

INDIVÍDUO E RELIGIÃO NA CULTURA BRASILEIRA

SISTEMAS COGNITIVOS E SISTEMAS DE CRENÇA

Gilberto Velho

I

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

Sabemos que todo sistema cognitivo é por definição complexo, e, por isto mesmo, a dualidade sociedade complexa e não-complexa é, pelo menos, discutível. Uma sociedade pode estar ancorada a um sistema que consideramos único mas cuja riqueza e densidade não nos permitiria classificá-lo de *simples*. O caso da Índia, estudado, entre outros, por Bouglé e Dumont, é um bom exemplo de um sistema social e ideológico altamente complexo que, embora não exclusivo, operou com vigorosa predominância durante séculos. No entanto sabemos também que o hinduísmo apresentava variações, seitas, particularidades e dissidências. Até que ponto pode-se afirmar que essas diferenciações expressam um só sistema? A crença na reencarnação e nas noções de puro e impuro, a aceitação do sistema de castas poderiam ser consideradas, no caso, como pilares básicos de sustentação de uma só sociedade e cultura. Outro exemplo significativo é o da Europa Ocidental durante a Idade Média. O cristianismo constituiu uma ordem moral, uma escala de valores e um sistema de crenças bastante abrangente. Mas o trabalho de historiadores como Duby e Le Goff chama atenção para a variedade e mesmo vigorosa diferenciação dentro do período. Há, por exemplo, conflitos dentro da Igreja e entre o clero e a aristocracia sobre a natureza do casamento e da família (ver Duby, G., 1981, especialmente caps. I, II e III). Desde, pelo menos, o século X surgem divergências sérias entre o Papado e as nascentes monarquias, com acusações, excomunhões etc., antecipando conflitos que assumiriam proporções de rompimento séculos adiante. Há concepções e

opiniões diferentes sobre moral, pecado e sobre direitos e prerrogativas dos diferentes segmentos sociais. No entanto, compartilha-se a crença em Deus e na alma, apesar das heresias e das múltiplas discussões sobre sua natureza e essência. Ou seja, existem temas e problemas comuns que são considerados importantes e cruciais. Até que ponto isto define um sistema cognitivo? O que é necessário para o estabelecimento de fronteiras nítidas que possam distinguir um sistema de outro? Parece ser precipitado igualar uma sociedade a um sistema cognitivo. Este pode atravessar ou abranger diversas sociedades e uma destas, por sua vez, pode estar ancorada a mais de um sistema.

Até agora, propositalmente, não defini o que entendo por *sistema cognitivo*. De certa forma procuro me aproximar da noção com uma certa cautela pois está longe de ser um conceito claro e preciso. Geertz distingue visão de mundo de *ethos* enquanto Bateson diferenciou *eidós* de *ethos*. Grosso modo, a ênfase nos aspectos cognitivos recai em *visão de mundo* e *eidós* enquanto *ethos* estaria associado a estilo de vida, aspectos afetivos, estéticos etc. Estou aproximando Geertz de Bateson sabendo que há grandes diferenças em suas abordagens, mas em ambos, de alguma maneira, a dimensão *cognitiva* é dissociada de outras dimensões ou variáveis. Entendo que esta separação é efetivada com uma dose consciente de arbitrariedade mas obviamente não é gratuita. A dicotomia *cognição x emoção* é clássica no pensamento ocidental. Gostaria de frisar que nem sempre será operacional e eficiente para as nossas finalidades, desde que tem um *a priori* que pode não se aplicar a diferentes universos culturais. Parece-me que a noção de sistema cognitivo é indissociável da de sistema de crenças e esta, por sua vez, implica imediatamente *emoção*, sentimento. Por exemplo, a crença em espíritos associa-se à *emoção* da presença do espírito e à possibilidade de transe ou da possessão. Talvez eu prefira utilizar *sistema de crenças* para expressar a indissolúvel vinculação entre conhecimento e *emoção* e/ou *afetividade*. Pode-se alegar que a vantagem de empregar *sistema cognitivo* seja o privilegiamento da *lógica* que sustenta uma *visão de mundo*. Neste caso, por exemplo, as noções de tempo e espaço estariam mais adequadamente abarcadas pelo *cognitivo*. Mas tudo isto parece problemático, pois subordina o que está sendo chamado de *cognitivo* a pressupostos de *racionalidade* possivelmente *etnocêntricos*. Será que espaço e tempo estariam no território do *lógico* por serem mensuráveis dentro de nossa cultura? Mas sabemos também que há diferentes maneiras de representar tempo e espaço em outras culturas, e mesmo na nossa podem ser encontradas diferenças significativas (ver por exemplo o trabalho de Livia Neves de Holanda Barbosa, 1981).

