

CSRe | CIÊNCIAS SOCIAIS EM REVISTA

ISSN: 2966-2893

02.

2026

CIÊNCIAS SOCIAIS EM REVISTA

CIÊNCIAS SOCIAIS EM REVISTA FICHA TÉCNICA

Editores-Chefe

Júlio Barroso, Unifesp
Liana de Paula, Unifesp
Maria Inês Caetano Ferreira, UFRB

Editores-adjuntos:

Alessandra El Far, Unifesp
Amiel Ernenek Mejía Lara, UFRB
Maurício Ferreira da Silva, UFRB

Editora assistente:

Aline Lopes Murillo, Unifesp

Comitê Editorial

Carolina Pulici, Unifesp
Cláudio André de Souza, UFRB
Gabriela Nunes Ferreira, Unifesp
Maria Fernanda Lombardi, Unifesp
Mariella Pitombo Vieira, UFRB
Marília Veríssimo Veronese, Unisinos
Melvina Araújo, Unifesp

Conselho editorial:

Adriano Codato (Universidade Federal do Paraná - UFPR)
Ângela Figueiredo (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia - UFRB)
Breno Souto-Maior Fontes (Universidade Federal de Pernambuco - UFPE)
Bruno Wanderley Reis (Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG)
Carlos Benedito Martins (Universidade de Brasília – Unb)
Carlos Roberto Sanchez Milani (Universidade Estadual do Rio de Janeiro – IESP/UERJ)
Cynthia Sarti (Universidade Federal de São Paulo – Unifesp)
Edison Gastaldo (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ)
Fabiano Engelmann (Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS)
Gustavo Sorá (Conicet/Universidad de Córdoba)
Irllys Barreira (Universidade Federal do Ceará - UFCE)
Luís Felipe Miguel (Universidade de Brasília – Unb)
Marie-Aude Fouéré (École des Hautes Études en Sciences Sociales - EHESS)
Miriam Rabelo (Universidade Federal da Bahia - UFBA)
Patricia Hill Collins (University of Maryland, College Park)
Paula Montero (Universidade de São Paulo – Usp)
Pedro Meira Monteiro (Princeton University)
Rachel Meneguello (Universidade Estadual de Campinas – Unicamp)
Rafael Bayce (Universidad de la República – Uruguai)
Sérgio Costa (Lateinamerika-Institut, Freie Universität Berlin)
Véronique Boyer (École des Hautes Études en Sciences Sociales – EHESS)

Diagramação: UAN Comunicação

ufnlima@gmail.com

Projeto gráfico e capa: Duo Criativo Comunicação

duo.criativocc@gmail.com

PARTICIPE DA CSR

Envie seu texto, sugestões, críticas ou qualquer outra informação que julgue importante para o fortalecimento da CSR para o e-mail:

csr@unifesp.br



sumário

SEÇÃO ESPECIAL: ERNESTO DE MARTINO - PRESENÇA E CRISE

Apresentação Cristina Pompa	06
El aporte de De Martino para una interpretación contrahegemónica de la eficacia ritual Silvia Mancini	20
Existe um mundo por vir? De Martino entre a crise (filosófica) do Ocidente e antropologia pós-colonial Nicola Gasbarro	50
Os modos da ausência: De Martino e a presença originária João Pina-Cabral	68
O trânsito em transe: Ernesto De Martino e as ritualidades marginais no Brasil colônia Philippe Sartin	90
Ernesto De Martino e as bases epistemológicas da etnopsiquiatria italiana Tiago Pires	109

ARTIGOS

“Você é seu próprio chefe?” Distorções comunicacionais no trabalho de entrega de comida por aplicativo **129**

Silvanir Destefani Sartori, Jeremias Campos Simões,
Maria Cristina Dadalto

Lukács e os caminhos humanos para a formação da individualidade **147**

Hidemi Soares Miyamoto

RESENHA

Instabilidades estruturais e conjunturais na democracia latino-americana: observações políticas e sociológicas de um processo histórico em curso **169**

Resenha de Tzeiman, A.; Martuscelli, D. E. (orgs.). (2024). *La crisis de la democracia en América Latina*. CLACSO.

Fábio Luiz Nunes

Apresentação da Seção Especial Ernesto De Martino – Presença e Crise

Introduction to the Ernesto De Martino Special Section – Presence and Crisis

Presentación de la Sección Especial Ernesto De Martino – Presencia y Crisis

Cristina POMPA

pompa@unifesp.br

Professora associada do
Departamento de Ciências
Sociais da Universidade
Federal de São Paulo
(Unifesp).

6

Apesar de ter produzido sua obra na primeira metade do século XX, Ernesto De Martino se apresenta como um intelectual extremamente moderno, tendo antecipado décadas de discussões contemporâneas nas ciências sociais. Sua crítica ao etnocentrismo da ciência ocidental e sua análise sobre a fragilidade do "estar no mundo" oferecem horizontes valiosos para pensar problemas urgentes do século XXI. O artigo oferece uma brevíssima introdução a alguns conceitos fundamentais formulados por De Martino, conceitos a partir dos quais os colaboradores dessa seção especial dedicado ao autor italiano elaboram suas reflexões.

Palavras-Chave: *Ernesto de Martino; Crise da presença; Simbolismo mítico-ritual*

Although he produced his work in the first half of the 20th century, Ernesto De Martino emerges as an extremely modern intellectual, anticipating contemporary discussions in the social sciences. His critique of Western science's ethnocentrism and his analysis of the fragility of "being-in-the-world" offer valuable perspectives for addressing urgent 21st-century issues. This article provides a very brief introduction to some fundamental concepts formulated by De Martino—concepts that serve as the basis for the reflections offered by the contributors to this special section dedicated to the Italian author.

Keywords: *Ernesto de Martino; Crisis of presence; Mythic-ritual symbolism.*

Si bien desarrolló su obra en la primera mitad del siglo XX, Ernesto De Martino se presenta como un intelectual sumamente moderno, anticipándose a los debates contemporáneos en las ciencias sociales. Su crítica al etnocentrismo de la ciencia occidental y su análisis de la fragilidad del "ser en el mundo" ofrecen valiosas perspectivas para reflexionar sobre los problemas urgentes del siglo XXI. Este artículo ofrece una breve introducción a algunos conceptos fundamentales formulados por De Martino, a partir de los cuales los colaboradores de esta sección especial dedicado al autor italiano desarrollan sus reflexiones.

Palabras clave: *Ernesto de Martino; Crisis de la presencia; Simbolismo mítico-ritual.*

Ciências Sociais em Revista traz neste número uma Seção Especial dedicada a um dos estudiosos mais interessantes da vida intelectual europeia da metade do século XX, o etnólogo, filósofo, historiador das religiões Ernesto de Martino, recentemente (re)descoberto pelo *mainstream* antropológico anglo-saxônico e francês, mas pouco conhecido no Brasil.¹

Os trabalhos aqui apresentados propõem-se refletir sobre uma perspectiva aberta há mais de sessenta

anos que, apesar da distância espaço-temporal, dialoga com as mais recentes teorias antropológicas e pode oferecer horizontes teóricos e instrumentos metodológicos originais para a análise de fatos contemporâneos. Os artigos que compõem a Seção nascem do projeto internacional “Crise da presença e reintegração religiosa: atualidade de Ernesto de Martino”,² que envolveu vários pesquisadores e que culminou no simpósio dedicado ao autor, realizado em São Paulo, junto à Cátedra Edward

¹ Nos Estados Unidos, onde já eram conhecidas algumas obras de De Martino em tradução (*De Martino*, 2005a; *De Martino*, 2015), foi publicado em 2023 *The End of the World* (tradução do livro póstumo *La Fine del Mondo*). Na França, embora o autor fosse apreciado desde a década de 1960, muitos livros foram republicados recentemente: *La Fin du monde* (2016); *Mort et pleurs rituels* (2022a) e *Le Monde magique* (2022c). Há também traduções disponíveis em língua espanhola. No Brasil, um livro dedicado a De Martino de autoria de Liana Trindade (2015) teve uma difusão limitada. Mais recentemente, a revista *Campos* publicou um dossiê em seu número 24 (2023), que contém também as traduções de textos teóricos do autor. Finalmente, sairá em breve *A terra do remorso*, pela editora da Unifesp.

² Agradeço ao CNPq pela ajuda financeira para a realização do projeto.

Said da Unifesp, em novembro de 2024. Os textos de Nicola Gasbarro, João de Pina-Cabral e Silvia Mancini são as reelaborações das conferências proferidas naquela ocasião, enquanto os artigos de Philippe Sartin e Tiago Pires – também participantes do projeto – discutem a aplicabilidade das teorias demartinianas a concretas situações de pesquisa histórica e etnopsiquiátrica.

Um intelectual de transição

Em um manuscrito redigido provavelmente no final da década de 1940, Ernesto de Martino se declara “um intelectual de transição, lacerado pelas contradições”.³ O texto é, de fato, uma espécie de confissão, em que o autor reflete sobre sua posição de intelectual burguês, que só pode encontrar sentido para seu trabalho e sua vida participando da emancipação da classe trabalhadora. Mas essa autodefinição pode ser aplicada a outras esferas da vida e do trabalho do autor, em transição (e em contradição) entre o nunca renegado idealismo de Benedetto Croce e o marxismo de Gramsci, entre a busca por uma definição de religião e um abandono desse conceito em prol do de “técnica”, entre o fascínio pela psicologia paranormal e a recusa de qualquer pressuposto metafísico para o estudo da religião. E, ainda, entre a história e a etnologia, entre a psiquiatria e a filosofia, entre os povos que na época eram definidos como “primitivos”

e os camponeses do sul da Itália, até a literatura da “crise” da Europa moderna, e poder-se-ia continuar.

Foi usada para De Martino a expressão “contradição feliz” (Di Donato, 1990), porque a eterna insatisfação do autor para com a filosofia, a ciência da religião, a política e a reflexão acadêmica com suas amarras disciplinares levou-o sempre a buscar campos novos e pouco explorados para responder às suas questões científicas e existenciais. Feliz certamente para nós, que podemos nos beneficiar de um trabalho que perpassa os limites disciplinares, ainda hoje tão evidentes, a despeito da tão falada interdisciplinaridade. Por outro lado, porém, penso que essa “contradição” seja apenas aparente, pois pertence integralmente ao percurso de um intelectual irrequeto, cuja vida e obra se desenvolvem, do ponto de vista político, entre o período fascista, a guerra, a resistência, o pós-guerra e a reconstrução italiana. Do ponto de vista intelectual, a transição entre as grandes orientações do historicismo e do marxismo, mas também da fenomenologia existencialista e as sugestões da psicanálise e da psiquiatria, construíram uma obra fascinante e erudita, densa de ecos clássicos, filosóficos e históricos.

De Martino foi um intelectual inquieto e curioso, cuja carreira propriamente acadêmica se deu apenas nos últimos anos de sua vida, embora fosse conhecido e apreciado

³ A pesquisa nos arquivos romanos foi financiada pela Fapesp, a que aqui agradeço.

internacionalmente, ganhador do máximo prêmio literário italiano,⁴ interlocutor dos mais importantes intelectuais europeus, introdutor da literatura antropológica e etnológica na Itália, com a famosa *collana viola* do editor Einaudi. Foi resenhista de centenas de obras, colaborador das mais importantes revistas científicas, mas também professor do ensino médio, secretário do Partido Socialista regional na Apúlia, divulgador da cultura popular em revistas de grande difusão e jornais de partido, promotor de iniciativas radiofônicas e consultor de documentários.

Apesar de ter sido desenvolvida entre as décadas de 1940 e 1960 e, portanto, apresentar, hoje, terminologias irremediavelmente “datadas”, a obra de De Martino oferece surpreendentes antecipações de discussões que apenas agora estão sendo realizadas na antropologia. Penso, por exemplo, na centralidade do corpo e na importância dos objetos na análise cultural, na questão da performatividade do ritual, na atenção à atuação feminina, na recusa da distinção entre religião e magia.

Penso também na questão – discutida desde *Il Mondo Magico* de 1948 – dos poderes mágicos nas sociedades “primitivas” (telecinese, clarividência, telepatia), que parecem suspender as leis da natureza e que questionam a própria categoria de juízo, que é nosso conceito de realidade. Penso, conseqüentemente, na crítica feroz à “arrogância cultural” da ciência ocidental que nasceu separando

artificialmente psiquismo e natureza e que assume como dogma a única realidade do “dado natural”. Não há como não ver aqui o embrião da discussão contemporânea sobre a construção do grande divisor natureza/sociedade.

Penso, finalmente, na perspectiva gramsciana que levou o autor à análise do simbolismo mítico-ritual no Sul da Itália em termo de dialética entre hegemônico e subalterno e que, de certa forma, antecipa décadas os *subaltern studies*. O mesmo se pode dizer de algo parecido com a crítica pós-colonial, quando ele fala em história dos povos sem história, nas culpas do Ocidente, inclusive da própria antropologia, consequência e ao mesmo tempo instrumento da dominação por parte da sociedade burguesa.

Mas, mais do que pensar nas antecipações, gostaria de esclarecer aqui, na medida do possível, alguns conceitos centrais na antropologia de De Martino (que nunca se definiu antropólogo, preferindo os termos etnólogo ou historiador das religiões), que talvez ajudem na leitura dos sofisticados artigos de João de Pina-Cabral, Nicola Gasbarro e Silvia Mancini, que pressupõem um conhecimento profundo da obra do autor.

Presença e crise

A tese fundamental de De Martino é que “as instituições culturais das civilizações etnológicas permanecem para nós incompreensíveis em sua gênese

⁴ Premio Viareggio em 1958, com *Morte e pano rituale nel mondo antico* (De Martino, 2021).

e em seu valor, se não forem ligadas ao drama da presença que corre o risco de não se manter na história humana, de submergir no orgânico, no inconsciente, na natureza vegetal e animal...” (De Martino, 1953, p. 315).

A noção de *presença*, e seu corolário, o *risco de perda da presença*, são a grande novidade que o autor traz para o estudo da magia ou, mais em geral, de boa parte do simbolismo mítico-ritual. É consenso atribuir a origem desse conceito ao *Desein* de Heidegger e o próprio De Martino reconhece a dívida para com Heidegger em uma página dos escritos filosóficos, datada provavelmente de 1962 (De Martino, 2005), ao afirmar que a presença deve ser entendida no sentido heideggeriano, como “ser-no-mundo”, “intencionalidade em ato”, “presentificação emergente”, “energia que ultrapassa a situação”.⁵

DM reelabora permanentemente este conceito, desde sua primeira apresentação no livro *Il Mondo Magico*, de 1948, em que, mais do que Heidegger, o autor se refere à filosofia kantiana e aos conceitos de “unidade transcendental da autoconsciência” e de “unidade analítica da percepção”, que fundam a autonomia da pessoa. De qualquer maneira, o que vale frisar é que, tanto contra Kant quanto, sucessivamente, contra Heidegger, De Martino tece uma crítica historicista, opondo-se ao ontologismo

da filosofia. A pessoa não é sempre *dada* em sua unidade, a-historicamente; pelo contrário, ela é o resultado de uma construção histórica e, como tal, exposta ao risco de não-ser, risco tão mais presente quanto mais as sociedades forem “primitivas”, ou seja, em luta permanente contra as adversidades do mundo natural. Nessas sociedades, a presença, a própria possibilidade de ser no mundo, de objetivar o mundo em posição de sujeito e, portanto, agir nele, não é um *dado*, mas um *problema*, uma *tarefa* a ser cumprida. Esse risco de “perda da presença” pode ser definido também como risco de “perder o mundo”, já que a relação sujeito-objeto, eu-mundo, é um processo a ser permanentemente decidido.

Nos textos mais propriamente antropológicos e etnográficos, ele define a presença como “potência individuante”, ou objetivante, capacidade de agir contra o risco de “ser agido”. Mas, talvez, a expressão mais pregnante seja *ethos do transcendimento*, que não se refere à transcendência, mas sim à ideia de transcender situações críticas que se dão sem ou contra o homem e replasmá-las – como diz o autor com um poderoso neologismo – conforme valores culturais.⁶

O risco de perda da presença, de queda do poder de individuação, de objetivação do eu no mundo, ou seja, da possibilidade

⁵ Todas as expressões entre aspas são as traduções de martinianas dos termos de Heidegger.

⁶ Uma pequena, simpática polêmica, animou o debate no simpósio sobre De Martino entre João de Pina-Cabral, que quis utilizar o termo “transcendência”, com o significado explicitado acima, e mim, já que prefiro o neologismo “transcendimento” para excluir qualquer menção à transcendência de ordem metafísica. Nos diferentes artigos desta Seção Especial são usados os dois termos.

de ser sujeito e agir como tal, se deve a condições históricas específicas. Estar aí é estar na história onde se dá o trabalho de pensar, agir, sentir segundo formas e valores culturais. A cultura é, então, o exorcismo solene contra o risco de perda da presença. Nos momentos críticos da existência, a cultura predispõe mecanismos de controle e de superação (transcendimento) segundo “formas de coerência cultural”. E o simbolismo mítico-ritual (ele usa muito mais frequentemente este termo do que o de religião) é precisamente o instrumento de parada, controle e replasmação da crise. Crise que é individual enquanto condição existencial, mas é coletiva também, principalmente nas sociedades tradicionais.

Psiquiatria e metapsíquica

A discussão sobre a presença, que irá se desenvolver nas obras sucessivas, tira seu alimento não apenas da filosofia, como vimos, mas também da psiquiatria, que possui valor heurístico no momento inicial da pesquisa, mas que não pode constituir a explicação última dos fatos ligados à crise da presença. Os estudos sobre esquizofrenia mostram uma dissociação da personalidade e, portanto, uma redução, ou até eliminação, da distinção entre sujeito e objeto, entre o eu e o mundo. O mundo se perde para o sujeito ou o sujeito se perde no mundo. Além dos clássicos trabalhos de Freud, De Martino conhece e utiliza os trabalhos da fenomenologia psiquiátrica, notadamente os de Alfred Storch, que estabelecem um nexos entre esquizofrenia e mentalidade mítico-mágica. Tal analogia, porém, serve apenas para mostrar qual é o “mal” que o simbolismo mítico ritual pretende curar.

A esquizofrenia e, mais em geral, os estados psíquicos patológicos são a crise da presença, a perda do mundo e do eu no mundo, enquanto o conjunto mágico-religioso é a instituição cultural predisposta justamente para o controle da crise e sua resolução mediante a reintegração da presença no mundo, por meio de técnicas codificadas e socialmente compartilhadas.

A contribuição da psiquiatria está clara no trecho seguinte:

“Tudo acontece como se uma presença frágil, não garantida, lábil, não resistente ao choque causado por um determinado conteúdo emocional, não encontrasse energia suficiente para permanecer presente a tal conteúdo, para reconhecê-lo e dominá-lo numa rede de relações definidas. Desta forma (...) a presença tende a permanecer polarizada em determinado conteúdo, não consegue ir além dele e, portanto, desaparece e abdica como presença. A distinção entre a presença e o mundo desmorona: o sujeito, em vez de ouvir ou ver o farfalhar das folhas, torna-se uma árvore cujas folhas são agitadas pelo vento, em vez de ouvir a palavra torna-se a palavra que ouve, etc.”
(De Martino, 2022b[1948]), p. 73, tradução minha).

Por outro lado, porém, assim como acontece com a filosofia ou até uma certa etnologia da época, a psiquiatria também é objeto de severa crítica, por “naturalizar” certos comportamentos e abstrai-los de sua historicidade; em outros termos, por permanecer dentro do quadro cognitivo construído historicamente no ocidente e fazer deste quadro o único sistema de referência:

“Tanto o momento de risco quanto aquele de resgate, tanto a desordem da presença, quanto o controle e o domínio dessa perda de horizonte,

devem ser julgados dentro da especificidade do drama histórico concreto que caracteriza a magia. O erro de uma psicopatologia não consciente dos seus limites reside precisamente no fato de abstrair-se desta historicidade, e a equiparar tudo à indiferença historiográfica dos conceitos de “sintoma”, “síndrome”, “delírio”, “fobia”, etc.” (Ibid, p. 156-157).

Um outro campo de pesquisa explorado em *Il mondo magico* suscitou desconforto e críticas tanto na época de sua publicação quanto posteriormente. Refiro-me ao interesse pela metapsíquica⁷ e pela chamada psicologia paranormal. O fato mágico “primitivo”, neste primeiro momento dedicado ao problema da realidade dos poderes mágicos, é sistematicamente comparado ao fenômeno moderno correspondente, reconstituído no laboratório da metapsíquica. Embora De Martino tenha sucessivamente minimizado o papel da psicologia paranormal em suas pesquisas, e o mesmo fizeram seus sucessivos analistas, incomodados por este aparente “escorregão” teórico, tal papel não pode ser simplesmente silenciado, porque jogou uma luz específica sobre um problema nunca enfrentado anteriormente pela antropologia, que se limitou a descrever o rito e a ideologia a ele subentendida, mas não a real *eficácia* dessas práticas. Apenas Silvia Mancini, em seu poderoso

posfácio à edição francesa de 1999, analisa de forma profunda e erudita as sugestões da metapsíquica, com seus antecedentes ilustres - de H. Bergson a A. Schopenhauer, de C.G. Jung a V. Hugo (Mancini, 1999, p. 450 ss.) - em *Il Mondo Magico*.

O que é importante frisar, me parece, é o uso de tipo *heurístico* que EDM faz da metapsíquica. Com efeito, em primeiro lugar, a fenomenologia paranormal serve para focar de outro ângulo a eficácia dos rituais “primitivos”, notadamente os de tipo xamanístico; em segundo lugar, embora o ponto de partida seja a questão da realidade dos poderes mágicos, o ponto de chegada é a avaliação da eficácia diagnóstica e terapêutica das práticas tradicionais; finalmente, como frisa Pietro Angelini (2008, p. 33), a questão da “percepção extrassensorial”, abundantemente analisada nos artigos publicados em 1942-43, que constituem a base do primeiro capítulo de *Il Mondo Magico*, serve para colocar o leitor frente ao “escândalo” dos poderes mágicos e sua eficácia. Com o termo “escândalo”, que voltará em todas suas obras sucessivas, EDM indica o fenômeno que, no momento em que tentamos compreendê-lo, desmantela nossas certezas e nos obriga a colocar em discussão as categorias do nosso pensamento. A partir dessa discussão sobre a psicologia paranormal (que, de fato, não aparecerá mais nos trabalhos

⁷ O termo foi criado em 1905 por Charles Richet, Nobel de Medicina e Fisiologia, para indicar o conjunto de pesquisas científicas sobre fenômenos como mediunidade, telepatia, clarividência e afins —que supostamente se situam “além” daqueles estudados pela psicologia normal. O termo mais usado nos dias de hoje é parapsicologia, mas mantenho aqui a expressão usada por De Martino.

sucessivos), chega-se a um dos pontos centrais de *Il Mondo Magico*: o questionamento da própria noção de “realidade” construída pela nossa história.

Isso resolve o problema da metapsíquica e do estudo dos fenômenos paranormais. Com efeito, tais estudos, elaborados no seio da própria cultura que define sem hesitações a distinção entre natureza e sociedade, analisam esses fenômenos com instrumentos “naturalísticos”, como se eles deveriam ser “provados” e compreendidos no plano do *dado*. Se isso pode ter um valor (heurístico) na primeira fase da pesquisa, é preciso sempre levar em conta o outro plano da realidade, o da *natureza culturalmente condicionada*, o da natureza imbuída de psiquismo, em que esses fenômenos adquirem realidade.

Uma antropologia do Sul: entre etnografia e história

Il Mondo Magico lança então as bases da antropologia historicista de Ernesto de Martino, cujos pontos centrais são, por um lado, o questionamento da própria civilização ocidental que transforma em hipóstase metafísica um produto histórico de seu desenvolvimento (a relação “objetiva” presença/mundo) e, por outro lado, identifica no pensamento mágico-religioso uma técnica protetora contra o risco de perda da presença.

Esse programa adquire uma dimensão específica na chamada “trilogia meridionalista”, três livros escritos entre 1958 e 1961, frutos de várias expedições etnográficas ao Sul da Itália, notadamente na Lucânia, ou Basilicata, e na Apúlia, as regiões mais pobres da península, realizadas durante toda a década de 1950. Essa mudança da perspectiva etnológica que, diferentemente dos primeiros livros, se propõe agora a levantar pessoalmente os dados etnográficos e testar no campo a teoria construída nos anos anteriores, tem motivações menos antropológicas e mais políticas. Com efeito, foram a adesão ao marxismo – que marcou o definitivo afastamento do idealismo de Benedetto Croce – e a militância no partido socialista e, depois, comunista – que aproximaram o intelectual burguês das “plebes rústicas” do *Mezzogiorno*.⁸

Para a virada meridionalista de De Martino foi determinante a publicação dos *Cadernos do cárcere* de Antonio Gramsci, em 1948. De Gramsci, ele retoma a ideia do folclore entendido como concepção do mundo das classes subalternas, oscilando entre a visão da cultura popular enquanto barbarização da cultura que a filosofia da práxis precisa “educar” e o potencial emancipatório dessa mesma cultura.

Mas a piedade histórica do autor para com as massas camponesas, esquecidas pela política e pela história, foi sem dúvida suscitada já em 1945

⁸ O termo *Mezzogiorno* (literalmente “meio-dia”) é usado na linguagem política para indicar a Itália do Sul, com seu secular “atraso” econômico e social devido à presença do latifúndio e da violenta exploração dos trabalhadores rurais.

pelo livro *Cristo si è fermato a Eboli*, ao mesmo tempo investigação e romance de Carlo Levi, intelectual antifascista burguês – como De Martino – exilado na paupérrima Lucânia, que descreve pela primeira vez os camponeses da região, sua miséria e seu mundo de bruxarias, seu “mundo mágico”.⁹

De Martino denuncia assim a sociedade burguesa:

Justamente porque o caráter de tal sociedade faz com que Cristo não ultrapasse Eboli, o mundo que vive além de Eboli apareceu à etnologia e ao folclore burgueses como a-histórico. (D Martino, 1949, p. 412)

O programa científico-político de devolução do mundo popular à história é, portanto, o de

...uma história do catolicismo popular e da superstição no Mezzogiorno da Itália, reconstituída com a ajuda de investigações in loco e concebida como preparação de uma consciência historiográfica que ajude e clareie a ação da real inserção na história das plebes camponesas. (Ibid. p. 432)

É este sentimento o fio condutor das três obras sobre o simbolismo mágico-religioso do universo rural do sul da Itália, nas quais o arcabouço teórico desenvolvido até então se aprimora, seja na noção de “perda da presença”, seja na dialética cultural crise/resgate”, com a etnografia e, sobretudo, com a relação incidível entre a dimensão etnográfica e a análise histórica.

Morte e pianto rituale nel mondo antico (2024 [1958]) é uma viagem fascinante no universo dos rituais fúnebres populares, *in primis* a lamentação ritual. Começando pela etnografia na região da Lucânia, De Martino estende a comparação ao mundo mediterrâneo contemporâneo e, depois, antigo, até o enxerto do cristianismo na estrutura “pagã”. Em *Sud e Magia* (2021[1959]), ele enfrenta etnograficamente o tema da *fascinazione*, ou *fascino*, quer dizer, o encantamento em suas variadas formas: inveja, mau-olhado, feitiço, inserindo as práticas “mágicas” no quadro histórico mais amplo de uma “história religiosa do Sul”. Finalmente, *La terra del rimorso* (2023a [1961]) analisa o fenômeno do “tarantismo”, um ritual de cura para estados de crise psicopatológica aguda que atinge principalmente mulheres camponesas, atribuídos à mordida de uma aranha: a “tarântula”. O autor percorre o trajeto milenar do ritual - que consiste em músicas específicas e danças extenuantes - desde os cultos dionisíacos da Magna Grécia até sua transformação no culto popular, em sua relação tensa com as formas hegemônicas do catolicismo.

Entre *Il Mondo Magico* e *La Terra del Rimorso*, apesar da diversidade de campo (o mundo etnológico e o Sul da Itália), de método (a antropologia de gabinete e a pesquisa de campo) e de orientação epistemológica (o idealismo crociano e o marxismo revisitado de Gramsci) há uma continuidade de fundo, constituída

⁹ O livro está traduzido em português (Levi, 1996).

pela dialética *crise da presença/resgate cultural*, que se enriquece e se sofisticava nas obras de caráter etnográfico. Por exemplo, à noção de “magia” substituiu-se a noção de “nexo mítico-ritual”, englobando, assim (e, parcialmente, dissolvendo), o próprio conceito de religião e a distinção entre religião e magia.

Mas me parece que a aquisição mais importante deve ser procurada na abordagem dos fenômenos que leva à análise histórica da relação magia/religião e magia/religião/ciência. Desse ponto de vista, as três monografias não são apenas etnográficas, mas conjugam de maneira indissolúvel etnografia, psiquiatria e história, cada uma delas dando conta reciprocamente das outras duas.

A estrutura das três obras é análoga. Uma primeira parte, etnográfica, descreve as instituições religiosas populares (que agora são definidas simplesmente em termos de “simbolismo mítico-ritual, ultrapassando a distinção etnocêntrica entre religião e magia), focando o contexto no qual se dá a crise da qual tais instituições constituem a cura. Um segundo momento é dedicado à identificação da crise – mediante os instrumentos da psiquiatria e da psicopatologia. Finalmente, a terceira abordagem é histórica. Esta parte é sempre a mais densa na obra de De Martino, pois, tratando-se da história religiosa do Sul, o autor procura não apenas as raízes históricas desse simbolismo no mundo greco-romano e, mais em geral, na bacia

do Mediterrâneo, mas – gramscianamente – dedica-se a identificar aquilo que hoje chamaríamos a dialética entre o culto e o popular. Com efeito, o autor mostra permanentemente como a civilização cristã primeiro, renascentista e iluminista depois, tentaram apagar as manifestações “pagãs” sem nunca consegui-lo plenamente e tendo que realizar recuos, compromissos, adaptações, no esforço permanente de manter a hegemonia cultural. Isso, evidentemente, vai muito além da simples noção de “sincretismo”, muito em voga na época e nunca usada por De Martino.

A crise do fim do mundo

Após a publicação de *A terra do remorso* (1961), último livro da “trilogia meridionalista”, De Martino produziu inúmeras anotações, fichamentos, análises, resenhas que foram publicadas postumamente na Itália em 1977 com o título *La fine del mondo* e, numa edição totalmente renovada, na França, em 2016.¹⁰ O coração de sua tese, no entanto, foi publicado um ano antes de seu falecimento, no artigo de 1964 intitulado “Apocalipses culturais e apocalipses psicopatológicos”.¹¹

O debate atual sobre o apocalipse torna de extremo interesse revisitar o trabalho de De Martino que, desde o início dos anos 1960, se dedicava a entender o significado histórico do Fim do Mundo. Naquela época,

¹⁰ A edição de 1977 se deve ao trabalho paciente de Clara Gallini, aluna e colaboradora de De Martino na Universidade de Cagliari. A edição francesa é obra do trabalho conjunto de Marcello Massenzio, Giordana Charuty e Daniel Favre.

¹¹ Esse artigo está publicado em português, na tradução de Renata Medeiros Paoliello (De Martino, 2023).

as preocupações com as mudanças climáticas e o risco de extinção da vida no planeta estavam ainda por vir, mas a memória do Holocausto, a tragédia de Hiroshima e a constante ameaça nuclear da Guerra Fria tornavam muito presente o medo de uma destruição total. Para De Martino, esse cenário representava o limite da alienação tecnológica: um apocalipse literal que se reduzia a um mero gesto técnico: o ato de apertar um botão.

O tema do Fim do Mundo é analisado pelo autor em seu duplo aspecto: como tema cultural historicamente determinado (na escatologia protocristã e nos movimentos proféticos e milenaristas dos povos oprimidos) e como risco antropológico permanente, dramaticamente ilustrado pela literatura psicopatológica. A partir da perspectiva comparativa, de Martino reflete sobre os significados dos apocalipses em vários momentos e lugares, trazendo a análise antropológica para o coração da própria cultura ocidental.

O conceito de crise da presença – o naufrágio de qualquer projeto comunitário fundado em valores – ganha uma nova formulação em *La fine del mondo*. A grande virada epistemológica reside no fato de que essa alienação existencial deixa de ser projetada exclusivamente nas sociedades tradicionais ou subalternas, passando a marcar a própria modernidade ocidental burguesa. A perda de sentido e de domesticidade vivida pela cultura moderna ocidental, mais próxima

das experiências psicopatológicas do que das elaborações culturais, a falta de um possível futuro como aquele prefigurado no milenarismo cristão ou nos profetismos dos povos colonizados são definidas como um “apocalipse sem *escaton*”. Documentos disso são as diversas formas artísticas, filosóficas e literárias: Do *Tédio* de Alberto Moravia à *Náusea* de Jean-Paul Sartre, de *Esperando Godot* de Samuel Beckett a *Morte em Veneza* de Thomas Mann¹². O risco de perda da presença ascende ao estatuto de uma invariante antropológica, um risco existencial permanente. Trata-se de uma ameaça latente que tensiona a experiência humana universal, subsistindo no cerne da modernidade, cujo aparato técnico-científico ilusoriamente prometia ter blindado o sujeito contra os perigos da escassez e do desamparo biológico. Como mostram alguns dos artigos a seguir, o demartiniano ethos do *trascendimento* pode constituir uma boa opção de reintegração – para usar um termo caro ao autor – frente à crise que nos ameaça a todos.

* * *

Todos os artigos da Seção desenvolvem, em maior ou menor medida, os caminhos originais abertos pela antropologia de Ernesto de Martino, enriquecidos pelas contribuições mais recentes das ciências humanas (e não só), mostrando sua originalidade para interpretar fenômenos contemporâneos.

¹² Para um exame aprofundado da obra póstuma de De Martino, cf. Pompa, 2023.

O artigo de Silvia Mancini¹³ desafia a vulgata que vê como secundário, ou até equivocado, o interesse de De Martino pela metapsíquica, mostrando como, ao contrário, tal interesse foi central em sua obra, porque funcional à permanente crítica à arrogância da ciência ocidental, baseada na hipostatização metafísica de um conceito de realidade construído historicamente pelo Ocidente moderno. Segundo Mancini, esta arrogância, herdada pelas ciências sociais, exclui a possibilidade de uma relação entre psíquico e somático não baseada no pressuposto etnocêntrico da objetividade e previsibilidade das leis da natureza. Sobretudo, levar a sério a leitura dos próprios atores a respeito da eficácia ritual e partir do pressuposto demartiniano da não-unidade do eu nas situações rituais, além de tentar reequilibrar as hierarquias epistêmicas edificadas pela ciência hegemônica, pode lançar uma luz diferente a respeito da real eficácia, autorreparadora e transformadora, de determinadas práticas. A convergência entre a eficácia terapêutica das técnicas rituais que utilizam os estados psíquicos dissociados e o uso de substâncias psicotrópicas para fins terapêuticos, cada vez mais difundido e legitimado nos dias de hoje, mostra a validade das intuições demartiniana.

Sobre a ideia do Fim do Mundo, assim como construída pela escatologia cristã, reelaborada pela modernidade em termos de “crise do Ocidente” e temida na pós-modernidade enquanto desastre ecológico, se debruça o artigo de Nicola Gasbarro.¹⁴ O autor mostra que Ernesto de Martino foi o primeiro a reformular o problema filosófico do Fim em termos antropológicos globais, partido da filosofia existencialista, por um lado, e do material etnológico e histórico-religioso, por outro. O artigo mostra como a perspectiva historicista do autor ultrapassa as posições filosóficas dos intelectuais do século XX (Heidegger, Jaspers e Carl Schmitt), que de várias maneiras recorrem à metafísica ou à transcendência. No lugar destas, De Martino propõe sua noção de “ethos do transcendimento”, que orienta a crise em direção a regras e valores compartilhados, ou ao menos compartilháveis. A contribuição gramsciana expandida em escala global mostra que povos subalternos mantêm formas de presença capazes de gerar alternativas viáveis ao Fim do Mundo. Nesse sentido, Gasbarro propõe uma leitura “demartiniana” da reflexão de Danowski e Viveiros de Castro sobre as perspectivas do Fim.

Também o artigo de João de Pina-Cabral¹⁵ parte das perspectivas do último De Martino, o do Fim do Mundo, mas

¹³ Silvia Mancini desenvolveu sua carreira científica entre França, onde foi professora de antropologia na Universidade de Bordéus, México e Suíça, tendo-se tornado e professora emérita da Universidade de Lausanne, onde ensinou Epistemologia e Historiografia da história das religiões.

¹⁴ Representante da chamada Escola Italiana de História das Religiões, Nicola Gasbarro foi pesquisador na Universidade La Sapienza de Roma e professor de Antropologia e História das Religiões na Universidade de Udine, na Itália.

¹⁵ João de Pina-Cabral é professor emérito da Universidade de Lisboa e da Universidade de Kent. Foi presidente da Associação Europeia de Antropólogos Sociais e é membro da Academia de Ciências de Lisboa.

acolhe as sugestões contidas em *Morte e Pianto rituale nel mondo antico*, ao propor uma reflexão filosófica fundamental para continuar a dar sentido ao saber etnográfico, no momento em que as distâncias entre o eu e o outro se encurtam. A noção demartiniana de “presença”, que bebe da fonte fenomenológica e existencialista de Husserl e Heidegger, mas também da proposta gramsciana de uma realidade que não existe em si, mas apenas em relação ao homem, leva ao colapso da relação cartesiana entre o mundo dado e o sujeito, pois se este último é um permanente devir, a realidade também o é. A fragilidade da presença, tensionada pela permanente ameaça de sua dissolução, é o motor que empurra a humanidade a construir e regenerar seus universos culturais através da socialidade, isso que De Martino chama *ethos do transcendimento* (ou da transcendência, como prefere Pina-Cabral), ou seja, a energia moral que surge na intersubjetividade, anterior mesmo à própria presença individual. A ausência, segundo Pina-Cabral, não se opõe à presença, mas é uma possível condição da presença, quando esta se dá conta que o mundo e o eu poderiam não existir. A ausência é o mero ser corporal, a presença é o estar-aí de qualquer pensamento humano e não apenas da filosofia ocidental. Por isso, ambas se opõem ao não ser, ao nada.

Philippe Sartin¹⁶ mostra como as sugestões demartinianas podem ser extraordinariamente profícuas para levantar hipóteses de pesquisa sobre as ritualidades marginais em convergência histórica, notadamente para interpretar o trânsito religioso entre herança africana, ameríndia e portuguesa no Brasil Colônia. Na análise de sistemas rituais centrados na prática do transe como método de adivinhação e cura, o chamado Calundu, Sartin utiliza por um lado, a noção de De Martino de “religião como técnica” e, por outro, a dialética crise da presença/reintegração em perspectiva histórica.

O artigo de Tiago Pires¹⁷, que fecha a Seção, analisa outro aspecto fundamental da pesquisa do estudioso italiano: o uso da psiquiatria, pelo qual é justamente conhecido como o fundador da etnopsiquiatria italiana. A partir do método elaborado para as investigações sobre os rituais camponeses do sul da Itália, principalmente o chamado Tarantismo, Pires analisa os avanços de De Martino na análise da expressão e da gestão cultural do sofrimento psíquico, abrindo caminho para uma verdadeira descolonização da saúde mental.

Boa leitura!



¹⁶ Doutor em História Social pela USP, Philippe Delfino Sartin é membro do projeto “Crise da presença e reintegração religiosa: atualidade de Ernesto de Martino”. Desenvolve pesquisas sobre a possessão demoníaca e os exorcismos na Época Moderna.

¹⁷ Doutor em História pela Unicamp e membro do projeto “Crise da presença e reintegração religiosa: atualidade de Ernesto de Martino”, com Pós-Doutorado no Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum, IEFEM, Bulgária. Desenvolve pesquisa em antropologia médica e etnopsiquiatria.

Referências

- Angelini, P. (2008). *Ernesto de Martino*. Roma. Carocci.
- De Martino, E. (1949). Intorno a una storia del mondo popolare subalterno, *Società*, V, n. 3, 411-435.
- De Martino, E. (1953). Note di viaggio, *Nuovi Argomenti* 1-2, 47-79.
- De Martino, E. (2005a). *The land of remorse: a study of Southern Italian tarantism*. Translated and annotated by Dorothy Louise Zinn. London: Free Association Books.
- De Martino, E. (2005b). *Scritti filosofici* Org. R. Pástina. Bologna: Il Mulino.
- De Martino, E. (2015a). *Magic: A Theory from the South*. Translated and annotated by Dorothy Louise Zinn. The University of Chicago Press. [1959]
- De Martino, E. (2016). *La fin du monde*. Essai sur les apocalypses culturelles. M. Massenzio, G. Charuty. D. Favre orgs). Paris, Éditions de l'EHESS.
- De Martino, E. (2019). *La fine del mondo*. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali. (M. Massenzio, G. Charuty. D. Favre orgs). Torino, Einaudi.
- De Martino, E. (2021). *Morte e pano rituale nel mondo antico*. Torino, Einaudi, [1958].
- De Martino, E. (2022a) *Mort et pleurs rituels De la lamentation funèbre antique à la plainte de Marie*. Textes traduits par Alfonsina Bellio & Jérôme Nicolas. Paris, Editions de l'EHESS.
- De Martino, E. (2022b). *Il mondo magico*. Torno, Einaudi, [1948].
- De Martino, E. (2022c). *Le monde magique Pro-légomènes à l'étude d'une formation historique*, préface et traduction de Giordana Charuty, Paris, Bartillat.
- De Martino, E. (2023a). *La terra del rimorso*. . Torino, Einaudi [1961]
- De Martino, E. (2023b). *The end of the world*. Trad. Dorothy L. Zinn. Chicago, University of Chicago Press.
- De Martino, E. (2024a). Apocalipses Culturais e Apocalipses Psicopatológicos. *Campos*. 24(1-2), 198–222. <https://doi.org/10.5380/cra.v24i1.86785>.
- De Martino, E. (2024b). *Sud e Magia*. Torino, Einaudi, [1959].
- Di Donato, R. (1990). *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*. Pisa, ETS Edizioni.
- Levi, C. (1996). *Cristo parou em Éboli*. Tradução: Wilma Freitas Ronald de Carvalho. São Paulo: Nova Fronteira. [1945].
- Mancini, S. Postface. (1999). In De Martino, E. *Le Monde Magique*. Paris, Les empêcheurs de penser en ronde, 285–584.
- Pompa, C. (2023). O fim do mundo segundo Ernesto De Martino. *Campos* V.24 N.1/2, 22-42. <https://doi.org/10.5380/cra.v24i1.86721>.
- Trindade, L. (2015). *Ernesto De Martino: o mundo mágico do sul da Itália*. São Paulo: Terceira Margem.

Recebido em 29/06/2026. Aprovado em 22/07/2026.

Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Attribution 4.0 - CC-BY e seus direitos autorais permanecem com os autores.

El aporte de De Martino para una interpretación contrahegemónica de la eficacia ritual

A contribuição de De Martino para uma interpretação contra-hegemônica da eficácia ritual

De Martino's contribution to a counter-hegemonic interpretation of ritual efficacy

Silvia MANCINI

silvia.mancini@unil.ch

Profesora titular en el Instituto de Historia y Antropología de las Religiones de la Universidad de Lausana.

20

Desde una perspectiva decolonial, la revisión de la cuestión de la eficacia simbólica implica necesariamente la revisión simultánea de determinadas teorías antropológicas y psicológicas elaboradas alrededor de la naturaleza y del funcionamiento del psiquismo humano. La tradición racionalista y materialista, que dominó la filosofía hegemónica en Occidente desde la Revolución científica del siglo XVII, tuvo como referente principal el modelo fisicalista. En posición “subalterna” con respecto a ese modelo existieron, sin embargo, otras concepciones de la vida psíquica de lo viviente desde el Renacimiento hasta nuestros días. Después de resurgir en las filosofías románticas de la naturaleza, esas concepciones afloran hoy en las psicoterapias alternativas, así como en el debate teórico que involucra la cuestión de la consciencia y su naturaleza. Por cierto, algunos representantes actuales de las ciencias cognitivas otorgan un lugar cada vez más grande a lo sensible y entienden la consciencia como una instancia no tanto reflexiva como afectiva. Pero las sugerencias más estimulantes para entender algunos aspectos del psiquismo humano, así como sus capacidades de autocuración y de autorreposicionamiento en situaciones críticas, hoy provienen, sin embargo, de la contracultura científica que, por un lado, integra en sus marcos teóricos la dimensión simbólica y cultural, y, por el otro, concibe la consciencia no tanto como el subproducto de actividades funcionales del cerebro sino como una propiedad fundamental del universo. El antropólogo Ernesto De Martino fue un pionero en este ámbito. Sus intuiciones sobre los estados psíquicos disociados movilizados en la vida mítico-ritual y sobre los vectores simbólicos de la eficacia ritual prepararon el terreno a esta contracultura que interroga hoy las virtudes terapéuticas de la psicodelia.

