montanari, M. [2004] 2008. *Comida como Cultura*. Senac São Paulo.
- Montanari, M. (org.) 2009. *O Mundo na cozinha*. Senac São Paulo.



- Morgan, D. 2005. *The Sacred Gaze: religious visual culture in theory and practice*. California: California University Press.
- Morgan, D. 2009. *The Material Culture of lived religion: Visuality and Embodiment*. In: *Mind and Matter: Selected Papers of the Nordik Conference for Art Historians*, ed. Johanna Vakkari. *Studies in Art History*, No. 41. Helsinki: Helsingfors.
- Morgan, D. 2010. *Religion and Material Culture. The matter of belief*. New York: Routledge.
- Moura, C. E. M. 2004. *O culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Nascimento, A. B. 2007. *Comida: Prazeres, Gozos e Transgressões*. Salvador: EDUFBA.
- Nietzsche, F. W. [1883] 2012. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Martin Claret.
- Nietzsche, F. W. [1908] 1995. *Ecce Homo. Como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia de Bolso.
- Novais, F. A. (org.) 1997a. *A História da Vida Privada no Brasil. Cotidiano e vida privada na América portuguesa*. Volume 1. São Paulo: Companhia das Letras.
- Novais, F. A. e Alencastro, L. F. (orgs.) 1997. *A História da Vida Privada no Brasil. Império: a corte e modernidade nacional*. Volume 2. São Paulo: Companhia das Letras.
- Novais, F. A. e Sevcenko, N. (orgs.) 1997. *A História da Vida Privada no Brasil. República: Da Belle Époque à Era do Rádio*. Volume 3. São Paulo: Companhia das Letras.
- Novais, F. A. e Schwarcz, L. M. (orgs.) 1997. *A História da Vida Privada no Brasil. Contrastes da intimidade contemporânea*. Volume 4. São Paulo: Companhia das Letras.
- Onfray, M. 1999. *A Razão Gulosa. Filosofia do Gosto*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco.
- Ong, W. 1998. *Oralidade e cultura escrita. Tecnologização da palavra*. Campinas: Papirus.
- Orsi, R. 1997. *Everyday Miracles: The Study of Lived Religion*. In: *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. Edited by David Hall, 3-12. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Oyěwùmí, O. 1997. *Visualizing the Bodu: Western theories and African subjects*. In: Oyěwùmí, O. *The invention of women: making an african sense of western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Tradução para uso didático de Wanderson Flor do Nascimento.
- Passos, J. D. e Usarski, F. 2013. *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus.

- Peabody, B. 1975. *The Winged Word. A Study in the Technique of Ancient Greek Oral Composition as Seen Principally through Hesiod's Works and Days*. Albany: State University of New York.
- Pérez, E. 2016. *Religion in the Kitchen. Cooking, talking and the making of Black Atlantic traditions*. New York: New York University Press.
- Perullo, N. 2016. *Taste as experience. Philosophy and aesthetics of food*. New York: Columbia University Press.
- Plate, B. S. 2014. *A History of religions in Five and a Half Objects*. Boston, Massachusetts: Beacon Press. (ebook version)
- Pollan, M. 2014. *Cozinhar. Uma história natural da transformação*. Rio de Janeiro: Intrínseca.
- Poulain, J-P. 2013. *Sociologias da Alimentação. Os comedores e o espaço social alimentar*. Florianópolis: Editora da UFSC.
- Quellier, F. 2011. *Gula: História de um pecado capital*. São Paulo: Editora Senac São Paulo.
- Radel, G. 2006. *A Cozinha Africana da Bahia*. Salvador: Solve (Lei de incentivo à cultura).
- Regis, O. 2010. F. *A comida de santo numa casa de Queto da Bahia*. Salvador: Corrupio.
- Reis, A. M. 2000. *Candomblé: a panela do segredo*. São Paulo: Mandarin.
- Rezende, C. B. e Coelho, M. C. 2010. *Antropologia das Emoções*. Série Sociedade & Cultura. FGV de Bolso. Rio de Janeiro. Editora da FGV. (Edição eletrônica – Kindle)
- Ribeiro, B. G. 1985. *O Estudo da Cultura Material: Propósitos e Métodos*. In: Revista do Museu Paulista. Nova Série – volume XXX, p. 13-42.
- Ribeiro, R. 1982. *Antropologia da Religião e outros estudos*. Recife: Editora Massangana.
- Rocha, A. P. 1995. F. Braudel: tempo histórico e civilização material. Um ensaio bibliográfico. Anais do Museu Paulista. São Paulo. N. Ser. v.3 p.239-249 jan./dez.
- Rodrigues, J. C. [1979] 2006. *Tabu do Corpo*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.
- Rozin, P. 1997. *Disgust: The cultural evolution of a food-based emotion*. In: Macbeth, H. (ed.) Food preference and taste: continuity and change. New York: Berghahn books.
- Sansi, R. 2008. *Feitiço e fetiche no Atlântico moderno*. Revista de Antropologia, São Paulo, USP. V. 51 No.1.
- Sansi, R. 2010. *Fetishes and monuments. Afro-Brazilian Art and culture in the twentieth century*. Oxford e Londres: Berghahn Books.