Linguistas como Basil Bernstein procuram estabelecer as relações entre estrutura social, formas de linguagem e comportamento focalizando as diferenças de código dentro da sociedade moderna (ver, por exemplo, Bernstein, B., 1981). Essas implicariam, inclusive, diferenciação ao nível do próprio processo cognitivo. A ênfase excessiva na verbalização foi criticada por autores como Hill e Varenne (1971), que chamam atenção para "[...] o comportamento paraverbal e não verbal dos participantes, sua história comum e os mundos físico e cultural nos quais eles se comunicam" (*op. cit.*, p. 217).

Com isso, relativizam as noções de código restrito e elaborado mostrando inclusive que o silêncio também deve ser entendido como linguagem, enfatizando a importância da definição de contextos. Nos termos mencionados anteriormente parece-nos, portanto, problemática a distinção de um *cognitivo* específico separado de seu contexto cultural no sentido mais amplo, envolvendo aspectos "afetivos", "estéticos" e "emotivos". A própria construção de paradigmas, como mostra, por exemplo, Victor Turner (1974), se dá em um processo em que as crenças estão indissolivelmente associadas a emoções socialmente reconhecidas e valorizadas. A noção de eficácia simbólica, por sua vez, baseia-se na capacidade de envolver indivíduos e grupos de uma forma totalizante. Está aí toda a teoria de rituais trabalhando nessa direção.

II

Cabe ainda insistir em como identificamos um sistema cognitivo ou de crenças. Podendo estar sendo óbvio para muitos, insisto em que vejo *sistema* como uma noção, talvez um conceito, mas necessariamente uma construção do observador. Ou seja, um sistema, seja cognitivo, de crenças, político, econômico etc. não é dado empiricamente. Não é um fenômeno natural. O universo social observado pode não estabelecer as mesmas distinções em domínios que o cientista social faz ao demarcar o território de suas especializações. Mas é correto falar em sistema na medida em que o pesquisador demonstre através da análise de seus dados que existem categorias, valores, temas, atividades, que se articulam, que fazem sentido uns em relação aos outros. Vale lembrar os importantes trabalhos de Carlo Ginzburg (especialmente 1991) em que busca identificar sistemas de crenças operando em uma profundidade cultural e extensão geográfica que de muito ultrapassam os limites históricos e antropológicos convencionais. A fronteira sempre implicará algum grau de arbitrariedade mas, no caso, será construída *a partir* da avaliação de uma experiência social e dos significados a ela atribuídos por um grupo ou segmento particular. No entanto será uma construção do pesquisador. O grau de proximidade ou de afastamento das representações vigentes no universo estudado não é necessariamente parâmetro de correção científica. Essas serão, de certa forma, matéria-prima para a análise e formulação do cientista. A identificação de relações culturais não explicitadas no nível consciente de universos sociais específicos é uma das possibilidades da investigação. Enfatize-se, com todo vigor, que a descrição rica das representações e crenças em pauta é etapa indispensável para eventuais elaborações e construções teóricas mais ambiciosas. Mais ainda, o modelo do investigador passa necessariamente pelas representações e modelos do grupo pesquisado.

Quando falamos, portanto, em comparação de sistemas é preciso verificar com cuidado os nossos objetivos. Podemos comparar descrições e podemos comparar modelos construídos necessariamente a partir de descrições. Para que isto se efetive com maior eficácia é necessário esclarecer e

precisar um pouco melhor os conceitos e noções utilizadas, sob pena de ficarmos confundidos por uma Babel terminológica.