Palavras-Chave: Hipnosis; Estados disociados; Autocuración; Psicodelia.

The decolonial revisitation of the question of symbolic efficacy necessarily entails the simultaneous re-examination of certain anthropological and psychological theories constructed around the nature and functioning of the human psyche. The rationalist and materialist tradition, which has shaped hegemonic Western philosophy since the Scientific Revolution of the seventeenth century, has taken the physicalist model as its principal referent. While occupying a distinctly 'subaltern' position in relation to this dominant model, alternative conceptions of psychic life have nevertheless persisted from the Renaissance to the present. After resurfacing within Romantic philosophies of nature, these conceptions now surface in alternative psychotherapies as well as in theoretical debates addressing the nature of consciousness. Certain contemporary representatives of cognitive science have indeed granted increasing importance to the sensible and conceptualize consciousness as a primarily affective rather than reflexive faculty. Nevertheless, the most heuristically productive insights into certain dimensions of the human psyche - particularly its capacities for self-repair and self-repositioning in critical situations - continue to emerge from scientific counter-culture. This approach integrates the symbolic and cultural dimension into its theoretical frameworks and conceives consciousness not as a mere epiphenomenon of cerebral functional activity, but as a fundamental property of the universe. In this domain, the anthropologist Ernesto De Martino stands as a pioneering figure. His insights into dissociated psychic states mobilized within mythico-ritual contexts, and into the symbolic vectors of ritual efficacy, laid the groundwork for the contemporary counter-culture which today explores the therapeutic virtues of psychedelics.

Palabras clave: *Hypnosis; Dissociated states; Self-healing; Psychedelics.*

Revisar a questão da eficácia simbólica a partir de uma perspectiva decolonial implica necessariamente uma revisão simultânea de certas teorias antropológicas e psicológicas desenvolvidas em torno da natureza e do funcionamento da psique humana. A tradição racionalista e materialista, que marcou a filosofia hegemônica no Ocidente desde a Revolução Científica do século XVII, teve o modelo fisicalista como seu principal ponto de referência. Embora reconhecidamente em posição subordinada a tal modelo, outras concepções da vida psíquica dos seres vivos existiram desde o Renascimento até os dias atuais. Após ressurgirem nas filosofias românticas da natureza, essas concepções estão agora emergindo em psicoterapias alternativas, bem como no debate teórico sobre a questão da consciência e sua natureza. Alguns representantes atuais da ciência cognitiva certamente também estão dando crescente importância aos sentidos e compreendendo a consciência como uma entidade menos reflexiva do que afetiva. No entanto, as sugestões mais estimulantes para a compreensão de certos aspectos da psique humana, bem como de suas capacidades de autorreparação e autorreposicionamento em situações críticas, emanam agora da contracultura científica. Refiro-me, em particular, àquela que, por um lado, integra a dimensão simbólica e cultural em seus referenciais teóricos, e que, por outro lado, concebe a consciência não como um subproduto das atividades funcionais do cérebro, mas como uma propriedade fundamental do universo. O antropólogo Ernesto De Martino foi um pioneiro nesse campo. Suas percepções sobre os estados psíquicos dissociados mobilizados na vida mítico-ritual e sobre os vetores simbólicos da eficácia ritual abriram caminho para essa contracultura, que hoje explora as virtudes terapêuticas dos psicodélicos.

Keywords: *Hipnose; Estados dissociados; Autocura; Psicodélicos.*

Introducción

La ola de estudios decoloniales que irrumpió en estos últimos veinte años en las universidades suscitó en el mundo académico europeo curiosidad, incomodidad e incluso reservas. En definitiva, este viraje obligó a las ciencias sociales de esta región del mundo a repensar sus problemáticas y sus herramientas conceptuales más comunes. No se puede decir lo mismo sobre los especialistas de ese objeto de estudio que la sociología francesa denomina “lo mágico-religioso”. Razones históricas y culturales precisas explican esta resistencia de las ciencias religiosas a cambiar de dirección y a dedicarse a una verdadera revisión “decolonial” de sus saberes.¹

Con la esperanza de contribuir modestamente a una revisión decolonial de los enfoques de ciertas prácticas simbólicas muy a menudo interpretadas a través de las categorías hegemónicas de “religión” o de “espiritualidad”, en este artículo intentaré demostrar que la mayor parte de las lecturas de la eficacia ritual – la cual atañe a las relaciones

entre lo psíquico y lo somático, entre procesos psicofisiológicos y comportamientos simbólicos, entre naturaleza y cultura – no solo descansan sobre una concepción eurocéntrica (lo cual es banal y evidente). Además, esas lecturas han implementado una operación que consistió en descartar del campo de lo visible y de lo epistemológicamente legítimo ciertos fenómenos de naturaleza psicofísica susceptibles de esclarecer la naturaleza de la *eficacia* que se encuentra en juego en la acción ritual. Semejante operación de invisibilización, que da cuenta de lo que el sociólogo portugués Boaventura De Sousa Santos denomina la “sociología de las ausencias”, permite constatar hasta qué punto “lo que no existe, en efecto, es activamente producido como no-existente, como una alternativa no creíble a lo que se supone que existe” (Santos, 2011, p. 34).² Esta “imposibilidad” que las ciencias sociales le han otorgado a ciertos objetos empíricos produjo efectos cognitivos muy

¹ En sus respectivas investigaciones, autores como D. Sabbatucci y N. Gasbarro han demostrado de muchas maneras las raíces y las lógicas profundas de esta resistencia, al punto de hacer de ella el objeto específico de sus trabajos. Pero en este caso se trata de una excepción a la regla. Véase: Sabbatucci (2002) y Gasbarro (2009).

² “La no existencia es producida cada vez que una cierta entidad es descalificada de tal manera que desaparece y deviene invisible o que es desfigurada al punto de tornarse ininteligible. El objetivo de esta sociología (de las ausencias) es entonces hacer posibles los objetos imposibles, hacer presentes los objetos ausentes [...] Yo distinguiré cinco lógicas, que son también cinco maneras de producir la ausencia o la no existencia: «ignorar»; considerarlo «retrógrado»; considerarlo «inferior»; verlo como «local» o «particular»; tildarlo de «improductivo» o «estéril»” (Santos, 2011, p. 34). Todas las citas de fuentes originalmente publicadas en francés e italiano son traducción propia, salvo cuando se indica lo contrario.

peligrosos acerca de la captación y la comprensión de esos mismos objetos. Pero junto a esa neutralización de un existente transformado en no-existente, una segunda operación del discurso hegemónico contribuyó a hacer desaparecer ciertos fenómenos empíricos del campo de lo posible considerados como epistemológicamente legítimos.

Se trata del rechazo, por parte de la antropología y de las ciencias religiosas de orientación “crítica”, de tomar en cuenta las descripciones y las explicaciones de la eficacia ritual que emanan de los mismos actores. En la perspectiva de la epistemología positivista, estos son los poseedores de una conciencia espontánea que, por su misma naturaleza, es *falsa*, saturada de estados afectivos no cuantificables y no objetivables, estados que supuestamente deforman el núcleo duro de los “hechos”. Para las ciencias sociales, en efecto, las categorías autóctonas no podrían constituir más que un punto de partida, y no un punto de llegada de los procedimientos que descansan en la “ruptura epistemológica”. Queda planteada así una asimetría infranqueable entre los conceptos eruditos y los conceptos vernáculos, de esta forma subalternizados y desacreditados. La antropología y la historia de las religiones lamentablemente no son una excepción a esta regla. No han sabido o no han querido desarrollar la lección cuyas líneas directrices, sin embargo, había elaborado Ernesto De Martino. A mi entender, esta lección tiene dos ventajas esenciales. Primero, que en el estudio de la eficacia ritual toma en

cuenta simultáneamente los estados psíquicos subjetivos y las categorías autóctonas llamadas a expresarlos; luego, que la historia de las religiones y la antropología se abren así a disciplinas no históricas tales como la psiquiatría, la psicología, la parapsicología, la biología, la etología, todas disciplinas que el historicismo poshegeliano descalifica considerándolas saberes “naturalistas”.

La fuerza de la lectura de De Martino consiste precisamente en haber recuperado una concepción de la naturaleza y del hombre que se inscribe no tanto en la herencia del historicismo posromántico sino más bien en la de la filosofía romántica de la naturaleza, herencia hoy en día rehabilitada por numerosos saberes terapéuticos no convencionales.

Cuando se trata de dar cuenta de la eficacia ritual, apostar a las dos ventajas mencionadas antes equivale a alejarse de las versiones dominantes de la modernidad occidental y acercarse a las versiones subalternas y reducidas al silencio de la modernidad y de la racionalidad, versiones que están en el centro de las cosmovisiones de los pueblos autóctonos. Son operativas también en el seno de otras versiones de la modernidad occidental que han sido marginalizadas por haber emitido dudas sobre las concepciones de la naturaleza, del hombre, de la ciencia moderna (pienso, particularmente, en ciertas corrientes esotéricas modernas y contemporáneas que la historia cultural tiende a olvidar).

Ernesto De Martino ha sabido evitar ciertas trampas de las categorías del pensamiento globalizado. Lo

hizo desarrollando intuiciones que le permitieron trazar un camino original, para establecer sobre bases nuevas no solamente la conmensurabilidad de las culturas sino también la comunicación intercultural. Lo hizo gracias a tres recursos:

No dudó en hacer uso de ciertas categorías autóctonas que sintetizan la experiencia de los actores captada “desde el interior”, experiencia esencial para entender el *modus operandi* y los efectos transformadores del ritual. De esa manera, pudo establecer una piedra de tropiezo común con la experiencia del sujeto occidental.

Estableció la conmensurabilidad de las culturas, utilizando el criterio de la eficacia de ciertos dispositivos y operaciones técnicas activados durante situaciones traumáticas, también comunes tanto entre occidentales como entre no occidentales. Esta comparación intercultural entre “técnicas y dispositivos con efectos eficaces” creó las condiciones para la emergencia de una historia de las religiones contrahegemónica, ya que quedaba emancipada de los criterios científicos de lo verdadero/falso, pero emancipada también de los criterios ético-judiciales que descansan en la oposición verdad/ficción aplicados a lo ritual (volveré más tarde sobre este punto preciso).

Sometió finalmente a una crítica implacable el discurso hegemónico sobre el funcionamiento del psiquismo humano monopolizado por la filosofía, el psicoanálisis y la psicología oficiales. Al elegir un recorrido no convencional para cuestionar la relación entre disociación psíquica y técnicas

de reintegración del Yo unitario, creó los medios para poner fin a la supremacía del método psicoanalítico que se apoyaba en la palabra, la interpretación, la toma de conciencia, el procedimiento intelectual y la búsqueda de una verdad subyacente.

Optando por la psicología del trauma de Pierre Janet, la metapsíquica, los trabajos de los hipnotistas de fines del siglo XIX y comienzos del XX – que no solamente cuestionan la concepción del sujeto como una entidad estanca e individuada definitivamente, sino que rehabilitan también el rol activo, plástico y constructivo de la imaginación creativa –, De Martino le otorgó a lo sensible, al vínculo mimético, a las emociones, a los estados de sugestión, entendidos como palancas eficaces, un papel de primer plano (Di Donato, 1990; Talamonti, 2005; Battini, 1990; Mancini, 2004). Son las mismas palancas que la hipnosis ericksoniana y las terapias psicodélicas asumen hoy abiertamente como vectores de curación imprescindibles.

Para exponer mi planteamiento procederé en tres etapas:

Primero desarrollaré una crítica de la noción de “eficacia simbólica” que, por influencia del estructuralismo de Lévi-Strauss, ha sido utilizada por numerosos antropólogos para dar cuenta de los efectos transformadores del ritual.

Luego presentaré otra concepción del psiquismo, muy diferente a la adoptada por los teóricos de la *eficacia simbólica*. Esta concepción alternativa del psiquismo es susceptible de dar cuenta de los efectos fácticos del rito a condición de integrar en el análisis

los estados psíquicos disociados que la acción ritual favorece y explota para sus fines. En su obra, precisamente, De Martino procedió a realizar esta integración.

Finalmente, me propongo poner en evidencia la convergencia entre la eficacia terapéutica de las técnicas que descansan en los estados disociados (como la hipnosis) y la eficacia de las sustancias psicodélicas con efectos disociativos utilizadas en psicoterapia. Todo ello con el objetivo de mostrar la precocidad y la validez de las intuiciones científicas de De Martino.

Dos visiones del psiquismo humano

Acabo de afirmar que la eficacia ritual puede ser entendida a la luz de una concepción no intelectualista y no mecanicista del psiquismo, lo cual implica darle la espalda a las teorías nominalistas que reducen la realidad y la experiencia a hechos de lenguaje. Pero eso quiere decir también tomar distancia de las concepciones que enfocan las relaciones entre el orden fisiológico, el orden psíquico y el orden simbólico-cultural como un sistema de homologías formales. Como telón de fondo de esta concepción antimecanicista y no logicista del psiquismo figuran autores y corrientes que defienden una teoría diferente del inconsciente, otorgándole a este fronteras mucho más extensas que

las que circunscriben las “homologías formales” de Lévi-Strauss o la psicología freudiana. Aquellos autores y corrientes le confieren al inconsciente el carácter de reservorio de energías latentes y de formas nuevas, un carácter esencialmente *creador*³. Es de su interior, claramente, que surgirán algunas formas de conocimiento, la inspiración artística, las hipótesis arriesgadas, la intuición que vuelve al sujeto capaz de nuevos puntos de vista, pero también los fenómenos extrasensoriales, de automatismo, de hipnotismo, de alucinación, de trance extático. A comienzos del siglo XX se llamaba a este inconsciente “conciencia subliminal”, como afirmaban William James (1911) o Frederic. Myers (1903). Aptas para proveer una teoría de la creación, estas teorías del psiquismo parten del presupuesto de que hay en nosotros una potencia creadora que a menudo ignoramos, y que se manifiesta de maneras muy diversas –para William James, particularmente, pero no solamente– en las formas múltiples de la experiencia religiosa. La adhesión afectiva e íntima a sistemas de creencias representa la palanca más eficaz para movilizar estas fuerzas. Las tesis de James prefiguran las de Simondon, publicadas cincuenta años más tarde, donde atribuye a ese psiquismo subliminal dos características. Por un lado, su *plasticidad* y su naturaleza de ser *potencial de energía* (en

³ Para reconstruir este movimiento de ideas, véase Bertrand Méheust (1999).

efecto, no conocemos de él más que actualizaciones parciales). Por el otro, su *poder activo y eficaz*. Esta concepción figura igualmente como telón de fondo de la primera psiquiatría dinámica de Janet, pero sobre todo de las tesis de los teóricos de la metapsíquica (Richet, Osty o Geley) y de los pensadores que han apoyado estas investigaciones, a saber, filósofos como H. Driesch, W. James, H. Bergson. Pero, a diferencia de Janet, que ve ciertos fenómenos de personificación liberados por las modificaciones de los estados de conciencia como fenómenos regresivos y patológicos, los autores que acabo de citar reconocen la dimensión creativa de esos estados. Esta valorización de la idea de creación se sitúa como prolongación de una corriente de pensamiento que atraviesa las ciencias psíquicas, corriente que atribuye una importancia decisiva a las ideas de fuerza, de voluntad, de realización plástica de la idea, de intencionalidad subconsciente, de imaginación activa, para la comprensión del ser humano en los procesos de su constitución. En otras palabras, en su hacer-se. Lejos de estar animado por una actividad mecánica, este psiquismo estaría gobernado por un finalismo interno que, a través de ramificaciones y especializaciones sucesivas, a partir de estadios preindividuos o menos especializados, procedería hacia formas cada vez más individuadas, complejas y conscientes. Semejante concepción cuasi fisiológica del psiquismo implica plantear que la actividad psíquica prolonga realmente –y no metafóricamente, sobre la base de una simple homología estructural–

las otras formas de actividad vital que integra y a la vez supera. De allí se desprende igualmente otra manera de enfocar el símbolo y la actividad simbólica, la cual se interroga sobre la “expresividad” de las producciones culturales. Subyace la idea, compartida por lo demás por la teoría de la Gestalt, de que las formas culturales visibles remiten a estados psíquicos que ellas habrían “cristalizado o fosilizado”, estados que se actualizan sensiblemente, se prolongan materialmente, en esas mismas formas simbólicas.

¿Pero cómo llega a explicar la “eficacia” del ritual esta concepción alternativa del psiquismo, que acabo de esbozar en algunos de sus rasgos? ¿Y en qué difiere esta explicación sobre la eficacia simbólica de la que realiza Lévi-Strauss, que proponía apartar este problema de la influencia de cualquier psicología afectiva?

El espíritu de geometría o la clave de la eficacia simbólica

Quienes conocen el célebre artículo que Lévi-Strauss (1949) dedicó a la cura chamánica realizada en Panamá a una parturienta cuyo parto se mostraba complicado, saben que el antropólogo francés presenta la crisis en la que el chamán está llamado a intervenir como una “crisis del lenguaje”, provocada por una situación informable e indecible por ser de naturaleza mecánica y fisiológica. La solución de la crisis coincide, para él, con la utilización, por parte del chamán, de un mito que le permite reformular en un lenguaje coherente y ordenado la situación fisiológica caótica soportada por la parturienta. El mito en cuestión

describe la lucha que el mismo chamán emprende para liberar en el interior del cuerpo de la mujer al feto retenido por una entidad malévola que ha robado el alma de la madre en trabajo de parto. Lo que permite el alumbramiento es precisamente la transposición en lenguaje mítico (a su vez, estructurado alrededor de principios lógico-formales dados por anticipado) del desorden orgánico que afecta el cuerpo de la parturienta. Lévi-Strauss explica que, mediante ese vaivén que el relato del chamán pone en práctica entre el proceso fisiológico defectuoso, por un lado, y la dramaturgia mítica que describe el duelo del sanador con la potencia no humana que retiene el feto, por el otro, los confines entre esas dos realidades terminan por mezclarse en la conciencia de la paciente. De esta manera quedarían cumplidas las condiciones, dice Lévi-Strauss, para volver operacional el dispositivo simbólico. En efecto, este dispositivo establece un puente entre la realidad fisiológica del trabajo en curso y la estructura narrativa del relato mítico (que agencia los acontecimientos según un orden coherente). En virtud de la *homología formal* que Lévi-Strauss postula entre el orden orgánico, el orden psíquico y el orden del lenguaje articulado, esos diferentes órdenes entran en fase unos con otros. De esa manera, los impedimentos mecánicos para el alumbramiento desaparecen desde el momento en que esos diversos niveles terminan por alinearse y reajustarse según los principios formales que estructuran el lenguaje. La salida final del feto sería en definitiva el hecho de esta operación de *homologización estructural*.

En esta lectura de la eficacia simbólica se reconoce fácilmente un exceso de intelectualismo, ya que, en la explicación de Lévi-Strauss, tres componentes esenciales del rito terapéutico se presentan como grandes ausentes, a saber: la *no indiferencia afectiva* del simbolismo movilizad por el chamán; el *estado psíquico* de la paciente; el *lazo sugestivo-hipnótico* que une a esta con el sanador.

En cuanto al primer punto, Lévi-Strauss descuida claramente el *contenido* persecutorio y dramático del mito (que habla del robo y la tentativa de recuperación incierta del alma de la mujer) en beneficio de su pura *forma* simbólica. Para él, la forma mítica prevalece sobre el contenido del relato, lo que significa que ese contenido es indiferente y que no importa cuál símbolo sería el más adecuado.

El tema de la posesión-desposesión del alma por una potencia maléfica está en el corazón de la mayor parte de los mitos terapéuticos y esto no podría ser indiferente. Entonces no cualquier símbolo podrá ser eficaz. Solo lo son aquellos que ponen en escena y dramatizan la peligrosa indistinción entre el yo y el otro que se produce durante la posesión o el robo del alma. Por eso, no es el símbolo en sí mismo el que cura (como afirma Lévi-Strauss) sino un símbolo muy particular, aquel que remite a una experiencia turbia de indistinción y de desmoronamiento de la identidad, experiencia que escapa y resiste a todo sistema simbólico (Borch-Jacobsen, 1991, p. 192). Ese es el motivo por el que el contenido de ese mito está lejos de ser *arbitrario*, pues refiere a una vivencia, emotivamente intensa, de

crisis de los límites entre el yo y el otro que se ha apoderado de mi identidad. El mito, además, explicita claramente la naturaleza del drama que la terapia chamánica está llamada a resolver (a saber, el robo del alma), pues de alguna manera es su *expresión* directa, su “indicio”. Esta relación “expresiva” o “indicial” que une el símbolo a su referente es la misma relación que se observa en contexto psiquiátrico en el marco del desdoblamiento de la personalidad o en las manifestaciones de las personalidades múltiples. Tanto uno como otro fenómeno remiten, en efecto, a lo que ponen de manifiesto, a saber, un proceso disociativo de origen traumático que en vez de *significar* más bien *dramatiza*. Poniendo en escena una pluralidad de “yoes” o un yo desdoblado, el fenómeno de las personalidades múltiples imita así su causa, así como la dramaturgia del mito chamánico de los cuna *imita* el trabajo del alumbramiento difícil. Inspirándose en los trabajos de Pierre Janet y en estudios sobre el hipnotismo, Ernesto De Martino había captado perfectamente este fenómeno mimético-indicial, otorgándole una importancia central en su lectura de la crisis de la presencia.

Mimesis y “eficacia” simbólica

Se sabe que los primeros trabajos de De Martino dedicados al magicismo (1942), luego en *El mundo mágico* (1948), describen el psiquismo como un proceso dinámico organizado por capas superpuestas cada vez más individuadas y conscientes. La “crisis de la presencia”, como inestabilidad

del sujeto unitario, se presenta desde ese momento como una especie de “regresión” del yo hacia las capas inferiores indiferenciadas (porque están menos individuadas) del psiquismo –allí donde este tiende espontáneamente a identificarse miméticamente con los contenidos que lo atraviesan–. La “crisis de la presencia” resulta ser una “crisis” en la medida en que la energía psíquica del sujeto, en tensión permanente hacia la individuación, no logra integrar a la consciencia esos mismos contenidos no metabolizados.

En las sociedades donde el dispositivo mítico-ritual ocupa un lugar central, este entra en acción precisamente para frenar ese proceso de desindividuación del yo y reactivar la energía psíquica bloqueada en un contenido particular. Para ello, la *mimesis* del contenido crítico que lo paralizó resulta esencial, haciendo así entrar en juego el simbolismo (cf. Mancini, 2018b; Silva y Mancini, 2018). El aspecto paradójico de este modo operatorio consiste entonces en lo siguiente: la detención, la figuración y la resolución de la crisis coinciden con la repetición mimética de los síntomas de la misma crisis. Esto queda ilustrado perfectamente con los ejemplos etnográficos citados por De Martino –tanto los analizados por los etnólogos que él menciona como los observados por él mismo en el terreno, en el sur de Italia–, ejemplos que tienen por objeto comportamientos eco-cinéticos que se manifiestan en fenómenos como el *olonismo*, pero también en las conductas de las lloronas que, desdoblándose durante la ejecución de la lamentación, imitan los síntomas de la disociación de la personalidad,

o incluso en los comportamientos de mujeres que padecen *tarantismo*, las cuales imitan los síntomas fisiológicos del latrosectismo.

No es casual que, en el momento de evocar la genealogía del debate sobre la eficacia ritual, De Martino (1989) mencione el célebre ejemplo expuesto por Freud en *Más allá del principio del placer* (1920). Retomando por su cuenta la conclusión freudiana relativa al juego de Fort-Da, donde la repetición toma la forma de una mimesis controlada del trauma sufrido, De Martino adelanta un paralelismo entre ese juego y el rito. En los dos casos, lo que permite que la víctima de un acontecimiento traumático sea capaz de reabrirse a la acción y de tomar la iniciativa es precisamente el empleo de la repetición mimética del contenido traumático en el simbolismo o, dicho de otra manera, es el mimetismo como *terapia*.

La mimesis ritual, para De Martino, imita entonces realmente la crisis espontánea cuyas expresiones reproduce ficticiamente. Encontramos allí una concepción convergente con la afirmación de Gilbert Simondon, según la cual “la operación técnica es una operación pura que pone en juego las leyes de la realidad natural; lo artificial es lo natural suscitado, no lo falso o lo humano tomado como natural” (Simondon, 1989, p. 256).

La concepción demartiniana de la actividad simbólica, que parece sumarse directamente a procesos naturales espontáneos, vuelve a plantear que esta actividad prolonga realmente las otras formas de actividad vital. Nos encontramos entonces en las antípodas de las homologías estructurales, de las que habla Lévi-Strauss, entre los órdenes orgánico, psíquico y lingüístico. En lugar de *significar* la realidad que están llamados a representar, los símbolos, para De Martino, *expresan sensiblemente*, contienen y prolongan, *son*, de alguna manera, bajo una forma inmediata, la realidad psicofisiológica, de la cual constituyen su *expresión*.⁴

Esa concepción expresiva del simbolismo aleja a De Martino de las lecturas que, como la de Cassirer o del mismo Lévi-Strauss, enfocan el simbolismo mítico-ritual como una estructuradepensamientooun “lenguaje” que vehiculiza un modo particular de conceptualizarel mundo. Para De Martino, ese simbolismo funciona más bien como un “conmutador” entre el orden psico-orgánico (de naturaleza vital) y el orden histórico-cultural pensados como un *continuum*. Ahora se entiende mejor por qué le otorga un lugar tan importante a las técnicas hipnóticas y autohipnóticas y a los procedimientos rituales que apuntan

⁴ G. Charuty insistió en la diferencia entre la concepción de la eficacia simbólica de De Martino y la que defiende Lévi-Strauss; la concepción de este último de la eficacia ritual descansa sobre las propiedades inductoras de las tres estructuras formalmente homólogas (el inconsciente, los procesos orgánicos, la consciencia); la homología estructural reemplaza, en el caso de Lévi-Strauss, la idea de una continuidad evolutiva entre las capas orgánicas y psíquicas, idea defendida en cambio por las filosofías neovitalistas, detrás de las cuales se perfilan las teorías de Janet, de Jung y del mismo De Martino. cf. G. Charuty, 1992, sobre todo pp. 91-93.

a la disociación de la personalidad. Favoreciendo artificialmente la disolución del Yo unitario, dejando emerger la parte menos individuada del psiquismo (la más plástica y cargada de potencialidades autorreparadoras), se implementa una especie de propedéutica para el reposicionamiento cultural del Yo afectado. A partir de ello, no nos sorprendemos cuando leemos en *El mundo mágico* que el verdadero desafío de su investigación sobre el magicismo es “el motivo psicológico original” (De Martino, 1948, p. 142). Es bien sabido que la presencia del trance y del mimetismo, en los rituales terapéuticos, es una constante cultural, independientemente del hecho de que se manifieste en el enfermo o en el chamán sanador. Ahora bien, si el trance y el mimetismo intervienen allí de manera tan metódica y necesaria es precisamente porque *dramatizan* – tanto como simbolizan, y más aún– la indistinción vivida por el poseído entre él mismo y su espíritu poseedor o desposeedor. En el trance, el enfermo es invitado a espectacularizar, a comunicar bajo una forma pública y amplificada tanto como sea posible una indiferenciación mimética entre él mismo y lo que lo amenaza, indiferenciación que solo puede ser *vivida* y no *dicha*. “En todo caso, vemos que ese remedio que es el trance comienza calcándose muy fielmente sobre el mal, de tal manera que la cura toma la forma de una catarsis de la mimesis por la mimesis” (Borch-Jacobsen, 1991, p.193). De esto se desprende una especie de lógica curativa homeopática: lo similar se cura por lo similar.

Una vez más, podemos mensurar la distancia considerable que separa el enfoque de De Martino del de Lévi-Strauss, quien invisibiliza la importancia del trance y de los estados psíquicos disociados entendidos como ingredientes decisivos de la eficacia simbólica.

En lo que concierne al *vínculo sugestivo de influencia* que une al terapeuta y a su paciente, se trata allí también de un vínculo que Lévi-Strauss omite tomar en consideración, aun cuando la descripción de la cura chamánica cuna recuerda mucho a una inducción hipnótico-sugestiva explícita. Es precisamente esa *sugestión* la que induce a la paciente a identificar la fisiología caótica que afecta a su cuerpo con la dramaturgia mítica del relato chamánico, y eso hasta que esas dos realidades se fusionen en su percepción. Las concepciones de los hipnotistas del siglo XIX, así como las prácticas terapéuticas contemporáneas que utilizan la hipnosis, ofrecen pistas interesantes también para la comprensión de la influencia y de la sugestión en contexto terapéutico. A esas prácticas voy a dedicar la segunda parte de mi comunicación.

Traumatismo y disociación psíquica, influencia, hipnosis

Acabo de decir que si el símbolo resulta ser un vector poderoso de eficacia terapéutica es precisamente porque se apoya en la fuerte densidad emocional que despierta en el sujeto, intensidad que constituye la palanca principal del cambio y de la curación. Analizar bajo esta luz el funcionamiento

del psiquismo humano implica cuestionar simultáneamente otros tres objetos, a saber: la *relación entre trauma y procesos disociativos*; la *influencia* y el *vínculo* como factores determinantes del proceso de reparación y de cura del trauma; finalmente, la *hipnosis* como el fenómeno que acelera y favorece ese proceso.

Trauma y disociación

Desde 1893, Pierre Janet había ubicado el trauma en el origen de los trastornos de las personalidades múltiples privilegiados en sus estudios clínicos (Janet, 1893). Distanciándose de Freud, para quien los estados psicopatológicos serían el resultado de un conflicto intrapsíquico entre pulsiones instintivas no reconocidas e imperativos de la realidad exterior, Janet plantea que en el origen de las manifestaciones psicopatológicas se sitúa una experiencia traumática. Su teoría descansa en la idea de que los individuos expuestos a un trauma severo experimentan emociones abrumadoras que paralizan en ellos la capacidad de reaccionar a la situación a través de comportamientos adecuados. Para sobrevivir, el sujeto oculta en su consciencia los recuerdos de la experiencia traumática por medio del mecanismo psíquico de la disociación. No obstante, estos recuerdos ocultos no desaparecen, sino que permanecen en el espíritu disimulados por una barrera amnésica. Para estos pacientes atormentados por un recuerdo traumático disimulado, la terapia consiste en recubrir la memoria (a menudo a través de la hipnosis) y hacer la experiencia de una *abreacción*,

es decir, una revivificación, en un estado de consciencia modificado, de los materiales traumáticos en un entorno terapéutico apacible y seguro (Mulhern, 1991, p. 124).

Sabemos que, para Janet, esa debilidad de la síntesis que se manifiesta en la disociación sería en sí misma “patológica”; sin embargo, otras interpretaciones son posibles, como en ciertas lecturas de la disociación planteadas hoy en día. Fortalecidas por la observación etnográfica en sociedades particularmente expuestas a los riesgos de disociación, esas lecturas demuestran cómo esta no solamente constituye una etapa indispensable para preservar al sujeto del impacto de un trauma insoportable, sino que permite iniciar una modalidad particular de reconocimiento del acontecimiento perturbador, susceptible de transformarlo en método de terapia y de curación.

¿Cómo se llega a una situación capaz de engendrar a la vez la herida y su sutura, una situación que ve en el trauma a la vez la causa y el remedio del mal? La observación clínica de la disociación ocasionada por un trauma ha puesto en evidencia la activación, en el sujeto, de una modalidad espontánea de defensa del psiquismo que se manifiesta cuando este, enfrentado a un acontecimiento insoportable, proyecta fuera del yo herido otro Yo, especie de doble llamado a cumplir la función de protector-salvador del yo-víctima. Por este mecanismo, se vuelve posible instaurar pasarelas entre el Yo afectado y el Alter Ego que da socorro. Este desdoblamiento del yo unitario se produce desde el momento en que el trauma sufrido suscita en el

sujeto la neutralización de su sensibilidad y la puesta en funciones de un modo disociado de la consciencia que concluye con la creación de ese “doble”, especie de fragmento dislocado del yo que toma la forma de una persona dispensadora de cuidados que se apiada de la parte restante. En el marco terapéutico, ese doble es identificado con el cuidador; en la vida ritual, con el espíritu guardián, con la divinidad, con el chamán, etc. Tal proceso de disociación y de interacción dinámica entre esos dos fragmentos del Yo se encuentra de hecho institucionalizado en numerosas prácticas culturales, donde la alteración del estado psíquico del sujeto está en juego.

Una ilustración elocuente de estos procesos se puede observar en los trabajos etnográficos de Christine Bergé (2005), que tratan sobre un santuario terapéutico en Florida cuyos métodos están destinados a favorecer la emergencia de esa personalidad segunda dotada de un poder reparador sobre el sujeto-víctima de desgracias. Otros ejemplos se pueden ver en los casos que yo misma he podido estudiar en México. La estrecha relación que en ciertos ámbitos sociales mexicanos establecen los devotos con la efigie material de su entidad protectora (el caso de la Santa Muerte o del Niño Dios) revela que esas entidades no son otra cosa que especies de avatares del sujeto mismo, y hace manifiesta la lógica reparadora de ese vínculo con el avatar ritual. Al igual que el devoto, el avatar exhibe su personalidad singular, sus preferencias alimentarias y de vestimenta, etc. Este doble del devoto, que se presenta como una imagen sagrada vestida, es al mismo tiempo la entidad no humana que ha

salvado anteriormente a su poseedor de enfermedades mortales, de múltiples desgracias, de la muerte por accidente u ocasionada por un sicario enviado por un enemigo. En suma, los devotos tratan a esas imágenes como otro yo-mismo, las instalan en sus casas, las llevan a las celebraciones religiosas, las visten suntuosamente y les ofrecen bebidas y regalos como si fueran un alter ego externalizado llamado a dispensar protección al sí-mismo que se ha vuelto vulnerable por una sucesión de infortunios (cf Mancini, 2012, 2015, 2018a).

Si bien esas imágenes objeto de culto son de alguna manera la personificación del riesgo experimentado, son sobre todo –es necesario precisarlo–, la “fuerza que hace-actuar”, fuerza que obliga a los sujetos a comprometerse en su propia reconstrucción. Es allí donde esos dispositivos externalizantes revelan su naturaleza “utilizacional”, pues su única función es obligar a esas poblaciones de devotos a “seguir adelante” (Melchior, 1998, p. 126). Al igual que un aparato ortopédico, esos artefactos simbólicos que son las imágenes sagradas vestidas manifiestan su potencial ortopráctico precisamente en su función de inductores de acción. Es por eso que podemos afirmar que esos agentes míticos son no tanto la representación simbólica de algo, o la proyección fantasmática de factores intrapsíquicos, sino más bien la parte actora de una práctica “que obliga”, o la palanca capaz “de obligar a hacer” algo.

“Expediente técnico”, “vector de agencividad”, “conmutador de situaciones bloqueadas”, “atadura que pone en movimiento”, estas son algunas expresiones que pueden designar las

imágenes sagradas (los santos) como operadores eficaces destinados a sobrepasar a sus propios artesanos (Latour, 2009, pp. 121-122).

En cuanto a De Martino, había captado perfectamente esta lógica simbólica de externalización del yo amenazado que se desdobra en otro yo-guardián encargado de la protección del yo-fragilizado. Para entender esta maniobra estratégica que es el desdoblamiento de la personalidad en situación crítica, De Martino no dudó en poner a contribución el discurso y las categorías autóctonos que describen precisamente la vivencia de los actores al mismo tiempo que su vínculo de alianza con ese doble garante de la presencia amenazada. Pienso en sus reflexiones, desarrolladas en *El mundo mágico*, con respecto al *Atai* (De Martino, 1948, pp. 99-102), sobre la tarántula que, una vez amaestrada, entra en una relación institucional con su víctima (De Martino, 1961, passim), o también, en *Sud e Magia*, sobre el vínculo establecido por el sujeto con el acontecimiento en el origen de su *attassamento* (De Martino, 1972[1959], p. 72)⁵.

Los estudios clínicos llevados a cabo sobre el fenómeno de las personalidades múltiples por terapeutas que utilizan la hipnosis ofrecen al historiador de las religiones y al antropólogo pistas de reflexión fecundas y demuestran que el rol del factor afectivo en los ritos

terapéuticos no puede ser subestimado –como tampoco puede serlo el vínculo ambiguo y complejo instaurado entre el enfermo y el cuidador–. En efecto, existe un paralelismo entre el terapeuta que, durante la psicoterapia, asume el rol de “doble del sujeto” en peligro y la entidad mítica o el sanador autóctono que, en el rito terapéutico tradicional, encarnan ese “doble” que puede dar socorro y escuchar a la víctima del proceso disociativo.

En polémica con los sostenedores de una posición “distanciada” y “neutra” del analista con respecto a su paciente, Ferenczi fue uno de los primeros en anhelar una relación terapéutica no aséptica, ya que la distancia instaurada durante la terapia corre el riesgo según él de acentuar la vivencia de mutilación del sujeto. Si ese doble que es el terapeuta permanece “alejado”, por cierto habría una “visión” del drama que afecta al paciente, pero de ninguna manera la “certificación” necesaria para que ese doble se transforme en *testigo* susceptible de validar la realidad fáctica del trauma sufrido por la víctima. El éxito de la terapia depende, según Ferenczi, de esa participación sensible del terapeuta (al igual que la del chamán o la del ser mítico protector del ritual curativo), dado que las defensas irrealizantes y anestésicas del enfermo enfrentado al trauma se derrumban frente a un

⁵ El término *atai* tiene su origen en Melanesia y, según Codrington, citado por De Martino, se refiere a una especie de doble, o *alter ego* de la persona. El *attassamento*, procedente del dialecto del sur de Italia, indica rigidez, inmovilidad física que refleja un bloqueo psíquico real, más o menos pronunciado.

doble que da socorro, prohibiéndole negar el acontecimiento traumático. Si todo trauma es por definición negado y desrealizado por la víctima (no es a mí al que le ha sucedido eso), su reconocimiento, que constituye una etapa necesaria del tratamiento, exige realmente un testigo. El llamado al testigo tiene lugar precisamente en el marco de la cura donde el terapeuta, el chamán o la entidad mítica que da socorro encarnan a ese testigo (si fuera *verdad*, alguien vendría a socorrerme. Schneider, 1991, pp. 100-106).

Lo que hay que retener aquí es precisamente la asociación entre la irrealización del trauma (el proceso que De Martino designa como “deshistorización”) y la disociación psíquica entendida como la emergencia de otro Yo que viene a testificar el traumatismo sufrido. Pero ese otro Yo, surgido del proceso de estallido del yo unitario y que se desliza fuera de la persona para encarnar la función de cuidador-terapeuta, ha dejado de ser afectivamente indiferente para unir, en su función de “salvador”, conocimiento y empatía. Esta conclusión nos obliga a observar más de cerca la naturaleza del vínculo afectivo que une al cuidador con la persona cuidada.

Vínculo e influencia

La analogía entre la transferencia analítica y la hipnosis ya había sido subrayada por Freud. En efecto, la transferencia y la hipnosis descansan una y otra sobre un fuerte vínculo afectivo e identificadorio del paciente con su terapeuta. Esta analogía se justifica en razón de tres elementos:

a) en los dos casos estamos frente a un estado de trance ligero, un estado “otro”; b) ese estado se caracteriza por una despersonalización más o menos marcada que altera la frontera entre el yo y el otro; c) esta despersonalización constituye una vivencia incommunicable, ya que la experiencia de ser “un otro”, cuando es empujada hasta el trance, paradójicamente no puede ser otra cosa que interior y vivida desde adentro. No puede ser comunicada al prójimo a través del lenguaje, solo se la puede comunicar por contagio afectivo (Borch-Jacobsen, 1991, pp.183-184).

El estudio del vínculo empático que une al terapeuta con su paciente está lejos de ser sencillo, ya que la influencia escapa, como decía De Martino a propósito de los poderes paranormales, a los criterios rígidos de la verificación/falsificación que emanan de la epistemología positivista. En un tratamiento psicoterapéutico, ¿qué es lo que provoca en efecto ese cambio, cuando se produce?

Sabemos, desde 1936, que no es la toma de conciencia. Parece evidente que cuando se produce una verdadera mutación en la cura esta no es causada por factores intelectuales sino afectivos, de naturaleza hipnosuggestiva (Rosenzweig, 1936). Una de las palancas de esta mutación es precisamente el *apego* que designa las conductas comunes de los niños y de los animales jóvenes que buscan satisfacer junto a sus madres su necesidad de protección. El apego es un comportamiento tan fundamental como el comportamiento alimentario o sexual. Se reduce en la edad adulta, pero reaparece cuando el adulto

es perturbado en sus condiciones habituales de vida. Buscará reencontrar esa seguridad con alguien que juegue el papel jugado en otro momento por su madre. Y eso es precisamente lo que parece que se produce en la relación hipnótica donde el hipnotizado vuelve a poner su persona en manos del hipnotizador. La hipnosis lleva otra vez al psiquismo hacia el afecto, abandona el terreno de la interpretación y de la toma de conciencia para concentrar su acción terapéutica en las transformaciones psicológicas y fisiológicas que resultan de un vínculo interpersonal muy misterioso que descansa en la *sugestión*.

Esta relación interpersonal no ha dejado de suscitar temores y sospechas en el psicoanálisis. ¿Cuál es en efecto la naturaleza de ese vínculo? ¿En qué consiste esa *influencia* que, en el siglo XIX, llevaba a una parte de la opinión pública a desconfiar de los poderes ocultos de los hipnotizadores, capaces de ordenar a los hipnotizados a hacer cosas extrañas, víctimas de un poder enigmático que aparentemente les quitaba toda voluntad y autonomía?

A todos aquellos que comparten esa inquietud con respecto a la influencia y a la hipnosis porque la asocian a los riesgos de una supuesta confiscación de la libertad que impacta a un individuo sometido a la influencia de otro individuo, es necesario recordarles que los efectos de la sugestión se producen siempre cuando el sujeto *sabe* que debe dormir o curar, *cuando tiene la sensación de que algo lo invita*... Lo que entra en juego en la relación hipnótica es en definitiva la *fe* y la *confianza* en el contenido de la sugestión. Esas dos

actitudes voluntarias son susceptibles de ser interpretadas como palancas “actuantes”, a condición, obviamente, de entender el psiquismo no como un reservorio de pulsiones reprimidas sino como un recipiente de “potencialidades psíquicas” susceptibles de ser despertadas. En ese recipiente, la intencionalidad y la voluntad subjetivas actúan como factores poderosos alimentados por el deseo, la imaginación y la convicción íntima, todos ellos propulsores de eficacia activa.

Si consideramos la influencia no como “sometimiento” sino como la capacidad de inducir a un individuo a hacer cosas que de otra manera no haría, o a desarrollar facultades que, a falta de esa influencia, no desarrollaría, entonces desaparecen las reticencias con respecto a la sugestión y a la influencia. Es necesario recordar que es precisamente esa capacidad de instigación lo que los magnetistas sacaron a la luz a fines del siglo XVIII, y que suscitó en el siglo XIX el interés de numerosos médicos, fisiólogos, naturalistas, que reflexionaban sobre los efectos producidos por los magnetizadores: poniendo a ciertos sujetos en estado de trance, ellos asisten a la emergencia, en los magnetizados, de capacidades cognitivas, anestésicas y autocurativas muy sorprendentes. Es precisamente ese vínculo de “influencia” o de “sugestión” lo que el magnetizador activa en el magnetizado –o el hipnotizador en el hipnotizado–, el verdadero desencadenante de ese despertar de potencialidades autocorrectivas y curativas. Ese vínculo no se reduce a una relación verbal o de lenguaje. Es de

naturaleza afectiva y empática e implica un desmoronamiento provisorio de los límites entre yo y el otro. Esta condición es cumplimentada precisamente por la hipnosis.