- Santos, J. E. [1976] 1986. *Os Nagô e a Morte. Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes.
- Santos, L. A. S. 2008. *O corpo, o comer e a comida: um estudo sobre as práticas corporais e alimentares no mundo contemporâneo*. Salvador: EDUFBA. Versão digital SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.
- Savarin, Brillat. [1810] 1995. *A Fisiologia do Gosto*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Schmidt, A. e Fieldhouse, P. 2007. *The World Religions Cookbook*. Westport: Greenwood Press.
- Serres, M. [1985] 2001. *Os Cinco Sentidos. Filosofia dos corpos misturados*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Shepherd, G. M. 2012. *Neurogastronomy: How the brain creates flavor and why it matters*. New York: Columbia University Press.
- Shoestek, P. 1979. *A Lexicon of Jewish Cooking*. Chicago: Contemporary Books, Inc.
- Shoji, R. 2004. *Rituais sincréticos e alimentação entre os cristãos no Japão*. In: Religião & Cultura: Tomar, comer e festejar. São Paulo. Vol. IV, no. 7 Jan/jun. pp. 129-147.
- Sousa Jr., V. C. 2009. *O Banquete Sagrado. Notas sobre os de comer em terreiros de candomblé*. Salvador: Atalho.
- Souza, J. C. 1996. *Os Pré-socráticos. Fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova cultural.
- Souza, P. R. 2015. *A religião vai à mesa: Uma degustação de religiões com suas práticas alimentares*. São Paulo: Griot.
- Stark, R. O. [1996] 2006. *Crescimento do Cristianismo. Um sociólogo reconsidera a história*. São Paulo: Paulinas.
- Stausberg, M. e Engler, S. (Orgs.) 2011. *The Routledge handbook of research methods in the study of religion*. London, New York: Routledge.
- Steel, L. e Zinn, K. (Orgs.) 2017. *Exploring the materiality of food stuffs: Transformation, symbolic consumption and embodiment*. Oxon: Routledge.
- Stoller, P. 1989. *The taste of ethnographic things. The senses in anthropology*. Philadelphia: The University of Pennsylvania press.
- Stroumsa, G. 2009. *The end of sacrifice: Religious transformations in late Antiquity*. Chicago: University of Chicago Press.

- Sundermeier, T. 2002. *Sacrifice in African traditional religions*. In: Baumgarten, A. (Org.) 2002. *Sacrifice in religious experience*. Leiden, Boston, Köln: Brill.
- Sutton, D. 2001. *Remembrance of Repasts. An anthropology of food and memory*. Nova York, Oxford: Berg.
- Tallet, P. 2002. *História da Cozinha Faraônica. A alimentação no Egito Antigo*. São Paulo: Editora Senac São Paulo.
- Tilley, C. 1991. *Material Culture and text. The Art of ambiguity*. New York: Routledge.
- Tilley, C., Keane, W., Küchler, S., Rowlands, M., Spyer, P. (eds.) 2006. *The handbook of Material Culture*. London, Oaks, New Deli: Sage Publications.
- Thomas, J. (ed.) 2000. *Interpretive Archaeology: A Reader*. London: Leicester University Press.
- Tylor, E. B. [1871] 2016. *Pritive Culture*. 2 Volumes. New York, Mineola: Dover Publications, Inc.
- Usarski, F. 2007. *O Espectro Disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas.
- Vainfas, R. 1996. *História da Vida Privada: Dilemas, paradigmas, escalas*. Anais do Museu Paulista. São Paulo. N. Sér. v.4 p.9-27 jan./dez.
- Vásquez, M. 1998. *The Brazilian Popular Church and the Crisis of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vásquez, M. 2011. *More than belief. A materialist theory of religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Venâncio, R. P. e Carneiro, H. (Orgs.) 2005. *Álcool e drogas na História do Brasil*. São Paulo: Alameda, Belo Horizonte: PUCMinas.
- Verger, P. [1951] 1981. *Orixás. Deuses iorubás na África e no mundo*. Salvador: Corrupio.
- Verger, P. [1968] 1987. *Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos. Séculos XVII a XIX*. Salvador: Corrupio.
- Verger, P. [1990] 2000. *Notas sobre o culto do Orixás e Voduns na Bahia de todos os Santos*. São Paulo: Edusp.
- Verger, P. 2002. *O olhar viajante de Pierre Verger*. Salvador: Fundação Pierre Verger.
- Vernant, J-P. 2003. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel.
- Vernant, J-P. 2008. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. São Paulo: Paz e terra.

- Vietta, S. 2015. *Racionalidade, uma história universal*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Weber, M. A. [1905] 2013. *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Martin Claret.
- White, E. G. [1938] 2013. *Conselhos sobre o regime alimentar*. Ellen G. White State. Inc.
- Whitehouse, H. 2004. *Modes of Religiosity: a cognitive theory of religious transmission*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Wilk, R. e Barbosa, L. (eds.) 2012. *Rice and Beans. A unique dish in a hundred places*. Londres, Nova York: Berg.
- Woodward, I. 2007. *Understanding Material Culture*. Londres, Nova York, Nova Delhi, Singapura: Sage Publications.
- Wrangham, R. 2010. *Pegando Fogo: porque cozinhar nos tornou humanos*. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Zeller, B. E., Dallam, M. W., Neilson, R. L. e Rubel, N. L. (Orgs.) 2014. *Religion, Food and eating in North America*. New York: Columbia University Press.