III

Transe, possessão e mediunidade são fenômenos religiosos recorrentes na sociedade brasileira. No candomblé, na umbanda, no espiritismo, no pentecostalismo e em outros grupos religiosos, entidades, espíritos, guias, o Espírito Santo, orixás descem ou sobem, se incorporam, se comunicam etc. através de cavalos, aparelhos, ou do que costumamos denominar de indivíduo agente empírico, unidade significativa da sociedade ocidental moderna nos termos de Louis Dumont (especialmente 1966 e 1976).

Para uma população de mais de cento e trinta milhões de habitantes, parece ser um cálculo modesto dizer que cerca de metade participa diretamente de sistemas religiosos em que a crença em espíritos e na sua periódica manifestação através dos indivíduos é característica fundamental. Este tipo de dado aparece muito precariamente em estatísticas e censos. Portanto é muito difícil trabalhar com números mais precisos. Mas parece-me que o mais fundamental não é tanto saber quantas pessoas na sociedade brasileira se identificam publicamente como umbandistas, espíritas etc., mas ser capaz de perceber o significado desse conjunto de crenças e sua importância para *construções sociais* da realidade em nossa cultura (Berger e Luckman, 1973, e Schutz, 1970).

Por exemplo, oficialmente a grande maioria da sociedade brasileira é constituída de católicos fiéis à Igreja de Roma. No entanto, são infundáveis e frequentes as situações em que católicos recorrem a centros espíritas, terreiros de umbanda e candomblé. Quando não o fazem diretamente, usam parentes e amigos como intermediários. Doença, emprego, amor são algumas das questões que podem levar católicos, protestantes tradicionais, judeus, ateus, agnósticos etc. a procurar apoio, conselho e solução com espíritos de luz, pretos-velhos, Ogum, Xangô, e, por que não, exus e pombas-giras. Sabe-se também que a participação nesses rituais e nessas crenças está bastante disseminada em termos de estratificação social. De uma maneira muito vaga, pode-se dizer que há alguma tendência a uma certa concentração em camadas de baixa renda, mas o espiritismo, por exemplo, tem nas camadas médias uma clientela mais do que significativa, talvez até típica (ver Viveiros de Castro Cavalcanti, 1982). As clássicas rotulações de ignorância, atraso, barbárie, sobrevivências tribais africanas já foram devidamente tratadas e dissecadas (ver Velho, Y., 1975). Cabe ressaltar que o acesso à educação universitária e a presença de profissionais liberais também foram exaustivamente registrados por vários pesquisadores (ver, por exemplo, Brown, D., 1974, e Lossio Seiblit, 1979).

IV

Não pretendo esvaziar a especificidade das diferentes religiões e cultos acima mencionados. As pesquisas realizadas, de um modo ou de outro, assinalam as peculiaridades de ser umbandista ou espírita (por exemplo, ver Velho, Y., *op. cit.*, e Viveiros de Castro Cavalcanti, *op. cit.* Existem significativas diferenças em termos de *ethos* e visão de mundo. A definição de racionalidade, as preocupações éticas, as técnicas do corpo, a importância do livre-arbítrio são algumas das variáveis mais relevantes nesse processo de diferenciação.

Assim, não se trata de defender a tese da existência de uma vasta e indiferenciada "religião popular" onde a crença em espíritos constituiria a base e eixo definidores, fazendo com que as particularidades se diluíssem (ver também Birman, Patrícia, 1980). Pelo contrário, as diferentes formas de definir, classificar, representar e identificar as relações com o mundo dos espíritos, guias, santos, orixás expressam fronteiras cuja importância é enfatizada pelos grupos em pauta. Isto é elemento fundamental para o trabalho do antropólogo. Ou seja, como demonstrou Viveiros de Castro Cavalcanti, "ser espírita" corresponde a uma participação em um sistema de crenças e cosmologia complexos e na elaboração de uma identidade amarrada a uma escala de valores específica e densa. Descartar-se desta problemática, para procurar caracterizar uma religião de transe genérica, faria com que empobrecêssemos o universo de representações e relações sociais constituídas por esses grupos religiosos. Não é conveniente esquecer o recente forte desenvolvimento do catolicismo carismático, que pode estar expressando uma vertente da Igreja de Roma mais próxima a manifestações extáticas. No entanto parece evidente a existência de uma marcante identidade própria contrastiva com outras religiões. Por outro lado, os conflitos entre "igrejas eletrônicas" e fiéis de umbanda e candomblé são outro exemplo da forte competição e antagonismo que podem aparecer no universo da religiosidade popular.