Trance e hipnosis

Lejos de ser un fenómeno aberrante o patológico, el trance o la hipnosis son, en todas partes, lo que permite curar un cierto tipo de trastornos que afectan la identidad.

Que el trance consiste en una dramatización de la crisis de identidad del sujeto encuentra su confirmación en la actitud del grupo que, en numerosas sociedades, reconoce la “normalidad” del hecho de no ser sí-mismo, de ser un otro sin pasar por el lenguaje –lo que nos obliga a admitir que lo simbólico y el lenguaje no agotan la experiencia humana–. Si el trance y los estados hipnóticos constituyen un ingrediente ineludible de los rituales terapéuticos es, precisamente, porque son el remedio “por excelencia gracias al cual uno se cura de la enfermedad por excelencia” (Borch-Jacobsen, 1991, pp. 188-189): la crisis mimética en tanto crisis de la identidad. Esta no es otra cosa que la vivencia crítica de la desaparición de sí como sujeto autónomo y, en tanto crisis ritualizada, el remedio de todas las enfermedades. El trance toma formas diversas precisamente porque es el mal y su remedio, y encarna la paradoja de una homeopatía que cura lo similar por lo similar.

Expulsado a los márgenes en tanto fenómeno incompatible con la concepción filosófica, religiosa, jurídica y psicológica oficial de la persona, el

trance volvió a estar a la orden del día en la cultura occidental en el marco de la medicina. Es precisamente el caso de la hipnosis terapéutica.

Este fenómeno, que Chertok e Stengers no dudan en calificar como bio-psico-sociológico, incumbe al mismo tiempo, en efecto, a la psiquiatría, a la sociología, a la historia de las religiones, a la medicina, a la etología y a la biología. Reviste aspectos múltiples: curas espectaculares, estigmatizaciones en los cuerpos, activación de facultades extrasensoriales, anestesia, etc., pero también fenómenos colectivos y rituales, manifestaciones somáticas y psíquicas desconcertantes (*Ibid.*, p. 181). Estudiados desde fines del siglo XVIII como fenómenos naturales (y no como expresión de manifestaciones sobrenaturales que atañen al discurso teológico-apologético), esos fenómenos hipnóticos atribuidos hasta ese momento tanto a una intervención divina (los milagros) como a una acción diabólica (las posesiones), a partir de Franz Anton Mesmer han sido repertoriados por la ciencia como una ilustración de ciertas facultades espontáneas y desconocidas del psiquismo humano, perfectamente naturales, susceptibles de ser estudiadas empírica y metódicamente (Méheust, 1998 ; Ellenberger, 1976). Para los magnetizadores del siglo XIX, ya quedaba claro que el trance era no aquello de lo que uno se enfermaba y de lo que uno debía ser exorcizado, sino realmente *el estado que curaba*. La crisis magnética provocada por Mesmer, luego por los magnetizadores, es considerada

saludable en sí misma y es identificada con lo que permite diagnosticar el mal y prescribir el remedio. Los casos de los sonámbulos que, en trance, diagnostican su afección y prescriben los remedios llamados a curarlos se cuentan por centenares. Desde Mesmer y los magnetizadores de la primera mitad del siglo XIX hasta la psiquiatría de Charcot, la fenomenología psicofísica de naturaleza hipnótica ha sido patrimonio de estudio de la medicina, de la psicología, de la metapsíquica, de la psiquiatría y también de la filosofía (si pensamos en las reflexiones de Hegel, Bergson o James, que hablan de esos fenómenos). La utilización terapéutica del trance o de la hipnosis (que Charcot por lo demás conocía bien) no fue tomada en consideración durante mucho tiempo, entre otros motivos porque esta inquietante indistinción del mal y del remedio corría el riesgo de transformar al psiquiatra en un hacedor de milagros o en un charlatán.

Isabelle Stengers, filósofa de las ciencias y epistemóloga, en múltiples ocasiones se ha abocado a la cuestión de la hipnosis para poner a la luz precisamente la resistencia de este fenómeno a una comprensión que dé cuenta de los criterios cognitivos clásicos, ya que se trata de un fenómeno refractario a toda tentativa de objetivación científica. En la hipnosis, para Isabelle Stengers, lo que más incomoda al público y a la ciencia son dos elementos diferentes. Primero, el fenómeno de la *influencia* que subyace; luego, su naturaleza de *artefacto*, ya que estamos frente a un estado suscitado artificialmente por el terapeuta y sin

embargo capaz de producir efectos fácticos. Allí se encuentra un desafío de primer orden para los paradigmas que orientan los modelos de verdad y los saberes que nuestra cultura asume como referencias. En este caso, la ciencia (que estudia “hechos” y no “artefactos”) y el *discurso jurídico-moral*, que, además de atenerse él también a los hechos, debe velar en lo que respecta a la “verdad”.

Ahora bien, en la hipnosis, no encontramos casi *verdad* subyacente a descubrir, como sucede con el psicoanálisis freudiano. Tampoco encontramos principios que supuestamente gobiernan los fenómenos naturales u organizan la vida del espíritu, según el modelo filosófico clásico (Melchior, 1998). A partir de ello, no es sorprendente que los llamados a cuestionar la hipnosis en tanto objeto epistemológicamente interesante provengan de los múltiples representantes de la sociología de las ciencias y de las técnicas, de los historiadores de los saberes médicos, de los psiquiatras y de los terapeutas, pero también de los antropólogos que, enfrentados a determinadas manifestaciones, se encuentran desarmados cuando se vuelcan a estudiar el discurso oficial que se obstina en ignorar su existencia o a descalificarla con la frase “no es otra cosa que sugestión”, “es solo hipnosis” (Stengers, 1991, p. 226).

“Hipnosis y sugestión –dice I. Stengers– borran las pistas entre «hecho» y «artefacto», testigo verídico y falso testigo”. No podemos interesarnos en esos fenómenos, salvo como elementos de contraste,

en la medida en que sigamos pensando a través del registro técnico-científico (donde se inscribe la empresa freudiana y donde vale el criterio de lo verdadero/falso y de la evidencia de lo dado) y el registro ético-jurídico que entiende la sugestión como un obstáculo para la libertad del juicio del sujeto. La hipnosis, en otras palabras, “entraña a todos aquellos que la identifican como una operación que permite la producción de un testigo fiable, poniendo al sujeto al servicio de la verdad” (Ibid., p. 218).

En suma, la hipnosis no se presta al control y a la depuración, dos condiciones ineludibles de toda ciencia experimental. La experimentación supone el poder de constituir un fenómeno como testigo fiable pero ese poder no es un fin en sí mismo: debe estar al servicio de la “verdad” como están al servicio de la verdad las prácticas jurídicas. Inscribiéndose en esos dos paradigmas, el psicoanálisis comparte la postura autoritaria de Occidente que juzga y descalifica todo lo que es extraño a esa pasión occidental por la verdad (a saber, las terapias tradicionales, las prácticas chamánicas, los trances rituales, los comportamientos místicos y la misma hipnosis).

Teoría de lo sagrado y terapias psicodélicas

Si revisitamos a la luz de las cuestiones abordadas hasta aquí el concepto elaborado por De Martino de “deshistorización mítico-ritual”, es necesario constatar que la deshistorización de la que habla recuerda mucho a esa maniobra de desrealización de los acontecimientos

perturbadores descrita por la psiquiatría, maniobra destinada a reducir el impacto psíquico sobre el sujeto. De esto se desprende la puesta al día de una especie de ecología psicocultural, que se nos aparece hoy como uno de los aportes más importantes de la obra demartiniana. Sus intuiciones parecen en efecto reforzadas por las investigaciones más recientes en el ámbito de las psicoterapias no convencionales y por la hipnosis: pienso, particularmente, en las investigaciones dedicadas a la relación entre trauma y disociación psíquica (entendiendo esta como una respuesta funcional a los efectos devastadores de aquel), en las investigaciones que rehabilitan el papel de los afectos y de la imaginación creativa como motores del cambio, pero también en las que tratan del empleo de sustancias psicodélicas que favorecen el desmoronamiento del Yo unitario para corregir ciertas posturas psíquicas incorrectas provocadas por un sufrimiento no tratado: traumatismos de guerra, traumas familiares, angustia por la inminencia de la muerte, adicciones de diversa naturaleza, etc. (Grof, 2000, 2009; Grof y Grof, 1989; Grof *et. al*, 2008). Voy a dedicar la última parte de mi artículo a esas terapias, después de interrogar la interpretación demartiniana de lo sagrado como expresión “vital”, interpretación bastante cercana a ciertas hipótesis adelantadas por los teóricos del empleo de sustancias psicodélicas.

Lo sagrado como expresión “vital”

De Martino insistió a menudo en el hecho de que la “deshistorización mítico-ritual” conlleva la instauración

de un régimen psíquico “protegido”, que implica una especie de “desdoblamiento táctico” de sí. Si De Martino habla de ese “régimen protegido” en los términos de una “estrategia cultural” propia de ciertos grupos sociales, la operación disociativa que subyace no es totalmente arbitraria, ya que da cuenta de un modo *fisiológico*, completamente espontáneo, de operar del psiquismo humano. Sobre esta capacidad espontánea de la consciencia de disociarse, numerosas culturas han construido saberes psicocorporales perfectamente controlados, susceptibles de ser activados cuando las circunstancias lo exigen. Entre esos saberes figura la producción controlada de un estado psíquico borroso, no diferenciado, que puede ser puesto a contribución con fines autorreparadores. Esta desindividuación temporaria (espontánea o inducida artificialmente), que hace resurgir el estado plástico e indiferenciado del Yo, facilita la transfiguración de ciertas vivencias “críticas”, que permiten que sean vividas “como si concernieran a otro y no a mí mismo” (De Martino, 1975 [1958], pp. 112-116). De Martino llegó a estas conclusiones a partir de una interrogación inicial sobre la hierogénesis del sagrado, interrogación que movilizaba herramientas teóricas que superaban ampliamente el marco habitual de las ciencias histórico-sociales para abrirse a las ciencias de la vida. Muchos estudios que se llevan a cabo hoy sobre los estados modificados de la consciencia, provocados por el uso de sustancias psicodélicas y sobre la relación entre esos estados y la experiencia de lo sagrado (que Huxley llamaba “misticismo natural”), se

reivindican como parte de esas ciencias de la vida (Huxley, 2009 [1954]; Pollan, 2018).

De allí se plantea una pregunta: ¿hay alguna manera de detectar en la obra de De Martino las influencias culturales que lo acercan a las ciencias de la vida, a pesar de su historicismo reivindicado y su desconfianza reiterada con respecto a toda forma de “naturalismo”?

Si bien los comentaristas de la obra de De Martino hasta ahora tendían a inscribir su teoría de lo sagrado en la estela de las filosofías idealistas de la consciencia, del existencialismo o de la fenomenología (mientras que la deuda de De Martino con respecto a la metapsíquica o las filosofías neovitalistas, ampliamente subestimada, es apenas mencionada o evocada como un “error de juventud”), es precisamente de esos últimos aportes que él extrae, según mi opinión, las sugerencias más estimulantes y en consonancia con ciertas problemáticas actuales. Es justamente gracias a esos mismos aportes, de inspiración no materialista, que la posición de De Martino se muestra tan alejada de aquellos que ilustran hoy los enfoques, sin embargo innovadores, en los ámbitos de las neurociencias (Damasio, 2021) y del neuropsicoanálisis (Solms y Turnbull, 2002). En efecto, uno y otro subestiman la dimensión simbólica e histórico-cultural que De Martino, por su parte, ve como consustanciales a la consciencia humana.

Sus reflexiones que tratan sobre la disolución del Yo y su quebrantamiento en el mundo experimentado durante la “crisis de presencia”; sus intuiciones sobre el desdoblamiento de la

personalidad unitaria movilizado en el dispositivo mítico-ritual; sus reflexiones sobre la funcionalidad de ese desdoblamiento en el proceso de adaptación a un biotopo histórico-cultural inestable, o incluso las relativas al papel del mimetismo como vector esencial de la eficacia ritual, todo ello reúne no solamente las conclusiones de la psicología clínica que trata sobre la estrecha relación entre traumatismo y disociación (Binet, 2022). Esas intuiciones que interrogan a las ciencias de la vida de inspiración no mecanicista y no fisicalista encuentran también un eco en la práctica terapéutica, cada vez más generalizada, que durante el tratamiento recurre a sustancias psicoactivas. El objetivo de esta práctica es provocar una especie de “reseteo” de la disposición habitual de las referencias cognitivas del paciente, para suscitar en él la emergencia de una nueva postura comportamental. Provocando una especie de deflagración de la personalidad estructurada alrededor de un trauma fundante, beneficiándose con el caos psíquico inducido por los psicotrópicos, para estos practicantes se torna posible, a partir de esa plasticidad reencontrada, construir en colaboración con el paciente una nueva configuración del Yo, distinta de la antigua que ya era disfuncional.

La dinámica disolución-reintegración del Yo descrita por De Martino como instalada en el corazón del dispositivo mítico-ritual toca, en el fondo, dos cuestiones distintas, a saber: a) la relación entre el *psiquismo* y la esfera *vital*, objeto de las ciencias de la vida; b) la relación que mantienen la técnica mítico-ritual con la esfera de lo *vital*.

Los primeros trabajos de De Martino presentan lo *vital* como una energía psíquica constitutiva del mundo de lo viviente, energía susceptible de conocer diversos regímenes de intensidad que son sometidos a fluctuaciones que van tanto hacia arriba (para alcanzar un máximo de individuación) como hacia abajo (hacia un mínimo, donde operan las funciones psíquicas elementales, menos individuadas y conscientes). Sea como fuere, lo *vital* difiere de la actividad psíquica consciente y reflexiva constituyendo la condición de posibilidad de esta, dado que ese psiquismo indiferenciado es compartido por el hombre con todas las otras formas de vida. Esta hipótesis “panpsiquista”, a decir verdad, ya estaba presente en las filosofías románticas de la naturaleza, así como en las filosofías de inspiración neovitalista que jugaron un papel movilizador en la teoría demartiniana de la génesis de lo sagrado (cf. Mancini, 2004, pp. 449-472).

¿Cuál es exactamente, para De Martino, la relación entre lo sagrado y lo vital? A esta pregunta responderá afirmando que esa relación no es por cierto la que hace de lo sagrado una exigencia vital de la experiencia humana:

Vital es por cierto la esfera del cuerpo y de sus funciones orgánicas [...] Vital es también la esfera del ámbito técnico de la naturaleza objetiva [...] Lo sagrado como tal no le incumbe a ninguna de esas dos esferas de lo vital, ya que en la primera aun no ha surgido y en la segunda ya ha desaparecido [...] Existen otras razones vitales que bordean lo sagrado. Se trata de ese ámbito de lo vital humano que es la presencia

individual como centro de decisión y de iniciativa más allá de lo simple vital orgánico, corporal o animal. Es decir, la unidad del individuo como potencialidad de despliegue de todas las potencias operativas que hacen del hombre un hombre (De Martino, 1953, pp. 14 -15).

Al igual que ciertas filosofías románticas de la naturaleza, la existencia vital elemental –a saber, el psiquismo inferior no individuado que el hombre comparte con otras formas vivientes– no se presenta, para De Martino, como una antítesis radical a la vida del espíritu. Muy por el contrario, constituye la materia prima de la actividad simbólica que da cuenta de la existencia histórico-cultural. Para asegurar el pasaje del orden vital al orden histórico existe la praxis transformadora encarnada por la acción técnica humana. Enfocar la técnica como un conjunto de dispositivos que permiten que se produzcan artificialmente ciertas realidades naturales en provecho del hombre le permite a De Martino conciliar el neovitalismo, que nutrió la cultura de su generación (Mancini, 2004, pp. 450-497), con la obra del joven Marx. En efecto, De Martino interpreta lo Sagrado como un “artificio técnico” que transfigura y aprovecha, imitándola, una expresión espontánea de lo vital (la regresión a lo indiferenciado psíquico). Allí encontramos precisamente la afirmación de Simondon según la cual “lo artificial es lo natural suscitado por el gesto técnico” (Simondon, 1989, p. 256).

Al adoptar esa lectura que hace de lo sagrado un “artefacto técnico” que transforma lo vital psíquico, se vuelve completamente posible, para De Martino, establecer un paralelismo entre, por un lado, el gesto económico-

productivo (actuando sobre el medio ambiente natural exterior al hombre) y, por el otro, la acción ritual (que interviene sobre esa parte de la naturaleza interior al hombre que es el Yo expuesto al riesgo de una regresión a lo indiferenciado psíquico). A semejanza de la acción técnico-económica, el procedimiento de la deshistorización mítico-ritual de los momentos críticos se presenta desde ese momento como un saber aplicado, especie de “trabajo productivo” (De Martino, 1975, pp. 36-43).

El aspecto más importante de esta lectura es probablemente el siguiente: lo que se describe como “lo sagrado” no es una *entidad*, un *estado*, como lo presentan los fenomenólogos. Más bien corresponde al *movimiento* entre un estado y el otro, la tensión metaestable entre lo no individuado y la individuación, esa misma tensión que los especialistas de las experiencias psicodélicas que provocan la desintegración temporaria del Yo han descrito para ilustrar la vivencia de desmoronamiento - reconstrucción experimentada por los sujetos.

Misticismo natural y sustancias psicodélicas

A partir de los años 1950, el mundo occidental aprendió a conocer los efectos de las sustancias psicodélicas. Después de que el químico suizo Albert Hofmann descubrió en 1938 el LSD, una sustancia química que reproduce en laboratorio un compuesto (la ergolina) surgido del ergot o cornezuelo del centeno, un banquero estadounidense, apasionado micólogo, Gordon Wasson, redescubre las propiedades de la

psilocibina (una molécula contenida en un hongo alucinógeno utilizado desde la prehistoria entre las sociedades indígenas de América, particularmente en México y en América Central). La cultura occidental se vuelca entonces a analizar los efectos alucinógenos de esas nuevas sustancias. Estos acontecimientos van a dar un nuevo impulso a los estudios sobre el cerebro, favoreciendo así el descubrimiento del papel de los neurotransmisores, dado que, a ciertas dosis, el LSD provoca trastornos convergentes con los de ciertas psicosis. A fines de los años 1950, las sustancias psicodélicas se abren un camino en el ámbito de las psicoterapias, donde son utilizadas para tratar adicciones como el alcoholismo, la toxicoddependencia, el tabaquismo, pero también la depresión y la ansiedad, a punto tal que, hasta la primera mitad de los años 1960, fueron numerosos los psiquiatras que consideraron el LSD y la psilocibina como medicamentos milagrosos.

En la segunda mitad de los años 1960, en plena guerra de Vietnam, Estados Unidos toma bruscamente distancia con respecto a los psicotrópicos, atemorizado por sus efectos incontrolables. El LSD será así completamente prohibido en Estados Unidos.

Desde entonces, dos tipos de investigadores se interesan en esas sustancias psicoactivas. Por un lado, los que se acercan desde las ciencias cognitivas que tienen por objeto el modo de funcionamiento del cerebro y las relaciones de este con la consciencia. La perturbación del cerebro gracias a las sustancias psicodélicas ofrece a esos investigadores la oportunidad de

observar in vitro las modificaciones de la consciencia suscitadas por la disolución artificial de las estructuras del Yo. Para ello, se trata de confrontar esas observaciones con las experiencias análogas a las descritas por los místicos o por la cultura psicodélica de los años 1960, que hablaban de “expansión de la consciencia”. Durante esas experiencias, la imaginación muestra alteraciones de la conectividad neuronal y permite localizar el sitio anatómico de ciertas funciones vinculadas a la consciencia del Yo.

Por otro lado, los terapeutas (fisiólogos, psiquiatras, psicólogos, médicos) se interesan también en esta materia, ya que los estudios clínicos sobre las experiencias psicodélicas hacen referencia a un impacto positivo importante sobre las adicciones a las drogas y al alcohol, pero también sobre las depresiones severas debidas a factores múltiples, entre ellos el duelo, así como sobre los enfermos de cáncer en estadio terminal, a quienes las sustancias psicodélicas aportan un cambio importante disipando su angustia ante la cercanía del fin. Esas sustancias psicoactivas producen, en efecto, una especie de “reinicialización” del psiquismo, favoreciendo así la emergencia de un punto de vista diferente sobre la existencia y sobre sí, con efectos tranquilizadores. En ese marco, el *setting* –es decir, las condiciones ambientes durante la utilización de las sustancias psicodélicas y el control benéfico de un guía que enmarque la experiencia– es fundamental.

En el panorama contemporáneo de los investigadores interesados en las sustancias psicodélicas, junto a

neurocientíficos, terapeutas y a los llamados ‘psiconautas’, se puede identificar un cuarto perfil: el de los investigadores que gravitan alrededor del Instituto Esalen, un centro de retiro de orientación humanista fundado en 1962 e instalado en los peñascos de Big Sur, en la costa del Pacífico californiano, considerado en su época como la capital del “Movimiento del potencial humano”. Hoy en día, Esalen continúa proponiendo, durante sus retiros, talleres, coloquios y conferencias que lo convierten en un importante lugar del New Age. Allí ha ejercido el psiquiatra Stanislav Grof, pionero de la psicoterapia que utiliza el LSD, y que ha formado a generaciones de clínicos deseosos de aprender a utilizar las sustancias psicoactivas en sus prácticas. En Esalen, precisamente, se manifiestan y se practican esas nuevas estrategias de cura. Además de los psiquiatras y psicoterapeutas, un segundo grupo de investigadores trabaja en esa institución. Están interesados en los desafíos “espirituales” que implica recurrir a las sustancias psicoactivas y son los promotores del uso de esas moléculas no solamente como apoyo terapéutico sino también como una herramienta de desarrollo “personal”. El uso de psicotrópicos, según ellos, permitiría el acceso a una experiencia subjetiva específica, muy cercana a la experiencia mística o a la que los fenomenólogos denominan “experiencia de lo sagrado”. Las descripciones de los efectos de esas sustancias informan de una experiencia violenta e intensa de desintegración del Yo que concluye en una aprehensión

de la realidad “cósmica”, donde la subjetividad desaparece sumergida por ese Todo indiferenciado que abre las vías a una forma de consciencia ampliada. Inducidas por sustancias o por técnicas psíquicas, ese tipo de experiencias estaría, según esos investigadores, en el origen de las concepciones religiosas y metafísicas.

Entre los portavoces de este movimiento, domina la idea de que la experiencia de lo sagrado descrita por los místicos y la experiencia psicodélica son *una misma y única experiencia*. Lejos de ser el fruto de la imaginación subjetiva, sería además real desde el momento en que obtiene sus raíces en una experiencia psicocorporal de naturaleza empírica, cuyos efectos fisiológicos y cerebrales podemos constatar fácticamente. En ese estado de consciencia modificado que está acompañado por el desmoronamiento del Ego –y en consecuencia por esa desindividuación temporaria–, el psiquismo parece conectarse con un orden más vasto, que excede al individuo, al que designan como “infinitud” o “todo cósmico”.

Para fortalecer esa lectura, algunas corrientes contemporáneas de la biología y de la filosofía de las ciencias adelantan la tesis según la cual la consciencia no es una propiedad del cerebro (como pensarían las neurociencias de inspiración materialista) sino más bien del mismo universo. Esa hipótesis –ya desarrollada por Bergson, para quien el psiquismo no es más que un receptor y redifusor de frecuencias de energía y de informaciones situadas por fuera de él– era igualmente compartida

por los filósofos románticos de la naturaleza y por los neovitalistas del siglo XX, como Hans Driesch, pero también por los metapsiquistas y los parapsicólogos contemporáneos (Nelson, 2021; Strømme, 2025). Más allá de cada espíritu individual, todos postulan una forma de consciencia universal compartida, que existe por fuera de nuestro cerebro –consciencia que debe ser entendida como un atributo intrínseco del Universo al igual que la luz y la energía, y todo al mismo nivel constitutivo–. Las experiencias con las sustancias psicodélicas, justamente, permiten observar *in vitro*, al igual que sucede con el uso de la psilocibina y con las prácticas meditativas intensas, una reducción sensible de la actividad de ciertas funciones del cerebro vinculadas a la autorreflexión, a la proyección mental y al sentido de Sí, funciones que se desdibujan entonces con el efecto de la percepción subjetiva de una consciencia ampliada que coincide con el Todo cósmico.

¿Qué beneficio pueden extraer de estas investigaciones el historiador de las religiones o el antropólogo? Su malestar comprensible frente a estos documentos nace del hecho de que, para interpretar esta materia, solo se puede tomar en cuenta el registro del discurso subjetivo. La experiencia de la disolución del Ego provocada por las sustancias psicodélicas y descrita por aquel que está bajo sus efectos da cuenta de una pura fenomenología (Pollan, 2018; Chambon y Morisson, 2020).

El malestar aumenta cuando se constata que la exposición discursiva de esas experiencias de ruptura radical,

de distanciamiento sideral del mundo cotidiano, de cambio del sentido de las cosas, recurre a metáforas religiosas, filosóficas o poéticas extraídas del repertorio sociocultural de los interesados. Es forzoso constatar que es imposible alcanzar un supuesto nivel metacultural de esas experiencias, inaccesibles en sí mismas dado que esas metáforas constituyen las únicas vías de acceso a lo que sucede realmente en el psiquismo de los individuos.

Si para el epistemólogo esto plantea un problema, no es lo mismo para los terapeutas.

En el caso de las terapias psicodélicas, nos encontramos ante una situación análoga a la práctica hipnótica. En las dos situaciones, el paciente y el terapeuta construyen juntos un escenario ficcional donde se produce algo que engendra un cambio muy real en el paciente. Es por eso que la cuestión de la “realidad” y de la “autenticidad” de esos “escenarios” se vuelve secundaria en terapia. La posición de los médicos que utilizan sustancias psicodélicas como método de cura permanece estrictamente en el terreno pragmático: difícilmente se preocupan por las preguntas relativas a la “verdad” de los relatos. Saber si esas descripciones son reales o ficticias, auténticas o falsas, importa menos que observar cómo pueden ayudar al paciente a mejorar su situación. A la pregunta: “¿Son auténticas esas experiencias?”, la respuesta de William James con respecto a las experiencias místicas también era pragmática. Decía que había que juzgar la experiencia mística no a partir de su veracidad, que

permanece incognoscible, sino por sus frutos: “¿Orienta la vida de la persona en una dirección positiva?”⁶

Por fuera de todo principio epistemológico de lo verdadero/falso que rige los protocolos de la ciencia, tanto en hipnosis como en terapias psicodélicas, la persona que cuida pone a contribución lo que resulta útil a la reorientación y al reposicionamiento del sujeto. La movilización de mitos, de imágenes, de recuerdos (verdaderos o falsos), de impresiones, de afectos, de emociones, de creencias que constituyen el paisaje afectivo de los pacientes, se muestra completamente legítima. Solo esas palancas afectivas exhiben la comprensión psíquica suficiente, la carga emotiva necesaria para producir el cambio.

El problema que la hipnosis y las terapias psicodélicas plantean a los epistemólogos y a la Ciencia oficial se sitúa justamente allí, ya que, como aclara Isabelle Stengers, no nos encontramos frente a “hechos” sino a “artefactos”, cuya razón de ser es servir al paciente.

El desafío que hay que responder hoy en día es aquel que consiste en pasar metodológicamente del modelo que descansa en la exclamación “¡No es más que un artefacto!” en sentido negativo, al sentido positivo de la palabra “artefacto”, entendido no como “simulación”, como “realidad falsa”, sino como saber hacer, talento, habilidad, destreza. En suma, ese registro donde,

como recuerda I. Stengers, se sitúan facultades tales como “la intuición, el olfato, el tacto, la psicología, que hacen al arte del mercader, del educador, del negociante, de la que lee las cartas y del terapeuta” (Stengers, 1991, p. 230). Ese cambio de registro equivale al pasaje de un registro de naturaleza científica, donde se plantea la cuestión de lo verdadero y lo falso, a un registro técnico donde se plantea más bien la cuestión “¿Cómo funciona...?” y “¿Por qué es eficaz?”.

Como conclusión, vuelvo al uso que las ciencias histórico-sociales pueden hacer de esos enfoques no hegemónicos de la enfermedad y de la cura. En 1965, en su prefacio al *Ensayo sobre el misticismo griego*, Dario Sabbatucci tomaba posición con respecto a Aldous Huxley, quien comparó su propia experiencia con el LSD con la experiencia mística⁷. La historia cultural, dice Sabbatucci, difícilmente se interese por lo que Huxley denomina el “misticismo natural”, desde el momento en que la historia se interesa prioritariamente por el uso que una cultura hace de ciertos estados psíquicos para construir su propio orden del mundo. A pesar de la prioridad que De Martino le otorga a la historia, al igual que Sabbatucci, en tanto historiador, no dejó de preocuparse por los estados psíquicos de los sujetos en situación ritual, ni de plantearse interrogantes pertinentes

⁶ Véase también Nathan (1994) y Stengers (2006, pp. 195-200).

⁷ Véase Sabbatucci (1965, pp. 23-28).

sobre el modo de funcionamiento del psiquismo en general y sobre las potencialidades autorreparadoras de este. El historicismo romántico hegeliano, después de todo, ya entendía la naturaleza, el espíritu y la historia humana en términos de co Génesis y coevolución simultáneas. Es por eso que, para De Martino, la exploración de toda la gama de los “posibles” históricos y, conjuntamente, de los “posibles” psíquicos que el hombre es susceptible de conocer resulta legítima. Reabrir la cuestión de los posibles psíquicos –que van de los procesos de autocuración a la reorganización de la postura existencial frente a circunstancias dolorosas e imprevistas– implica concebir una historia de las religiones abierta al porvenir, una historia no solamente retrospectiva sino también prospectiva. Para ello, algunas prácticas milenarias corrientes entre culturas diferentes pueden servirnos como fuente de inspiración.

Además de la sociología de las ausencias, De Sousa Santos habló precisamente también de una “sociología de las emergencias”, que consiste en una indagación sobre las alternativas contenidas en el horizonte

de las posibilidades, las cuales forman parte de los enfoques que he tratado aquí. Sobre este tema plantea lo siguiente:

Si la sociología de las ausencias dilata el presente, añadiendo a la realidad existente lo que le ha sido sustraído por la razón dominante eurocéntrica, la sociología de las emergencias extiende el presente agregando a la realidad existente las posibilidades futuras y las esperanzas que esas posibilidades suscitan. [...] Eso significa, de manera concomitante, que la transformación progresiva del mundo puede tomar caminos que no han sido previstos por el pensamiento crítico occidental (incluido el marxismo). Esta diversidad de alternativas permanece ampliamente desperdiciada porque las teorías y los conceptos desarrollados en el Norte y retomados en todos los ámbitos de transmisión del saber no reconocen esas soluciones de recambio, o cuando lo hacen, no las valorizan como contribuciones válidas para construir un mundo mejor. Por un lado, se debe promover una nueva ecología de los conocimientos, que consiste en explorar prácticas científicas alternativas que se tornan visibles gracias a las epistemologías plurales de las prácticas científicas; por el otro, promover la interdependencia de los conocimientos científicos y no científicos (Santos, 2011, pp. 37-40).



Referencias

- Angelini, P. (2001). *L'uomo sul tetto. Mircea Eliade e la "storia delle religioni"*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Battini, M. (1990). La ragione negata. I fondamenti psicologici dell'antropologia demartiniana. In: Di Donato, R. (ed.), *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*. Pisa: ETS Editrice, p. 69-82.
- Bergé, C. (2005). *Héros de la guérison: thérapies alternatives aux Etats-Unis*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond.
- Binet, E. (2022). *Évaluer et prendre en charge le trouble dissociatif de l'identité*. Collection Psychothérapies. Malakoff: Dunod Editeur.
- Borch-Jacobsen, M. (1991). L'efficacité mimétique. In: Bougnoux, D. (ed), *La suggestion: hypnose, influence, transe*. Les empêcheurs de penser en rond. Paris: Laboratoires Delagrangé.
- Chambon, O.; Morisson, J. (2020). *La révolution psychédélique. Médecine de demain*. Paris: Guy Trédaniel Editions.
- Charuty, G. (1992). Anthropologie et psychanalyse. Le dialogue inachevé. In Fabre, D.; Althabe, G.; Lenclud, G. (eds), *Vers une ethnologie du présent*. Collection Ethnologie de la France 7. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, p. 75-115.
- Chertok, L.; Stengers, I. (1989). *Le cœur et la raison: l'hypnose en question, de Lavoisier à Lacan*. Science de l'homme. Paris: Payot.
- Damasio, A. R. (2021). *Feeling and knowing: making minds conscious*. New York: Pantheon Books.
- De Martino, E. (1942 y 1946). Percezione extrasensoriale e magismo etnologico. *Studi e Materiali Di Storia Delle Religioni*, no. 16-19 e 18-20; 31-84.
- _____. (1948). *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo*. Torino: Einaudi. Trad. esp.: *El mundo mágico* (2004). Buenos Aires: Libros de Araucaria.
- _____. (1953). Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto. *Studi e materiali di storia delle religioni*, 24/25, p. 1-25.
- _____. (1961). *La terra del rimorso*. Milano: Il Saggiatore.
- _____. (1972 [1959]). *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli.
- _____. (1975). *Morte e pianto rituale: dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Torino: Boringhieri.
- _____. (1989 [1959]). Mito, scienze religiose e civiltà moderna. In *Furore, Simbolo, Valore*. Milano: Il Saggiatore, p. 253-256.
- Di Donato, R. (1990). Preistoria di Ernesto De Martino. In. *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*. Pisa: ETS Editrice, p. 41-67.
- Ellenberger, H-F. (1976). *El descubrimiento del inconsciente: historia y evolución de la psiquiatría dinámica*. Gredos, Madrid.
- Gasbarro, N. (ed). (2009). *Le culture dei missionari*. Roma: Bulzoni.
- Grof, S. (2000). *Psychology of the future: lessons from modern consciousness research*. SUNY Series in Transpersonal and Humanistic Psychology. Albany, NY: State University of New York Press.
- _____. (2009). *LSD: doorway to the numinous: the groundbreaking psychedelic research into realms of the human unconscious*. 4th Edition. New York: Park Street Press.
- Grof, S.; Grof, C. (eds.) (1989). *Spiritual emergency: when personal transformation becomes a crisis*. First Edition. Los Angeles: Tarcher Perigee.
- Grof, S.; Hofmann A.; Weil, A. (2008). *LSD psychotherapy: the healing potential of psychedelic medicine*. 4th edition. Ben Lomond, CA: Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies.
- Huxley, A. (2009 [1954]). *Las puertas de la percepción. Cielo e inferno*. Traducción de Miguel de Hernani. Barcelona: Editorial Edhasa.
- James, W. (1911). *Memories and Studies*. London: Longmans Green.
- Janet, P. (1893). *L'État mental des hystériques. Bibliothèque médicale Charcot- Debove*. Paris, Rueff et Cie, 2 vol.
- Latour, B. (2009). *Sobre El Culto Moderno de Los Dioses Factishes seguido de Iconoclash*. Buenos Aires: Dedalus.

Lévi-Strauss, C. (1949). L'efficacité symbolique. *Revue de l'Histoire Des Religions*, 135 (1): p. 5–27.

Mancini, S. (2004). Postfacio. In. *El mundo mágico*. Buenos Aires: Libros de Araucaria, p. 285–584.

_____. (2006). *La fabrication du psychisme: pratiques rituelles au carrefour des sciences humaines et des sciences de la vie*. Paris: La Découverte.

_____. (2012). La personnification 'faitiche': Un cas de spiritualisme non institutionnalisé de Mexico City. In. Faivre, A.; Mancini, S. (eds.), *De Médiums. Techniques du corps et de l'esprit dans les deux Amériques*. Paris: Imago, p. 19–65.

_____. (2015 décembre). Couturières de Santos. Personnification mythique et manipulation rituelle des images sacrées à Mexico D.F.: le cas du Niño Dios et de la Santa Muert. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Paris: EHESS.

_____. (2018a). Parure et "efficace" rituel. Statut et fonction de l'habillage des images sacrées dans les pratiques thaumaturgiques et transformationnelles à México. *TRACE (Travaux Et Recherches Dans Les Amériques Du Centre)*, 73, p. 9–36. DOI: <https://doi.org/10.22134/trace.73.2018.99>

_____. (2018b). La religión como 'técnica'. Reflexiones histórico-religiosas sobre la eficacia de algunas prácticas psicocorporales que utilizan la disociación psíquica en contextos rituales. In Ana Rosa Cloclet da Silva y Roberto di Stefano (eds.), *História das religiões em perspectiva: desafios conceituais, diálogos interdisciplinares e questões metodológicas*. Curitiba: Editora Prismas, p. 27–60.

Méheust, B. (1998). Somnambulisme et médiumnité. Tome 1 : Le Défi du magnétisme animal (1784–1840). Collection Les empêcheurs de penser en rond. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo.

_____. (1999). *Somnambulisme et médiumnité*. Tome 2: Le Choc des sciences psychiques (1784–1930). Collection Les empêcheurs de penser en rond. Le Plessis-Robinson : Institut Synthélabo.

Melchior, T. (1998). *Créer le réel : hypnose et thérapie*. La couleur des idées. Paris : Ed. du Seuil.

Mulhern, S. (1991). De l'hypnose à l'enfer. In. Bougnoux, D. (ed), *La suggestion : hypnose, influence, transe*. Les empêcheurs de penser en rond. Paris : Laboratoires Delagrangé, p. 123–44.

Myers, F. W. H. (1903). *Human personality and its survival of bodily death*. vols. 1–2. London: Longmans.

Nathan, T.; Stengers, I. (1995). *Médecins et sorciers*. Les empêcheurs de penser en rond. Le Plessis-Robinson: Synthélabo.

Nathan, T. (1994). *L'influence qui guérit*. Paris : Odile Jacob.

Nelson, D. R. (2021). Tous connectés. *L'émergence d'une conscience mondiale*. Paris : J'ai lu.

Pollan, M. (2018) *How to change your mind: what the new science of psychedelics teaches us about consciousness, dying, addiction, depression, and transcendence*, Penguin Books, London.

Rosenzweig, S. (1936). Some implicit common factors in diverse methods of psychotherapy. *American Journal of Orthopsychiatry*, 6(3), 412–415.

Sabbatucci, D. (1965). *Saggio sul misticismo greco*. Roma: Ateneo.

_____. (2002) *La perspective historico-religieuse. Foi, religion et culture*, Paris: Edidit.

Santos, B. de Sousa. (2011). Épistémologies du sud. *Études Rurales*, 187, p. 21–50.

Schneider, M. (1991). L'autohypnose, le trauma et le double. In. Bougnoux, D. (ed), *La suggestion : hypnose, influence, transe*. Les empêcheurs de penser en rond. Paris: Laboratoires Delagrangé, p. 91–108.

Silva, A. R. Cloclet; Mancini, S. (2018). A abordagem histórica nos estudos de religião: ambiguidades estruturais e desafios contemporâneos. *Reflexão*, 42(2), p. 27–72. DOI: <https://doi.org/10.24220/2447-6803v-42n2a4104>

Simondon, G. (1989). *Du mode d'existence des objets techniques*. Préf. de John Hart. Postf. de Yves Deforge. Philosophie. Paris : Aubier.

Solms, M.; Turnbull, O. (2002). *Brain and the inner world: an introduction to the neuroscience of the subjective experience*. New York: Other Press.

Stengers, I. (1991). Les déceptions du pouvoir. In Bougnoux, D. (ed), *La suggestion : hypnose, influence, transe*. Les empêcheurs de penser en rond. Paris: Laboratoires Delagrangé, p. 215–31.

_____ (2006). *La vierge et le neutrino. Les scientifiques dans la tourmente*, Paris: Les Empêcheurs de penser en rond/ Seuil.

Strømme, M. (2025). Universal consciousness as foundational field: A theoretical bridge between quantum physics and non dual philosophy ". *AIP Advances*, 15 (11), art.115319. DOI: <https://doi.org/10.1063/5.0290984>

Talamonti, A. (2005). La labilità della persona magica. In. Gallini, C. (ed.), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*. Napoli: Liguori Editorial, p. 79-114.

Recebido em 27/10/2025. Aprovado em 01/06/2026.

Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Attribution 4.0 - CC-BY e seus direitos autorais permanecem com os autores.

Existe um mundo por vir? De Martino entre a crise (filosófica) do Ocidente e Antropologia pós-colonial*

Is there a world to come? De Martino between the (philosophical) crisis of the West and postcolonial anthropology

¿Hay un mundo por venir? De Martino entre la crisis (filosófica) de Occidente y la antropología poscolonial

Nicola GASBARRO

n.gasbarro@tiscali.it

Professor da Università degli Studi de Udine e pesquisador da Universidade La Sapienza de Roma (Itália)

50

Um saber “progressista”, abertamente polêmico, pode degenerar facilmente numa sonolência dogmática.

Edward Said (2005, p. 325)

O humanismo etnográfico é o caminho difícil do humanismo moderno, aquele que assume como ponto de partida o humanamente mais afastado e que, mediante o encontro ao rés-do-chão com outras humanidades existentes, se expõe deliberadamente a ofender suas memórias culturais mais valiosas.

Ernesto de Martino (1977, p. 393)

Os brancos não temem, como nós, ser esmagados pela queda do céu. Mas um dia talvez tenham tanto medo disso quanto nós!

Davi Kopenawa (2015, p. 455)

* Texto traduzido do italiano por Philippe Sartin. A revisão da tradução ficou a cargo de Cristina Pompa.

O pensamento de Ernesto de Martino (1908-1965), historiador das religiões e precursor dos estudos etnográficos na Itália, oferece ferramentas conceituais eficazes para lidar com as muitas situações de crise no Ocidente e no mundo (humanitária, cultural, ecológica). Antecipando-se, em muitos aspectos, à crítica pós-colonial, o seu pensamento — radicado, de modo crítico, no historicismo de Croce e no comparatismo histórico-religioso de Pettazzoni — é capaz de problematizar os dilemas colocados à humanidade que, de um ponto de vista global, tem de lidar com a iminência de seu próprio fim.

Palavras-chave: Crise; História das religiões; Humanismo etnográfico.

The thought of Ernesto de Martino (1908-1965), a historian of religions and a pioneer of ethnographic studies in Italy, offers effective conceptual tools for addressing the many crisis situations in the West and the world (humanitarian, cultural, and ecological). Anticipating, in many respects, postcolonial critique, his thought—critically rooted in Croce's historicism and Pettazzoni's historical-religious comparatism—is capable of problematizing the dilemmas facing humanity, which, from a global perspective, must deal with the imminence of its own end.

Keywords: Crisis; History of Religions; Ethnographic Humanism.

El pensamiento de Ernesto de Martino (1908-1965), historiador de las religiones y precursor de los estudios etnográficos en Italia, ofrece herramientas conceptuales eficaces para abordar las numerosas crisis que azotan Occidente y el mundo (humanitarias, culturales y ecológicas). Anticipándose, en muchos aspectos, a la crítica poscolonial, su pensamiento —fundamentado en el historicismo de Croce y el comparativismo histórico-religioso de Pettazzoni— logra problematizar los dilemas que enfrenta la humanidad, la cual, desde una perspectiva global, debe afrontar la inminencia de su propia extinción.

Palabras clave: Crisis; Historia de las Religiones; Humanismo etnográfico.

O título remete a uma grande analogia entre as angústias europeias da segunda metade do século XX e a emergência antropológica contemporânea de um fim do mundo entendido seja como entropia das relações entre os seres humanos, seja como o clamor desesperado de “Gaia”, vítima do Antropoceno. A primeira, mais

que se apresentar como “choque entre civilizações”, como diria Huntington (1996), parece delinear-se como uma deriva continental antropológica. Já não predomina o velho universalismo da filosofia e do Iluminismo. Cada civilização é atravessada por múltiplas ordens mundiais que, cada uma a seu modo, aspiram à globalidade — como

a economia capitalista, a ciência, a tecnologia e a comunicação. Qualquer tipo de pangeia é, agora, impossível e impensável para a Antropologia, sobretudo quando a globalização tende a impor uma padronização da vida cotidiana e novas analogias do pensamento, não menos opressivas e colonialistas que as precedentes. A própria Antropologia é posta em discussão pelo Antropoceno¹ dominante, que ameaça não apenas a Mãe Terra, mas todos seus filhos dispersos no individualismo, na solidão e/ou nas culturas da angústia, verdadeiras comunidades do abandono. O imperialismo do Antropoceno não apenas coloca em crise a vida, mas, antes de tudo, dispersa e asfixia os valores que a tornam digna de ser vivida. A Antropologia se torna “entropologia” de qualquer metafísica cultural, nas cidades e nas florestas, com a consequente destruição dos mesmos pressupostos do “pensamento selvagem”. Não se trata, obviamente, de salvar a Antropologia, que há tempos se esforça para destruir o humanismo tradicional (no sentido de Lévi-Strauss), mas de buscar — ainda que ninguém saiba onde — um sentido de superação que, de qualquer

modo, a sedução do pensamento impõe ao utilitarismo da vida e às não obstante necessárias normas do social. Uma superação que não remete necessariamente à transcendência da fé e da esperança, mas que deve permanecer enraizada na imanência das relações humanas — uma espécie de ritual festivo do qual não podemos abrir mão no caminho cada vez mais desencantado da vida cotidiana.

Em nossa civilização de contínuo devir, o fantasma do fim se torna inevitável quando fracassa a imaginação do futuro, que se dissolve na duração infinita de um presente pensado e vivido como realização do progresso e da história — uma espécie de fim do mundo por hipertrofia das relações entre os homens, que ameaça, inclusive, as relações entre o homem e a natureza. O drama se torna mais agudo porque até mesmo aqueles povos que, por sorte, deram prioridade às relações de longa duração com a natureza e experimentaram as vantagens do pensamento da floresta, recusando todo o colonialismo do processo civilizatório, estão hoje impotentes ante as forças globais que governam nosso modo de

¹ Sobre isso, a literatura científica tanto é bem documentada quanto distante de um verdadeiro impacto sobre a opinião pública. Trata-se de um daqueles casos em que a ciência é deixada à própria sorte — abandonada pela economia, em razão dos interesses envolvidos, e pela política, por receio da impopularidade. O Antropoceno ameaça um imobilismo da consciência coletiva talvez superior àquele do colonialismo. Se os alarmes são justificados — e não há razões para duvidar —, há o risco real de uma catástrofe natural também pela hipertrofia da técnica: uma verdadeira contradição de nosso tempo! Permanece a interrogação antropológica: que tipo de “fim do mundo” estamos preparando com tal inconsciência mundial? Trata-se de um excesso de tecnologia e/ou de economia de desenvolvimento, ou estamos diante de uma mutação antropológica estrutural? Para começar a colocar o problema, não apenas em termos empírico-científicos, são indispensáveis a provocação inicial, uma espécie de ensaio-manifesto de Chakrabarty (2009) e a obra madura, complexa e antropológicamente densa de Latour (2015).

sentir e de amar, de pensar e de crer, até mesmo de desejar e de esperar. E talvez não seja por acaso que um papa, que vinha dos “confins do mundo”, tenha conclamado, no ano jubilar, todos os homens de boa vontade a refazerem a peregrinação da esperança!

Os antropólogos e os historiadores não podem se inspirar nas virtudes teológicas, ligadas a valores fundados nos critérios autoritários de verdade, e devem se contentar com alternativas científicas buscadas com os critérios empíricos da certeza. Podem aspirar, no máximo, a um “*ethos* do transcendimento”, capaz de orientar a crise atual em direção a regras e valores compartilhados, ou ao menos compartilháveis, ainda que seja para evitar que a antropologia se torne o estudo das civilizações, cuja história é transformada em destino. A propósito disso, não é por acaso que o antropólogo do perspectivismo Eduardo Viveiros de Castro e a filósofa Déborah Danowski (2014, p. 35) se perguntem, e perguntem a todos nós, “*Há mundo por vir?*” com a consciência de que “não temos a menor ideia do que fazer a respeito. O Antropoceno é o Apocalipse, em ambos os sentidos, etimológico e escatológico. Tempos interessantes, de fato”. É um belo problema, ao mesmo tempo antropológico e filosófico, que remete diretamente a De Martino. Ele foi o primeiro que, a partir da filosofia de seu tempo, sobretudo a existencialista, o reformulou em termos antropológicos globais. Gostaria, por isso mesmo, de delinear a sua contribuição, comparando-a em primeiro lugar, e brevemente, com as respostas de alguns intelectuais europeus de seu tempo e, depois, com a perspectiva atual da antropologia (inclusive a brasileira).

Uma dupla e transversal comparação, primeiro entre a filosofia e a história das religiões italiana (com sua raiz claramente historicista) e, depois, entre história das religiões e antropologia.

O tema do fim do mundo tem, no Ocidente, uma origem claramente cristã, impondo-se com a força de sua estrutura teológica e monoteísta. Para De Martino, assim como para qualquer historiador das religiões, não se trata, obviamente, de descrever o processo de secularização dessa estrutura, mas de buscar suas emergências histórico-sociais e, portanto, inteiramente humanas, antropológicas *tout court*. O Apocalipse é o último livro do Novo Testamento e inverte, simetricamente, o Gênesis, primeiro livro do Antigo Testamento. Se a Bíblia conta a história do mundo, os dois textos assinalam a sua origem e o seu fim, mas, sobretudo, em termos de valores, o princípio-fundamento e o fim-realização. Esse desvelamento-revelação muda a história do Ocidente, abrindo o horizonte meta-histórico da salvação eterna, mas, sobretudo, orientando a vida social para a espera e dando ao futuro um novo sentido. O sistema geral das normas de comportamento e dos valores simbólicos não depende mais do passado e de seus inevitáveis determinismos, mas é orientado pela perspectiva do fim da história. O verdadeiro milagre antropológico do cristianismo é, de fato, tornar compatíveis a salvação pessoal, a beatitude coletiva e o fim da história humana. Este fim é também o resgate definitivo da contingência no eterno, da fragilidade na perfeição, da “crise da presença” sempre possível na existência humana, do resgate definitivo que só a transcendência é capaz de dar.

Afinal, apenas um presente capaz de se liberar do passado e de antecipar, aqui e agora, a transcendência salvífica na superação permanente que a vida social demanda pode constituir a agostiniana “cidade de Deus” peregrina sobre a terra. Mas apenas sob a condição de começar a falar de um inevitável fim da vida e da história. De Martino permanece coerente com sua perspectiva antropológica: por um lado, busca generalizar antropológicamente a relação cristã entre crise e resgate (Gasbarro, 2023), por outro, e de modo coerente, faz a mesma operação com o conceito de apocalipse. Se todas as civilizações experimentam “crises da presença” específicas e resgates rituais correspondentes, então é verossímil que elas possuam, de algum modo, um imaginário sobre o “fim do mundo”. A “vocação” antropológica não apenas se mantém, dado que toda generalização demartiniana é, de fato, uma historicização aberta a todas as civilizações, mas oferece, sobretudo, uma perspectiva nova ao debate filosófico que correria o risco de se consumir em seu etnocentrismo.

Desde Spengler, o Ocidente percebe os sinais de seu ocaso, mediante análises diferentes entre o modelo da *Kultur* centro-europeia e o da civilização anglo-francesa. Essa oposição não é apenas metodológica e analítica, mas estrutural e valorativa, e por isso atravessa todo

o debate alemão, desde a *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer, até a filosofia existencialista, a partir de “Apenas um Deus pode nos salvar”, de Heidegger (1987)². Por outro lado — e De Martino sabe bem disso! —, não se pode compreender o pensamento de um possível renascimento sem aprofundar aquele, ainda que muito pessimista, do fim³. É impossível resumir aqui problemas tão complexos, mas convém acenar pelo menos a dois autores, o primeiro muito próximo a De Martino e o segundo muito distante ideologicamente (e antropológicamente!), mas que, no entanto, aborda a crise com fortes referências à teologia da história e à transcendência monoteísta numa situação dramática para a Europa: Karl Jaspers e Carl Schmitt. O esquema parece se repetir exatamente porque remete à estrutura: parte-se do drama do *Dasein* ocidental colocado pelo processo de civilização que historicamente se impôs à grande *Kultur*, herdeira da Grécia Clássica da arte e do pensamento, e se chega à entropia dos homens totalmente “agidos” pela técnica que se impõe como estrutura antropológica da existência. Depois da Segunda Guerra Mundial, a consciência de um possível fim do mundo remete a lugares bem precisos: os campos de concentração nazistas e as cidades destruídas pela bomba atômica. De um lado, o fim da razão com uma completa

² Esta publicação em italiano é a tradução do original “Nur nochein Gott kann uns retten”, título da última entrevista dada por Martin Heidegger, em 23 de setembro de 1966, à revista alemã *Der Spiegel*, na qual o filósofo aborda sua polêmica relação com o nazismo.

³ Esta perspectiva inspira um trabalho muito belo e articulado sobre o tema do ocaso do Ocidente nas obras de Heidegger e Jaspers (Galimberti, 2005).

desestruturação seja do fundamento natural da *Kultur*, seja de toda norma que faça referência ao contrato social; de outro, a ameaça real da globalização técnico-científica que põe em sério risco as relações dos homens entre eles e dos homens com a natureza.

Obviamente, não há mais lugar para a metafísica ou para a ética a partir do momento em que cada ente — no sentido de Heidegger (1998) — está em crise contínua diante de potências supraindividuais que não compreende e não suporta. A crise é individual e coletiva ao mesmo tempo, e é precisamente Karl Jaspers (2014) a individuá-la como situação-limite de uma *Kultur* que se distanciou demais da “Era Axial”⁴, na qual o verdadeiro nascimento espiritual da humanidade exerceu uma força de atração sobre a história dos homens com seu poder de transcender a natureza ou a cultura. Jaspers, não apenas como um bom psiquiatra, analisa as situações-limite dos indivíduos, mas sobretudo enquanto crente na transcendência, pode abrir a história ao seu autotranscendimento, porque “uma concepção da história que deseje abarcar a totalidade das coisas humanas deve incluir o futuro” (Jaspers, 2014, p. 183). De Martino deve muito a Jaspers, certamente mais que a

Heidegger, e talvez seja oportuno refletir sobre as correspondências não apenas conceituais entre a “situação-limite” de Jaspers e a demartiniana “crise da presença”, seja individual e psiquiátrica, seja coletiva e histórico-cultural. Por outro lado, como pensar o laico e historicamente determinado “*ethos* do transcendimento” demartiniano sem a tensão existencial a propósito da transcendência excedente de Jaspers⁵?

Carl Schmitt é conhecido por ter teorizado a política e o direito como derivação direta da teologia. Todos os conceitos mais importantes da teoria moderna do Estado são buscados na teologia por um processo de secularização, e até mesmo o “estado de exceção” oculta a emergência do milagre. Esse momento radical da existência, assim como a guerra (cólera de Deus?), é o lugar onde se encontra a autonomia estrutural e, conseqüentemente, a hegemonia do político e de suas categorias “amigo/inimigo” como os princípios fundamentais de associação-dissociação necessários a cada contrato social. O estado de exceção cria uma comunidade que transcende a sociedade assim como a hegemonia do político coloca-se sempre além dos demais aspectos da vida. A consequência é uma

⁴ Termo/conceito cunhado por Jaspers, referindo-se ao período entre os séculos IX e III a.C., durante o qual, de modo independente e em cinco lugares diferentes na Eurásia (Índia, China, Irã, Palestina e Grécia), viveram figuras carismáticas capazes de dar uma nova perspectiva espiritual à humanidade. Ainda hoje seria impossível uma história das grandes mudanças religiosas e filosóficas de suas respectivas civilizações sem Buda, Confúcio, Zaratustra, os profetas de Israel ou os primeiros grandes filósofos do Ocidente.

⁵ Não posso aprofundar aqui esse aspecto importante do pensamento demartiniano, mas basta pensar na grande presença de Jaspers na obra de De Martino e, sobretudo, em *La fine del mondo*, ainda que sempre crítico de um “ser aí” da história e da crise, sem um *dever ser*, “impulso valorizador intersubjetivo da vida” (De Martino, 2019, p. 535) que está na base do *ethos* do transcendimento.

cripto-teologia política do estado total como hegemonia necessária do político numa época de crise permanente. O conceito do “político” de Carl Schmitt foi publicado em 1928 e anuncia um verdadeiro estado de exceção na história mundial, a partir de um fundamentalismo secularizado do monoteísmo. Talvez o estado de exceção encontre a sua emergência implícita na própria estrutura do monoteísmo como excedência estrutural do e sobre o social, em sua busca contínua por uma perspectiva de salvação. Na obra de Carl Schmitt, a excedência se resolve totalmente no político e na política totalitária que a sua teoria funda e anuncia: eis outro aspecto que não se pode negligenciar do monoteísmo do pacto e da aliança! Com De Martino (2019, p. 402), seria possível comentar: “O absurdo se transforma em Deus e a impotência em compreender o ser que ilumina tudo!”, quase a sublinhar que quando se sai da história, é impossível resistir à sedução do excesso teológico, por mais positivo ou negativo.

De Martino (1977) desconfia desse tipo de análise, e talvez possamos aplicar a seus autores aquilo que ele escreve sobre alguns irracionalistas: para estes, “as obras de história das religiões assumiram, num certo sentido, a função do ‘livro Galeote’ para Paolo e Francesca⁶: ou seja, serviram de revelação e estímulo para aquilo que [os

irracionalistas] já traziam no coração” (p. 259). É clara a desconfiança da análise filosófica e, sobretudo, das soluções cripto-teológicas: o deus heideggeriano continua ausente, e a filosofia, ao esperá-lo, põe em risco não apenas a si mesma, mas também o futuro do Ocidente. De Martino adverte, como historiador das religiões, que o problema talvez se coloque de outra forma, seja no nível da subjetividade, seja no nível do objeto, mas, sobretudo, no nível das perspectivas e soluções, se se tem confiança apenas na fé! Como historiador das religiões, ele deve considerar como totalmente humanas as subjetividades envolvidas, levar em conta as análises comparativas do problema e reconhecer a crise da perspectiva histórica num continente condenado ao fim. Existe um precedente não filosófico e totalmente antropológico que De Martino (2011, p. 178) não cita e que talvez lhe fosse útil, podendo ter importância ainda hoje: a noção de “catástrofe cultural” que Polanyi (2011) utiliza em oposição às catástrofes econômicas produzidas pelo capitalismo, sobretudo nos países colonizados pelo Ocidente. Trata-se da “grande transformação” descrita por meio de intuições geniais por esse economista-antropólogo. A ele deveríamos retornar com maior atenção historiográfica e, sobretudo, teórica.

⁶ Nota do tradutor: referência feita por De Martino ao romance entre Francesca da Rimini e Paolo Malatesta, no “Canto V” da *Divina Comédia*, de Dante Alighieri, mediado pela leitura de um livro de cavalaria. Assim como a personagem Galeote mediou o romance de Lancelot e Guinevere, o livro sobre ambos mediou a relação entre Paolo e Francesca, inspirando-a.

Para De Martino (2019), o fim do mundo é a crise da presença no mundo. Para o historicismo, cada visão do mundo remete à subjetividade imersa, de um modo husserliano, no “mundo da vida” e à consciência que daí se segue — é a presença no mundo humano e no natural. Contudo, para um historicista, a primeira não apenas precede a segunda, mas de algum modo lhe dá forma e estrutura. De Martino denomina “presença” este ser-aí [*esserci/Dasein*] na contingência histórica, mas também na arbitrariedade das culturas, presença que nasce precisamente do modo radicalmente diverso pelo qual são impostas ao pensamento humano as perguntas sobre o mistério da finitude e o descontínuo da vida, e pelo modo como são formuladas as respostas. Para o autor, desde *Il mondo magico* (1948), o Ocidente não possui a exclusividade da crise, porque não tem o privilégio da presença histórica e de seu valor existencial. Aqui está o ponto crucial teórico em que a história das religiões italiana se afasta de Benedetto Croce e de toda filosofia neoidealista: o Sujeito coletivo da humanidade não pode ser reduzido às categorias do ser e do pensar da filosofia, mas deve abrir-se à comparação com as alteridades descritas pela etnologia e pela antropologia. Não se trata, ainda, de uma consciência antropológica pós-colonial, mas apenas da advertência que a história das religiões italiana impõe

aos “maîtres a penser” do historicismo e do existencialismo. Se, para Raffaele Pettazzoni (1957), o próprio Ser Supremo pode ser pensado a seu modo na floresta⁷, como o testemunham as grandes variantes do pensamento mítico, também a presença humana possuirá sua morfologia diferenciada e diferenciante. Assim, é a perspectiva histórico-religiosa que coloca em perspectiva tanto a presença quanto a sua crise (que é sempre possível). A magia, desse modo, não tem mais a função universalista frazeriana de pensar as relações dos seres humanos com a natureza e de regular os seus processos — como fará, mais tarde, no Ocidente, a ciência —, mas sim de regular as relações interrompidas e/ou ameaçadas dos seres humanos entre eles e dos seres humanos com a natureza. Não mais uma ortodoxia que obriga a pensar a presença cultural como modalidade distinta para regular os grandes determinismos da natureza, mas uma técnica de salvação baseada na competência específica de problematizar a natureza (presença no mundo) e de resolver suas crises consequentes. Para De Martino, o pensamento selvagem é sempre particular, e a floresta pensa sempre a seu modo: essas morfologias são comparáveis, mas jamais podem ser reduzidas uma à outra. Por isso, é historicamente inadmissível e antropológicamente absurdo formular perguntas ocidentais sobre os poderes

⁷ Nota do tradutor: Raffaele Pettazzoni (1883-1959), o fundador da Escola Italiana de História das Religiões, é o verdadeiro mestre de De Martino, e aqui é fácil ver as implicações teóricas e metodológicas. Sobre o trabalho geral de Pettazzoni, cf. Gasbarro (1990); sobre o Ser Supremo, cf. Gasbarro (2024); sobre as relações entre Pettazzoni, Croce e De Martino, cf. Pompa (2020).

mágicos e sobretudo buscar respondê-las com a ciência, que pertence a um outro ordenamento do mundo. Assim, não apenas a magia, mas todo objeto histórico-religioso e antropológico se coloca para além do universalismo filosófico e do empirismo ingênuo da ciência experimental. Não existem determinismos naturais aos quais as culturas respondam para lhes dar uma explicação, mas a história comparativa mostra particularidades fundamentais na própria experiência que cada civilização produz diante das necessidades e das crises da natureza.

De Martino (1958) generaliza, graças à história das religiões, a subjetividade da presença e o perigo da crise em todas as civilizações. Isso lhe impõe, como método de análise, a comparação sistemática e diferencial, ainda que de crises aparentemente análogas, como aquela, quase inevitável, diante da morte. Tomemos como exemplo uma percepção conceitual distinta que esvazia a universalidade inevitável e empírica: os rituais de lamento fúnebre são a “proteção” que evita o abandono ao solipsismo e o desespero social, porque são capazes de recordar a todos que o ser humano morre sozinho, mas vive acompanhado. A institucionalização desses rituais requer competências técnicas e saberes simbólicos, pois os rituais de transcendimento colocam, lado a lado, regras empíricas e sistêmicas da vida social e valores simbólicos do imaginário cultural. Por isso o *ethos* do transcendimento — a segunda contribuição da história das religiões italiana à etnologia e à antropologia — não tem necessidade nem do deus heideggeriano, nem da transcendência

jaspersiana. Ao cabo, a competência ritual, incluindo a força de resgate que ela é capaz de imprimir à vida, não é necessariamente teológica e/ou confiada apenas a um Deus que salva. Não se trata de uma secularização teórica da transcendência, mas de uma apercepção operativa observada, em primeiro lugar, nas religiões não cristãs, graças à comparação; e experimentada, depois, nas pesquisas de campo no sul da Itália. Nesse ponto, ao historicismo em perspectiva da história das religiões se junta a consciência antropológica do marxismo gramsciano e a dialética entre hegemonia e subalternidade.

O historicismo marxista de Gramsci é muito influente na consciência antropológica de De Martino. Por um lado, o conceito de hegemonia cultural confere a cada objeto “dado” como objetivo-natural-imutável toda a força constitutiva da capacidade de decidir da consciência coletiva; por outro, ela não é capaz de exaurir o poder da Subjetividade de uma civilização histórica em contínua transformação. O objeto-natural-imutável não existe desde o momento em que aparece na consciência; e se permanece natural-imutável, está condenado à inércia da significação e do sentido e à imobilidade na prática da vida social. Essa inércia e essa imobilidade precipitam toda civilização no deserto da natureza, com a consequente crise da presença coletiva sem possibilidade de resgate. Por isso, nem mesmo uma hegemonia bem estruturada pode se tornar absoluta exatamente porque cada subjetividade cultural se institui e constitui por diferença sincrônica e diacrônica. A subalternidade se coloca e se impõe como limite intrínseco à hegemonia: uma grande

lição para o Ocidente, que já pensa numa nova e sofisticada colonização do mundo graças ao processo de globalização.

Outro golpe nas filosofias da crise está nas formas subalternas de presença e de crise, que mostram não apenas o limite do humanismo das classes dirigentes do Ocidente, mas também podem exprimir inovações e soluções antes impensáveis. Ainda que pensadas como um limite, elas se tornam a demonstração que a hegemonia não é capaz de esvaziar a vida humana de pensamento e imaginação. A viagem antropológica no sul da Itália — a primeira antropologia italiana, graças também a Gramsci — é antropologia da Itália porque se trata de reconstruir um país despedaçado pela guerra e pela derrota que também significava, inevitavelmente, uma crise dos valores. Aqui, a autorreflexão demartiniana sobre a presença se estende ao mundo camponês, e a sua voz vai além da grande literatura sobre o Sul italiano primeiro, ou ao neorrealismo, depois. Não saberia dizer o quanto esse estudo aproxima o grande historiador das religiões italiano da antropologia pós-colonial, mas me agrada pensar que *La terra del rimorso* (1961)⁸ sinalize, em alguma medida, o remorso da hegemonia filosófica italiana ou, ao menos, tenha servido de advertência à burguesia italiana, que, entre outras coisas, conduziu o país ao desastre generalizado. Porém, é certo que De Martino insere tais estudos no interior de uma reconstrução de uma consciência cultural comum, necessária

para um Estado unitário e civil. Aqui me parece evidente a analogia com a antropologia brasileira, mas deixo aos colegas brasileiros estabelecerem analogias e diferenças, certamente muito importantes para uma autorreflexão da antropologia italiana. É necessário adicionar e sublinhar que a função civil da antropologia continua a ser, para De Martino, um valor ao menos quanto ao seu emprego político: o ethos do transcendimento, depois da frutuosa relação com o pensamento de Gramsci, não pode abrir mão nem de um horizonte teórico, nem das políticas da vida.

Antes de analisar brevemente a definitiva virada demartiniana, é o caso de nos determos no horizonte teórico que a determina. A análise comparativa dos rituais fúnebres evidenciou a impossibilidade de pensar os grandes determinismos da natureza como dados em si mesmos que obrigam as diversas civilizações a responder, de modos distintos, aos mesmos problemas. Se até mesmo a morte, que é o máximo da universalidade e assinala uma crise irreversível na natureza — que busca, de algum modo, vencer a história e a cultura — é vivida enquanto crise de um modo diverso pelas civilizações, isso significa que o determinismo da natureza encontra o seu limite estrutural nas diferentes problematizações críticas das civilizações. Os diferentes rituais fúnebres, colocando-se impondo-se como lugares estratégicos do transcendimento, desestruturam a morte como dado objetivo e universal e a

⁸ Uma tradução para a língua portuguesa encontra-se em vias de publicação.

tornam um problema específico, uma crise particular de um determinado sistema sociocultural, e apenas desse modo podem remediá-la com técnicas rituais, igualmente específicas. A comparação é um instrumento útil para este verdadeiro perspectivismo histórico: as religiões, enquanto grandes narrativas sobre o mundo, demonstram claramente que as civilizações, que as mobilizam enquanto principais princípios rituais de significado, não são respostas diferentes aos grandes determinismos naturais, mas respostas diferentes às — igualmente diferentes — problematizações dos determinismos naturais. De Martino chega a essa espécie de perspectivismo antropológico, em primeiro lugar, pela generalização do conceito de crise da presença; depois, por meio da análise comparativa da crise que excede todas as outras, a morte! Essa, entre outras coisas, não pode mais ser pensada como o fim do mundo desde que ao corpo do defunto sobreviva o corpo social; mas o que acontece quando se torna possível e pensável a morte do sistema? O estudo dos apocalipses culturais se torna necessário para completar um percurso científico e para dar um sentido profundo a uma antropologia da complexidade.

Nessa hipertrofia das diferenças, participam os diferentes sujeitos coletivos, desde as grandes civilizações da história àquelas da antropologia,

muito homogêneas no pensamento do Ocidente, que se coloca como Sujeito único e, talvez por isso mesmo, prioritário e hierárquico da história e da comparação. Para compreender a virada de De Martino, são essenciais a pesquisa de campo na Itália meridional, a relação intelectual com a obra de Gramsci e a descoberta do “folclore progressivo”, ou da função de progresso de tudo aquilo que o “bloco histórico” no poder considerou como natural e eternamente subalterno à própria hegemonia, não apenas econômica e política. Mesmo os subalternos podem elaborar novos sistemas de valores, reativar as suas grandes narrativas ideológicas e políticas — que ninguém pode mais considerar como relíquias do passado — e dar vida a uma nova hegemonia para poder mudar a história. Basta deslocar essa dialética entre hegemonia e subalternidade para o nível antropológico, isto é, no interior das relações entre civilizações no processo de globalização atuante desde os anos 1960, para estar já no clima cultural pós-colonial e na nova antropologia.

Com sua última obra, De Martino dá início a essa virada e caberia a outros continuar o seu trabalho⁹, sempre sob a linha do pensamento e da obra de Gramsci¹⁰. Em *La fine del mondo* (1977; 2019), De Martino busca reorientar sua pesquisa, com um olhar alargado para

⁹ Na Itália, tais continuadores são antropólogos, etnólogos e historiadores das religiões, todos ligados de algum modo a De Martino e à sua obra. Para a antropologia, cf. Cirese (1973 e 1976) e Lombardi Satriani (1966 e 1980); para a história das religiões, sobretudo, Lanternari (1959, 1960 e 1974). Lanternari nos deixou ainda um belíssimo testemunho de sua relação científica e de amizade com De Martino (1997).

¹⁰ Gramsci teria uma grande importância para os estudos pós-coloniais, sobretudo antropológicos. Outro tema que mereceria análises mais aprofundadas, mesmo na Itália!

o Ocidente burguês numa crise quase sem resgate, para as possibilidades de transcendimento que o pensamento teológico e filosófico fornece com suas narrativas salvíficas e, finalmente, para as perspectivas que as culturas etnológicas estão em condição de elaborar, desde que começou a rebelião contra o colonialismo ocidental e contra a consequente colonização do imaginário que visava a um pensamento único feito à imagem e à semelhança do Ocidente. Estamos diante da primeira consciência antropológica italiana da globalização das relações entre as civilizações e da necessidade de não a pensar em termos unidirecionais, ainda que o Ocidente conserve uma prioridade histórico-epistemológica a propósito da qual é necessário refletir para delinear criticamente a formação e o desenvolvimento de uma crise da presença que arrisca se tornar mundial, por culpa de hegemonia ocidental.

Para a sorte nossa, e do mundo — é o que parece sugerir De Martino —, existem outras civilizações que, graças ao distanciamento e à oposição ao Ocidente, frequentemente formulados em termos e com simbolismos mediados por aqueles ocidentais, podem nos ajudar a pensar um *ethos* do transcendimento intercultural e a elaborar um novo humanismo. Ousaria dizer que aqui a antropologia pós-colonial se torna uma exigência do pensamento, antes mesmo de lhe indicar a função: o Ocidente se desgastou sozinho no pensamento e na ação; o seu humanismo remete apenas a uma reivindicação pequeno-burguesa de consumo e de excedente, enquanto assistimos à crise das “grandes narrativas” que permitiram superar os grandes obstáculos da História. De um

lado, a crise do apocalipse cristão e, de outro, aquela do marxismo, conduzem à esperança de um apocalipse conjugado com a descolonização, a uma perspectiva antropológica diretamente conduzida pela alteridade ainda que contra o Ocidente! Se a perspectiva cristã, tornada imanente no poder e na historicidade do progresso, perdeu o apelo da transcendência e do fim do mundo, a história das religiões e a antropologia podem encontrar nos apocalipses da floresta um novo projeto de relações entre as civilizações, que é possível formular em meia dúzia de direções, todavia revolucionárias.

1) A etnologia e a antropologia se tornam ciências das relações entre as civilizações: uma antropologia das civilizações complexas capaz de superar as oposições entre Ocidente e Terceiro Mundo. Consequentemente, a humanidade não é um pressuposto especulativo e filosófico como no humanismo clássico, mas uma perspectiva antropológica a ser construída por meio dos encontros entre as civilizações e com a problematização comparativa desses encontros, redimensionando ainda a distância entre os subalternos do Ocidente e as culturas etnológicas. Trata-se de uma diferença de medida e não de qualidade, onde quer que encontremos soluções partilhadas nos valores:

A unidade do humano não permanece como pressuposto especulativo segundo a imagem de um “plano”: o seu ideal e a sua tarefa são a unificação do humano, mas através da eficácia mediadora de um encontro no campo com humanidades diferentes e da tematização, sempre renovada, deste mesmo encontro. [...] Encurta-se, deste

modo, a distância que separava as formas culturais subalternas e as culturas indígenas da época colonial: as diferenças entre uma e outra tornam-se cada vez mais de medida e não de qualidade, e resulta cada vez menos justificável uma distinção rigorosa entre o objeto da etnologia e aquele [do estudo] das tradições populares, uma vez que, em ambos os casos, temos diante de nós sincretismos interculturais, relações entre diferentes níveis de cultura, dinâmicas postas em movimento por estas relações. Mas há algo a mais. Não apenas a etnologia, compreendida como ciência das civilizações 'primitivas', corre o risco de perder o seu objeto de pesquisa, como, no interior da cultura europeia, a influência da cultura não-ocidental concorreu para mediar uma plural tomada de consciência sobre a importância, mesmo para o Ocidente de hoje, do arcaico, do mítico, do inconsciente, não mais como "fase" superada de uma imaginária história humana, que percorre a linha única de um percurso triunfal, mas como dimensão antropológica reprimida, mal e mal pelo Ocidente (De Martino, 2019, p. 321-322).

2) Os apocalipses coloniais denunciam, com suas modalidades de crítica e de libertação, o velho humanismo colonial e missionário: o colonialismo e a teologia estão na sua origem, mas fornecem também os sinais de seu fim enxergamos hoje as suas consequências nos apocalipses contrários ao cristianismo ocidental e contra a colonização:

O limite do humanismo etnográfico durante a época do colonialismo e da atividade missionária foi o limite inerente ao colonialismo e à atividade missionária. Sem dúvida, a expansão da burguesia europeia,

a exploração das terras além do oceano, a proteção de novos mercados a relação administrativa com as "pessoas de cor", o esforço dramático ligado à cristianização dos pagãos, foram condições para a primeira configuração do humanismo etnográfico; mas apenas na época da Segunda Revolução Industrial, da difusão ecumênica da técnica e do ocaso do colonialismo, poderia ser ultrapassado o limite inerente a uma relação prática fundada, em última instância, sobre razões instrumentais de poder (De Martino, 2019, p. 325-326).

3) O novo sujeito da História é um humanismo etnográfico o mais amplo possível, ligado a um europeísmo crítico:

O humanismo etnográfico é em certo sentido o caminho mais difícil do humanismo moderno, aquele que assume como ponto de partida o humanamente mais afastado e que, mediante o encontro com outras humanidades existentes, se expõe deliberadamente a ofender suas memórias culturais mais valiosas. Quem não suporta tal ultraje, e não é capaz de convertê-lo em exame de consciência, não está qualificado para a pesquisa etnológica e poderá eventualmente dar o seu melhor no âmbito do humanismo filológico e classicista, o qual é, apesar de tudo, um diálogo em família. [...] O encontro etnográfico tematiza a relação com o outro na situação mais desfavorável, elegendo para a reflexão o culturalmente estranho por excelência, vetando a indiferença e exercitando sistematicamente uma ascese que reprime todo o desdém para se abrir à compreensão nas piores condições, quando toda a nossa história cultural, o mundo em que temos vivido, são postos em causa (De Martino, 2019, p. 323-324).

4) O salto antropológico mais importante é passar da filosofia do ser individualista e metafísico à antropologia do “dever ser” coletivo e imanente como pressuposto do *ethos* do transcendimento:

O dever ser não é compatível com um indivíduo que o encarna, de modo que todo o ser é posto em ato, e tampouco é compatível com uma colisão caótica de indivíduos, cada um dos quais encenando-o de modo não-relacionado. Originalmente, e antes de tudo, o dever ser se coloca como sociedade, como projeto comunitário do utilizável, do comunicar e do relacionar os desejos e as satisfações, da produção de bens e instrumentos, e o perigo reside apenas na possibilidade de que a sociedade se feche, se fetichize, e nessa falta de relacionalidade consigo própria e com outras sociedades, termine por sufocar os indivíduos (mas então o perigo não se encontra nas sociedades enquanto tais, mas no grupo de indivíduos que detém o poder econômico e político e que limitam ou atrasam o desenvolvimento da própria sociedade) (De Martino, 2019, p. 513).

Há duas consequências radicais:

4a) A transformação da relação entre natureza e cultura, pensada pelo humanismo tradicional e generalizada pela concepção científica do mundo: fim da objetividade da natureza e das ciências fundadas sobre esse pressuposto.

4b) A natureza não é objetivável nem mesmo no conceito do “útil material”, caro à economia clássica e ao marxismo, a partir do momento que cada cultura elabora um conceito de utilizável todo seu, graças a seu próprio sistema de valores. A crítica de Gramsci ao marxismo clássico torna-se uma estrutura antropológica:

O ethos original da utilização torna o mundo possível. É só por meio de um projeto comunitário do utilizável que “um mundo” adquire relevo, que uma ordem de entes intramundanos se articula

e se distende, com seu horizonte totalizante. A “natureza externa resistente” não é uma algo-em-si independente, sobre a qual se implanta o trabalho humano, mas, ao contrário, exterioridade e resistência são possíveis apenas na medida em que emerge um esforço de valoração utilizadora intersubjetiva, e em que a vida deve, antes de tudo, manifestar-se na perspectiva e nos limites desse “saber que utiliza”. Aquilo que o homem produz com o seu trabalho, a esfera de controle inerente ao trabalho humano, constituem o núcleo de relação e de referência da domesticação do mundo [...]. É o trabalho humano que “produz mundo”, e que funda a exterioridade e a resistência como experiências internas ao trabalho. O realismo ingênuo e o materialismo vulgar não são outra coisa que a absolutização de uma perspectiva que pertence unicamente ao “dever” de trabalhar para utilizar [...]. A possibilidade de um mundo, e, portanto, de entes intramundanos, é inerente ao transcendimento original que o ethos transcendental do transcendimento da vida nos valores realiza através daquela valoração particular da vida que é o projeto comunitário do utilizável. Os entes intramundanos são, antes de tudo, o signo daquilo que podemos fazer para a utilização da vida e das resistências, e dos limites de nosso poder fazer. Delimitam sensivelmente, e de modo determinado, as nossas demandas possíveis, as nossas possíveis satisfações e os condicionamentos aos quais é submetida a indefinida proliferação das necessidades e das novas utilizações, das novas técnicas de utilização (De Martino, 2019, p. 452-453).

Por outro lado, se toda objetividade e toda universalidade a ela ligada desaparecerem, a antropologia se torna disciplina do perspectivismo criativo e do contínuo transcendimento no valor:

A verdade da teoria marxiana da essência do homem e da alienação desta essência tem de ser investigada, antes de tudo, no conceito da essência do homem como atividade, como “ir além”; mas este ir além que funda todos os transcendimentos não se identifica com a utilização, seja porque a utilização como projeto comunitário ou utilizável comporta uma fidelidade e uma iniciativa, uma disciplina e uma coragem, uma vontade de relação e uma coerência que vão além da simples satisfação da necessidade, a mera “vitalidade”, seja porque, além da coerência operativa da utilização, se desdobram outros projetos comunitários de valor, outras valorações da vida. Há, portanto, um princípio transcendental que torna inteligíveis a utilização e as outras valorações, e este princípio é o ethos transcendental do transcendimento da vida no valor: atividade, sim, mas ethos, dever-ser-no-mundo pelo valor, pela atividade valorizadora que faz do mundo um mundo, e o funda e o sustenta (De Martino, 2019, p. 463-464).

E hoje, em que ponto estamos?

A globalização da economia, da ciência, da tecnologia e das comunicações alterou radicalmente as relações dos seres humanos entre eles e deles com a natureza. As primeiras ameaçam o mundo com uma terceira guerra mundial, com o

crescimento das desigualdades (até quanto será razoável suportá-las, mesmo que no turbocapitalismo?). As segundas colocam Gaia em perigo imediato, e começamos todos a pensar sobre a queda do céu sobre tudo e todos! Com esse espírito, eu li o ensaio de Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2014), que produzem uma análise de nosso tempo em estilo demartiniano. E o fiz, ao mesmo tempo, para submeter suas conclusões à verificação e à crítica histórica e antropológica. Impressiona a comparação entre os medos do Ocidente e os apocalipses indígenas, o que leva a pensar, sobretudo, em algumas de suas analogias antropológico-globais.

1) A consciência de um destino comum, seja ao nos considerarmos “terrícolas no Antropoceno”, seja “humanos no holoceno”, é uma espécie de humanismo etnográfico¹¹, no qual a etnologia toma a frente e que podemos chamar de “cosmologia humanista”, sobretudo em razão da maior percepção do problema de Gaia.

2) Um saber diferente da metafísica e da ciência e tecnologia ocidentais é uma versão mais indígena e mais pós-colonial do etnocentrismo crítico¹² de De Martino: um antropomorfismo fundado sobre a natureza em oposição ao etnocentrismo crítico que possui, como ponto de partida, o pensamento ocidental. Mas bastaria

¹¹ Nota do tradutor: expressão cunhada por De Martino, para se referir ao alargamento dos horizontes culturais ocidentais pelo encontro etnográfico. A expressão é desenvolvida em seu livro póstumo, *La fine del mondo*, várias vezes citado pelo autor deste artigo.

¹² Nota do tradutor: ideia complementar à de humanismo etnográfico, na qual, segundo o próprio De Martino (2019, p. 236, tradução minha), “o etnólogo ocidental (ou ocidentalizado) assume a história de sua própria cultura como unidade de medida de histórias culturais outras, mas, ao mesmo tempo, no próprio ato de avaliar, adquire consciência de sua limitação histórica e dos limites de emprego de seu sistema de avaliação e se abre ao dever de uma reforma, uma reforma das categorias de observação de que dispunha no início da investigação”.

apenas isso para eliminar o fascínio objetivo da ciência e, sobretudo, o poder da técnica que ameaça a própria estrutura de Gaia e transforma o Antropoceno em *Mercadoceno* e/ou em *Capitaloceno*? Estamos todos convencidos da necessidade de passar de um conceito relativista de “mundo-para-um-sujeito” para o conceito perspectivista de “mundo-de-um-sujeito”, mas isso torna ainda mais complexa a relação entre as civilizações que pensam, ao seu modo — e perspectivisticamente —, as relações entre as civilizações, afastadas seja do Ocidente, seja dos povos do “pensamento selvagem”. Penso nas grandes civilizações que não são objeto do *Orientalismo* de Edward Said (2005): essas, a despeito de todo o etnocentrismo crítico, expressam afastamentos muito fortes do Ocidente e de toda cosmologia indígena e se tornam sujeitos de uma história antropológica impensável e impensada: Islam, China, Índia etc.

Tenho a suspeita de que essas civilizações quase nos impõem um novo humanismo geral (diferente de um universalismo filosófico), que mudará também a etnologia e a antropologia pós-coloniais, baseadas em desencontros unilaterais, e sobretudo uma antropologia da complexidade ainda por elaborar,

mas que, certamente, não pode se limitar nem ao etnocentrismo crítico demartiniano, nem ao perspectivismo da floresta despedaçado pela colonização do imaginário. Um humanismo ainda por inventar e uma antropologia das relações entre civilizações que se torne também uma economia política de suas riquezas perspectivistas. Talvez seja o caso de retomar as grandes comparações sistemáticas e diferenciais em benefício de um “pensamento da compatibilidade”.

Talvez o próprio *ethos* do transcendimento não seja o bastante diante dos poderes globais (economia e técnica) que tendem a dirigir o consenso da consciência histórica, a não ser que se construa uma ética global capaz de limitar o seu poder e o seu arbítrio, ou um direito internacional como espaço ritual para o transcendimento no valor. Porém...

Tudo isso para dizer que o saber comparativo e antropológico não tem sentido sem outros modos de engajamento político, como nos ensinou o processo pós-colonial. Segundo me parece, é necessário hoje um grande salto multiperspectivista para evitar aquele fim do mundo que o poder da economia e da técnica mundial tendem a reduzir etnocentricamente ao “choque das civilizações”.



Referências

Adorno, T.; Horkheimer, M. (1985). *Dialética do Esclarecimento*. Trad.: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

Chakrabarty, D. (2009), The Climate of History: Four Thesis, *Critical Inquiry*, 35, pp.197-222.

Cirese, A. M. (1973), *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo: Palumbo.

Cirese, A. M. (1976), *Intellettuai, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*, Torino: Einaudi.

Danowski, D., Viveiros de Castro, E. (2014), *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, Florianópolis: Cultura e Barbárie; São Paulo: Instituto Socioambiental.

De Martino, E. (1948), *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo*, Torino: Einaudi.

De Martino, E. (1958), *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*. Torino: Boringhieri.

De Martino, E. (1961), *La terra del rimorso: contributo a una storia religiosa del Sud*. Milano: Il Saggiatore.

De Martino, E. (1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di Clara Gallini, Torino: Einaudi.

De Martino, E. (2019), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, nuova edizione a cura di Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio. Torino: Einaudi.

Galimberti, U. (2005), *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Milano: Feltrinelli.

Gasbarro, N. (1990), La terza via tracciata da Raffaele Pettazzoni, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, n.s. 14, I, pp. 95-199.

Gasbarro, N. (2023), Ernesto De Martino: a "vocação" antropológica de um historiador das religiões, *Campos* V, 24, 1-2, pp. 71-89.

Gasbarro, N. (2024), La rivoluzione mono-teistica, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 90, 2, pp.749-775.

Huntington, S. P., (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster; tr. it. (1997), *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano: Garzanti.

Heidegger, M. (1987), *Ormai solo un Dio ci può salvare*. Intervista con lo "Spiegel". Tradução de Marini, A. Parma: Guanda.

Jaspers, K. (2014), *Origine e senso della Storia*. Milano: Mimesis.

Kopenawa, D.; Albert, B. (2015), *A queda do céu*. Palavras de um xamã Yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras.

Lanternari, V. (1959), *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Milano: Il Saggiatore.

Lanternari, V. (1960), *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano: Feltrinelli.

Lanternari, V. (1974), *Antropologia e imperialismo*, Torino: Einaudi.

Lanternari, V. (1997), *La mia alleanza con Ernesto De Martino*, Napoli: Liguori.

Latour, B. (2015), *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris: Éditions La Découverte.

Lombardi Satriani L. M. (1966), *Il folklore come cultura di contestazione*, Messina: Peloritaba.

Lombardi Satriani L. M. (1980), *Antropologia e analisi della cultura subalterna*, Milano: Rizzoli

Pettazzoni, R. (1957). *L'essere supremo nelle religioni primitive: (l'onniscienza di Dio)*. Torino, Einaudi.

Polanyi, K. (2011), *A grande transformação. As origens da nossa época*, Rio de Janeiro: Elsevier.