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

V

Estou sugerindo que dentro da sociedade brasileira existe uma ordem de significados que gira em torno da crença em espíritos. Cândido Procópio de Camargo elaborou um contínuo, idéia extremamente rica e estimulante (Camargo, C.P., 1961). Sem dúvida ao pesquisador cabe interpretar as interpretações dos universos investigados, não se limitando a descrevê-los como se pretendesse "relatar" a "consciência do grupo" (ver Velho, G., 1980 e 1982). Nesse sentido, a recuperação de uma perspectiva comparativa e a tentativa de captar estruturas socioculturais mais abrangentes é fundamental. No entanto, a idéia de contínuo tem sido criticada basicamente devido a um viés evolucionista, que poderá estar expressando a visão de certos grupos incluídos no universo, em detrimento de outros menos "racionalis" e mais "mágicos". Com exceção do espiritismo kardecista, a(s) doutrina(s) aparece(m) de forma bastante assistemática, apesar da existência de uma crescente literatura e escritores que se definem como umbandistas. No caso de cultos de natureza extática ligados ao cristianismo existem referências teológicas sujeitas a polêmicas e disputas intensas. De qualquer forma, a tradição oral permanece como meio fundamental de articulação e continuidade da maioria dos cultos. Com isto torna-se bem mais problemática e, em certos níveis, discutível a busca de *um sistema* totalizante e compreensivo. A própria organização social dos terreiros de umbanda e as suas diferentes práticas apontam para outras alternativas (ver Velho, Y., 1975, e Contins, M., 1983).

Apesar disso, sem diluir as fronteiras e descaracterizar as identidades específicas, pode-se dizer que na sociedade brasileira a crença em espíritos e sua manifestação mais ou menos frequente constitui tema básico na rede de significados ("web of meanings" — ver Geertz, 1978) que a percorre. O fato de não haver uma explicitação nítida e coordenada através de uma hierarquia plenamente legitimada não diminui sua importância. A ambiguidade, as desqualificações e acusações recíprocas indicam características próprias desse universo religioso que têm que ser levadas em conta em uma análise mais consequente. Registre-se a inarredável dimensão histórica do fenômeno. Os trabalhos de Laura de Mello e Souza (1987) e Luis Mott (1986) mostram como, nas primeiras décadas do século XVIII, são identificados cultos de transe e possessão em Minas Gerais envolvendo escravos africanos ou de origem africana (ver também Bastide, 1971). Há sinais de algum convívio entre brancos e negros nessas situações, permitindo especular sobre a extensão da crença em espíritos e em sua manifestação naquele período.

VI

Volto à questão inicial: como situar a *noção de indivíduo* e como articulá-la em um processo mais abrangente de construção social da reali-

REFERÊNCIAS

- Barbosa, Livia Neves de Holanda (1981). *Estações do Ano. Estudo Preliminar das Representações*. Museu Nacional, mimeo.
- Bastide, Roger (1971). *As Religiões Africanas no Brasil*. Biblioteca Pioneira/Edusp.
- Bateson, Gregory (1958). *Naven: a survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea Tribe drawn from three points of view*. Stanford, Stanford University Press, 2ª ed.
- Berger, P.L. e Luckman, T. (1973). *A Construção Social da Realidade. Tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis, Vozes.
- Bernstein, Basil (1971). "Theoretical Studies towards a Sociology of Language", in *Class, Codes and Control*. Londres, Routledge & Kegan Paul, v. 1.
- Birman, Patrícia (1980). *Féitico, Carrego e Olho Grande, os Males do Brasil São*, estudo de um centro umbandista numa favela do Rio de Janeiro, Rio, Museu Nacional, 354 pp.
- Bouglé, Célestin (1969). *Essais sur le Régime des Castes*, Paris, PUF.
- Brown, Diana (1974). *Umbanda; politics of an urban religious movement*, New York, Columbia University.
- Camargo, Cândido Procópio (1961). *Kardecismo e Umbanda*, São Paulo, Pioneira.
- Contins, Márcia (1983). *O Caso da Pomba-Gira — Reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina*, Rio de Janeiro, Museu Nacional, 145 pp.
- Dias Duarte, Luiz Fernando (1980). "O Culto do Eu no Templo da Razão", PPGAS/Museu Nacional, datilografado.
- Duby, Georges (1981). *Le Chevalier, la Femme et le Pretre*, Hachette.
- Dumont, Louis (1966). *Homo Hierarchicus*, Gallimard, Paris.