Pompa, C. (2020), Raffaele Pettazzoni: a religião entre antropologia e história., *Debates do NER*. Porto Alegre, ano 20, n. 37, p. 217-253, jan./jul., 2020. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.106710>

Said, E. (2005), *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Milano: Feltrinelli.

Schmitt, C. (1972) "Il concetto di politico", in Id., *Le categorie del politico*, Saggi di teoria politica a cura di Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera, Bologna: Il Mulino.

Recebido em 05/02/2026. Aprovado em 01/04/2026.

Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Attribution 4.0 - CC-BY e seus direitos autorais permanecem com os autores.

Os modos da ausência: De Martino e a presença originária

Modes of absence: De Martino and the originary presence

Los modos de ausencia: De Martino y la presencia originária

João PINA-CABRAL

pina.cabral@ics.ulisboa.pt

Investigador coordenador
emérito da Universidade de
Lisboa e professor emérito
de Antropologia Social da
Universidade de Kent.

68

Para quem se sente hoje obrigado a repensar as condições de possibilidade da metodologia etnográfica, face às profundas mudanças a que a nova globalização mediática nos obriga, a obra de Ernesto de Martino fala-nos outra vez com muita força. A velha etnografia do “Outro” esgotou-se e não voltará mais, já que o imperialismo financeiro a que estamos sujeitos se deslocalizou, no sentido de estar igualmente em toda a parte. De Martino examina os modos da ausência na sua análise do luto. Para ele, tal como também para Husserl, estar ausente não é inexistir; presença e ausência implicam-se e opõem-se ambas à inexistência. A visão apocalíptica de De Martino comporta a proposta de que a energia moral da pessoa-desperta-ao-mundo (a presença originária) sobrevive à catástrofe dos mundos e regenera outros. Neste ensaio, portanto, proponho-me a prolongar o argumento que o mestre italiano desenvolve sobre o ethos de transcendência à luz de um exame dos modos da ausência na sua relação com a etnografia.

Palavras-Chave: De Martino; Presença; Ausência; Etnografia; Ethos: Transcendência.

For anyone concerned today with rethinking the very conditions of possibility of ethnographic methodology in the face of the profound transformations brought about by the new media-driven globalization, Ernesto de Martino's work once again acquires renewed urgency. The old ethnography of the 'Other' has exhausted its historical horizon and will not return, for the financial imperialism to which we are now subject has become deterritorialized—present everywhere at once. In his analysis of mourning, De Martino explores the different modes of absence. For him, as for Husserl, absence is not equivalent to nonexistence: presence and absence are mutually constitutive, and both stand in contrast to nonexistence. His apocalyptic vision proposes that the moral energy of the person awakened to the world—the originary presence—survives the catastrophe of worlds and becomes the source from which new worlds emerge. In this essay, I extend De Martino's account of the ethos of transcendence by examining the modes of absence and their implications for ethnographic practice.

Keywords: *De Martino; Presence; Absence; Ethnography; Ethos; Transcendence.*

Para quienes hoy se enfrentan a la tarea de repensar las propias condiciones de posibilidad de la metodología etnográfica ante las profundas transformaciones impulsadas por la nueva globalización mediática, la obra de Ernesto de Martino adquiere una renovada actualidad. La vieja etnografía del 'Otro' ha agotado su horizonte histórico y no volverá, pues el imperialismo financiero al que hoy estamos sometidos se ha desterritorializado: está presente en todas partes al mismo tiempo. En su análisis del duelo, De Martino explora los distintos modos de la ausencia. Para él, como también para Husserl, la ausencia no equivale a la inexistencia: presencia y ausencia se constituyen mutuamente, y ambas se oponen a la inexistencia. Su visión apocalíptica sostiene que la energía moral de la persona-despierta-al-mundo —la presencia originaria— sobrevive a la catástrofe de los mundos y se convierte en la fuente de la que emergen nuevos mundos. En este ensayo desarrollo la reflexión de De Martino sobre el ethos de la trascendencia mediante un examen de los modos de la ausencia y de sus implicaciones para la práctica etnográfica.

Palabras clave: *De Martino; Presencia; Ausencia; Etnografía; Ethos; Transcendencia.*

A obra o de Ernesto de Martino fala-nos hoje outra vez com muita força. As mudanças epistemológicas que ocorreram na viragem do século XXI - e particularmente a virada fenomenológica na antropologia - evidenciam que, no seu pensamento dos anos 1950 e 1960, o etnólogo italiano utiliza de forma especialmente inovadora alguns dos conceitos-chave de Husserl, Heidegger e Gramsci, mobilizando-os para a investigação qualitativa nas ciências

sociais. Mais ainda, para quem se sente obrigado a repensar hoje as condições de possibilidade da metodologia etnográfica face às profundas mudanças a que a nova globalização mediática nos obriga, a sua obra apresenta-se como especialmente inspiradora (Pompa 2023).

No fim da sua curta vida, o etnólogo italiano foi-se desligando do pensamento idealista de Benedetto Croce e inspirando-se em autores que lhe permitiam fazer uma nova síntese dos grandes temas

históricos que trazia da disciplina dentro da qual nasceu: a história da religião. Contrariamente à escola italiana, a grande tradição metodológica originada em W.H.R. Rivers assumia como seu objeto de estudo privilegiado contextos sociais de caráter imperial. Afinal, o curto texto que Rivers escreve em 1914 - que vai servir a Malinowski como inspiração para a sua investigação nas Ilhas Trobriand - chamava-se “Relatório sobre investigação antropológica fora da América” (1913) e referia-se explicitamente a uma forma de universalismo antropológico marcado pela diferença radical da subalternidade imperial.

Ao comentar isto, não tenho em mente criticar de forma alguma Rivers, que considero uma das maiores mentes das ciências sociais de sempre. Simplesmente reparo que tal foi o contexto histórico no interior do qual se desenvolveu a antropologia do Período Clássico em contextos anglo-americanos. Ainda nos finais da década de 1970, o Instituto de Antropologia Social de Oxford entrou numa crise profunda, da qual ainda não saiu por completo, precisamente por causa de saber se pessoas que estudavam a Europa contavam como antropólogos (MacClancy 2020). O mesmo se dirá da escola francesa. No curso de metodologia que dava no Instituto de Etnologia do Trocadero, Marcel Mauss (1926: 5) explica que a sua intenção nas suas aulas era ensinar as pessoas a estudar os povos alienos dos contextos coloniais franceses. De Martino, porém, não teve a porta aberta para esse regime metodológico imperialista, por razões que se prendem com o próprio contexto

ambíguo em que a Itália se encontrava no período do pós-Guerra - tendo sido ocupada pelas forças aliadas e não com pouca brutalidade.

Se, por um lado, ele não se distanciou nunca da conceção primitivista de etnologia/folclore - que vê o estudo das camadas populares como uma prancha de lançamento para nos distanciarmos das prisões ideológicas da vida moderna; por outro lado, ele está sempre pronto a ver os casos que estuda no sul da Itália como revelando algo de mais universal. Como explica Vittorio Lanternari (2013: 14), “A continuação dos rituais e crenças [que De Martino estuda no sul da Itália], com as diversas manifestações ligadas ao sincretismo pagão-cristão, é interpretada por ele como uma expressão de uma resistência implícita, inconsciente e inorgânica à cultura cristã oficial, representada pela Igreja”.

Situado como estava fora do molde de alteridade imperial que implicitamente marcou as antropologias dos países que ganharam a Guerra, De Martino presta-se imediatamente para servir como inspirador para um contexto como o nosso atual, no qual nos vemos obrigados a abandonar o relativismo radical do pós-modernismo e a reconstruir um novo universalismo antropológico, decididamente pós-culturalista e pós-imperial. De facto, nos dias que passam, por muito que custe admitir, a velha etnografia do ‘Outro’ esgotou-se e não voltará mais, já que - num regime mediático em que a comunicação é imediata - o imperialismo financeiro a que estamos sujeitos se deslocizou, no sentido de estar igualmente em toda a parte. Os italianos dos meados do século, tais como Carlo Levi e, logo

em seguida, De Martino, encontraram no sul do seu país uma porta para alteridades que não eram exteriores, mas interiores e que abriam novas perspectivas sobre a crise apocalíptica que se vivia durante a Guerra Fria. Tal como eles, que, olhando para o espelho da história, se perguntavam se Cristo teria chegado à Lucânia (Levi, 1963), nós, neste perplexante princípio de século, perguntamo-nos se não somos todos, afinal, primitivos (Pina-Cabral, 2026). Mais ainda, os novos profetas, cujas mensagens se espalham no nosso mundo mediatizado um pouco por todos os continentes (p. ex. Sarró, 2023), estão estranhamente situados fora da narrativa académica que fazíamos da história das religiões.

A obra escrita de De Martino não aproxima a maestria metodológica ou a perfeição estilística de alguns dos seus contemporâneos franceses, ingleses ou americanos (penso nas grandes figuras do período, como Raymond Firth, Evans-Pritchard, Maurice Leenhardt ou Gregory Bateson). Contudo, o desafio metodológico com que se debatia (nem sempre com grande sucesso, como ele próprio admite) ilumina mais a nossa condição atual do que as narrativas que eles nos legaram. Como explica Margaret Mead (1960), durante o alto período do imperialismo anglo-americano, os povos considerados exóticos existiam por trás de uma barreira de mediação forte, em que os intermédios e os intermediários ficavam escondidos pelo véu da “alteridade radical”.

Nos dias que passam, contudo, somos todos intrinsecamente parte dos processos que estudamos; deixou de haver condições de possibilidade

para o distanciamento imperial. Qualquer pessoa que estudemos fala com os seus parentes por *WhatsApp*, tal como eu também falo. E os seus parentes, sejam eles Yanomâmi, Mapuche, russos ou tailandeses, estão espalhados um pouco por todo o mundo. Por essa razão, mas também pelo pano de fundo epistemológico ter sido radicalmente alterado a nível interdisciplinar no decorrer da viragem do século, as categorias intermédias da metodologia etnográfica estão a pedir para serem revisitadas (Pina-Cabral, 2023). O primitivismo sociocêntrico dos chavões metodológicos inscritos em expressões já cansadas, como “estudo de comunidade”, “sociedades complexas”, “sociedades contemporâneas”, “observação participante” ou “autoetnografia”, está definitivamente ultrapassado.

No seu estudo sobre a morte e o pranto ritual, De Martino põe o enfoque sobre a pessoa humana na sua singularidade; ele identifica o “fim do ser-se” com “a crise da presença e os modos da ausência” (1958). O que a crise da presença no luto revela para o autor italiano é que o *ethos de transcendência* que deu azo ao mundo não é limitado à presença-ausência no seu sentido mais geral, mas envolve constitutivamente a vida “crua e verde”, como ele dizia. Assim, a *presença originária* da vida é condição para a presença-ausência no sentido mais geral (o que Sartre chama de *pour-soi*, e.g., 1943: 177). Neste ensaio, proponho-me prolongar o argumento que o mestre italiano desenvolve sobre o *ethos de transcendência* à luz de um exame dos modos da ausência.

Logo à partida, portanto, há que sublinhar que, tal como insistia Sartre (1943: 15), estar ausente não é inexistir: “seria impossível [...] definir o ser como uma presença - pois a ausência revela também o ser, porque não estar-lá, é ainda ser”. Por outras palavras, presença e ausência implicam-se e opõem-se ambas à inexistência (isto é, ao *rischio di non-esserci* de que fala De Martino, e.g. 1977: 631).

De Martino (1958: 17) aborda o ethos de transcendência em termos de “energia moral”. A sua visão apocalíptica comporta a proposta de que a energia moral da pessoa-desperta-ao-mundo sobrevive à catástrofe dos mundos e regenera outros. Que significa então transcendência? Porquê moral? Espero poder demonstrar que, ao esclarecermos estas questões, podemos avançar significativamente na linha de pensamento que ele nos legou.

A pergunta apocalíptica

Pelos meados da década de 1960, no meio da Guerra Fria, um pouco por todo o mundo, os pensadores mais jovens encontravam-se perplexos com a forma como as profecias humanistas do período pós-guerra se tinham afundado tão facilmente numa mistura de brutalidade imperial, ameaça nuclear e intolerância religiosa. De Martino morreu em 1965, relativamente jovem, no meio de um surto de criatividade intelectual em que repensava a sua obra anterior. A parte da sua obra que foi publicada postumamente gira em torno a uma pergunta que, apesar de singela, se revela como sendo diabolicamente complexa. A questão que o movia era: “Amanhã, haverá mundo?”.

Saber que há mundo é saber que pode não haver. A ameaça apocalíptica não é uma coisa excecional, resultante de eventos particularmente brutais ou inusitados. Sim, também pode ser: que se perguntam hoje quotidianamente as mães no Sudão, em Gaza ou na Ucrânia? Nesses momentos, a pergunta sai do seu silêncio habitual, do encoberto da rotina, apresentando-se a quem a levanta de forma exasperante e aterradora.

Contudo, no dia a dia da maioria, apesar de parcialmente encoberta pelo véu da rotina, a pergunta apocalíptica também está presente. Ela prende-se com a nossa própria condição do ser pessoa. Saber que se é é saber que se pode não ser. Esse é o *ethos de transcendência*. Assim, a angústia existencial move-nos secretamente; ela genera uma espécie de energia moral; um ímpeto para a resposta. E notem que, tal como De Martino — e na sequência de Heidegger (1995) —, usamos aqui “transcendente” no sentido mais geral da expressão. Não simplesmente para dizer espiritual ou do outro mundo, mas para significar o distanciamento da nossa condição que nos permite assumir uma perspectiva face ao mundo. Todos os seres vivos transcendem, na medida em que endereçam um mundo que é exterior a eles e pode ser manipulável. As pessoas humanas, contudo, transcendem mais fortemente na medida em que, tendo acedido à linguagem e ao pensamento proposicional, são capazes de imaginar um mundo onde elas poderiam não estar; um mundo que poderia não ter sido assim; um mundo que existe para além delas e onde elas podem ou não estar ausentes ou presentes.

Ao ver o filho a sair de casa para a escola - adolescente, forte, feliz frente à vida -, qual o pai que não sente um pequeno aperto no coração? A força do que De Martino tem para nos dizer é que a pergunta apocalíptica não é erradicável; ela é condição de sermos seres conscientes e autorreflexivos; ela é condição da nossa subjetividade como pessoas que transcendem a sua posição no mundo. Para as pessoas humanas, ter mundo é saber que ele pode acabar. Por isso, a nossa hesitação quotidiana perante a incerteza do destino está, de facto, ligada com a nossa perplexidade perante os horrores do mundo que nos rodeia. A insegurança da presença tanto move como é movida pela imaginação transcendente.

Não estaremos nós hoje verdadeiramente justificados em nos sentirmos outra vez profundamente confusos e entristecidos como se sentiam os coevos de De Martino perante os horrores da Guerra Fria? O apocalipse não nos estará outra vez a espreitar ali, logo ali, para além do nosso horizonte mais imediato? Não estaremos nós hoje a viver um desses períodos em que a pergunta apocalíptica na sua versão doméstica de repente se encontra em continuidade com a pergunta apocalíptica na sua versão mais cósmica (quer dizer, essa consciência de que a nossa corriqueira confiança na robustez do mundo que nos rodeia poderá ter sido exagerada)?

De Martino identifica a “experiência do fim do mundo” como uma possibilidade permanente a três escalas diferentes (1977). Primeiro, a *escala cosmológica* - isto é, amanhã, poderão os humanos

confiar que o planeta será capaz de os sustentar face ao que fizeram com ele?. Segundo, a *escala social* - amanhã, conseguiremos reproduzir as formas de contacto humano que prezamos face a todas as injustiças, desacordos e conflitos que estão sempre a aumentar à nossa volta?. E, finalmente, em terceiro lugar, a *escala pessoal* - sendo que o mundo é uma função da pessoa, encontrarei eu amanhã em mim mesmo a energia moral para sustentar o mundo? Se bem que, à primeira vista, cada uma destas questões possa apresentar-se como fundamentalmente distinta das outras, De Martino ensina-nos que elas estão imbrincadas.

A pessoa como condição para o mundo

À partida, as três questões parecem colocar-se naturalmente na ordem em que as apresentei: o material conduz ao social e o social conduz ao psicológico. Afinal, para o lugar comum cartesiano, o mundo parece estar “lá fora”, para além de nós; a partilha do mundo estaria a meio; e a visão dele estaria dentro de cada um de nós. Por isso, se partilhamos um mundo (se temos uma “visão do mundo”, *worldview*), então é porque partilhamos pensamentos, crenças e representações coletivas. Contudo, essa visão polarizadora da relação entre corpo e mente esgotara-se já em 1958, quando De Martino aborda as grandes questões da presença em *Morte e Pianto Rituale* (1958). Por ter estudado atentamente os principais filósofos da época, ele sabia que a questão se nos apresenta assim unicamente devido à nossa imersão num

conjunto de lugares-comuns cartesianos que estavam já ultrapassados. Derrida (1967) denominaria mais tarde a todo esse pano de fundo ideológico (silenciado, mas presente ainda nos nossos dias) como “logocentrismo”.

Para explicar o que isso significa, De Martino (1958) apoia-se numa formulação de Gramsci (1977: 1411/2): “essa crença [de que o mundo externo é objetivamente real] é de origem religiosa. Foram as religiões que nos ensinaram [...] que o mundo (a natureza, o universo) foi criado por Deus antes da criação do homem e que, por isso, o homem já o encontrou pronto, catalogado, definido de uma vez por todas [...]”.

No relato bíblico, o Deus-criador abraâmico produziu primeiro o mundo, depois a vida, depois o homem - tudo isto ele fez a partir de fora, por assim dizer. Se as coisas existem, então quem foi que criou o mundo?, perguntavam-se. Tem de haver um Deus, senão como existiriam as coisas? Contudo, a própria pergunta assumia já a noção do Deus-único externo ao mundo. Ora, o mais interessante é que há pelo menos cinco séculos que sabemos que, do outro lado da grande massa euro-asiática (o lado oriental), a questão nunca foi colocada dessa forma, nem sequer a resposta criacionista fazia qualquer sentido (Jullien, 2025). Para os descendentes de Confúcio e Lao Tze, a noção de que o tempo possa ter tido um início é absurda. Imediatamente se perguntam: e como era antes do início? A noção do Deus-único é simplesmente irracional para eles.

Acontece que, ao longo dos últimos dois séculos, tanto a filosofia como a antropologia têm vindo paulatinamente a desconstruir o logocentrismo abraâmico

- quer dizer, a suposição de que o Verbo criou o mundo a partir de fora; que as coisas já lá estavam postas por Deus, com as suas características próprias, quando os humanos abriram os olhos. A própria resposta à questão cósmica constitui um obstáculo que urge desconstruir se queremos integrar o que hoje sabemos sobre física e biologia com o que sabemos sobre ciências sociais e comunicacionais, como Derrida (1967) explicou magistralmente na sua tese sobre a gramatologia, que até por isso foi chumbada pelo júri da Sorbonne, mas que hoje é universalmente considerada como um dos textos maiores da filosofia do século XX.

Em particular, a partir da década de 1920, com a emergência da mecânica quântica e, mais tarde, nos anos 1960, quando começámos a usar a física quântica para fins tecnológicos quotidianos, fomos obrigados a repensar a própria questão ontológica do que é a substância de que o mundo é feito. Os cientistas e os filósofos foram obrigados a adoptar uma perspectiva historicista e processualista mais parecida com a dos taoístas e dos budistas do que com a da tradição filosófica greco-cristã. Por exemplo, a escola de filosofia da biologia que hoje é dominante assim o defende (Campbell, 2015; Dupré 2012).

Em suma, contrariamente ao pensamento abraâmico, vemos as pessoas singulares como historicamente enraizadas na socialidade; a socialidade como historicamente enraizada na vida; e a vida como uma emergência aleatória no cosmos (e.g., Friston, 2013). Isto produz um efeito analítico de enorme relevância antropológica: deixámos de ver o mundo como exterior ao ser humano. O mundo,

compreendemos agora, é o produto da nossa própria presença nele. Tal como surge no processo de mundação (como dizia Heidegger, *die Welt weltet*), o mundo é uma função da nossa própria presença como seres vivos (Pina-Cabral, 2017).

Gramsci (1977: 1416) explica essa afirmação quando conclui que “conhecemos a realidade apenas por relação ao homem. Assim, porque o homem é um devir histórico, o conhecimento e a realidade também são um devir, até a objetividade é um devir, etc.”. Reparem como, ao escrever “etc.” no final da frase, Gramsci está a apontar para o facto de que o assunto não se fica por aqui; que há uma série de implicações intermináveis nesta sua declaração estranhamente sinóptica. É curioso notar que esta passagem é citada com aprovação por De Martino nos anos 1960 e, mais tarde, a citação que este faz é carinhosamente explicada por Carlo Ginzburg em 2013. À luz da obra de cada uma destas três luminárias, qual de nós é que terá a coragem de desconsiderar a sua opinião conjunta?

Para eles, a vida é função e produto da história de longo prazo do nosso planeta; a socialidade é função e produto da vida; e a transcendência de cada um de nós como pessoa (essa capacidade que temos de determinar o mundo perante a possibilidade da sua inexistência) é função e produto da socialidade. Em suma, a cobra morde a sua própria cauda: o nosso mundo é, *ao mesmo tempo*, produto de cada um de nós e condição para a existência de cada um de nós - como diria François Jullien (2025), nós emergimos do interior da nossa própria situação. Isso significa que, ao

perguntar o que ainda nos parece ser uma questão política altamente incisiva - “Amanhã, ainda haverá mundo?” - De Martino (1977) estava também a inverter silenciosamente as falácias comuns que moldavam a aparência do mundo para os modernistas.

Ao apontar para a presença da pessoa como condição do mundo, a questão apocalíptica transforma-se sorrateiramente numa questão mais profunda; a saber, o que é a experiência? A pergunta sobre o fim do mundo passa a dizer respeito às condições da presença - quer dizer, aquela misteriosa capacidade de saber que existem, que é própria dos humanos que estão envolvidos na mundação. Presença é ser-na-historicidade. É condição de pessoas que falam uma língua e que acederam ao pensamento simbólico. Assim, o que parecia um movimento de fora para dentro - de Deus para o mundo - transforma-se numa dinâmica circular de permanente constituição conjunta - da presença à socialidade, da socialidade à vida, da vida ao mundo e, ao mesmo tempo, vice-versa.

Concluimos, portanto, que a presença humana é parte do mundo, mas que não haveria mundo sem presença humana. Não é que pensemos que as coisas não estariam lá; é só que a própria condição de “coisa” tem a ver com a nossa capacidade de fazer sentido. “Ser/estar” é um fenómeno de consciência produzido pela própria presença - minimamente, a presença animal e, maximalmente, a presença humana. De facto, quando na nossa infância aprendemos a falar e nos tornamos pessoas, potenciamos a presença que

já antes possuíamos como seres vivos despertados ao mundo. Dizia o mestre italiano, “A mera vitalidade que está ‘crua e verde’ no animal e na planta, no homem, deve ser transcendida na obra, e esta energia de transcendência que objetiva o vital segundo formas de coerência cultural é, exatamente, a presença” (De Martino, 1958: 17).

O ethos de transcendência

Se a pergunta apocalíptica tem tanto a ver com mundo como com a presença humana enquanto constitutiva de mundo, faz todo o sentido perguntarmos sobre o que torna essa presença humana algo de distintivo da presença de outros animais. Para De Martino (1958), a vida cultural humana é um encobrimento da crise da presença e dos modos de ausência realizado pela nossa inserção numa experiência coletiva — a normalidade, por assim dizer, o contrário da loucura. A moral é o fenômeno coletivo por excelência; o que está para lá dos interesses imediatos de cada um. Por energia moral, portanto, ele se referia à forma como o desafio apocalíptico (a angústia sobre o fim do mundo) nos envolve necessariamente num investimento coletivo, na nossa sociogênese.

Em suma, a socialidade é o segredo do mecanismo de presença proposto por De Martino. As pessoas passam de um mundo para outro; não estão fixas num mundo, como os animais. E por quê? Porque transcendem - por causa do *ethos de transcendência*, quer dizer, o resultado da intra-ação de pessoas que se constituem mutuamente enquanto

pessoas no interior de um universo sempre já anteriormente habitado por humanos. Isto é, o processo de mundear é fundacionalmente público (Pina-Cabral, 2017). Para De Martino (1958: 17), “o *ethos* coincide com a presença como vontade de ser numa história humana, como potência de transcendência e de objetivação”.

Claro que, nos dias que passam, somos obrigados a tratar o conceito de transcendência de uma forma menos antropocêntrica que a que o etnólogo italiano ainda usava. Aprendemos, entretanto, que alguns animais chegam a assumir modos comunicacionais que se aproximam muito dos das pessoas humanas. Nessa medida, somos levados a entender a transcendência como um contínuo. Para simplificar (e seguindo a inspiração de Heidegger, 1995: 176–78): podemos identificar um nível mais fraco, que não depende das linguagens humanas e que assenta sobre a intencionalidade da vida; e um outro nível mais forte, que depende da proposicionalidade e da linguagem. O que diferencia um do outro é que o segundo, o mais forte, como dizia Heidegger, não é estritamente singular, já que depende de um, por assim dizer, exoesqueleto que integrámos quando nos tornámos pessoas, no início da nossa ontogênese pessoal - o que Marcel Mauss (1936) chamava *habitus*.

Essa transcendência forte, especificamente humana (essa maneira de saber que o mundo pode deixar de existir), depende originalmente de algo que, à partida, cada um de nós herdou. O *habitus* é constituído pelos significados objetivados que a cultura que nos rodeia

nos proporciona e que se constituem como limites e/ou encorajamentos à ação¹. Sem esse andaime público, como dizem os filósofos da cognição (p. ex., Gallagher, 2023), ficaríamos fechados dentro de nós. É o *habitus* que espoleta a ontogênese de cada um de nós como pessoa e que nos abre à possibilidade de aceder a conteúdos proposicionais. “O conteúdo só surge quando estão presentes normas socioculturais particulares. As normas em questão dependem do desenvolvimento, manutenção e estabilização de práticas que envolvem o uso de sistemas públicos de símbolos através dos quais as capacidades cognitivas biologicamente herdadas são suportadas [*scaffolded*, como por andaimes] de formas específicas” (Hutto e Myin, 2013: 145). Esse andaime público é constituído não só pela linguagem, como por todo o resto das objetivações que formam a cultura que nos rodeia. Pensar simbolicamente significa recorrer a toda uma série de determinações que não originaram em nós, mas que partilhamos enquanto coisas públicas com os outros seres que nos rodeiam e, sem os quais, nunca chegaríamos a ser pessoas.

Para efeitos de responder à pergunta apocalíptica na sua versão humana, há que entender que o acesso à condição de pessoa possibilitado pelo *habitus* que nos rodeia é um processo de transcendência. Digo transcendência no sentido de que a participação nas pessoas que nos rodeiam e a partilha com elas dessas formas de determinação que constituem o andaime público da vida humana é o que nos permite aceder à presença e à ausência. Assim, o outro lado da certeza de que este mundo pode acabar é a certeza de que pode haver outros mundos.

Do ponto de vista antropológico, portanto, a noção de presença ocupa um lugar singular. O meu cão sabe onde está, mas não sabe que está lá. Ele não contempla a possibilidade de poder não existir. Pelo menos não com a clareza com que o fazem as pessoas, pois falta-lhe a capacidade de saber que poderia não ter existido. Para isso, ele tinha que ter sido ameaçado pela crise da presença - a tal questão apocalíptica que não ameaça o meu cão, mas ameaça as pessoas humanas. Estar presente é estar consciente da nossa possível inexistência. Por sua vez, a minha presença ilumina a presença das coisas do mundo. Os objetos continuam a existir

¹ A inspiração, aqui, é Marcel Mauss, que, no seu ensaio de 1934 sobre “As técnicas do corpo”, define *habitus* da seguinte forma: “A palavra traduz, infinitamente melhor que ‘hábito’, o *exis* (o ‘adquirido’ ou a ‘faculdade’) de que fala Aristóteles (que foi um psicólogo). Não designa esses hábitos metafísicos, essa misteriosa ‘memória’ que têm sido tema de tantos volumes ou teses curtas e famosas. Os ‘hábitos’ variam não apenas com os indivíduos e as suas imitações, mas variam sobretudo com as sociedades, a educação, as convenções e modas, o prestígio. Devemos passar a ver as técnicas e o trabalho da razão prática coletiva e individual, onde normalmente só temos visto a alma e as suas faculdades de repetição” (Mauss, 1936: 7).

para mim quando não estou lá, apenas em virtude do facto de também eu poder não estar lá. Tal significa que a ausência - não só das pessoas, mas também das outras entidades do mundo - é um derivado da presença, e não o seu contrário. Como explicou Hegel (*apud* Pinkard, 1979: 425), “O nada não é equivalente ao não-ser, ‘porque a relação ao ser está contida no não-ser,’ e o início não pode conter afirmações relacionais”.

Aqui, a diferença entre “ser” e “estar” que caracteriza as línguas ibéricas, mas que está ausente nas outras línguas europeias, poderia ajudar-nos. “Estar” é um verbo derivado do verbo latino *stare* (estar em pé), que se diferencia nessas línguas do verbo “ser”, que combina os sentidos latinos dos verbos *esse* (ser) e *sedere* (estar sentado) (Corominas y Pascual, s.v.). O significado de “estar”, por conseguinte, sublinha o afirmar-se como presente (o “estar ativo” e não existir simplesmente como algo que está sentado, passivo). Assim, poderíamos dizer que a ausência se poderia definir como “ser, mas não estar”.

A identidade foi um constante fascínio das ideologias que dominaram o século XX. Por termos tendência a pôr o enfoque sobre identidade (algo que pertence à coisa em si), a presença parece-nos sempre como sendo um efeito de existência anterior. O que a fenomenologia nos ensina, contudo, é que não é assim que as coisas se passam. A presença-ausência não é constituída pelo objeto, mas pelo(s) sujeito(s) em cujo mundo ela é algo que se oferece à nossa constante computação entre meios e fins. De facto, torna-se mais fácil entender isso quando metemos o enfoque sobre ausência. No fundo, a razão para isso é que nem todas

as presenças são iguais e nem todas as ausências envolvem o mesmo nível de participação constitutiva.

Os modos de ausência

Devido à possibilidade da ausência, também a presença deve ser vista como uma variável: estou mais ou menos presente; as coisas estão mais ou menos presentes; o peso ontológico das entidades do mundo varia. Presença, neste sentido, é a relação entre algo-que-faz-sentido e a sua ocorrência como meio disponível (*affordance*). A ausência das coisas não erode o sentido que elas fazem nem reduz a sua existência. Para as pessoas humanas, a ausência é uma continuação da presença.

Mas, repito, nem toda a presença tem a mesma força. Merleau-Ponty (1958) explica que a presença do ser corporalmente vivo constitui uma *presença originária*, na medida em que define e condiciona todos os outros tipos de presenças. Estar desperto ao mundo — estar vivo em coabitação com outros seres vivos - é a condição mínima não só da minha própria presença, como de todas as outras presenças - de pessoas, de animais, de coisas e do próprio espaço vazio.

Acontece que, sem a minha presença perante mim mesmo enquanto ser vivo desperto-ao-mundo, nem eu nem as restantes coisas do mundo estariam presentes ou ausentes. Citando o fenomenólogo checo Jan Patočka, Ramos dos Santos (2021: 134-136) explica, “Antes de termos um mundo que é nosso, já partilhávamos de um mundo com todos os outros que estão para além de nós”. Nessa medida, “a abertura ao mundo

pelos outros deixa traços, vestígios, não somente em nós, mas principalmente no nosso mundo comum”. Quer dizer, “Antes de ser-se, já se é-com” (*Mitsein*, dizia Heidegger, 1962: 149); o que constitui, portanto, “um a priori antropológico existencial”; uma relação originária sem a qual o ser-no-mundo não poderia nunca se desenrolar. “Antes de termos um mundo para nós, já partilhávamos do mundo com todos os outros para além de nós”. A sociogénese está na origem da ontogénese. Assim, toda a presença está, em última análise, enraizada nessa presença originária incorporada e intersubjetiva. Uma vez objetivada através da partilha de um mundo com as pessoas que nos rodeiam no início do nosso percurso vital, a presença originária dá azo ao mundo, a um mundo de coisas que elas próprias estão presentes ou ausentes.

Em suma, o motor que produz a tal energia moral de que falava De Martino (1958: 17), é o facto de, na constituição da minha presença, eu estar corpórea e intersubjetivamente desperto ao mundo - não só vivo, mas atento, engajado, ativo entre outros seres também eles atentos, engajados e ativos. Portanto, para compreender o *ethos de transcendência*, temos de ir além de uma simples oposição entre presença e ausência. Temos de ver as duas condições como contínuas uma com a outra.

Transcender é poder olhar para mim e para o mundo como se nós pudéssemos deixar de existir. Assim, a ausência é diferente da inexistência. Husserl (1982) dá o seguinte exemplo: eu movo-me em torno a uma mesa e vou vendo coisas distintas que, todas elas, constituem a mesa. Mas se fecho os olhos e não toco

na mesa, isso não significa que ela deixe de estar lá. Mal reabro os olhos, porém, o que vejo já não é o mesmo que via antes (a luz mudou, o ângulo mudou etc.), mas a mesa continua presente: “o Agora perceptual muda-se continuamente para a consciência continuada do Acabado-de-Passar e, simultaneamente, um novo Agora se acende, etc.” (Husserl, 1982: 1, §41, 86). Outro exemplo: num jardim, o meu cão desloca-se para trás de uma rocha e eu deixo de o ver momentaneamente. Ele desapareceu, mas não passou a ser inexistente. Porquê? Porque eu assumo que os outros que olham para mim (inclusive o meu cão) continuam a ver as coisas que eu antes via. Eu já partilhava do mundo com os seres vivos à minha volta antes ainda de estar consciente da minha própria presença. Olho para uma pessoa ou para um automóvel e assumo já que essa pessoa tem costas e que o carro tem um lado de lá. Chama-se a isso *objetivação*.

O que produz essa auréola de ausência-presença de que fala Husserl é a minha subjetividade, a minha sensação de ser eu próprio. Mas a minha subjetividade, por mais radicada que esteja na minha condição originária de ser-vivo, só emerge em mim porque, à partida, a vida é um fenómeno social. O último texto escrito pelo grande antropólogo Claude Lévi-Strauss (2000) antes de morrer com mais de cem anos trata da vida social das amibas. É uma demonstração maravilhosa disto precisamente: o social é sempre já uma condição anterior da vida. É assim que os psicólogos do desenvolvimento descobriram empiricamente que as crianças já sabiam que estavam em contacto com outros (já possuíam intersubjetividade) antes ainda de serem

capazes de se identificar a si mesmas como distintas dos outros (subjetividade) (Trevvarthen, 1998; Cyrulnik, 2010). Assim, o mundo à nossa volta - dentro do qual nos encontramos quando nos descobrimos a nós próprios - já era partilhado à partida. Por isso eu sei que o que vejo ou deixo de ver tem um outro lado. A presença dos sentidos atribuídos ao mundo pelos meus companheiros fica inscrita nas categorias que eu próprio uso para ver o mundo. Um mundo que os meus companheiros também verão, mas de um ângulo diferente do meu.

Eu chego a mim mesmo através do olhar dos outros, na medida em que assumo o mundo dos outros, as objetificações que nos rodeiam. Assim, ao aprender a falar, eu integrei um andaime poderosíssimo que estrutura os sentidos que faço do mundo. Integro o conjunto de aspetos que dão sentido público à vida dos que me rodeiam; pessoas que conheci ainda antes (e como condição para) de me descobrir a mim mesmo. A presença originária na ontogénese pessoal não é, por assim dizer, minha, mas nossa. Só por isso é que as coisas existem para além de mim mesmo; isto é, só assim transcendendo. Esse processo é o que De Martino chama o *ethos de transcendência* (1977: 668 e seguintes).

Quantas vezes ouvimos alguém descrever uma experiência envolvendo fantasmas, dizendo: senti ali uma presença. Dir-se-ia que eles sentiram algo que estava lá e, nessa medida, esse algo estava presente. A presença, portanto, dir-se-ia, é uma qualidade dessa entidade que poderia estar ausente, mas que estava presente. Esta forma de pôr as coisas, contudo, revelou-se enganadora. Ela inverte o que realmente se passa. Lembremo-nos da lição

que De Martino retira de Gramsci: “só conhecemos a realidade por relação às pessoas humanas” (1958). Isto significa que a presença está na entidade que a determina, não nos aspetos da realidade que, se os abordarmos, se oferecem de uma ou outra forma. A presença-ausência é um fenómeno do significado, portanto, um fenómeno comunicacional e, nessa medida, como diz Gramsci, é parte de um devir histórico e social que acompanha os agentes do significado; é uma função da nossa construção social do mundo.

A presença do fantasma não origina no fantasma (ou na metapessoa em geral, vide Pina-Cabral, 2026), mas sim nas muitas pessoas que explicam o que a realidade lhes oferece como sendo um fantasma. As pedras, portanto, não têm presença; a presença das formigas é muito limitada; o meu cão produz distintamente alguma presença; mas a presença transcendental forte - a capacidade de julgar que as coisas às quais neste momento atribuo presença poderão não existir no futuro, ou não ter existido no passado (em suma, a capacidade de historicizar) - é uma coisa que só pode ser mobilizada por seres humanos despertos ao mundo, possuídos de linguagem e pensamento simbólico (imersos num *ethos de transcendência*).

Portanto, a presença-ausência das coisas e das entidades do mundo (incluindo eu próprio), depende da tal *presença originária* dos humanos. Somos nós que, ao construir mundo (ao mundear), determinamos essa presença-ausência. O mundo não pensa, ele não faz sentido. Fazer sentido é uma função de quem constrói o mundo; é uma virtude que nós temos, e não o mundo. Mas temo-la porque o nosso corpo esteve inicialmente

rodeado pelo corpo de outros que vieram antes de nós e que nos forneceram os andaimes de sentido que, por sua vez, nos permitiram aceder ao *ethos* de transcendência.

As entidades só se ausentam para quem atribuir significado à presença. Os modos da ausência são variações sobre o tema da presença; coisas ausentes são coisas que já estiveram presentes; que vão estar presentes ou que, mediante algum esforço, possam vir a possuir presença. A afirmação de que “só conhecemos a realidade por relação às pessoas humanas” (1977: 1416) não se limita à implicação de que é preciso que existam pessoas despertas ao mundo para que haja mundo. Ela tem inscrita em si ainda uma segunda implicação: não há mundo para quem não esteja acompanhado no mundo. Para que eu próprio tenha tido uma presença originária, eu tenho de ter feito parte da vida, e isso significa *estar já na vida e em coletivo*. Ninguém chega a ser pessoa sem antes se ter interrelacionado constitutivamente com outras pessoas. O mundo é algo que surge em seres humanos que estão a ser cuidados por outros seres humanos e que vivem em sociedade. Quando somos fechados num mundo sem outras pessoas - como quando somos isolados por muito tempo sem contatos humanos numa prisão -, vamos lentamente perdendo a capacidade para criar mundo, ao ponto até de chegar a perder a capacidade de andar.

Para De Martino, o *ethos di trascendimento* é o processo de criar a nossa presença e a presença-ausência das entidades do mundo. Assim, ele o caracteriza como: “aquele modo peculiar de ser das pessoas humanas segundo o qual, uma vez lançadas à existência,

se estabelece um mecanismo [...] para a transcendência produtora de valor de si mesmo e da situação, no qual a atribuição de valor é adequada, isto é, necessariamente subjetiva e sociocultural” (*apud* Calandruccio, 2016: 6).

Ethos, pathos e logos

Para descrever esse processo, o etnólogo italiano recorre à forma como Martin Heidegger (1962) define a pessoa em *O Ser e o Tempo* (o tal “estar-aí”, *Dasein*), isto é, como um fenómeno comunicacional que ocorre quando somos atirados ao mundo pela vida. Heidegger, por sua vez, foi procurar essa formulação às teorias de Aristóteles sobre a arte da persuasão (Aristotle, 2007). Sumariamente, este último explicava que, para ser convincente, um autor tem de começar por apelar aos sentimentos dos que o vão ouvir — ele chamava a isso *pathos*, quer dizer, sofrimento ou emoção, mas no sentido mais geral daquilo que me faz sentir melhor ou pior. Daí vem a nossa palavra “patológico”.

Isso não basta, contudo. O autor tem também de se apresentar como sendo convincente. Quer dizer, tem de seguir as linhas gerais do que as pessoas que o rodeiam pensam e sabem, senão quem vai acreditar nele? Isso Aristóteles chama *ethos* - e é daí que emerge a nossa palavra “ética”, no sentido dos valores que me permitem participar do mundo tal como ele se apresenta aos outros. Trata-se de um processo pelo qual eu dou crédito aos que me rodeiam no sentido de eles me concederem débito; de poder agir perante eles (Pina-Cabral, 2022a). O *ethos* é um espaço de encontro.

Finalmente, o autor tem de fazer sentido; tem de demonstrar que é racional; que liga de forma coerente os meios de que dispõe aos fins que deseja. Isso se chama *logos* - e é daí que originou a nossa palavra “lógica”, a ciência que pretende maximizar, formalizando-o, o sentido das coisas. Trata-se da tradição dentro da qual estamos imersos e que constitui o espaço público que permite a continuidade das nossas presenças.

Assim, para Heidegger, assim com para De Martino, o *ethos* é o espaço central onde os humanos constroem um mundo, porque se situa no intervalo entre a nossa existência como seres imersos no mundo e a nossa existência como seres transcendentais. A visão essencialista do cosmos que herdamos da tradição cristã, segundo a qual há dois tipos de substâncias, uma material e palpável e uma outra imaterial e impalpável, teve de ser ultrapassada. A copresença do *ethos* envolve uma partilha comum do mundo que é anterior ao próprio mundo. Quando cada um de nós aprendeu a falar e a saber que o mundo podia deixar de existir, já éramos um ser social. E é porque já éramos um ser social dirigido ao mundo - o que os filósofos chamam *intencionalidade* - que conseguimos aprender a falar e a ter pensamentos simbólicos.

O mundo, portanto, é o espaço de confronto entre os dois níveis de emergência: o orgânico e o coletivo. Sem vida não há mundo; mas a vida em si mesma já é um fenómeno coletivo. Sem pessoas, torna-se irrelevante saber como as pedras se afetam umas às outras, precisamente porque “saber” é função da aptidão para fazer sentido;

e isso, por sua vez, é uma qualidade exclusiva de seres vivos. O que significa que, por um lado, temos o *páthos* — isto é, a relação de empatia que temos com os outros por virtude de emergirmos no mundo a partir dos outros; por outro lado, o *logos* - quer dizer, as formas de simbolização do mundo às quais atribuímos racionalidade e que temos de aprender. O *ethos* fica no meio.

De Martino explica:

Estar presente na história significa dar um horizonte formal ao sofrimento, objetivá-lo numa forma particular de coerência cultural, escolhê-lo numa potência distinta de operar, transcendê-lo num valor particular: isto define tanto a presença como o ethos fundamental da pessoa humana, como ainda a perda da presença como risco radical próprio às pessoas humanas – ao qual elas e só elas estão expostas (1958: 17).

Quando De Martino (1958: 20) afirma cripticamente que “a presença é uma vontade de forma”, ele quer dizer que estar no mundo é diferenciar coisas e, nessa medida, esforçarmo-nos por determinar o que existe. Ora, determinar é instituir forma. Como veremos, é a partir do *ethos* (que é um espaço público, no sentido de um espaço que nos ultrapassa sempre) que emergem as formas do mundo.

Partindo do estudo sobre o pranto ritual e terminando com a ameaça do fim do mundo inscrita na própria quotidianidade da ansiedade da vida, De Martino (1958, 1977) intuiu progressivamente que o *ethos de transcendência* é um espaço intermédio entre o *pathos* e o *logos*. A copresença entre seres vivos, portanto, é mais originária que a participação em grupos

preconcebidos (sociedades, culturas). Esse foi um dos erros fundamentais dos nossos antecessores modernistas. Chamamos a isso de sociocentrismo. Contrariamente a eles, hoje entendemos que o facto de estar em companhia com alguém não é a mesma coisa que a pertença a mim próprio ou de uma pessoa a um qualquer grupo autoidentificado e categoricamente definido.

Por *ethos*, portanto, queremos dizer precisamente o espaço de emergência da pessoa; um espaço ambíguo, porque sempre inacabado, onde o coletivo e o singular se confrontam, sem nunca se resolverem mutuamente. O *ethos* é o espaço da *companhia* (Pina-Cabral, 2022b) - o espaço criado pelo facto de eu andar pelo mundo ao mesmo tempo que outros com quem comunico e com quem construo mundo conjuntamente. A companhia que os outros me dispensam é o teatro instável dos processos pelos quais o coletivo institui o singular e o singular capta o coletivo. Ora, isso não se realiza no grupo ou na pessoa; outrossim, realiza-se no espaço intermédio de encontro que designamos por *ethos*.

Companhia é a mundeação conjunta entre duas ou (poucas) mais pessoas; é o processo por meio do qual o coletivo chama o orgânico ao mundo. Esse é o espaço no qual a emergência da pessoa e a emergência do coletivo se confrontam. Sem o produto da companhia, que é o *ethos*, nem uma, nem a outra emergência seriam possíveis.

Nessa medida, o *ethos* é o espaço da transcendência; é a instância no interior da qual o mundo se revela a si mesmo como podendo acabar. O processo de mundeiar é cibernético: nele, os efeitos afetam as causas e a estrutura informa

as partes - o que os físicos chamam “causalidade descendente” (Hattiangadi, 2005). Ora, tal só é possível na existência em comum, na participação de pessoas que se encontram em companhia umas das outras - nomeadamente na companhia que deu origem à nossa emergência originária como pessoas quando tínhamos ainda menos de um ano de idade.

Nas palavras de De Martino (1958: 22), “o *ethos* fundamental do homem é este poder dialético que transforma a natureza em cultura e que a vitalidade [o *pathos*] acolhe e fecunda, para abrir a pessoa às obras individuais concretas económicas, políticas, jurídicas, morais, poéticas e científicas [o *logos*]”.

Non-esserci

Vou terminar este ensaio propondo que, se virarmos a nossa atenção para a ausência, entenderemos imediatamente algo que, de outra forma, seria muito menos explícito. A saber, que a ausência de pedras, animais ou seres metapessoais (como, por exemplo, divindades ou antepassados) é distinta da nossa própria ausência pessoal - da crise de presença de cada um; da possibilidade do *non-esserci* (‘rischio de non-esserci-nel-mondo’, De Martino, 1977: 668). A ausência dos outros é uma manifestação de presença. Pelo contrário, a ausência de mim mesmo é a crise de existência que institui a transcendência - o fim da possibilidade de pensar reflexivamente.

De Martino (1958) demonstra isto pelo exemplo do luto (*cordoglio*) como condição especial. O luto não se aplica à ausência de objetos ou outras entidades

ausentes. Não faço luto por ter perdido os meus óculos - por muito desagradável que isso possa ser. Os fantasmas que aparecem e desaparecem, ou as pessoas que estão ausentes por uns dias, mas que continuam vivas, não me causam luto. O luto tem a ver com a vida. Ele se aplica a relações entre entes vivos com quem eu con-vivi, por assim dizer; com quem, em companhia, eu participei conjuntamente no mundo. Quanto mais próximo esse ente vivo, maior o luto.

O luto não se aplica à relação do *ethos* com o *logos*, portanto, mas sim à relação do *ethos* com o *pathos*. De Martino (1958: 8) explica: “na morte de um ente querido somos peremptoriamente chamados a ser procuradores da morte dessa mesma morte”. Por isso, diz ele, “A crise do luto é uma doença e o luto é um esforço para tentar curar-se” (1958: 15). O luto é o que sofremos porque se ausentaram da vida esses que partilhavam da constituição da nossa presença originária, da nossa própria presença viva.

Podemos tentar menorizar o luto, por exemplo, mantendo junto de nós o corpo mumificado do ente querido, como fizeram tantas civilizações. Ou então visitando com alguma regularidade o local onde foram depositadas as suas cinzas ou onde eles morreram, como fazemos nós hoje. Mas isso são já respostas mediadas pela cultura. A falta que sentimos quando estamos de luto não é da presença do ente querido (ele poderia ter viajado a trabalho e eu não sentiria luto por isso), mas do desaparecimento da sua presença originária - essa presença viva que eles partilhavam comigo. Isso acontece porque eu surgi originariamente de dentro

dessa *participação*, no sentido forte de mutualidade do ser que Lévy-Brühl dava à expressão (Pina-Cabral, 2018).

O ser por quem fazemos luto não se ausentou - como qualquer entidade, pessoa ou objeto se pode ausentar. Ao deixar de estar vivo, esse ser abriu um hiato no meu próprio ser vivo; porque era, à partida, parte integrante de quem eu sou, da minha própria presença originária. Essa presença mobilizada pelo *pathos* da nossa co-vivência intencional (pela companhia que fazíamos um ao outro) era parte integrante da minha própria presença perante mim mesmo, da constituição do *ethos* da minha própria transcendência.

De Martino termina, contudo, alertando-nos de que há uma espécie de inautenticidade no *ethos*, que permite que ultrapassemos o luto por meio do recurso ao *logos*, quer dizer às formas rituais instituídas, que retiram o peso da ausência de nós mesmos e a re-situam. Os mortos dos quais fazemos luto acabam por ser alterados pelos instrumentos de luto que a nossa cultura nos fornece. Tipicamente, por todo o mundo, o luto é um período passageiro e, a seguir, os mortos voltam a estar presentes enquanto ausentes (1977: 1416). Ao realizarmos o que De Martino chama de “trabalho de luto”, operamos um apaziguamento em relação à morte: os nossos mortos deixam de nos ameaçar. Na sua qualidade de metapessoas (antepassados, almas, espíritos animais etc.), eles deixam de pôr em causa o tal *esserci* da presença, que De Martino teoriza a partir do *Dasein* de Heidegger. Sem isso, acabaríamos na loucura. Nessa medida, o etnólogo italiano explica:

[...] “fazer morrer dentro de nós os nossos mortos” só é possível precisamente graças ao desdobramento da energia ética com que se ultrapassa o “dilaceramento” e, ao subir ao mundo dos valores, se domina o perigo da dispersão e da loucura (1958: 17).

A morte de alguém próximo abre um buraco na minha relação com o mundo. Ela põe em causa a minha própria presença. Sobretudo se essa pessoa fazia parte da minha presença originária. A questão candente não é que o morto esteja ausente. Esses mortos não estão ausentes; sou eu próprio que vejo a minha presença a ser posta em causa. Não são eles que desapareceram, foi o meu mundo que se foi reduzindo drasticamente no sentido de eu estar menos presente. Sou eu que, de repente, sou menos; estou menos lá. Essa pessoa morta só passará a estar ausente quando, através dos instrumentos que a cultura me disponibiliza, no exercício do *ethos* de transcendência, eu tiver conseguido atribuir-lhe uma nova existência como metapessoa - isto é, como uma pessoa ausente. O luto, portanto, não é uma ausência, é uma crise da presença.

Os modos da ausência são muitos, mas eles se distinguem sobretudo entre as ausências, por assim dizer candentes, das entidades que, sendo vivas, partilhavam o mundo imediato comigo e as que, não sendo vivas ou sendo distantes, se instituem como objetos no mundo. No primeiro caso, refiro-me tanto a pessoas como a animais de companhia; no segundo caso, refiro-me tanto a entidades vivas como a objetos inertes ou até a contextos (paisagens, momentos anuais etc.). Os modos da

ausência são aspetos da presença. E, enquanto a tendência a naturalizar a presença nos leva a pensar que todas as presenças ou são ou não são, no que se refere à ausência, podemos ver que elas podem ser mais, menos ou de diferentes tipos. Isso nos ensina uma lição sobre a presença; permite-nos distanciarmo-nos do ontologismo fácil do ser *versus* não ser. Eu posso ser e não estar. Compreendemos, então, que a ausência e a presença são variáveis e que, de qualquer forma, nunca nenhuma forma delas pode libertar-se completamente da indeterminação inicial; do *entanglement* sobre o qual o mundo é construído. Nenhuma presença é completamente presente, assim como nenhuma ausência é completamente ausente.

Nessa medida, a presença-ausência de um objeto depende da sobrevivência dos ambientes de socialidade pública que re-conhecem esse objeto como existente. Notem que não estou a referir-me a pessoas singulares (e muito menos a “indivíduos”), pois a objectivação é uma coisa pública, um fenómeno comunicacional; não é uma “representação” privada que qualquer um de nós possa manter singularmente na sua mente. Tal significa que existem, de facto, objetos que, enquanto os ambientes de socialidade que os reconhecem sobreviverem, estão destinados a não morrer. Não digo que a Catedral de Notre-Dame seja uma presença imortal em Paris, porque, como vimos recentemente, mesmo um objecto tão querido pode estar ameaçado de extinção. Mas não está sujeito à morte; podemos estimar que durará enquanto Paris sobreviver.

Os organismos vivos, no entanto, e as formas de “presença originária” que lhes estão associadas, estão todos sujeitos à morte. A vida depende da morte para ultrapassar a sua própria extinção. A noção de que uma pessoa, uma planta ou um animal possa ser imortal (no sentido de uma forma de vida que não esteja sujeita à morte) é pura fantasia. Assim, aqueles (como Qin Shi Huang Di, o “primeiro imperador” da China) que buscam a imortalidade corporal estão claramente enganados.

Por conseguinte, a noção de que os modos de comunicação digital possam superar a morte é irrealista. Sim, eles podem prolongar por muito tempo a comunicação entre pessoas vivas e pessoas que, não estando já vivas, estão digitalmente objetivadas (isto é, têm a condição de metapessoas); mas não constituem de forma alguma meios para obter imortalidade ou meios para superar a morte. A parte das pessoas vivas que é objetivada e, por isso, metapessoal, pode de facto ser prolongada, mas não a existência total como pessoa-viva-desperta-ao-mundo, que é a condição originária para a existência de coletividades humanas.

Uma conclusão ecuménica

Em conclusão, a crise da presença a que se refere De Martino (1958) na sua análise do luto não é o risco da ausência, porque a ausência não é risco, é suspensão. O que o luto revela é que o *ethos de transcendência* que deu azo ao mundo de cada um de nós não se limita à presença-ausência no seu sentido mais geral, mas, como ele dizia, envolve constitutivamente a vida “crua e

verde”. A presença originária da vida na intencionalidade partilhada do *pathos* (aquilo que os nossos antecessores chamavam a “vida dos instintos”) é a condição originária da presença generalizada que constitui o *logos* (quer dizer, aquilo que, na sequência de Marcel Mauss e Pierre Bourdieu, hoje chamamos *habitus*). Entre o observador e o observado não há um simples corte; há um espaço de transcendência no qual tanto o observador (a pessoa) como o observado (o mundo) encontram a sua existência. É essa companhia que o gesto etnográfico (enquanto tecnologia científica) se propõe a mobilizar. O etnógrafo tem de ser uma pessoa viva, por muito que os seus estudados possam já ter todos falecido. A sua presença originária enquanto pessoa é o que lança o *ethos* do encontro etnográfico.

É assim que voltamos ao início do nosso percurso. A etnografia como forma primeira de objetivar a alteridade humana depende de um movimento duplo de presença-ausência: primeiro, a postulação de um “campo” e a decisão de “ir lá”; segundo, a decisão de “voltar”, isto é, de objetivar através da escrita (no sentido lato da expressão) esse agora-outro. Entre os dois espaço-tempos situa-se o *ethos* do encontro. Assim, a etnografia é um jogo entre diferentes modos de ausência.

Por muito que possa parecer que um relato etnográfico é sobre “lá”, ele só pode fazer sentido em relação a todas as outras etnografias - e isso é uma qualidade de “cá”. Contrariamente ao que sonhava a antropologia primitivista do século XX, a alteridade do outro-etnográfico não é mais “real” que qualquer outra alteridade humana. É a transcendência da etnografia

enquanto pessoa, que sabe ser distinta do mundo, que lhe permite aproximar-se e, depois, ausentar-se, movimento que fundamenta o relato etnográfico.

Em suma, a etnografia é uma tecnologia cuja finalidade é mobilizar a presença-ausência no sentido de determinar formas de vida humana umas por relação às outras. O que a etnógrafa quer entender e descrever não é o que as pessoas dizem e fazem, mas o que elas pressupõem naquilo que dizem e fazem sobre a sua “forma de vida”, isto é, o mundo social onde se situam perante si mesmas. Como nos chama a atenção Anne-Christine Taylor (2022), o que permite à etnografia ultrapassar as barreiras do lugar comum é a sábia mobilização dessa dinâmica.

Dou aqui um exemplo literário que descreve algo que eu aprendi há muito tempo, quando, ainda jovem, comecei minha carreira etnográfica a entrevistar migrantes portugueses em Joanesburgo. Tan Twang Eng, escrevendo sobre o escritor Somerset Maugham, põe as seguintes palavras na sua boca: “Um homem fica mais disponível para se abrir a nós quando nós lhe revelamos algo ... algo de pessoal, de vergonhoso sobre nós mesmos. [...] Se quiseres que alguém se abra contigo, tens primeiro que lhe oferecer algo de privado ... um naco de ti próprio” (180). De facto, porque a etnografia mobiliza o *ethos* do encontro, o outro lado do encontro etnográfico é o assumir da ética da companhia. Não se trata de mentir aos nossos leitores sobre o que os nossos sujeitos de estudo

não querem ouvir. Trata-se de respeitar as fronteiras das suas visões de si mesmos. O outro lado da companhia é a coexistência ética.

A corresponsabilidade resultante do *ethos* da companhia (de termos vivido juntos no terreno) é o eixo central dos modos da ausência etnográfica (i.e., da escrita de quem voltou e já não está “lá”). E isso tanto mais que, nos dias que passam, se dissolveu irremediavelmente a separação radical entre os outros exóticos, “os primitivos” que eram o objeto da etnografia do Período Clássico, e a modernidade triunfante da vida académica. Isso ocorreu porque os novos meios de comunicação passaram a permitir novas reivindicações políticas, mas sobretudo devido à forma como o capitalismo financeiro internacional veio a dominar o nosso mundo, onde quer que estejamos. Num momento em que a etnografia já não é chamada a “falar por” ninguém, ela volta a assumir o seu cariz ecuménico de um discurso último, que já não é para uns tantos eruditos numas tantas universidades, mas para nós todos - nem “cá” nem “lá”, mas “por aí”.

Agradecimentos

Agradeço a Cristina Pompa pelo convite para participar da fascinante discussão que ela organizou em São Paulo, em novembro de 2024, assim como a Francesco Vacchiano e Giovanni da Col que me acompanham há longos anos na descoberta da obra de De Martino.



Referências

Aristotle. (2007). (c. 350BCE). *On Rhetoric*. Trad. George A. Kennedy. Oxford: Oxford University Press.

Barbaras, R. (2004). *The Being of the Phenomenon. Merleau-Ponty's Ontology*. Bloomington: Indiana University Press.

Calandruccio, P. (2016). 'L'ethos del trascendimento in quanto universale che necessita del particolare' *Rivista critica della postmodernità* 9: 1-11.

Campbell, R. (2015). *The Metaphysics of Emergence*. London: Palgrave/Macmillan.

Corominas, J.; Pascual, J. A. (1983). *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*. Madrid: Gredos.

Cyrułnik, B. (2010). *La Naissance du Sens*. Paris: Fayard.

De Martino, E. (1958). *Morte e Pianto Rituale nel Mondo Antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Introd. Clara Galini. Torino: Bollati Boringhieri.

De Martino, E. (1977). *La Fine del Mondo. Contributo all'Analisi delle Apocalissi Culturali*. Introd. Clara Galini. Torino: Einaudi.

Dupré, J. (2012). *Processes of Life: Essays in the Philosophy of Biology*. Oxford: Oxford University Press.

Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*. Paris: Org.s de Minuit.

Friston, K. (2013). 'Life as we know it' J.R. Soc. *Interface* 10 (86): 20130475.

Gallagher, S. (2023). *Embodied and Inactive Approaches to Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ginzburg, C. (2013). 'De Martino, Gentile, Croce. Su una pagina de *Il mondo magico*' *La Ricerca Folklorica* 67/68: 13-20.

Gramsci, A. (1977). *Quaderni del Carcere*, vol. II. Valentino Gerratana (org.). Torino: Einaudi.

Hattiangadi, J. (2005). 'The emergence of minds in space and time' in: Erneling, C. E.; Johnson, D. M. (orgs), *The mind as a scientific object: Between brain and culture*, pp. 79–100. New York: Oxford University Press.

Heidegger, M. (1929/30) (1995). *The fundamental concepts of metaphysics: World, finitude, solitude*. Trad. William McNeill and Nicholas Walker. Bloomington: Indiana University Press.

Heidegger, M. (1962) (1926). *Being and Time*. Trad. J. Macquarrie and E. Robinson. Oxford: Blackwell.

Husserl, E. (1982). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. Trans. F. Kersten. The Hague: Nijhoff.

Hutto, D.; Myin, E. (2013). *Radicalizing enactivism: Basic minds without content*. Cambridge, MA: MIT Press.

Jullien, F. (2025). *L'Être et la Vie: Lexique euro-chinois de la pensée*. Paris: Gallimard/nrf.

Lanternari, V. (2013). 'Biografia di Ernesto De Martino' in Di Caro, M.; Marraffa, M. (orgs) *La Filosofia di Ernesto De Martino*, pp. 11-18. *Paradigmi* 31(2).

Levi, C. (1963). *Cristo si è fermato a Eboli*. Torino: Einaudi.

Lévi-Strauss, C. (2000). 'Apologie des amibes' in Jamard, J.-L.; Terray, E.; Xanthakou, M. (orgs), *En substance: Textes pour Françoise Héritier*, pp. 493–96. Paris: Fayard.

Mauss, M. 1926 (1967). *Manuel d'ethnographie*. Paris : Éditions sociales.

MacClancy, J. (2020). 'Plodding towards Prosopography: Oxford Anthropology from 1976 on' in Pina-Cabral, João and Glenn Bowman (org.s) *After Society. Anthropological Trajectories Out of Oxford*, pp. 21-48. Oxford/New York: Berghann.

Mauss, M. (1936). 'Les Techniques du corps' *Journal de Psychologie*, XXXII (3-4): 1-23.

Mead, M. (1960). 'Weaver of the Border' in Casagrande, Joseph (org.) *In the Company of Man. Twenty Portraits of Anthropological Informants*, pp. 176-210. New York: Harper & Row.

Pina-Cabral, J. (2017). *World: An anthropological examination*. Chicago: HAU Books.

Pina-Cabral, J. (2018). 'Modes of Participation' *Anthropological Theory* 18 (4): 435-455.

Pina-Cabral, J. (2022a). "Charity and Grace", *Anthropological Theory* 22(3): 249-272.

Pina-Cabral, J. (2022b). 'Company and the mysteries of a dugout canoe' *Journal of the Royal Anthropological Institute* 28: 1099-1117.

Pina-Cabral, J. (2023). 'of evident invisibles: Ethnography as Intermediation' *Critique of Anthropology* 43 (1): 106-129.

Pina-Cabral, J. (2026). *Metapersons: Transcendence and Life*. Chicago: HAU Books.

Pinkard, T. P. (1979). 'The Logic of Hegel's Logic' *Journal of the History of Philosophy* 17(4): 417-435.

Pompa, C. (2023). 'O fim do mundo segundo De Martino' *Campos* 24 (1/2): 23-52.

Ramos dos Santos, R. (2021). *Être soi-même avec les autres. Ipséité et altérité chez le premier Heidegger*. <https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03441754v1>

Rivers, W.H.R. (1913). 'Report on anthropological work outside America' in Rivers, W.H.R.; Jenks, A.E.; Morley, S.G., *The Present Condition and Future Needs of the Science of Anthropology*, pp. 1-28. Washington, DC: Carnegie Institution.

Sarró, R. (2023). *Inventing an African Alphabet. Writing, Art, and Kongo Culture in DRC*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.

Taylor, A.-C. (2022). 'Anthropology Comes In When Translation Fails'. *Social Anthropology* 30 (1): 91-103.

Trevarthen, C. (1998). 'The concept and foundations of infant intersubjectivity' in Bråten, S. (org.), *Intersubjective communication and emotion in early ontogeny*, pp. 15-46. Cambridge: Cambridge University Press.

Recebido em 27/10/2025. Aprovado em 01/06/2026

Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Attribution 4.0 - CC-BY e seus direitos autorais permanecem com os autores.

O transe em trânsito – Ernesto De Martino e as ritualidades marginais no Brasil Colônia*

The trance in transit – Ernesto De Martino and marginal rituals in colonial Brazil

El trance en tránsito – Ernesto De Martino y los rituales marginales en el Brasil colonial

Phillippe SARTIN

philippesartin@gmail.com

Professor da Secretaria Estadual de Educação (Seduc/GO) e da Secretaria Municipal de Educação (SME/Goiânia).

90

O calundu era, antes de mais nada, e essencialmente, uma tristeza profunda (Marcussi, 2015, p. 142).

É porque a presença, em sua crise radical, não pode mais se fazer presente no devir histórico e está perdendo a capacidade de ser o sentido e a norma desse devir, que a angústia pode ser corretamente interpretada como angústia da história, ou melhor, como angústia de não ser-aí em uma história humana (De Martino, 2023a, p. 185-186).

* Este artigo teve como ponto de partida uma comunicação apresentada no simpósio “Ernesto De Martino e as Religiões Subalternas: prefigurações decoloniais”, na Cátedra Eward Saïd, da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), em novembro de 2024. Agradeço os comentários, perguntas e sugestões de João de Pina Cabral, Silvia Mancini, Marcus Barreto, Nicola Gasbarro e Tomás Tassinari. Agradeço ainda a leitura de parte do texto e as sugestões de Laura da Mello e Souza e Alexandre Marcussi. Meu agradecimento especial vai à Cristina Pompa, cujo incentivo foi sempre determinante na escrita do texto e no estudo da obra de Ernesto de Martino.

O artigo examina a hipótese da convergência histórica, no Brasil Colonial, de sistemas rituais centrados na prática do transe como método de adivinhação e cura, com origens portuguesa e centro-africana. Explora, ainda, as possibilidades teóricas da obra de Ernesto de Martino (1908-1965) para a formulação de hipóteses de trabalho, seja a partir da noção de "religião como técnica", seja a partir do par analítico crise da presença/reintegração religiosa. O estudo propõe, finalmente, como linha de investigação, que o itinerário teórico e empírico apresentado torne-se uma chave interpretativa para o trânsito entre rituais mágico-religiosos na época colonial e em seus desdobramentos e reinvenções contemporâneas.

Palavras-chave: Calundu; Corpo aberto; Crise da presença.

This article examines the hypothesis of the historical convergence, in colonial Brazil, of ritual systems centered on the practice of trance as a method of divination and healing, with Portuguese and Central African origins. It explores the theoretical possibilities of the work of Ernesto de Martino (1908-1965) for the formulation of working hypotheses, whether from the notion of "religion as technique" or from the analytical pair crisis of presence/religious reintegration. Finally, it proposes, as a line of investigation, that the theoretical and empirical itinerary presented become an interpretative key to the transition between magical-religious rituals in the colonial period and its contemporary reinventions.

Keywords: Calundu; Opened body; Crisis of presence.

Este artículo examina la hipótesis de la convergencia histórica, en el Brasil colonial, de sistemas rituales centrados en la práctica del transe como método de adivinación y sanación, con orígenes portugueses y centroafricanos. Asimismo, explora las posibilidades teóricas de la obra de Ernesto de Martino (1908-1965) para formular hipótesis de trabajo, ya sea desde la noción de "religión como técnica" o desde el par analítico crisis de presencia/reintegración religiosa. Finalmente, el estudio propone, como línea de investigación, que el itinerario teórico y empírico presentado se convierta en una clave interpretativa para la transición entre los rituales mágico-religiosos en el período colonial y sus desarrollos y reinversiones contemporáneas.

Palabras clave: Calundu; Cuerpo Abierto; Crisis de la presencia

De Martino e as práticas mágico-religiosas

Antes tarde do que nunca, a obra de Ernesto de Martino (1908-1965) está sendo traduzida e discutida no Brasil. A sua apropriação teórica, necessariamente tardia, se dará de

modos distintos, embora o diálogo com o "pós-colonial" - na Antropologia e, quem sabe, até mesmo na História - pareça ser uma direção mais ou menos estabelecida, ressaltando-se as várias antecipações

(Pompa, 2022; Mancini, 2024) que os seus trabalhos, interrompidos por uma morte precoce, apresentavam nas décadas de 1950 e 1960. O interesse recente pelos temas demartinianos faz parte de uma redescoberta mais vasta, de âmbito internacional - na própria Itália, nos Estados Unidos e na França, sobretudo, mas também na América Latina - e se deve à atuação de pesquisadores filiados, de modos distintos, à chamada Escola Italiana de História das Religiões. Aqui é preciso um esclarecimento.

A expressão “história das religiões” está associada, no Brasil, à obra do erudito romeno Mircea Eliade, cujos trabalhos, amplamente traduzidos para o português, baseiam-se menos numa concepção crítica e produtiva do tempo histórico do que na sua elisão. A “história das religiões” de Eliade - estudada com afinco por teólogos e cientistas da religião e citada por historiadores carentes de outras referências - é, na realidade, uma fenomenologia da religião de teor reificante e religioso ou, como diria o próprio De Martino, analisando a obra de Rudolf Otto, “irracionalista”: as “hierofanias” (manifestações do sagrado) são concebidas como fenômenos objetivos do mundo natural e humano, e caberia ao pesquisador aceitá-las em sua particularidade fenomenológica. Por outro lado, a Escola Italiana de História das Religiões, liderada desde o início por pesquisadores como Raffaele Pettazzoni, Angelo Brelich e Dario Sabbatucci, possui uma matriz historiográfica bem definida, concebendo a religião como produto histórico das ações humanas e, portanto, passível de análise numa perspectiva comparativa sistemática e diferencial (Agnolin, 2013).

Em diálogo com o comparatismo de Pettazzoni, com o historicismo “absoluto” de Benedetto Croce, com a fenomenologia de Merleau-Ponty - mas, ainda, com Karl Jaspers, Martin Heidegger, Antonio Gramsci e Pierre Janet -, Ernesto de Martino desenvolveu uma abordagem particular da cultura e da religião. Entre as ideias centrais de seu pensamento teórico estão as de crise da presença e resgate cultural/religioso. A “crise da presença” pode ser resumida - não sem um grau de simplificação - como a dificuldade ou incapacidade experimentada pelos indivíduos que, diante dos obstáculos e contingências da vida - a fome, a pobreza, a guerra, a doença, a morte - precisam “agir segundo valores”, isto é, realizar escolhas existenciais plenas de sentido no âmbito do horizonte historicamente determinado em que vivem. Os indivíduos com a presença em crise têm dificuldades de realizar tais escolhas e, incapazes de agir, passam a ser “agidos”: trata-se, em geral, de “experiências de sofrimento, de angústia: o luto, o medo, a fadiga, que desembocam na crise psicopatológica, aquela que no mundo moderno é definida como neurose, manifestada na sensação de perda do mundo e de perda de si, na não objetivação do mundo” (Barreto e Pompa, 2023, p. 14). Em outras palavras, os que passam pela crise da presença perdem contato com a própria realidade da vida, situação que De Martino, historicista (Pasquinelli, 1981), concebe como *de-historificação* (isto é, a ideia de desrealização levada às últimas consequências). Para solucionar a crise da presença, ou seja, para restaurar a capacidade dos seres

humanos de agir historicamente - e não apenas de sofrer o tempo enquanto contingência — existem as religiões.

Os rituais mágico-religiosos atuam na crise por meio do expediente técnico da imitação da crise e de sua resolução, ou seja, da reiteração ritual da condição daquele que sofre, projetando-a num horizonte mítico — em que a crise já se encontra superada - e a subtraindo, simbolicamente, à iniciativa humana. Em outras palavras, o nexó mítico-ritual funciona por meio da “repetição do idêntico”, como se os elementos da crise e de sua resolução “não fossem novos (ou históricos), mas como se estivessem repetindo uma situação arquetípica, que já ocorreu na meta-história”, isto é, no tempo do mito. Desse modo, escreve De Martino, “através da *pia fraus* [mentira piedosa]” - pois, com efeito, o rito é, em essência, iniciativa humana, todavia desrealizada (Mancini, 2008, p. 26) - de uma superação alcançada “no plano meta-histórico, o ‘aqui’ e o ‘agora’ da história são reabertos, e a presença recupera - em vários graus de consciência e de potência cultural - a plenitude de seus próprios horizontes formais” (De Martino, 2023a, p. 189). É isto que De Martino chama de resgate cultural, ou reintegração religiosa: uma evasão da história, controlada ritualmente, para: 1) dotar de horizonte cultural a evasão involuntária e desprovida de significado que caracteriza os momentos mais dramáticos da vida humana; e 2) ser capaz, assim, de ordenar culturalmente um retorno à história. A religião, portanto, por meio dos rituais, torna possível a vida humana, não no “sentido genérico e banal da expressão”, mas “no sentido

profundo em que recupera e mantém a base existencial da vida humana, ou seja, a presença capaz de escolher, segundo suas distintas potências operativas, para além da vitalidade meramente corporal ou animal” (De Martino, 2023b, p. 171).

Assim sendo, o conceito de religião não se reduz a conjuntos de crenças ou valores, ou a modos historicamente definidos de esforço ético. “O essencial e o intrínseco de cada religião”, escreve De Martino (1957, p. 97), “reside [...] na de-historificação mítico-ritual como técnica mediadora para horizontes humanos determinados”, ou seja, horizontes históricos. Trata-se de pensar as práticas mágico-religiosas, segundo Silvia Mancini (2008, p. 18-24) - interpretando a obra de De Martino - como “técnicas ou ortopráticas culturais definidas por um *modus operandi* particular”, envolvendo “processos operatórios, funcionais e adaptativos” capazes de mediar a relação entre os indivíduos e os valores culturais de seu horizonte histórico através de um “agir desrealizado”. É assim que o transe e a hipnose (ou auto-hipnose) devem ser interpretados no contexto das práticas rituais: o seu uso, intencional e institucional, explora, segundo Mancini (2018, p. 267), “a capacidade autônoma do ser humano de dotar-se de princípios e técnicas de autorregulação e autocorreção”. Em outras palavras, o conceito de de-historificação, proposto por De Martino, a partir de um nexó entre mito e rito, reside não numa dissociação espontânea, mas “numa dissociação institucional ou técnica da consciência (atuo como se não fosse eu quem atua, mas outro; atuo sem atuar e não me reconheço como o artífice de minha ação)” (Mancini, 2008, p. 31-32).

A vantagem metodológica de abordar a religião e a magia do ponto de vista da técnica é afastar a pesquisa de pressupostos filosóficos, teológicos ou metafísicos - o “sagrado”, o “*homo religiosus*” —, mas igualmente de reducionismos sociológicos ou psicológicos, que buscam explicar as práticas mágico-religiosas a partir daquilo que encobrem - o “inconsciente”, a “luta de classes” etc. Numa de suas obras mais conhecidas, na qual estuda o tarantismo na região da Apúlia, no sul da Itália, Ernesto de Martino (1976) faz um esforço particular para demonstrar que as crises das “atarantadas” não tinham origem na picada concreta de uma aranha real (seja tarântula, seja viúva-negra), mas remetiam à aranha mítica, isto é, ao símbolo eficaz presente num determinado horizonte meta-histórico, culturalmente autônomo. O transe, em outras palavras, não é o resultado de uma intoxicação real com o veneno da aranha, mas um comportamento aprendido e produzido ritualmente, por meio de cores, música e dança. A interpretação do tarantismo, no entanto - e isso se estende a qualquer prática mágico-religiosa -, não deve ecoar a “polêmica antimágica” presente no Ocidente - compartilhada pela teologia, pela filosofia e pelas ciências naturais -, que opõe de modo radical “magia e racionalidade”, “exorcismo e experimentação”, “encantamento e ciência” (De Martino, 1982, p. 3), ou que ainda, de modo reducionista, define a análise em termos de “verdadeiro ou falso”, “autêntico ou inautêntico” questionando, por exemplo, “a boa fé dos atores” num contexto ritual (Mancini, 2018, p. 269).

Por outro lado, tal abordagem favorece a comparação histórica entre culturas e sociedades ao fornecer um chave pragmática - para além de representações ou símbolos particulares - para compreender tais práticas, pensadas como “artefatos”, “simulacros”, “dispositivos”, “instrumentos de ação” (Mancini, 2018, p. 269). Desse modo, a análise proposta pelo presente artigo, nas páginas que seguem, considera não os discursos religiosos do contexto histórico estudado, nem mesmo as respectivas elaborações teológicas/ideológicas a propósito desta ou daquela prática mágico-religiosa, mas as práticas tomadas em si mesmas, isto é, o modo como os sujeitos históricos agiram em seus respectivos contextos e os instrumentos de ação que empregaram. O que eventualmente declararam a respeito de suas próprias práticas - consideradas heterodoxas num contexto de repressão inquisitorial em situação colonial - não é suficiente para explicar o seu emprego e, embora seja relevante de um ponto de vista historiográfico, não é a prioridade nessa perspectiva analítica.

O interesse de martiniano, em resumo, é compreender de que modo a evasão ritualizada da história - por meio de expedientes técnicos e narrativos - possibilita aos indivíduos agirem historicamente; em outras palavras, como a religião e a magia (com diferença de grau e não de conteúdo) tornam a história possível. Desse modo, a pesquisa em História das Religiões - e com esta expressão De Martino compreendia também a história e a antropologia como hoje as entendemos - deve se esforçar por esclarecer, em cada realidade estudada, o verdadeiro “processo

hierogenético” [de origem do “sagrado”], para além das experiências religiosas dos indivíduos. A pesquisa comporta três momentos distintos:

[...] a) a identificação dos momentos críticos existenciais – que implicam em civilizações religiosas e nexos míticos-rituais – e dos modos correspondentes de crise da presença; b) a individuação das técnicas de de-historificação religiosa; c) a configuração do horizonte humanístico que assim se abre, seja porque o mito e o rito se tornam permeáveis a valores culturalmente determinados, seja porque, além da vida mítico-ritual, tais valores se autonomizam enquanto ordem profana da vida econômica, social, política, jurídica, moral, estética e especulativa (De Martino, 1957, p. 98, tradução minha).

Em outras palavras, a proposta demartiniana busca compreender como os ritos mágico-religiosos - as “técnicas de de-historificação religiosa” - se constituem como meios eficazes para restaurar aos indivíduos, afetados pelo sofrimento físico e psíquico, a capacidade de se conectarem a horizontes culturais nos quais esses mesmos sofrimentos - característicos da crise da presença - não se reduzem a dados brutos da existência natural, cujo limite é a morte, mas se apresentam enquanto valores, isto é, realidade humana, histórica, acessível à ação igualmente humana e histórica. É claro, como se vê, que o programa demartiniano é particularmente coerente com a busca em compreender historicamente a religião e a magia em contextos de sofrimento, violência e luta pela sobrevivência, como é o caso do Brasil colonial.

De Martino e o Brasil colonial: aproximações

O objetivo deste artigo, contudo, não é aplicar essa metodologia à documentação mágico-religiosa do Brasil colonial, mas utilizar os pressupostos demartinianos para levantar hipóteses de pesquisa sobre as ritualidades marginais em convergência histórica. Em primeiro lugar, é preciso definir com um mínimo de clareza o que se entende aqui com a expressão “ritualidades marginais”, uma vez que ela não aparece na obra de De Martino, tampouco na historiografia especializada. Utilizo tal expressão para evidenciar que, por um lado, os ritos analisados ao longo do texto fazem parte de contextos culturais específicos em que ocorrem conectados com outros ritos, com narrativas míticas, com identidades e processos históricos determinados, e trazem consigo potenciais inventivos (ou ritualidades latentes) que extrapolam, a partir de âmbitos convencionais, as práticas registradas na documentação histórica. Por outro lado - e aqui o uso livre do adjetivo “marginal” -, tais ritualidades não eram hegemônicas nem no seu contexto original mais próximo, nem em sua convergência colonial, permanecendo às margens do catolicismo dominante, seja em Portugal, seja na África de domínio português, seja, finalmente, no Brasil colonial.

Em segundo lugar, é preciso sublinhar que a historiografia do Brasil colonial tem debatido, já há muitas décadas - ressaltando os seus débitos evidentes com as Ciências Sociais, sobretudo a Antropologia -, os conceitos mais adequados para abordar as interações

históricas entre as práticas culturais - ou, como aqui nos interessa, mágico-religiosas - de origens europeias, indígenas e africanas. Como ressalta Ronaldo Vainfas (2014), os conceitos de sincretismo e de aculturação tem sido bastante criticados, este por incluir uma perspectiva evolucionista e eurocêntrica, e aquele por evocar uma “mistura confusa de elementos diferentes”, expropriando, eu acrescentaria, os sujeitos históricos de sua agência. Tem-se ressaltado a importância das “metamorfoses identitárias” e das “resistências culturais” e evidenciado, a partir de análises de trajetórias e de casos particulares, os movimentos cambiantes e as aculturações às avessas (os europeus adotando costumes indígenas, por exemplo). Fala-se, enfim - ecoando as pesquisas de Serge Gruzinski (2001) -, em mestiçagens culturais, sublinhando-se as mesclas e “formas de vida misturadas” procedentes de fontes culturais múltiplas (Vainfas, 2014, p. 359-361). Mais importante que definir um conceito a ser empregado, todavia, é especificar a abordagem metodológica que uma perspectiva teórica - em nosso caso, demartiniana - enseja a partir da documentação analisada. Como escreve Sérgio Ferretti (2013, p. 100) em seu estudo sobre o sincretismo nas religiões afro-brasileiras (especificamente sobre o tambor de mina), é possível identificar

variantes concretas a propósito das relações entre culturas distintas: uma separação radical (e sempre hipotética) entre práticas de origens diferentes; a mistura, junção ou fusão de práticas rituais; o paralelismo e a justaposição, sem que haja, de fato uma mistura; e, por fim, a convergência ou adaptação entre conteúdos culturais distintos. É no âmbito dos paralelismos e convergências que este artigo busca se concentrar.

Gostaria de partir de outro ângulo, não necessariamente contraposto às teorias da mistura cultural, mas que ressaltasse ainda mais a historicidade das convergências e invenções em situação colonial. Como observa Luiz Mott (1997, p. 196-198), havia entre os colonos a percepção de uma “tênue fronteira entre a piedade lícita e a condenada pela hierarquia”, que, somada à “relativa indiferença do baixo clero em face de certas práticas e rituais [...] condenados”, resultou no predomínio de uma religiosidade privada, rica de intercâmbios entre os múltiplos “estoques culturais” indígenas, africanos e europeus (p. 220). Estamos falando de estoques de “artefatos”, “simulacros”, “dispositivos”, “instrumentos de ação” (Mancini, 2018, p. 269), ou ainda, de modo mais simples, de técnicas mágico-religiosas. O que nos leva a outro conceito ainda mais percuciente, o de trânsito mágico-religioso¹, isto é, “a circulação

¹ A justaposição do adjetivo “mágico” — inexistente no conceito trabalhado por Almeida e Montero (2001) - é um esforço para fazer justiça ao modo como De Martino concebia as práticas rituais em análise no presente artigo. A ideia de que a obra demartiniana é pertinente para a compreensão do trânsito religioso eu a devo à Cristina Pompa e às discussões no âmbito do projeto de pesquisa “Crise da presença e reintegração religiosa: atualidade de Ernesto de Martino”, com apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

entre diferentes códigos”, num processo de “contínua síntese e diferenciação”, que engloba tanto a “circulação de pessoas pelas diversas instituições religiosas” quanto “a metamorfose das práticas e crenças reelaboradas nesse processo de justaposições, no tempo e no espaço, de diversas pertenças religiosas” (Almeida e Montero, 2001, p. 92-93). Diferentemente do que propõem tais autores, contudo - e de modo coerente com a perspectiva demartiniana -, não se trata de considerar o trânsito do ponto de vista do sentimento de pertença, da identidade religiosa dos sujeitos, ou de seus discursos de acomodação institucional. O foco é nas práticas e nos rituais, como propõe De Martino (1957), o que permite avaliar o trânsito mágico-religioso enquanto escolha deliberada pela eficácia. A religião na colônia não era nem intransigente, nem intransitiva.

Em terceiro e último lugar, é preciso sublinhar a afinidade da concepção dos rituais mágico-religiosos como resgate cultural, como propõe De Martino (2023a), com um tipo de análise, clássico no Brasil, que entende a religião como forma de protesto para grupos inferiorizados. Nessa linha, por exemplo, Roger Bastide (1971) entendia as práticas religiosas dos grupos africanos escravizados no Brasil como meios de sobrevivência à condição da escravidão no universo colonial. “O negro não podia se defender materialmente contra um regime onde todos os direitos pertenciam aos brancos”, escreve, e “foi ao combate com as únicas armas que lhe restavam, a magia de seus feiticeiros e o mana de suas divindades guerreiras” (p. 96-97). Laura de Mello e Souza

(2005, p. 194), em estudo igualmente influente, sublinha que, numa sociedade escravista como a do Brasil colonial, “a tensão era permanente, constitutiva da própria ordem social” e as práticas mágico-religiosas cumpriam as funções de “ora preservar a integridade física, ora provocar malefícios a eventuais inimigos”. Uma das práticas rituais destacadas pela autora, com funções divinatória e curativa evidentes e de ampla penetração social nas capitanias de Minas e Bahia, tinham origem na África Central e são hoje bastante conhecidas: trata-se dos calundus.

O sistema dos calundus

O registro documental mais completo sobre os calundus é o processo promovido pela Inquisição, na década de 1740, contra a angolana Luzia Pinta, moradora na cidade de Sabará, capitania das Minas Gerais. Mas o termo calundu ocorre em muitas outras fontes. O título desta seção é, ademais, um empréstimo à pesquisa de Alexandre Marcussi (2015), a que mais completamente analisou a realidade histórica dos calundus no Brasil colonial. Abstenho-me de percorrer, aqui, os vários trabalhos que deram conta do tema, limitando-me a introduzir uma das definições de Marcussi: na maior parte do registro documental, o termo calundu (com suas variantes vocabulares) se refere a rituais religiosos empregados por africanos e centrados no transe com objetivo de cura de malefícios e adivinhação. O calunduzeiro “invocava entidades espirituais” para esclarecer “a natureza e as causas da enfermidade” do consulente, indicando também “os

remédios mais adequados para curá-la”. Assim, a “célula fundamental dos calundus coloniais”, a sua “unidade sintática elementar”, baseava-se na adivinhação e na cura por meio da possessão por espíritos num contexto corêutico-musical. “O espírito invocado para fornecer informações sobre a doença era incorporado ritualmente pelo calunduzeiro, e muitas vezes falava por sua voz” (Marcussi, 2015, p. 71).

Se utilizarmos o vocabulário demartiniano, é fácil perceber nos calundus o tema existencial da “crise da presença”: constituindo-se enquanto cerimônias de cura e adivinhação, eram tecnicamente eficazes no combate a formas culturalmente condicionadas de adoecimento, como no caso dos indivíduos se sentirem maleficiados. Este é, para De Martino (1982), um tema universal: a crise da presença é o risco de perder a “energia operativa” necessária para empregar a “potência técnica do ser humano”, não na “produção de bens materiais econômicos, ou instrumentos materiais e mentais para melhor controlar a natureza”, mas no sentido de proteger “o bem fundamental que é a própria condição de participar, por pouco que seja, da vida cultural”, expondo-se ao perigo de retroceder ao mundo natural sem horizonte humano possível (De Martino, 1982, p. 85). Assim como a crise da presença, a sua contrapartida, a reintegração cultural por meio do nexo mítico-ritual, é não apenas um dado verificado em todas as culturas, mas um pressuposto da teoria demartiniana que permite, entretanto, abordar as particularidades históricas. “O sentido histórico das técnicas protetivas da magia”, escreve De Martino (1982, p.