dade? O agente empírico que recebe, é possuído, incorporado etc. corresponde ao indivíduo ocidental, sujeito psicológico, unidade significativa mínima e básica da vida social? Trata-se, obviamente, de questão complexa, impossível de ser respondida de forma clara para todos os grupos mencionados. É justamente aí, inclusive, que aparecem algumas das diferenças mais flagrantes. Por exemplo, a valorização do livre-arbítrio no espiritismo veicula uma noção de responsabilidade individual bastante próxima, em vários aspectos, do modelo supracitado (ver Viveiros de Castro Cavalcanti, *op. cit.*). Por outro lado, como mostra Yvonne Maggie em *Guerra de Orixá*, na umbanda a problemática da individualidade é das mais complexas e bastante ambígua. Os indivíduos personagens do drama têm seus santos e guias a quem recorrem regularmente. Nestes momentos quem fala e age não é o indivíduo sujeito psicológico, mas o agente empírico através do qual falam, dançam e se comunicam as diferentes entidades. Mas, por outro lado, há uma "individualização" dos guias. A ciganhinha de Mário tem gostos e características específicos, tem o seu jeito próprio, assim como o seu caboclo (ver *op. cit.*, especialmente cap. III). Dessa forma se diferenciam de alguma maneira de outras ciganas (e pombas-giras em geral) e de outros caboclos. Até que ponto isto indica uma individualização do guia, ou do cavalo, é problema fascinante e complexo. De qualquer forma sugere até uma *psicologização* dos personagens, sejam guias ou espíritos, ou dos indivíduos agentes empíricos. É esta possível psicologização que me parece altamente significativa (ver Dias Duarte, 1980). Nesses termos, a comparação com outras religiões de transe e possessão na Grécia e em Roma, por exemplo, poderia ser sugestiva (ver Vernant, J.P., 1973; Gernet, L., 1976; e Jeanmaire, 1970). Até que ponto é possível falar em psicologização? Trata-se, sem dúvida, de ponto sujeito a controvérsias. Na umbanda, no nível dos cavalos (agentes empíricos) parece ser mais evidente. No decorrer de *Guerra de Orixá*, existe toda uma discussão a respeito da importância das características do indivíduo, propriamente dito, para o bom encaminhamento do ritual. Ser sério, honesto, trabalhador e instruído é algo muito valorizado, especialmente por Mário, opondo-se à ignorância, despreparo, bebedeira etc. Em geral, nas histórias de vida isto fica muito patente quando as qualidades e defeitos dos diferentes personagens são constantemente avaliados e pesados. São traçadas espécies de "perfis psicológicos" que têm, claramente, uma forte conotação e ênfase morais. Estamos lidando com uma tipologia psicológica-moral que remete, sem dúvida, a categorias e paradigmas culturais de maior abrangência. É nesse sentido que, quando falo em psicológico, aproximo-me mais de uma psicologia moral do que de algo que pudesse ser caracterizado como um discurso psicanalítico.

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

— (1970). "Religion, Politics and Society in the Individualistic Universe", em *The Henry Myers Lecture*

— (1976). *Homo Aequalis*, Gallimard, Paris.

— (1978). "La Conception Moderne de L'Individu", *Esprit*, Paris, 2(14), pp. 18-64.

Geertz, Clifford (1978). *A Interpretação das Culturas*, Zahar, Rio de Janeiro.

Gernet, Louis (1976). *Anthropologie de la Grèce Antique*, Paris, F. Maspero.

Ginzburg, Carlo (1991). *História Noturna: decifrando o Sabá*, São Paulo, Companhia das Letras.