100), reside “nos valores que tais técnicas reabrem ao participarem dos momentos críticos de um determinado regime de existência” - pensemos na condição de escravizados de muitos calunduzeiros ou de seus clientes - e só se torna evidente quando consideradas parte integrante de uma “dinâmica cultural perceptível no interior de uma civilização singular, uma sociedade particular, uma época definida”.

Assim sendo, em seu contexto histórico colonial, os calunduzeiros, como ressalta Marcussi (2015), competiam com os exorcistas - também estes especialistas em combater malefícios (Sartin, 2019a, p. 42-44) - no mercado dos bens religiosos. E aqui se percebe que o termo calundu era não apenas o rito curativo/divinatório, mas também a própria doença. Um exorcista português na Bahia do século XVIII, frei Alberto de Santo Tomás, relatou à inquisição que uma de suas exorcizadas “tinha feitiços dos que chamam calundus entre os negros, e consistem em se dizer que as almas dos seus parentes defuntos vêm falar pela boca dos enfeitizados” (Marcussi, 2015, p. 96). O termo, portanto, flutuava numa amplo sistema de práticas e significados:

[...] calundus eram cerimônias de cura, realizadas por meio de possessão espiritual, mas também eram doenças causadas por espíritos dos antepassados, que afligiam os doentes ao possuir (sic) seus corpos. Mais que isso, calundus também eram os próprios espíritos causadores da doença, que precisavam ser expulsos pelo curandeiro, o qual [...] também padecia da doença. Assim como o calundu falava pela boca da doente, ele também falava pela boca do curandeiro. Doença, cura, possessão, parentesco, ancestralidade,

espíritos: aparentemente, todos os sentidos estão profundamente emaranhados nesse complexo terapêutico, indicando que calundu era muito mais que apenas uma cerimônia de cura (Marcussi, 2015, p. 96).

Possessão, parentesco e ancestralidade: a “tristeza profunda” dos calundus (Marcussi, 2015, p. 142) - ou a crise da presença experimentada pelos africanos em Minas e na Bahia - tinha origem numa situação histórico-cultural muito específica: a ruptura dos laços sociais e, sobretudo, de família, resultante do comércio atlântico de escravizados. Segundo Marcussi (2015, p. 111), os calundus eram “o sintoma de uma síndrome cultural profunda, caracterizada pela ausência do parentesco e das instâncias de pertencimento”. A doença se caracterizava, como diria De Martino (2023a), como a dificuldade ou incapacidade de plasmar ou modular o sofrimentos em termos culturalmente válidos, pois tal horizonte mítico-ritual tinha ficado para trás. Para o que interessa neste artigo, pretendo me centrar na dimensão terapêutica dos calundus e perceber, a partir daí, como tais práticas adquiriam sentido e penetração social a partir do trânsito, possibilitado pela situação colonial do Brasil, entre distintas ritualidades ou técnicas mágico-religiosas de restauração da presença em crise. Em outras palavras, a dimensão ritual do calundu, bem como o seu horizonte simbólico - o nexos mítico-ritual de que fala De Martino - adquiriam eficácia em função das condições históricas da colônia brasileira.

Não é possível afirmar que os calundus eram exclusivamente africanos. Sem se preocupar em demasia com o problema

das origens, Alexandre Marcussi (2015, p. 65) sublinha a “confluência de três tradições ritualísticas (a africana, a indígena e a católica)” que teria sido responsável, segundo ele, pelo sucesso dos calundus, cuja clientela se estendia “para outros grupos sociais além dos africanos”. Essa confluência é observável também nas práticas tupinambás, com as quais os calundus compartilham um paralelismo nas concepções de “doença e cura” e na ideia de “regeneração cósmica”. O primeiro exemplo que dá é o de um curioso ritual. Em 1686, um casal de indígenas, Iria e Miguel, foi denunciado ao Santo Ofício por práticas de feitiçaria. Eles eram constantemente procurados para tratar dos escravizados que, nos engenhos do litoral baiano, 100 km ao norte de Salvador, manifestavam sintomas peculiares. Segundo a denúncia, constante num dos Cadernos do Promotor, e citada por Marcussi (2015, p. 60-65), “dava um mal em umas negras escravas do capitão Belquior da Fonseca, cujo princípio era um caboclinho que se vinha meter nelas, de que caíam por terra a maneira de endemoninhadas”. Não sentiam picadas em seus dedos, quando em transe e diziam, na “língua da terra”, diversas coisas, entre as quais que apenas o índio Miguel, esposo de Iria, era capaz de expulsar o caboclinho. Miguel buscava no mato um “pau que tivesse um buraco com um cipó” do qual saía um “caboclinho que lhe dava as raízes” para esfregar as escravizadas e assim curá-las (p. 60-65).

Quando passamos aos calundus de Luzia Pinta, tal como geralmente descritos em seu processo - reitere-se, o documento histórico mais rico sobre

os calundus -, vemos situação ritual, de fato, parecida. Conforme conta o capitão-mor Diogo de Souza Carvalho:

[...] posta em um altazinho com seu dossel e um alfange na mão, com uma fita larga amarrada na cabeça lançadas as pontas para trás, vestida a modo de anjo, e cantando duas negras também angolanas e um preto tocando atabaque, que é um tamborzinho, e dizem que as pretas e o preto são escravos dela sobredita, e tocando e cantando estão por espaço de uma até duas horas, ficava ela como fora de seu juízo, falando cousas que ninguém lhe entendia, e deitavam as pessoas que curava no chão, passava por cima delas várias vezes, e nestas ocasiões é que dizia que tinha ventos de adivinhar (Marcussi, 2015, p. 21).

Em outros testemunhos refere-se o uso de pós, a imitação de “vozes de animais” durante o transe, o emprego de uma miniatura de barco (no vocabulário da época, um “escaler”) para esfregar nos clientes e o uso de ervas para curar os males sofridos por seus clientes, que não deviam ser poucos, pois era muito conhecida em Sabará (Marcussi, 2015, p. 21). Nos dois casos, existe o transe ritual - ainda que não seja muito esclarecido se o indígena Miguel também entrava em transe para se comunicar com o caboclinho do cipó -, a adivinhação e a cura. As diferenças são evidentes, mas como se trata de sublinhar uma confluência, é razoável deixá-las em segundo plano. Aqui, o objetivo de Marcussi é claro: não se pode afirmar que o calundu, tal como registrado historicamente no Brasil Colônia, seja uma prática centro-africana apenas transplantada pela diáspora de milhões de escravizados de origem bantu, como

defende o historiador estadunidense James Sweet (2007, p. 167-190). Isso se vê igualmente, antes que se pergunte pelos brancos nessa história, na narrativa de um sonho iniciático de Luzia Pinta, na qual se percebe a duplicidade das interpretações - ora católicas, ora centro-africanas - a que os elementos oníricos são passíveis de ser submetidos. No sonho, após atravessar um rio, conduzida por crianças e mulheres idosas, e ter de escolher entre dois caminhos, um sujo e um limpo, Luzia se viu numa grande habitação, diante de um “homem ancião, de barbas compridas, assentado em uma cadeira”, ladeado por vários meninos. Tal ancião, no contexto de um mundo espiritual em que residem as almas dos mortos, é “uma representação bastante explícita de um ancestral”, e foi tratado com profunda reverência no sonho (Marcussi, 2015, p. 159-160). Por outro lado, como relatou aos inquisidores, o ancião é também “Deus Nosso Senhor” - o significado católico correndo paralelo ao centro-africano (p. 162).

Por falar em brancos, ou melhor dizendo, em portugueses, Marcussi (2015, p. 69) sublinha igualmente - ao lado da indígena - uma ritualidade católica cujo paralelismo com o calundu seria flagrante, sobretudo na “percepção da doença como resultado da feitiçaria, bem como a prática de curar e adivinhar por meio de invocações de poderes ocultos”. Assim, no catolicismo popular português, de origens medievais - esse mesmo que chegou mais com as pessoas comuns e menos com os missionários -, práticas de adivinhação para as quais se invocavam espíritos e demônios, a crença em feitiços perpetrados

por inimigos e as curas efetuadas com recurso a gestos, símbolos, fórmulas verbais e ervas de toda casta aproximavam-se igualmente do universo centro-africano transplantado para a Colônia, como já foi ressaltado em *O diabo e a terra de Santa Cruz*, de Laura de Mello e Souza (2005, p. 151-274). O caso das bolsas de mandinga é, nesse sentido, paradigmático: bolsas de couro a se trazerem ao pescoço, cheias de orações e símbolos, pedra d'ara e ossos de defuntos - às vezes *agnus dei*, às vezes penas e outros restos de animais - eram já encontradas em Portugal desde o século XVI, embora sem a mesma riqueza de elementos (Souza, 2005, p. 212-213). A ideia de “fechar o corpo”, isto é, de se proteger de ferimentos mortais, por meio de amuletos apotropaicos é outro ponto de encontro entre o catolicismo popular lusitano e a ritualística centro-africana.

O caso dos calundus demonstra os paralelismos entre os estoques de técnicas mágico-religiosas de portugueses, centro-africanos e indígenas americanos. Sintetizando tais paralelismos e convergências - nas palavras de Ferretti (2013) - ou as confluências - como escreve Marcussi (2015) -, é possível compreender, por meio da análise dos calundus de Luzia Pinta, o que De Martino (1957; 1976; 2023a) denomina de nexo mítico-ritual. Tem-se, por um lado, uma ordem mítica, ou horizonte simbólico, formado por espíritos de ancestrais (que eventualmente tomam os corpos dos doentes, ou os afligem), pelos poderes mágicos dos feiticeiros, pela travessia onírica/iniciática de um rio (que separa o mundo dos vivos daquele dos mortos

e que pode ser também o Atlântico, atravessado pelos tumbeiros). Por outro lado, há uma ordem ritual determinada a acessar esse horizonte simbólico ao “desrealizar” as ações dos indivíduos e de-historificar o sofrimento: a indumentária utilizada para personificar o espírito (possivelmente ancestral), a miniatura de barco (representando, talvez, a travessia do rio mítico/Atlântico), a música, as ervas, a dança, as palavras em idioma banto.

Quando deixamos de lado a perspectiva interna ao cristianismo - a importância dos dogmas e crenças, a ideia de conversão, a noção de fé - e orientamos a análise para as práticas tomadas em si mesmas, do ponto de vista de sua eficácia, compreendemos que era fácil transitar entre um sistema cultural e outro devido às suas flagrantes semelhanças em termos muito práticos. Podia-se, em caso de doença, enfeitiçamento ou suspeita de possessão, recorrer a um curador católico (ou uma benzedeira), a um calunduzeiro ou a um curandeiro indígena. As técnicas não eram tão diferentes a ponto de, ao escolher, eventualmente, um endereço cultural, o indivíduo ser levado a rejeitar o outro. A convergência cultural entre práticas africanas, europeias e indígenas, verificada no horizonte simbólico do calundu (a regeneração cósmica, o acesso ao mundo dos mortos para adivinhar e curar) e em sua ordem ritual (o transe, as ervas, os objetos de proteção), significava, possivelmente, um acréscimo em sua eficácia, ancorando-o firmemente no contexto histórico em que se tornou uma realidade autônoma e coerente. Se, para a clientela de Luzia Pinta e

dos calunduzeiros, como é evidente, pouco importavam as origens históricas das práticas empregadas, para nós, o “regime existencial” da colônia, com suas mazelas e seus sincretismos, é que possibilitou a existência e a funcionalidade do calundu enquanto “símbolo mítico-ritual culturalmente condicionado, como horizonte de evocação e de defluxo de conflitos não resolvidos que operam no inconsciente” - seja para os clientes, seja para os curandeiros - “como uma ordem cultural dotada de autonomia própria com respeito às ocasiões e condições existenciais que a alimentavam” (De Martino, 1976, p. 118).

Uma ausência, contudo, se faz sentir nos exemplos aduzidos por Marcussi: quando trata das técnicas portuguesas, ele não fornece um caso de transe ritual que se assemelhe, de fato, ao calundu, ou à incorporação do “caboclinho” pelas escravas de Belquior da Fonseca. A centralidade do transe ritual no calundu não deve ser desprezada, sobretudo porque, do ponto de vista da eficácia da técnica mágico-religiosa, ele é responsável por facilitar as condições de “autorregulação e autocorreção” ao desrealizar (de-historificar) as ações dos indivíduos (Mancini, 2018, p. 267). Não apenas o argumento de Marcussi - da confluência do que eu chamaria de ritualidades marginais - perderia um pouco de sua força, quanto o resultado dessa confluência - o que anteriormente eu denominei de “acréscimo de eficácia” - seria desprovido de sentido se não fosse possível responder positivamente à seguinte questão: haveria algum tipo de transe de origem europeia que teria confluído numa “ritualística luso-

americana” a partir da qual floresceram os calundus? A resposta é positiva e buscarei demonstrar o porquê.

O transe em trânsito: as corpo aberto de Portugal

Muito perto de Braga, no Minho, noroeste de Portugal, em fins da década de 1720, uma Páscoa Azevedo era muito procurada para realizar curas e adivinhar os feitiços nos camponeses da região. Nos testemunhos colhidos pela Inquisição, descobre-se o meio pelo qual ela fazia os seus ritos. Uma das testemunhas narrou o seguinte episódio: ao procurar por seus serviços, ela “logo se deitou no chão [...] e começou a estremecer, e rir, pedindo tabaco e movendo o corpo, e cabeça, por espaço de meya hora”. Logo depois, perguntou à consulente e à sua acompanhante, “Vós não me perguntais nada?”, com o que responderam “queremos que nos digais que males padece Domingas?”. E Páscoa respondeu “que a dita Domingas tinha feitiços, e ar corrupto nas tripas, e ar de pessoa morta, e que se não lhe talhavam o ar, morria dentro de três dias”. Outra testemunha descreve um ritual mais completo:

E vindo a noute acharam quinze, ou dezasseis pessoas [...], [e] mandou ella denunciada entrar dentro de hum lagar de pedra, e depois de estarem dentro, lhes disse a denunciada que fizessem todos actos de contrição [...] E replicou se levava tabaco, e por ella testemunha o não levar, hum dos circunstantes lhe deu tabaco, e logo ella denunciada começou a abrir a boca e estander os braços, esperguisandose, dando duas voltas ao corpo, e o mesmo fes, quando começou a dar audiência as partes, entrando

também no dito lagar (Torre do Tombo, Inquisição de Coimbra, Processo 6306, s. n.).

Trata-se, assim como nas cerimônias de origem indígena e africana descritas, de um ritual de transe, com gestos definidos e um objetivo claro: descobrir a origem dos males físicos ou psicológicos sofridos por determinada pessoa. A presença do tabaco é muito interessante: serviria com o propósito de induzir o transe? Ou representaria o espírito que se buscava incorporar? Refletindo sobre essa cerimônia, fica-se com a dúvida se se trata de um rito europeu, indígena ou africano. Mais ou menos na mesma época em que Páscoa de Azevedo foi denunciada, uma Eusébia Monteiro praticava rituais semelhantes, também próximo à cidade de Braga. Eis o testemunho de José da Costa, que a procurou para se livrar de um feitiço:

[...] depois de terem ceado, principiou a falar o Espirito pela boca da dita Euzebia Monteiro em vox desconhecida como de homem já velho, e em tudo diversa da sobredita Euzebia Monteiro, e disse que se defumasse a caza pella manhaã com hum defumadouro que se havia de compor de alecrim, loureiro e sal bento, azeite também bento e incenso, e que se lançasse sal bento por toda a caza e mais agua benta de três igrejas machas [...] e quando esse espírito estava falando fazia a mesma Euzebia Monteiro movimentos com o corpo, e fingia desmayos, e cahia no cham [...] sem sentidos por tempo de meya hora (Torre do Tombo, Inquisição de Coimbra, Processo 56 s. n.).

Aqui não temos o consumo do tabaco, mas o uso de um defumadouro de ervas; no mais, o ritual de incorporação

é semelhante ao de Páscoa de Azevedo. Mais uma vez, se a origem histórica dessas narrativas fosse desconhecida dos que as ouvem, imaginar-se-ia tratar-se de rituais africanos ou indígenas, jamais de portugueses. No entanto, na zona rural de Portugal, durante a Época Moderna, especificamente na região noroeste do país - mais ou menos na província do Minho -, esses rituais eram praticados com alguma frequência; as curandeiras - pois, nesse caso, são sempre mulheres - eram conhecidas como “corpo aberto”, ou ainda “morada aberta”. Conhecem-se, atualmente, de 15 a 20 processos inquisitoriais contra indivíduos acusados de tais práticas (sempre posteriores a 1720), embora a sua catalogação seja bastante imprecisa; alguns são analisados por José Pedro Paiva em sua pesquisa sobre a repressão às práticas mágicas em Portugal (2002, p. 137-144). Propôs-se, recentemente, que as corpo-aberto teriam origens possivelmente medievais, em práticas registradas num documento excepcional que relata os milagres de Nossa Senhora da Oliveira de Guimarães, em 1343 (Sartin, 2024).

Essa expressão atravessou os séculos, bem como a sua prática. Nas pesquisas de João de Pina Cabral (1989, p. 211-220; 255-156) e Miguel Montenegro (2005, p. 50-58), por exemplo - etnografias realizadas no final do século XX, sempre no noroeste do país -, encontramos tais indivíduos, às vezes chamados “corpo aberto”, às vezes bruxas ou bruxos. Embora não haja espaço, neste artigo, para detalhar o que pertenceria a uma pesquisa profunda e extensa, e ainda por fazer, proponho que se considere a instituição das “corpo

aberto” uma “formação religiosa menor”, expressão utilizada por Ernesto de Martino (1976, p. 163) para se referir ao tarantismo italiano: isto é, uma instituição mágico-religiosa ou nexos mítico-ritual com algum grau de circularidade, “geograficamente circunscrito, coerente e em funcionamento, sobretudo no regime de existência camponês”.

Qual a relação dessa instituição mágico-religiosa com os calundus do Brasil Colônia? Desconheço, no atual estado do conhecimento historiográfico, um documento que registre um trânsito efetivo entre os praticantes do ritual, isto é, uma pessoa que tenha vindo de Portugal, ainda no período colonial, e que, sendo corpo-aberto, tenha-se engajado aqui num ritual de transe à moda dos calundus; ou ainda que, em Portugal, por influência centro-africana na região do Minho, comprove que o caso das corpos-abertos contenha elementos do que no Brasil seria chamado de calundu. Acredito, aliás, que um documento excepcional como esse, um verdadeiro “elo perdido”, não deva existir. O que proponho é rastrear, nos moldes da pesquisa de Marcussi, indícios dessa confluência numa ritualística luso-brasileira. Gostaria de indicar três pistas de investigação.

A primeira delas, na linha do que propunha Marcussi, apenas completa a lacuna por ele deixada, isto é, junto ao medo do feitiço, ao uso de bolsas apotropaicas e ao recurso a poderes ocultos para adivinhação e curas, existe um paralelo - agora definido e historicamente registrado - para o transe entre o catolicismo popular europeu e as práticas rituais centro-africanas. O caso das “corpos-abertos” insere-se, em

Portugal, num espectro de práticas de incorporação, ou de possessão - palavras ausentes no vocabulário das fontes - que se conhecem desde o século XIV (Sartin, 2024) e que podem ser resumidas na capacidade de alguns indivíduos de mediar, por meio de rituais, a comunicação entre as almas dos mortos - que buscam romarias para suas penas no além, ou reparações de faltas e pecados cometidos em vida - e a comunidade dos vivos. Essas “possessões corriqueiras” (Ribeiro, 2011, p. 121), de caráter popular, ou “espectrais”, como a historiografia, timidamente, as tem denominado (Caciola, 2016, p. 302-345) não se restringem às mulheres, às práticas de cura ou à região do Minho: ocorrendo de Lisboa à Galiza, de Trás-os-Montes à Serra da Estrela, são o gênero de que as “corpos-abertos” são uma espécie (Sartin, 2019b, p. 34-35; Paiva, 2002, p. 137-144). Sustento que o seu conhecimento historiográfico, ainda muito incipiente, é indispensável para a compreensão das práticas mágico-religiosas em Portugal e, por extensão, no Brasil Colônia. Tais práticas são análogas ao espectro da comunicação com os mortos - tornados, em diferentes contextos, ancestrais pelos centro-africanos - e presentes nos calundus. Calunduzeiros e “corpos-abertos” eram capazes de articular horizontes simbólicos parecidos a partir de enredos rituais semelhantes.

A segunda pista é ainda mais relevante. Se olharmos com atenção o processo de Luzia Pinta, ocorrido em Sabará, Minas Gerais, na década de 1740, um detalhe decisivo exige atenção. Se um problema para Marcussi era compreender como a clientela dos calundus se estendia “para outros grupos sociais além dos

africanos” (Marcussi, 2015, p.65), é preciso olhar quem eram os seus clientes que, na altura do processo inquisitorial, a denunciaram - não por convicção, mas pela pressão do organismo do Santo Ofício. Nas denúncias, temos dois clientes e um acompanhante que se beneficiaram de seus rituais de cura. São eles Francisco Mourão Rego, natural de Lordelo, João do Vale Peixoto e António Guimarães Leite - estes últimos naturais de Guimarães. Isto é, a clientela branca de Luzia Pinta tinha origem na região de Portugal na qual se registrava, precisamente, mais ou menos na mesma época, a atuação mágico-religiosa das “corpo aberto” - a região do Minho, ou, como o referem as fontes, o Arcebispado de Braga. Coincidência? Sabe-se que no início do século XVIII existe uma maciça migração minhota para as minas do ouro, com famílias inteiras transferindo-se para o Brasil e, a se crer no estudo de Donald Ramos (2008, p. 148), reproduzindo na região aurífera características sociais típicas do norte português. Em resumo, gostaria de propor que, embora não seja lícito afirmar que a ritualística do calundu contenha elementos oriundos da instituição das “corpo aberto” - pois não há indícios documentados para tanto -, é possível levantar a hipótese de que, ao buscarem seus rituais em Sabará, os portugueses que a denunciaram transitavam de uma prática que era difundida e absolutamente comum em sua região de origem, no Minho, para outra, que se lhe assemelhava em muitos pontos. A eficácia de uma reforçaria - é nossa hipótese - a eficácia da outra.

Terceira e última pista. No âmbito de uma ritualística colonial na qual confluíram rituais americanos, africanos

e portugueses, é possível identificar uma lógica cultural presente no par corpo aberto/corpo fechado que tanto faz parte do catolicismo popular português quanto das práticas centro-africanas. Se “corpo aberto” é o modo como eram/são chamadas as curandeiras que se valem do transe ritual, em religiões como o candomblé e a umbanda, a expressão é comumente utilizada para se referir a um “estado limite” em que “o axé se encontra diminuído, enfraquecido, poluído ou alterado”, estando a pessoa sujeita a ação de espíritos indesejados ou de feitiços. Tal situação é transitória e pode ser restaurada “fechando-se o corpo” da pessoa (Barros; Teixeira, 1993, p. 26). Trata-se, mais uma vez, de um mero paralelismo verbal, ou da utilização de uma expressão tradicional resultante da formação histórico-religiosa do transe no Brasil Colônia? Pesquisas posteriores devem aprofundar essas conexões, embora seja preciso descartar a analogia com a ideia de fechar o corpo por meio de “bolsas de mandinga” pois, nesse caso, o perigo é o da violência física concreta, e não da violência simbólica/espiritual de um morto inquieto.

Considerações finais

Estas observações, apresentadas aqui de maneira incipiente, são apenas os primeiros passos para uma pesquisa ainda a desenvolver. A importância da obra de Ernesto de Martino, em pesquisas como esta, reside, quanto menos, em conceber teoricamente a série de problemas a partir dos quais a documentação deve ser explorada. O trânsito religioso verificado tantas vezes no Brasil colonial e no Brasil de

hoje pode ser iluminado pelo estudo das ritualidades postas em prática pelos indivíduos que, aqui como em qualquer lugar, produzem o mundo em que vivem. As formas históricas daquilo que De Martino denomina a crise da presença (e o seu par correlato, o resgate religioso), que podemos acompanhar neste artigo - os calundus e a instituição das corpo-aberto - ajudam a compreender a fecundidade do foco

nas práticas ou técnicas mágico-religiosas, a importância da comparação histórica e a pertinência de uma prática historiográfica sem compromissos com quaisquer resquícios de pensamento religioso, ainda que estes não sejam sempre fáceis de perceber. Creio que o estudo aprofundado da obra de Ernesto de Martino possa fazer bem às pesquisas sobre as religiões no Brasil, da colônia ao mundo contemporâneo.



Referências

Almeida, R. D.; Montero, P. (2001). Trânsito religioso no Brasil. *São Paulo Em Perspectiva*, 15(3), 92-100. <https://doi.org/10.1590/S0102-88392001000300012>

Agnolin, A. (2013). *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas.

Angelini, P. (2014) *Ernesto De Martino*. Roma: Carocci.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Coimbra, Processo 56.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Coimbra, Processo 6306.

Barreto, M. V.; Pompa, C. (2023). Entre prantos, possessões e mordidas: a questão religiosa em Ernesto De Martino. *Campos*, v. 24, n. 1/2, p. 11-22, jan./dez. <https://doi.org/10.5380/cra.v24i1.92178>

Barros, J. F. P. de; Teixeira, M. L. L. (1993). "Corpo fechado/corpo curado." *Revista do Rio de Janeiro* – Universidade do Estado do Rio de Janeiro 1(2).

Bastide, R. (1971). "Os novos quadros sociais das religiões afro-brasileiras", in: *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira/EDUSP, p. 85-112.

Cabral, J. P. (1989). *Filhos de Adão, filhas de Eva*. A visão do mundo camponesa no Alto Minho. Lisboa: Dom Quixote.

Caciola, Nancy Mandeville. (2016). *Afterlives*. The return of the dead in Middle Ages. Ithaca: Cornell University Press.

De Martino, E. (1957) *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni. Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, v. 28, n. 1, p. 89-107.

De Martino, E. (1976) *La terra del rimorso*. Contributo a una storia religiosa del Sud. Milano: Il Saggiatore.

De Martino, E. (1982), *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli.

De Martino, E. (2021) *Morte e pianto rituale*. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria. Torino: Einaudi.

De Martino, E. (2023a). Crise da presença e reintegração religiosa. Tradução de Daniel A. R. Pereira. *Campos*, v. 24, n. 1/2, p. 180-197, jan./dez. <https://doi.org/10.5380/cra.v24i1.83659>

De Martino, E. (2023b). Fenomenologia religiosa e historicismo absoluto. Tradução de Philippe Sartin. *Campos*, v. 24, n. 1/2, p. 161-179, jan./dez. <https://doi.org/10.5380/cra.v24i1.86414>

Ferretti, Sérgio. (2013). *Repensando o sincretismo*. São Paulo: EDUSP/Archê Editora.

Gruzinski, Serge. (2001). *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras.

Mancini, S. (2008). "Historia de las religiones y constructivismo: la religión como "técnica"", in Mancini, S. (Org.). *La Fabricación del psiquismo*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, p. 15-41.

Mancini, S. (2018). La religione come "tecnica". Riflessioni storico-religiose sull'efficacia di alcune pratiche psicocorporee che utilizzano la dissociazione psichica in situazione rituale. *Studi e Materiali di Storia Religiosa*, n. 84, v. 1.

Mancini, S. (2024). "Prefácio". In: De Martino, E. *Mundus: Cuatro ensayos sobre etnología y ciencias de las religiones*. Querétaro: Rialta Ediciones, p. 5-79.

Marcussi, A. A. (2015) *Cativeiro e cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII*. Tese (Doutorado em História Social) – FFLCH/USP. São Paulo.

Massenzio, M. (1995). La problematica storico-religiosa di Ernesto De Martino. In De Martino, E. (M. Massenzio, org.). *Storia e metastoria: i fondamenti di una teoria del sacro* (pp. 7-40). Lecce: Argo.

Mello e Souza, L. (2005) *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras.

Montenegro, M. (2005). *Les Bruxos*. Des Thérapeutes traditionnels et leur clientèle au Portugal. Paris: L'Harmattan.

Mott, L. (1997) Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: Souza, L. de M. (Org). *História da vida privada no Brasil 1*. Cotidiano e vida privada na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, p. 155-220.

Paiva, J. P. (2002) *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas*. Lisboa: Editorial Notícias.

Pasquinelli, C. (1981). Lo 'storicismo eroico' di Ernesto De Martino. *La Ricerca Folklorica*, 3, 77-83.

Pompa, C. (2022). Ernesto De Martino e o percurso italiano da antropologia. *Horizontes Antropológicos*, 28(62), p. 317-349. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832022000100010>

Ramos, D. (2008). "Do Minho a Minas". *Revista do Arquivo Público Mineiro*. Belo Horizonte: APM, v. 44, p.132-153.

Ribeiro, António Vitor (2011). O demónio em carne viva: a pele e a anatomia simbólica da possessão. *Lusitania Sacra*, Lisboa: 23, p. 95-120. <https://doi.org/10.34632/lusitaniasacra.2011.5700>

Santos, G. S. dos; Vainfas, R. (2014). "Igreja, inquisição e religiosidades coloniais", In: Fragoso, J.; Gouvêa, M. de F. (Org). *O Brasil Colonial (1443-1580)*. Volume I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 479-519.

Sartin, P. D. (2024) As vozes dos mortos em Guimarães (século XIV): a possessão como um problema histórico. *Revista Signum*, v. 25, n. 2, p. 120-139.

Sartin, P. D. (2019a) 'E indo a Carvalho, de la veyo boa': os exorcismos numa paróquia portuguesa durante o século

XVIII”, *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, v. 32, n. 1, pp. 35-58. https://doi.org/10.14195/2182-7974_32_2_2

Sartin, P. D. (2019b) *Possessão demoníaca e exorcismos em Portugal (1690-1760)*, Tese (Doutorado em História), Universidade de São Paulo. Sweet, James H. *Recrutar África*. (2007) Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770). Lisboa: Edições 70.

Vainfas, R. (2014). “A tessitura dos sincretismos. Mediadores e mesclas culturais”, In: Fragoso, J.; Gouvêa, M; de F. (org). *O Brasil Colonial (1443-1580)*. Volume I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 357-388.

Ernesto De Martino e as bases epistemológicas da etnopsiquiatria italiana

Ernesto De Martino and the epistemological roots of Italian ethnopsychiatry

Ernesto De Martino y los fundamentos epistemológicos de la etnopsiquiatria italiana

Tiago PIRES

tiago_pires@ymail.com

Pesquisador (pós-doutorado)
no Departamento de
Antropologia Médica, Instituto
de Estudos de Etnologia e
Folclore e Museu Etnográfico,
Academia Búlgara de Ciências.

109

*O objetivo deste artigo é compreender de que forma o pensamento de Ernesto de Martino constituiu-se como a base epistemológica da etnopsiquiatria na Itália, sobretudo por meio do diálogo entre antropologia e psicanálise. Almejo identificar como a teoria demartiniana foi e ainda é um embasamento importante para se realizar uma leitura cultural da subjetividade e das formas de expressar e gerenciar o sofrimento psíquico, para além dos manuais diagnósticos consolidados pela psiquiatria de origem anglo-saxã. Utilizarei como material de análise algumas de suas publicações sobre os aspectos mítico-rituais no sul italiano (trilogia meridionalista), especificamente a sua obra *La terra del rimorso*, publicada em 1961. De Martino apresenta-se não somente como um fundamento contemporâneo da etnopsiquiatria e da psiquiatria transcultural, mas como um precursor, no âmbito italiano, do que chamo de uma “descolonização da saúde mental”.*

Palavras-Chave: Ernesto de Martino; Etnopsiquiatria; Antropologia; Psicanálise.

*This article aims to understand how Ernesto de Martino's thinking became the epistemological basis of ethnopsychiatry in Italy, especially through the dialogue between anthropology and psychoanalysis. Demartinian theory can be viewed as a foundation for cultural readings of subjectivity and ways of expressing and managing psychological suffering, and this extends beyond the diagnostic manuals consolidated by Anglo-Saxon psychiatry. In this paper, I will analyze some of his publications regarding the mythical-ritual aspects of the Italian South (Meridionalist trilogy), specifically his book entitled *The Land of Remorse*, published in 1961. De Martino is not only recognized for his historical contributions to ethnopsychiatry and transcultural psychiatry, but also as a forerunner in the Italian context of what I call a "decolonization of mental health".*

Keywords: *Ernesto de Martino; Ethnopsychiatry; Anthropology; Psychoanalysis.*

El objetivo de este artículo es comprender cómo el pensamiento de Ernesto de Martino se convirtió en la base epistemológica de la etnopsiquiatria en Italia, sobre todo a través del diálogo entre la antropología y el psicoanálisis. Mi objetivo es analizar cómo la teoría de Demartin fue y sigue siendo un fundamento importante para llevar a cabo una lectura cultural de la subjetividad y de las formas de expresar y gestionar el sufrimiento psíquico, más allá de los manuales de diagnóstico consolidados por la psiquiatría de origen anglosajón. Utilizaré como material de análisis algunas de sus publicaciones sobre los aspectos mítico-rituales del sur de Italia (trilogía meridionalista), concretamente su obra "La terra del rimorso", publicada en 1961. De Martino se presenta no solo como un pilar contemporáneo de la etnopsiquiatria y la psiquiatría transcultural, sino como un precursor, en el ámbito italiano, de lo que denomino una «descolonización de la salud mental».

Palabras clave: *Ernesto de Martino; Etnopsiquiatria; Antropología; Psicoanálisis.*

Esta investigação é parte do projeto ERC "Domesticar o Leviatã Europeu: O Legado da Medicina do Pós-Guerra e o Bem Comum" (LEVIATHAN). O projeto recebeu financiamento do European Research Council (ERC) no âmbito do programa de investigação e inovação Horizonte 2020 da União Europeia (Acordo de subvenção n.º 854503). *English version:* This research is within the ERC Project "Taming the European Leviathan: The Legacy of Post-War Medicine and the Common Good" (LEVIATHAN)". The project has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation program (Grant agreement No. 854503).

Antropologia, psicanálise e psiquiatria. O estudo transdisciplinar da subjetividade em Ernesto de Martino (1908 - 1965)

Não é possível compreender o pensamento de Ernesto de Martino sem entender os debates das disciplinas da mente de sua época (psiquiatria, psicologia e psicanálise). Ele participou dessas discussões por meio de sua teoria cultural da subjetividade, contribuindo para o que estava sendo discutido já no início do século XX no âmbito psicanalítico e antropológico. Cultura e subjetividade, em De Martino, estão fortemente conectadas ao diálogo entre psicanálise e antropologia.

A contribuição da psicanálise no quesito subjetividade e cultura concentra-se no esforço de sair de uma interpretação neurológica dos distúrbios da mente para uma leitura psicogênica do sofrimento psíquico. De outro modo, sair de uma causa fisiológica para uma causa psicológica. Não por acaso, Freud rompeu com o médico alemão Wilhelm Fliess e foi criticado por seus colegas no oeste e leste europeu. No entanto, essa discussão foi posta para além da psicanálise e faz parte da história da psiquiatria no século XX. Eu ousaria dizer que esse debate permanece na atualidade, embora com significativas mudanças. Caminhando nessa direção, a psicanálise encontrou refúgio nas humanidades, seja na filosofia, na linguística ou na antropologia. O humano como ser simbólico, para além

da materialidade corporal (Lacan, [1953] 2005; Carignani, 2004; Beneduce, 2007; Beneduce; Taliani, 2001).

Freud foi mais tímido que seus sucessores se pensarmos no diálogo da psicanálise com as humanidades, sobretudo a antropologia. De acordo com Roudinesco, “Freud sustentava que a dissociação mental encontrada no sintoma histérico era provocada por uma defesa psíquica e por reminiscências ligadas a um trauma sexual de origem infantil” (Roudinesco, 2016, posição 1623). Ele buscava a etiologia das neuroses, algo comum para a medicina e para a história da subjetividade naquele momento. No entanto, uma origem para além do genético e biológico, adotando um caráter mítico-simbólico e psicogênico (Complexo de Édipo).

A psicanálise freudiana foi importante para a compreensão das psicopatologias para além do materialismo fisiológico até então dominante. Abriam-se não somente outras possibilidades interpretativas para o sofrimento subjetivo, mas outros meios terapêuticos. Essa pequena abertura foi bem recebida pela antropologia italiana dos anos 1950 elaborada por Ernesto de Martino, um profundo leitor de Heidegger e Freud. Embora a sua teoria da “perda da presença” esteja ancorada no *Dasein*, ela não existiria sem a releitura cultural que De Martino fez de Freud, da psicanálise e da psicopatologia.

Ernesto de Martino (1908-1965) nasceu em Nápoles e foi um antropólogo e historiador das religiões. Estudou com Benedetto Croce e Adolfo Omodeo, consolidando seu percurso filosófico, histórico e antropológico a partir do estudo dos rituais mágico-

religiosos e apocalípticos em suas relações com a psicopatologia. Embora momentaneamente encantado com o fascismo como religião civil, De Martino logo se afastou dessa perspectiva, aproximando-se e participando ativamente do Partido Comunista Italiano. De 1957 até a sua morte, em 1965, ele ensinou etnologia e história das religiões na Universidade de Cagliari, onde criou a Escola Antropológica de Cagliari junto a outros investigadores, como Alberto Mario Cirese, Clara Gallini e Giulio Angioni.

A obra de Ernesto de Martino é complexa, plural e foi se modificando ao longo dos anos. O De Martino de *Il mondo magico* ([1948] 2022) não é o mesmo de *La fine del mondo* ([1977] 2019). Desse modo, não cabe a este texto trazer toda a complexidade de sua biografia e de sua produção intelectual. O que me interessa em sua obra é como ele se posicionava, nesse caso, por meio da antropologia e da psicanálise, na discussão sobre cultura e subjetividade. A sua grande contribuição para esse debate concentra-se no fato de ele identificar outras formas culturais de lidar com a dor subjetiva em diferentes historicidades. Desse modo, ele evitou uma epistemologia universalista da psique em defesa de uma “natureza culturalmente condicionada”: a cultura como linguagem constitutiva da subjetividade, do corpo e da capacidade de ser no mundo — uma antropologia marcada pela especificidade histórica.

A importância de Freud na obra demartiniana concatena-se na ideia de “pulsão de morte” e “repetição” desenvolvida na obra *Para além do princípio do prazer* (1920) (Massenzio,

2023). Segundo De Martino, na neurose traumática, o indivíduo repete na sua crise o episódio traumatizante, ou como define Freud, uma repetição da pulsão de morte na vida psíquica individual. O antropólogo italiano cita o caso do *Fort-da* discutido por Freud, que consiste em uma brincadeira de fazer aparecer e desaparecer o carretel, representando também a ausência e o retorno da mãe da criança. A criança provocava o desaparecimento do brinquedo (ausência da mãe) para depois retomá-lo e fazê-lo aparecer (presença). De Martino interpretou esse caso não somente como uma repetição do sofrimento, mas como um aparato simbólico e mítico-ritual para resolver a situação traumática e de sofrimento (Pompa, 2022). Ao trazer o brinquedo novamente à cena, estabelecer-se-ia um simbolismo do manejo da dor, em alternativa à situação paralisante ou repetitiva do sofrimento na neurose traumática (De Martino, 1959 *apud* Massenzio, 2023). Acredito que a contribuição da psicanálise na teoria demartiniana não se limita ao conceito de repetição e pulsão de morte.

De Martino foi marginalizado por muito tempo como um estudioso do folclore devido ao seu interesse pela cultura camponesa do sul da Itália. Embora discípulo de Benedetto Croce, o antropólogo italiano iniciou uma abordagem historicista da etnologia e das tradições populares, aproximando-se de Gramsci e da necessidade de engajamento político frente às questões sociais das populações rurais (*Mezzogiorno* ou questão meridional) (Pompa, 2022). Os estudos do folclore na Itália eram percebidos, até então

(anos 1940), como resquícios de um primitivismo do passado e pautados em uma abordagem médica e materialista da antropologia (Zinn, 2015).

O conceito de folclore como estratégia subalterna legítima de resistência e enfrentamento da realidade era uma virada intelectual importante naquele momento, sobretudo por meio dos trabalhos de Gramsci. No entanto, embora alinhado com a esquerda e com as teorias marxistas, De Martino enfrentava um problema em reconhecer essas outras linguagens para lidar com o sofrimento. Algumas abordagens marxistas compreendiam os aspectos mágico-religiosos de um povo como um “primitivismo” a ser superado pela modernização socialista em prol da igualdade e do trabalho. Nesse sentido, há um enfrentamento intelectual empreendido por De Martino em mediar os estudos subalternos com a perspectiva histórico-antropológica e psicanalítica da existência humana em situações de crise e debilidade. Essa “crise da presença”, no entanto, não se referia somente ao contexto meridional. De Martino, ao longo das suas investigações, compreendeu que esse é um risco permanente da vida humana, desenvolvido historicamente de formas variadas (Massenzio, 2023; Dei, 2023).

De Martino, para além da história, antropologia e psicanálise, abarcava em seus trabalhos um caráter filosófico indispensável para a compreensão do humano. Os seus

estudos, marcadamente histórico-antropológicos, resultaram em algumas afirmações de caráter filosófico, como a ideia de “crise da presença” como risco permanente de adoecimento subjetivo. Contudo, ele percorreu esse caminho sem recair na leitura da fenomenologia religiosa do mundo mágico. O etnólogo italiano acreditava na especificidade histórica da cultura e de seu poder em modificar a experiência humana em todas as suas dimensões. Foi um crítico do naturalismo antropológico ao defender a concepção de “natureza culturalmente condicionada” (De Martino, [1961] 2023). Desse modo, o rito seria capaz de reelaborar a experiência do sofrimento, criando uma realidade protetiva e eficaz por meio de um aparato mítico-ritual, e de modificar o corpo (a mente inclusa) e a percepção corporal — por isso a sua capacidade de resgatar o sujeito de um estado de crise emocional, ou “crise da presença”, como melhor define o autor. De Martino, em sua obra *La terra del rimorso*, afirma que:

Em resumo, no que diz respeito aos poderes da música, direcionamo-nos ao conceito de natureza culturalmente condicionada, no qual teorias, pensamentos, símbolos míticos, experiências e poderes formam uma unidade orgânica e plástica, que o historiador cultural deve, na medida do possível, reconstruir na interação e na dinâmica de seus momentos (De Martino, [1961] 2023, p. 259).¹

¹ Eu sou o responsável pelas traduções das citações originais em italiano para a língua portuguesa.

No pós-guerra, De Martino se aproximou da militância no partido comunista. Essa aproximação denotava a sua ruptura com o historicismo de Croce. Ele criticava o elitismo em aplicar o historicismo nos estudos etnológicos dos povos e classes subalternas. Essa perspectiva desconsiderava a capacidade criativa e eficaz dos chamados povos “primitivos” ou rurais em modificar a existência a partir de um aparato mítico-ritual. A ruptura ficou evidente com a sua publicação *Il mondo magico* ([1948] 2022) e, mais especificamente, entre os anos 1950 e 1960, por meio das suas obras meridionalistas e da influência de Gramsci em seu pensamento (Pompa, 2022).

De Martino e a etnopsiquiatria italiana: “crise da presença”, “de-historização” e “resgate mítico-ritual”

O meu objetivo neste tópico é compreender como Ernesto de Martino pode ser considerado a base da etnopsiquiatria italiana ao desenvolver algumas teorias acerca da relação entre cultura e subjetividade, aparato mítico-ritual e psicopatologia. Não é minha intenção realizar uma hermenêutica de suas obras e teorias, mas identificar de que forma elas contribuem para a interpretação do sofrimento subjetivo em um viés (etno)psicanalítico e cultural.

Antropologia e psicanálise são temas fundamentais na obra de De Martino e na elaboração das suas ideias no campo da etnopsiquiatria (Bartocci; Prince, 1998). Embora ele

não tenha utilizado ou se automeado como um etnopsiquiatra, existe uma grande tendência a considerá-lo como o primeiro autor desse campo na Itália (Beneduce; Taliani, 2015). Um dos seus principais conceitos e teorias são a “crise da presença” e a capacidade resolutiva e de resgate promovida pela prática mítico-ritual. Nesse sentido, autores como Freud, Jung e Heidegger foram importantes para o antropólogo italiano.