HILL, Clifford A. & Varenne, Hervé (1981). "Family Language and Education — The sociolinguistic model of restricted and elaborated codes", *Social Science Information* (SAGE) 20,1, Londres.

Jeanmaire, H. (1970). *Dionysos: Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot.

Le Goff, Jacques (1973). *Os Intelectuais na Idade Média*, Lisboa, Editorial Estudos Cor.

Lossio Seiblit, Zélia M. (1979). *Dentro de um Ponto Riscado: estudo de um centro espírita na zona norte do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Museu Nacional, 171 pp.

Mello e Souza, Laura (1987). *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras.

Mott, Luis (1986). "Acontundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-Brasileiro", *Revista do Museu Paulista*, vol. 31, pp. 124-147.

Schutz, Alfred (1970). "The Problem of Social Reality", in *Collected Papers*, The Hague, Martinus Nijhoff, vol. 1.

Tumer, Victor (1974). *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca, Cornell University Press.

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

VII

Aonde chegamos com essas reflexões em termos de uma Teoria da Cultura? A representação do indivíduo na religião remete-nos a paradigmas culturais e a relações sociais. Essas passagens de planos não se dão, no entanto, de forma mecânica e linear. Estamos lidando com dimensões e domínios diferenciados em termos de construção social da realidade. Os limites entre o indivíduo, ser psicológico, e a pessoa, expressão de paradigmas culturais, são, muitas vezes, fluidos e movediços. Temos personagens que podem estar representando valores abstratos como a sabedoria, a coragem, a malandragem, a concupiscência. Mas em outro momento, em passagens de tempo quase imperceptíveis, temos indivíduos específicos, concretos e biografáveis. As entidades, nas religiões de transe, mediunidade, possuem possivelmente funcionam como mediadores neste processo de individualização/desindividualização. Elas próprias, na sua caracterização e manifestação, expressam a tensão entre ser, por exemplo, uma pomba-gira genérica ou a *cigana do Mário*. Toda a dramatização dos rituais implica em algum nível um

Velho, Gilberto (1980). "O Antropólogo Pesquisando em sua Cidade: sobre conhecimento e heresia", in Gilberto Velho, coord., *O Desafio da Cidade*, Rio de Janeiro, Campus.

— (1982). "Sistemas Cognitivos e Sistemas de Crença: problemas de definição e comparação", comunicação apresentada na 13 Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, São Paulo.

Velho, Yvonne Maggie (1975). *Guerra de Orixá* — um estudo de ritual e conflito, Rio de Janeiro, Zahar.

Vemant, Jean-Pierre (1973). *Mito e Pensamento entre os Gregos: estudos e psicologia histórica*, São Paulo, Difel.

Viveiros de Castro Cavalcanti, Maria Laura (1982). *O Mundo Invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*.

processo de identificar *quem é quem*, discutindo posições, relações e individualidades, um processo diferenciado de ênfase, de acordo com cada religião e culto. Isso permite a construção de sistemas de classificação em que indivíduos-agentes empíricos e entidades sejam identificados e situados. Através de suas relações e inter-relações, mais ou menos complexas, elaborase um mapa sociocultural que define campos de significado e demarca identidades. Insisto na importância das variações dentro de cada grupo religioso, mas parece-me razoável falar em um repertório básico comum que não dilui as diferenças. Pelo contrário, estas constituem e demarcam as fronteiras, as contradições e o espaço sociocultural *em que e com que se elaboram e reelaboram* crenças e valores.

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

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

Gilberto Velho é antropólogo do Museu Nacional/UFRJ. Já publicou nesta revista "A Vitória de Collor: Uma Análise Antropológica" (Nº 26).

Novos Estudos
CEBRAP
Nº 31, outubro 1991
pp. 121-129

RESUMO

O artigo discute a questão da complexidade da cultura brasileira através das relações entre sistemas cognitivos e sistemas de crenças. A discussão se articula a partir da construção da noção de indivíduo relacionada com as religiões de transe e possessão. Enfatiza-se que a crença em espíritos, transe, mediunidade e possessão cria uma linguagem básica comum que atravessa toda a sociedade brasileira.