De Martino reconhece Jung e Kérenyi como autores significativos para se pensar o mito como “modelo do passado” para enfrentar o presente, embora não se alinhe ao isolamento de Jung na teoria dos arquétipos, possivelmente por seu caráter pouco ou nada histórico da questão. Jung teria reconhecido, segundo o autor italiano, o símbolo como mediador e ponte entre a passagem da crise para a reintegração (Pompa, 2022).

O conceito de *Dasein*, de Heidegger, foi fundamental para o desenvolvimento teórico de De Martino, sobretudo ao discutir a “crise de presença”. No entanto, acredito que a obra de Freud se alinhe ao *Dasein* heideggeriano na teoria de martiniana da seguinte forma: o “ser no mundo” não é algo garantido e, portanto, existe o risco permanente de perder-se de si mesmo. Na linha interpretativa freudiana, o risco de uma inautenticidade de si, a possibilidade de adoecer mentalmente (a dissociação do “eu”).

De Martino adentrou o campo etnopsiquiátrico ao incorporar psicanálise, antropologia e filosofia no entendimento da cultura e da psique humana, do risco permanente de

adoecer mentalmente ao perder-se de si mesmo. Sua teoria da mente, do sofrimento e da cultura, concatenada na ideia de “crise da presença”, alinha-se de modo autoral às discussões no campo da saúde mental de sua época. Por vezes, De Martino estabeleceu uma ruptura na interpretação dos transtornos da mente e da forma como a dor subjetiva é gerenciada, tendo em vista o extremo biologismo da neurologia e da psiquiatria de meados do século XX. O início de uma antropologia médica italiana, poder-se-ia ousadamente dizer (Beneduce; Taliani, 2015).

A “crise da presença”, segundo De Martino, é a perda da capacidade de agir segundo os valores socioculturais — como se o sujeito permanecesse em um estado de “inautenticidade de si”, para usar uma concepção mais psicanalítica. Em termos culturais, uma paralisia subjetiva e social, um aprisionamento repetitivo da situação traumática ou angustiante. Para o autor, a presença no mundo não é algo garantido, e o risco de perdê-la é uma constante na vida humana. Desse modo, a partir de sua etnografia no sul da Itália em 1959 (De Martino, [1961] 2023), ele foi capaz de reconhecer esse risco existencial de adoecimento da subjetividade como algo da história humana, e não apenas uma situação da conjuntura de precariedade do *Mezzogiorno*. Existe uma base histórico-antropológica em sua teoria que o afasta da fenomenologia religiosa de Mircea Eliade ou Jung, haja vista que cada contexto histórico define não somente as modalidades de crise da presença, mas as suas técnicas resolutivas: mítico-rituais, terapêuticas, psicanalíticas, entre outras.

Eu ousaria ir um pouco além nessa definição demartiniana da perda da capacidade de agir segundo valores socioculturais. Eu acrescentaria a ideia de perda do “eu” como função organizadora, perda de si mesmo e esvanecimento da subjetividade. O indivíduo se afasta dele mesmo e não consegue atuar segundo o seu desejo, recaindo em um vazio repetitivo da angústia e da dor. Desse modo, a perda da presença não é apenas uma incapacidade de agir segundo valores culturais, mas a perda da capacidade do sujeito de se alinhar ao seu desejo e à sua linguagem: o que fala no indivíduo, como se fosse uma possessão (ou despossessão do eu), é um outro (o sofrimento que não passa e se repete).

O conceito de “perda da presença” pode ser inserido em um debate mais amplo sobre a psicopatologia, sobre uma possível tradução cultural do adoecimento psíquico. Segundo a teoria demartiniana, o sofrimento subjetivo nos moldes de um adoecimento mental é causado por um evento traumático ou angustiante, e não por meio de uma doença fisiológica ou genética. Embora o autor não descarte a possibilidade de um adoecimento biológico causado por desequilíbrios no corpo (por agentes internos ou externos), a sua pesquisa nos aponta para um outro caminho: a possibilidade da cultura e da vida em sociedade adoecerem o sujeito, causando sofrimento corporal (físico e mental).

A “perda da presença” é entendida por De Martino como uma “de-historização irrelativa”, a própria situação angustiante e paralisante que atravessa o sujeito sem um suporte institucional

e ritual. A outra possibilidade é a “de-historização institucional”, que consiste em uma técnica de controle cultural e de resolução da dor subjetiva como o rito do tarantismo, por exemplo. Para De Martino, “o risco de ‘não ser’ está ligado a condições externas e traz consigo a possibilidade de sua superação” (Pompa, 2022, p. 332). Não podemos entender essa ideia sem antes compreender a categoria de “de-historização”.

De Martino defende a ideia de que o ritual mágico-religioso tem a capacidade de tirar o sujeito da história, lugar de angústia e sofrimento onde o trauma acontece. Não é uma realidade metafísica ou sobrenatural, mas um aparato técnico, simbólico-ritual, que seria capaz de criar um ambiente e uma narrativa na qual o sofrimento é ressignificado (De Martino, [1961] 2023; Carignani, 2004; Beneduce; Taliani, 2001). O conflito interno encontra, assim, um horizonte de nomeação, manejo e resolução (Pires, 2024). Essa saída da história (de-historização) não é definitiva durante o ritual, haja vista que há um retorno à vida social e cultural, o que ele denomina de “reintegração cultural”. A saída permanente seria, para o autor, a “loucura”: a perda definitiva de si mesmo e da potência de agir no mundo segundo as linguagens disponíveis.

Em um rito de possessão e exorcismo, como no fenômeno do tarantismo analisado por De Martino ([1961] 2023), há um estado de perda de si induzido pelo ritual (de-historização institucional), que ocorre somente naquele contexto. Ao final, o sujeito retorna a si mesmo, pois não permanece possuído o tempo

todo. Desse modo, o ritual possibilitaria a retirada do sujeito do lugar de sua dor a partir de um horizonte simbólico compartilhado e resolutivo, trazendo o indivíduo novamente para a sua história, fazendo-o recuperar a sua capacidade de agir na cultura.

O sofrimento encontra na narrativa mítico-ritual um sentido, deslocando-se para essa nova dimensão interpretativa, apaziguadora e, muitas vezes, terapêutica (Pires, 2024). A de-historização institucional não é a fuga da história como em Eliade, mas a reintegração dos valores humanos e históricos. É uma técnica que ajuda o sujeito a recuperar a sua presença perdida com o trauma e com a dor de existir, uma retomada da potência de agir (Pompa, 2022).

É interessante notar que a perda da presença é um risco psicopatológico que não se encontra somente nas sociedades rurais, descoberta essa que De Martino levou um tempo para elaborar e que fica evidente em *La terra del rimorso* ([1961] 2023) e *Furore Simbolo Valore* ([1962] 2013). O risco de se desconectar de si e do mundo e o esvanecimento da potência de agir ocorreram tanto no passado quanto no presente das diferentes sociedades, marcadas por suas especificidades históricas. No entanto, o autor não permanece nessa posição trágica do adoecimento subjetivo e do risco permanente do despedaçamento do eu.

Assim como a perda da presença acompanha situações socioculturais e historicamente determinadas de uma conjuntura, as técnicas de resgate dessa crise permanente seguem o mesmo caminho. Existiria, para o

autor, uma causa externa (histórica e sociocultural), localizada na situação traumática, que impacta a subjetividade de diferentes formas, paralisando ou eliminando a “presença”. Nesse sentido, De Martino identifica nos rituais mágico-religiosos uma técnica de resgate cultural desse risco de *não ser* (adoecimento subjetivo). Uma linguagem cultural para o sofrimento e, comotal, marcada por sua historicidade. O seu diálogo com a antropologia e a psicanálise está envolto em uma perspectiva histórica.

A história da cultura seria a história das linguagens pelas quais os sujeitos se reinventam e garantem a presença no mundo. Esse risco psicopatológico, encontrado em diferentes sociedades ao longo da história, assume formas variadas de manifestação e resolução. Nesse sentido, o ritual mágico-religioso é compreendido por De Martino como uma técnica cultural de manejo do sofrimento e do risco do adoecimento da mente (De Martino, [1961] 2023; Carignani, 2004). O rito seria capaz de incorporar em sua narrativa as angústias e os traumas, deslocando-os para um horizonte simbólico resolutivo (Pires 2020, 2024). A dor humana encontraria no ritual não somente um sentido histórico-cultural, mas a possibilidade de se desfazer, de passar e de resgatar a presença transtornada.

Desse modo, a cultura passa a ser entendida como uma possibilidade nominativa e resolutiva do sofrimento subjetivo (Beneduce, 2007). Há uma ruptura na forma como os distúrbios mentais são interpretados, escapando do biologismo psiquiátrico da época em direção a uma psicopatologia. Uma tentativa de verificar a autonomia e a despatologização de alguns fenômenos culturais, como o tarantismo analisado pelo autor, muito anterior às versões seguintes do *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais*² (DSM III de 1980, IV de 1994 e V de 2013), que paulatinamente incorporaram as discussões culturais na nosografia dos transtornos mentais (Pires, 2023, 2024).

De Martino ampliou os limites entre o normal e o patológico, compreendendo o fenômeno do tarantismo não mais como uma patologia causada por um animal peçonhento, mas como um horizonte simbólico-ritual resolutivo, uma linguagem cultural para o sofrimento. O psiquiatra Giovanni Jervis, que fez parte da pesquisa etnográfica de De Martino em 1959, discutiu a seguinte questão ao debater o tarantismo para além da classificação diagnóstica psiquiátrica:

Para o psiquiatra, essa necessidade de referir o comportamento dos atarantados ao tarantismo decorre de uma razão negativa, a saber, a impossibilidade de resolver o

² O *Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais* (DSM) é uma obra de referência elaborada pela Associação Americana de Psiquiatria (APA), destinada à classificação e ao diagnóstico dos transtornos mentais. Esse manual é utilizado globalmente, assim como a *Classificação Internacional das Doenças* (CID), desenvolvida pela Organização Mundial da Saúde (OMS).

tarantismo hoje de acordo com os esquemas nosológicos das doenças já conhecidas. [...] no estudo das manifestações do tarantismo, torna-se necessário abrir amplamente a investigação à pesquisa anamnésica e ambiental, renunciando, pelo menos temporariamente, a uma classificação clínica rígida e à aplicação de fórmulas interpretativas que são agora comuns. Diante de uma mulher em meio a uma crise de tarantismo, o que realmente interessa não é tanto fazer com que o caso se encaixe em um comportamento de diagnóstico, mas sim entender que sentido faz um conjunto de crenças e atitudes na zona rural do Salento de hoje, de modo a implicar o surgimento (em determinadas circunstâncias e características particulares) de padrões de comportamento aparentemente anormais, de qualquer forma obscuros de entender e, com toda a probabilidade, não úteis para a integração do Mezzogiorno em uma sociedade moderna (Jervis, [1961] 2023, p. 309-310).

Jervis defende que o tarantismo não consegue ser explicado dentro da nosografia psiquiátrica. Nesse contexto etnográfico analisado por ele e De Martino, existiu um outro modo de viver e de interpretar a realidade que não pode ser reduzido a uma ideia de “mentalidade primitiva” (De Martino, [1961] 2023, p. 315-316). Embora os sintomas dos atarantados se aproximassem de alguns diagnósticos de delírio, psicose e neurose, eles assumiram modalidades de sofrimento subjetivo e de resolução simbólico-ritual que só conseguiam ser compreendidas dentro daquela historicidade e daquele aparato cultural. O sofrimento é universal, mas as linguagens para

manejar e gerenciar a dor são histórico-culturais. Qualquer reducionismo universalista da psiquiatria da época, segundo Jervis, seria insuficiente para a compreensão da especificidade desse fenômeno:

A hipótese de que os atarantados são preferencialmente indivíduos de baixa inteligência e baixa cultura em comparação com a média da população é de pouco valor até que seja confirmada estatisticamente; o alto número de analfabetos entre eles não é necessariamente significativo, uma vez que os casos estudados são poucos em relação a uma região onde o analfabetismo é alto. Pelas mesmas razões, os dados coletados até o momento não são suficientes para fundamentar a hipótese de que o tarantismo agrupa indivíduos predispostos a psicopatias constitucionais ou doenças nervosas. [...] O tarantismo é um fenômeno com aspectos multiformes, que não pode ser resolvido em termos exclusivamente psiquiátricos; seu estudo futuro provavelmente só poderá ser continuado com base na convergência interdisciplinar (Jervis, [1961] 2023, p. 316).

A importância de De Martino para o campo da etnopsiquiatria italiana e europeia concentra-se na sua capacidade de compreensão histórico-antropológica e psicanalítica de fenômenos culturais antes interpretados como patologias fisiológicas ou exclusivamente psiquiátricas. Além de contar com o psiquiatra Giovanni Jervis em sua expedição etnográfica ao sul da Itália, De Martino elegeu também uma psicóloga, Letizia Jervis Comba, para compor a sua investigação transdisciplinar.

Ao utilizar o teste de avaliação psicológica Rorschach³, Comba verificou que essa tipologia de teste, embora possa ser utilizada em contextos culturais variados, carece de uma ferramenta de tradução conceitual e simbólica. Aplicar um teste elaborado para uma determinada sociedade europeia-branca, em um contexto cultural diverso, pode ser arriscado na tentativa de interpretar as causas do sofrimento subjetivo. Essa diversidade pode aparecer, inclusive, dentro do próprio país no qual o teste foi construído. Ao discutir a metodologia Rorschach, Comba afirma que “diversos estudos experimentais nos mostram como, mesmo dentro de uma mesma cultura, mesmo dentro de uma mesma sociedade, existem ou podem ser criadas situações que levam a abordar o teste de maneiras tão diferentes e que se refletem nos resultados” (Comba, [1961] 2023, p. 339).

Em relação aos resultados obtidos com o teste Rorschach, “eram reações a uma situação que não tem o mesmo significado para aqueles que vivem em um contexto existencial diferente daquele em que o teste foi estudado” (Comba, [1961] 2023, p. 340). Desse modo, Comba corrobora uma das ideias centrais da “etnopsiquiatria

demartiniana”: a especificidade cultural do ritual, sua autonomia simbólica e sua capacidade resolutive do sofrimento, uma técnica de resgate da presença e reinserção na história.

Etnografia do tarantismo: cultura, sofrimento subjetivo e linguagem ritual

No inverno de 1959, Ernesto de Martino e sua equipe transdisciplinar prepararam uma etnografia a ser realizada no sul da Itália em junho do mesmo ano, durante os dias em que o ritual do tarantismo acontecia na capela. Havia, no entanto, uma questão central a ser investigada: seria esse ritual um fenômeno cultural e simbólico autônomo ou a manifestação física de uma doença causada pela mordida de um aracnídeo? Essa hipótese médica perpassou a história do tarantismo desde o Renascimento:

A partir do século XVII, a interpretação médica estava em primeiro plano na literatura sobre o tarantismo. Para ela, tratava-se de uma doença, a ser atribuída a uma síndrome tóxica causada pela picada de um aracnídeo venenoso ou a uma alteração psíquica dependente ou independente do aracnidismo (De Martino, [1961] 2023, p. 23).

³ O teste de avaliação psicológica de Rorschach, também conhecido como Teste de Manchas de Tinta de Rorschach, é um instrumento projetado para avaliar aspectos da personalidade e do funcionamento emocional e cognitivo de um indivíduo. Consiste em uma série de dez pranchas com manchas de tinta simétricas, nas quais o paciente deve relatar o que vê ou imagina ao observá-las. O teste foi desenvolvido pelo psiquiatra suíço Hermann Rorschach em 1921.

A segunda hipótese foi confirmada e reelaborada por De Martino e sua equipe ao longo da pesquisa e de seus resultados, como explorarei ao longo deste tópico.

A equipe formada por De Martino foi fundamental para a investigação da complexidade do fenômeno do tarantismo para além da patologização do discurso médico. Um dos integrantes foi o médico Giovanni Jervis, especializado em clínica neuropsiquiátrica na Universidade de Roma. A equipe contou também com uma psicóloga, Letizia Jervis Comba, que, no biênio de 1954-1956, obteve o mestrado no Departamento de Psicologia da Universidade de Cornell (Ithaca, Nova Iorque). Apesar de não integrar o grupo, o médico Sérgio Bettini, do Instituto Superior de Saúde, foi um importante consultor sobre o tema da síndrome tóxica causada pela mordida do *Latrodectus tredecimguttatus*. Para analisar o aspecto musical do tarantismo, De Martino convidou o etnomusicólogo Diego Carpitella e convidou a antropóloga Amalia Signorelli-D'Ayala para contribuir com a discussão no campo da antropologia cultural (De Martino, [1961] 2023).

Entre 28 e 30 de junho, durante os dias da celebração festiva de Galatina, província de Lecce (Na Apúlia), a equipe identificou 35 atarantados, dos quais 19 foram visitados, sucessivamente, em suas cidades de proveniência. Posteriormente, dois casos foram adicionados. De Martino queria comprovar ou desconstruir a hipótese médica sobre esse fenômeno, que consistia na “[...] limitação do tarantismo a uma forma de aracnidismo e a sua redução a um transtorno psíquico” (De Martino, [1961] 2023, p. 37). Antes de

adentrar nas análises do autor e da equipe, explicarei do que se trata esse fenômeno cultural e o seu ritual de cura e manuseio do sofrimento do qual parte essa narrativa.

A etimologia do tarantismo advém do nome “tarântula”. O animal peçonhento é a raiz material e simbólica de uma narrativa que De Martino e sua equipe identificaram como sendo algo muito além da (psico)patologia. O tarantismo é um fenômeno cultural que circulou no mundo europeu e mediterrâneo desde os tempos medievais, modificando-se ao longo da história moderna (De Martino, [1961] 2023; Pompa, 2022). Os aspectos diacrônicos desse ritual são explorados por De Martino, mas não serão o foco da minha investigação, haja vista que a minha preocupação é entender a interpretação antropológica e psicanalítica desse caso, e não a sua genealogia histórica. O que os pesquisadores testemunharam em 1959, no sul da Itália, foi um resquício dessa prática cultural, adaptada às especificidades locais e à historicidade da época. Era um rito em declínio, prestes a desaparecer, como a equipe identificou no início da etnografia. Desse modo, o tarantismo não existe mais nos moldes analisados por De Martino.

O ritual do tarantismo consiste em um exorcismo musical que envolve danças e cores, ambos de acordo com o tipo de tarântula (variante em cores e personalidades) da qual o sujeito foi vítima. A dança em estado de transe ocorre por horas, repete-se por dias e em cada verão. O movimento compulsório do corpo do atarantado na dança-exorcismo ocorre a fim de que a entidade tarântula se canse, morra ou libere o sujeito de seu sofrimento. Esse

procedimento de cura ocorre no âmbito narrativo e ritualístico do tarantismo, que, embora envolva elementos católicos (capela de São Paulo em Galatina), não é capaz de se efetivar sem os elementos essenciais do rito, como a música, a dança e as cores.

Ao longo da modernidade, esse fenômeno era interpretado a partir de uma ótica médica e biológica, na qual os sintomas apresentados pelos atarantados eram a consequência da mordida real de um aracnídeo venenoso. A explicação fisiológica defendida por grande parte dos médicos e estudiosos está concatenada na definição de “síndrome tóxica de latroductismo”. A partir da mordida de um aracnídeo do gênero *Latrodectus*, o sujeito passa a ter sintomas de alteração do estado mental, sofrimento subjetivo, dores e outras consequências físicas:

[...] a crise de tarantismo imitava mais ou menos grosseiramente a síndrome tóxica do latroductismo [...] A queda no chão, a sensação de exaustão, a angústia, o estado de agitação psicomotora com obnubilação sensorial, a dificuldade de ficar de pé, a dor de estômago, náuseas e vômitos, as várias parestesias e dores musculares, a exaltação do apetite venéreo [...] (De Martino, [1961] 2023, p. 46).

Essa explicação era a mais aceita durante a modernidade e mesmo quando De Martino iniciou a sua etnografia na Apúlia. Ele e sua equipe desconfiavam, no entanto, de que algo do campo simbólico estava envolvido nesse fenômeno aparentemente patológico. Considerando a longa tradição fisiológica e positivista da medicina e da psiquiatria, não era de se estranhar

o fato de o tarantismo ser considerado, exclusivamente, uma doença causada por um *Latrodectus*.

Os casos de tarantismo, ou envenenamento causado pelo *Latrodectus*, aconteciam durante o verão, entre maio e agosto. Exatamente no momento da colheita e do intenso trabalho no campo. Nessa ocasião ocorria a “primeira mordida”, e a partir desse momento identificatório, os sintomas da “picada” se repetiam constante e sazonalmente durante a mesma época. Uma pessoa mordida em julho ou agosto, por exemplo, apresentava os sintomas durante o verão e, no ano seguinte, retomava a mesma sintomatologia, repetindo os comportamentos e a intensidade do sofrimento físico e subjetivo. Por meio desta e outras constatações, De Martino começou a desconfiar de que não era algo unicamente conectado à fisiologia da mordida da aranha:

[...] ou seja, a síndrome tóxica causada pela picada do Latrodectus tredecimguttatus era absolutamente incompatível com a recorrência da crise ao longo de dezenas de anos. Essa repetição, tão característica do tarantismo, sugeria, em vez disso, um condicionamento cultural, o respeito por uma tradição, a repetição sazonal de um rito, a celebração calendária de uma cerimônia (De Martino, [1961] 2023, p. 40).

O questionamento do autor advém da repetição dos sintomas do tarantismo. Como seria possível, a cada ano, a repetição dos sintomas causados pela “primeira mordida”? A cada verão, a volta da angústia, delírios, perda de si e estados de agitação e desmaios.

Tudo isso se repetindo durante anos, décadas, no mesmo contexto veranil. A cada verão, uma “remordida” (*ri-morso*)⁴. Paulatinamente, De Martino chegou à conclusão de que o tarantismo possuía uma autonomia simbólica, não passível de ser reduzida a uma doença causada pelo envenenamento de uma tarântula: “[...] evitar qualquer tentativa de ‘redução natural’ do tarantismo a uma doença somática ou psíquica” (De Martino, [1961] 2023, p. 46). No entanto, esse fenômeno cultural conectava-se à narrativa da doença fisiológica, causada pela mordida real do *Latrodectus tredecimguttatus* ou de outro animal peçonhento:

Otarantismo como um horizonte mítico-cultural definido, ou seja, como a mordida da aranha que envenena na época da colheita de frutas, no verão, e que retorna todos os anos para agir como uma mordida e como um veneno, para ser exorcizado todos os anos com música, dança e cores. Isso não era “reduzível” ao latrodectismo, mas também não era “independente” dele, pois o latrodectismo tinha que ser considerado uma condição histórica e existencial importante para a gênese do tarantismo (De Martino, [1961] 2023, p. 47).

De Martino descobriu, fora da narrativa médico-psiquiátrica, a existência de um aparato mítico-ritual que organizava, fornecia sentido e resolução para a crise subjetiva vivida no tarantismo. Os sintomas físicos e mentais começavam depois da primeira mordida, afetando

sobretudo mulheres no período da puberdade ou mesmo adultas, pertencentes a um núcleo familiar no qual a narrativa e os casos de tarantismo eram conhecidos ou frequentes. É possível notar que, em algumas famílias, mais de um membro estava envolvido na rede cultural desse fenômeno. Uma das questões fundamentais da pesquisa de De Martino, que o levou a reconhecer a autonomia do tarantismo como prática cultural de gerenciamento do sofrimento, é o debate entre mordida real e mordida simbólica. Afinal, existia, de fato, um ataque físico causado pelo aracnídeo ou tratava-se de uma situação simbólico-imaginária?

A pesquisa de De Martino verificou que, nos 19 casos analisados por meio de entrevistas e etnografias, nenhuma pessoa havia sido mordida por um aracnídeo causador do latrodectismo. Era uma primeira mordida simbólica que dava início a um estado de angústia, sofrimento subjetivo e perda de si somente durante o contexto veranil e por alguns dias. O ponto central é que essa crise dos atarantados se repetia todo ano, no mesmo período, podendo se prolongar por décadas. Desse modo, não fazia sentido o relato de uma mordida ou envenenamento real. Hipótese que o autor não descartou: em alguns casos, havia acontecido um ataque de um aracnídeo. No entanto, essa realidade da primeira mordida assumia, com o tempo, um aspecto simbólico de repetição ritual, haja vista

⁴ Em italiano, *rimorso* significa “remordida” ou “remorso”.

que os sintomas de envenenamento não poderiam durar décadas ou se repetir exatamente durante o verão de cada ano. A “primeira mordida” era uma situação simbólica, porém conectada ao contexto social do sul italiano onde o risco real de um ataque por um animal peçonhento era possível. Os aspectos mítico-rituais estão, desse modo, envolvidos na historicidade daquela sociedade.

A partir dessa mitologia da primeira mordida, os atarantados começavam a apresentar um estado de perda de si, normalmente relacionado a um evento traumático no âmbito familiar ou interpessoal: separação, perda do marido/esposa, traição, casamento indesejado, desejo sexual não realizado, relacionamento impedido por questões familiares ou pessoais, arrependimento, entre outros motivos. Os atarantados relacionavam esse sofrimento psíquico à mordida da tarântula, que poderia assumir diferentes formas e cores. Desse modo, os sintomas acompanhavam as características da aranha: melancólica, triste e muda, bailarina, libertina, dormente, cantora (De Martino, [1961] 2023). A angústia do que era sentido encontrava nessa narrativa aracnídea um horizonte de acomodação, sentido e explicação. Era comum que essa associação acontecesse no seio familiar no qual o tarantismo era conhecido ou mesmo presente entre outros familiares.

A gestão do sofrimento causado pela primeira mordida, ou mesmo pelas remordidas que ocorriam anualmente, era feita por meio de uma espécie de exorcismo musical, no qual os instrumentistas tocavam uma determinada canção que fazia o atarantado dançar por horas em um

estado de transe. Existia uma música específica para cada “tarântula”, e a escolha certa era fundamental para que a dança caminhasse para uma dimensão terapêutica, de cura ou apaziguamento do sofrimento psíquico (De Martino, [1961] 2023). Esse ritual abarcava elementos sincréticos, sobretudo por sua realização na capela de São Paulo, em Galatina, e pelas visões que os atarantados tinham com o santo padroeiro. Entretanto, caso os aspectos simbólico-rituais do tarantismo desaparecessem — como o exorcismo musical, a simbologia da tarântula e da dança libertadora —, o processo terapêutico e de cura não ocorria. O sofrimento subjetivo encontrava somente nesse horizonte ritual o seu sentido e a sua resolução. Desse modo, confirmava-se mais uma vez a hipótese da autonomia simbólica do tarantismo.

As manifestações na capela, portanto, confirmaram a irredutibilidade do tarantismo a uma doença psíquica, precisamente porque elas mostravam que o tarantismo se aproximava de formas de desordem psíquica somente quando, devido a uma influência cultural externa, a ordem de seu simbolismo mítico-ritual não pôde entrar em ação (De Martino, [1961] 2023, p. 53).

Na época da etnografia, em 1959, algumas teorias no âmbito da psicopatologia estavam presentes entre os médicos e estudiosos do assunto. Um dos autores citados por De Martino foi E. Giordano, que escreveu um artigo sobre o tarantismo como forma de psicose coletiva (“*Una particolare forma di psicosi collettiva:*

il tarantulismo”, publicado em 1957 na revista *Neuropsychiatria*). O antropólogo italiano verificou que tanto a hipótese médica quanto a psicopatológica estavam equivocadas como abordagem interpretativa do tarantismo. Não era um estado corporal alterado pelo veneno de um aracnídeo nem mesmo um transtorno mental:

Do ponto de vista da análise cultural, o tarantismo não se manifestou como um distúrbio psíquico, mas como uma ordem simbólica culturalmente condicionada (o exorcismo musical, da dança e das cores), na qual uma crise neurótica também culturalmente moldada (o comportamento dos envenenados) encontrou uma solução. A crise neurótica poderia aparecer ligada à ocasião de um episódio real de latrosectismo ou a outras doenças orgânicas, mas o que constituía o tarantismo era a autonomia de seu símbolo que dava horizonte a conflitos psíquicos não resolvidos latentes no inconsciente (De Martino, [1961] 2023, p. 52).

De Martino não descartou os distúrbios mentais verificados ou analisados pelo discurso psiquiátrico e médico, como o conceito de crise neurótica ou psicose. No entanto, o manejo terapêutico do sofrimento psíquico dos atarantados (seja isso chamado de neurose ou psicose) era feito exclusivamente pelo ritual que acontecia somente dentro de uma construção simbólica específica (a narrativa da mordida da tarântula e o exorcismo musical). Nesse sentido,

Os atarantados poderiam ocasionalmente ser considerados doentes: mas o tarantismo

procurou introduzir na doença e na maneira de reagir a ela sua própria modelagem, sua própria regra culturalmente funcional do anormal e do normal, do prejudicial e do eficaz, do crítico e da resolução (De Martino, [1961] 2023, p. 52).

Um questionamento, no entanto, poderia ser elencado nesse caso: será que o ritual tem uma função resolutiva? Por que, então, grande parte dos atarantados repete, todo ano, a mesma corporificação do rito e do sofrimento iniciados com a primeira mordida? Não seria uma função apaziguadora ou terapêutica? A linguagem, a nomeação e a concepção de cura dentro daquele sistema narrativo-cultural podem nos ajudar a refletir sobre o problema.

Nomeação e exorcismo normalmente se entrelaçam: no caso do tarantismo, é necessário descobrir o nome da tarântula, a cor, o tipo e a música exata para efetuar um exorcismo eficaz. A nomeação (identificação do causador da dor/mal) é um ato comum em muitos rituais de exorcismo (Pires, 2019, 2024). Nesse caso, assume uma historicidade específica. Não era apenas o ato de nomear, mas de inserir a dor subjetiva em uma ordem simbólica (ritual) e resolutiva. É uma repetição não paralisante, mas que visa uma inserção da dor em um aparato técnico-ritual de resolução e resgate da presença perdida (adoecimento mental).

A própria ideia de cura (ou tratamento) deve ser compreendida dentro daquela historicidade e contexto cultural, e esse é um dos aspectos centrais da etnopsiquiatria. Se tivermos em mente a ideia de cura como “desaparecimento” ou retirada absoluta do que causa a dor

— perspectiva exógena, como define Laplantine (2010) —, ou mesmo se nos embasarmos nos manuais psiquiátricos, certamente existirá uma incongruência e uma lacuna interpretativa sobre o tarantismo. A compreensão do que é “curar”, dentro daquele contexto histórico-cultural, é diferente e deve ser analisada a partir de sua peculiaridade. De Martino e sua equipe fizeram uma análise nessa direção, embora não descartassem as mediações e os diálogos entre saber psiquiátrico estabelecido e especificidade cultural nas formas de lidar com o sofrimento. A função terapêutica e de cura do ritual e do simbolismo do tarantismo, segundo De Martino, operava da seguinte forma:

Esse é, em sua essência, o símbolo da taranta como um horizonte mítico-ritual de evocação, configuração, saída e resolução dos conflitos psíquicos não resolvidos que “remordem” na escuridão do inconsciente. Como modelo cultural, esse símbolo prevê uma ordem mítico-ritual para resolver esses conflitos e reintegrar os indivíduos ao grupo. O símbolo da taranta empresta figura ao informe, ritmo e melodia ao silêncio ameaçador, cor ao incolor, em uma busca assídua por paixões articuladas e distintas, onde a agitação sem horizonte e a depressão que isola e fecha são alteradas: ele oferece uma perspectiva para imaginar, ouvir e olhar aquilo para o qual não se tem imaginação, é surdo-cego e, ainda assim, pede peremptoriamente para ser imaginado, ouvido e visto (De Martino, [1961] 2023, p. 59).

A singularidade da operação de cura no tarantismo ocorre por meio de uma reintegração do sujeito no grupo, ou seja, uma recuperação da capacidade de agir

segundo os valores socioculturais da sua historicidade. A “perda de si”, esse estado de sofrimento mental, é a perda da capacidade de agir segundo valores compartilhados, mas também a perda da disposição de agir de acordo com a vontade subjetiva e individual (o desejo). Essa “agitação sem horizonte” é um borbulhamento da pulsão ou a ferida de um trauma que lateja e, não encontrando uma organização linguística e simbólica para seu apaziguamento, expulsa o sujeito dele mesmo (por isso a “perda de si”).

O manuseio da dor subjetiva no contexto cultural analisado por De Martino é realizado, com eficácia, somente por esse aparato simbólico-ritual compartilhado. É uma técnica, como denomina o autor, de recuperação da presença, ou, em outros termos, de resolução do adoecimento psíquico. Desse modo, a repetição proporcionada pelo ritual, anualmente, é uma maneira de eliminar a passividade, a paralisação do sujeito em sua dor (“isolamento neurótico”). Essa técnica seria capaz de explicar e acomodar a queixa do atarantado, resolvendo-a em uma dimensão não somente catártica, mas de ressignificação e deslocamento da angústia e da situação traumática.

[...] mas o caso mítico-ritual é orientado de modo geral para a liquidação da passividade psíquica [...]. Para essa orientação, o símbolo da aranha implica uma ética, ou seja, uma vontade mediada para a história, um projeto de “vida em conjunto”, um compromisso de sair do isolamento neurótico para participar de um sistema de lealdades culturais e de uma ordem de comunicação interpessoal tradicionalmente

acreditada e socialmente compartilhada [...] (De Martino, [1961] 2023, p. 186).

O ritual e a narrativa do tarantismo constroem um ambiente em que é possível imaginar, escutar e olhar aquilo que não está simbolizado. De Martino, no entanto, não se limitou a uma descrição psicopatológica. Ele e sua equipe buscaram, a partir da etnografia e das entrevistas, visualizar a constituição do drama psíquico e suas formas de deslocamento, simbolização e alívio.

Considerações finais

Uma das grandes contribuições da obra *La terra del rimorso* (1961) para a etnopsiquiatria foi a sua capacidade de despatologizar uma prática cultural legítima e criativa, apropriada no sul da Itália como ferramenta de gestão da existência e do sofrimento psíquico (Risso; Böker, [1964] 2000; Castelnovo; Risso, 1982). A etnografia de De Martino questionava a universalidade dos métodos e diagnósticos da psiquiatria da época, caracterizada por uma interpretação marcadamente biológica e genética dos transtornos mentais. A cultura passa a ser entendida como uma forma legítima de nomear, por meio de sua gramática própria, e manejar a dor subjetiva em um contexto ritualístico em que a causa da angústia recebe um horizonte interpretativo e resolutivo (Pires, 2023, 2024; Beneduce, 2019). O tom “decolonial” de sua abordagem no campo da saúde mental reside exatamente nessa perspectiva que descentraliza a hegemonia e soberania do conhecimento oficial da psiquiatria (leia-se: ocidental europeu e anglo-

saxão), abrindo caminho para outras modalidades de cura e manifestações psíquicas (Pires, 2023; Beneduce; Taliani, 2015; Zinn, 2015).

Interessante notar, no entanto, que De Martino não recai em um relativismo cultural absoluto. Há um diálogo, uma mediação, entre os saberes estabelecidos da psiquiatria, antropologia e psicanálise, e as especificidades das linguagens culturais. Não existe uma dicotomia entre essas duas dimensões, assim como não existe uma separação absoluta entre “alta” e “baixa” cultura. Polarizações essas que o autor desconstrói em prol de uma circularidade desigual e sem hierarquizações de valor ao reconhecer na cultura rural do sul italiano um espaço de resistência e criatividade existencial (Cannarsa, 1992; Dei, [1961] 2023).

A obra de Ernesto de Martino é vasta, e a sua trilogia meridional (*Sud e magia*; *Morte e pianto rituale*; e *La terra del rimorso*) aborda muitos dos temas que analisei anteriormente, fazendo desse autor um precursor da teoria etnopsiquiátrica na Itália. No entanto, acredito que a etnografia transdisciplinar realizada por ele e sua equipe no sul da Itália, em 1959, concatenada na obra *La terra del rimorso*, seja a mais emblemática e importante para a discussão deste artigo. Por esse motivo, escolhi essa pesquisa, publicada em 1961, como documento central da minha análise.

Recentes pesquisas têm enfatizado a importância das humanidades (história, antropologia e sociologia) ao se pensar a saúde mental em âmbito global, bem como de que forma a cultura e a sociedade atravessam a nossa mente (Antić *et al.*, 2023). Esse é um debate ainda atual nos estudos transdisciplinares sobre a

mente, tendo suas raízes no século XX (Pires, 2023). De Martino, como minha análise demonstrou, foi central para a fundamentação da etnopsiquiatria italiana e está intimamente conectado a esse debate mundialmente pesquisado nos estudos transculturais da psique (Beneduce; Taliani, 2015; Beneduce, 2005, 2011; Antić *et al.*, 2023).

O fato de Ernesto de Martino ter sido pioneiro ou não nessas discussões, em âmbito local ou global, não foi um

objetivo a ser alcançado com o presente texto. No entanto, o que eu gostaria de ressaltar é como ele elaborou, em fins dos anos 1950, uma leitura histórico-antropológica do sofrimento mental e da gestão do sofrimento subjetivo, rompendo com paradigmas psiquiátricos biologizantes que descartavam o papel da cultura e da psicogênese dos transtornos mentais. Um debate, aliás, ainda em voga e repleto de contradições e questões em aberto.



Referências

Antić, A.; Abarca-Brown, G.; Moghnieh, L.; Rajpal, S. (2023). Toward a new relationship between history and global mental health. *SSM - Mental Health*, 4, 100265. <https://doi.org/10.1016/j.ssmmh.2023.100265>

Bartocci, G.; Prince, R. (1998). Pioneers in Transcultural Psychiatry: Ernesto de Martino (1908-1965). McGill University, *Transcultural Psychiatry*, Vol 35(1): 111-123. <https://doi.org/10.1177/136346159803500106>

Beneduce, R. (2005). Introduzione. Dall'efficacia simbolica alle politiche del sé. In: Beneduce, R. & Roudinesco, E. (2005). *Antropologia della cura*. Volume 2. Torino: Bollati Boringhieri.

Beneduce, R. (2007). *Etnopsichiatria: sofferenza mentale e alterità fra Storia, dominio e cultura*. Roma: Carocci.

Beneduce, R. (2011). La tormenta onirica. Fanon e le radici di un'etnopsichiatria critica. In: Fanon, F. *Decolonizzare la follia. Scritti sulla psichiatria coloniale*. Verona: Ombre Corte.

Beneduce, R. (2019) "Madness and Despair are a Force": Global Mental Health, and How People and Cultures Challenge the Hege-

mony of Western Psychiatry. *Cult Med Psychiatry* 43, 710–723. <https://doi.org/10.1007/s11013-019-09658-1>

Beneduce, R.; Taliani, S. (2001). Un paradosso ordinato. Possessione, corpi, migrazioni. In: *Antropologia (Annuario)*, 1(1): 15-42.

Beneduce, R.; Taliani, S. (a cura di) (2015). *Aut aut 366. Ernesto de martino. Un'etnopsichiatria della crisi e del riscatto*. Milano: il Saggiatore, Kindle edition.

Cannarsa, S. (1992). Genesi del concetto di folklore progressivo Ernesto De Martino e l'etnografia sovietica. *La Ricerca Folklorica*, (25), 81. doi:10.2307/1479695

Carignani, B. (2004). *Una malattia culturale: la possessione rituale. Aspetti psicosociali e psicopatologici del tarantismo*. Manduria: Giordano Editore.

Castelnuovo, d. F.; Risso, M. (1982). *A mezza parete: emigrazione, nostalgia, malattia mentale*. Torino: Giulio Einaudi.

Comba, L. J. ([1961] 2023). Problemi di psicologia nello studio del tarantismo. In: De Martino, Ernesto. *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*. Torino: Einaudi.

De Martino, E. ([1948] 2022). *Il mondo magico*. Torino: Giulio Einaudi Editore.

De Martino, E. ([1961] 2023). *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*. Torino: Einaudi.

De Martino, E. ([1962] 2013). *Furore Simbolo Valore*. Milano: Il Saggiatore, Kindle Edition.

De Martino, E. ([1977] 2019). *La fine del mondo*. Torino: Giulio Einaudi Editore.

Dei, F. (2023). Il tarantismo e il problema della cultura subalterna. In: De Martino, E. ([1961] 2023). *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*. Torino: Einaudi.

Jervis, G. ([1961] 2023). Appendice I: Considerazioni neuropsichiatriche sul tarantismo. In: De Martino, E. *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*. Torino: Einaudi.

Lacan, J. ([1953] 2005). O simbólico, o imaginário e o real. In: *Nomes-do Pai* (T. André, Trad., pp.11-53). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Laplantine, F. (2010). *A antropologia da doença*. São Paulo: WMF Martins Fontes.

Massenzio, M. (2023). Etnologia e pietas storica. In: De Martino, Ernesto ([1961] 2023). *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*. Torino: Einaudi.

Pires, T. (2019). “Esorcismo e possessione nell’Italia contemporanea: un’analisi storico-antropologica”, *Diacronie*, nº 38, 2. URL: <https://doi.org/10.4000/diacronie.11489>

Pires, T. (2020). *Vade retro satana: o projeto teológico-político de retomada do exorcismo na Itália (1980-2013)*. Tese (Doutorado em História Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. <https://doi.org/10.47749/t/unicamp.2020.1129296>

Pires, T. (2023). Decolonization of Mental Health? The Early Days of an Ongoing Process from a Global Historical Perspective. *Bulgarian Ethnology*, 2:189-209. <https://www.cee-ol.com/search/article-detail?id=1201183>

Pires, T. (2024). “Ethnopsychiatry of the Devil: Demonic Possession as a Cultural Language for Subjective Suffering in Contemporary Italy”. *Cultural Analysis*, 22 (1): 73-94. https://www.ocf.berkeley.edu/~culturalanalysis/volume22_1/vol22_1_Pires.html

Pompa, C. (2022). Ernesto De Martino e o percurso italiano da antropologia. *Horizontes Antropológicos*, 28(62): 317–349. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832022000100010>

Risso, M.; Böker, W. ([1964] 2000). *Sortilegio e delirio. Psicopatologia delle migrazioni in prospettiva transculturale*. Napoli: Liguori Editore.

Roudinesco, E. (2016). *Sigmund Freud na sua época e em nosso tempo*. Rio de Janeiro: Zahar (Kindle).

Zinn, D. L. (2015). An Introduction to Ernesto de Martino’s Relevance for the Study of Folklore. *Journal of American Folklore* 128(507): 3–17. <https://doi.org/10.5406/jamerfolk.128.507.0003>

Recebido em 01/08/2024. Aprovado em 26/08/2025.

Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Attribution

4.0 - CC-BY e seus direitos autorais permanecem com os autores.

“Você é seu próprio chefe?”

Distorções comunicacionais no trabalho de entrega de comida por aplicativo

"Are you your own boss?" Communication distortions in app-subordinated work

“¿Eres tu propio jefe?” Distorsiones comunicativas en el trabajo subordinado por aplicaciones

**Silvanir Destefani
SARTORI**

silvanirdestefani@gmail.com

Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Centro Universitário Salesiano (UNISALES). Laboratório de Estudos de Identidades e Tecnologias (LEIDTEC).

**Jeremias Campos
SIMÕES**

jcsimoes@id.uff.br

Universidade Federal Fluminense (UFF). Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva da Universidade Federal do Espírito Santo (CEUNES/UFES).

**Maria Cristina
DADALTO**

mcdadalto@gmail.com

Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Laboratório de Estudos de Identidades e Tecnologias (LEIDTEC).

129

A plataformação do trabalho implica a crescente dependência dos trabalhadores em relação aos aplicativos, que passam a mediar e organizar a atividade laboral, configurando formas de subordinação frequentemente mobilizadas para sustentar argumentos de desregulamentação. Essa condição incide diretamente sobre o trabalho de entrega de comida, objeto de investigação deste artigo. No cotidiano dessa atividade, circulam comunicações que buscam convencer os trabalhadores de que a subordinação mediada por aplicativos equivaleria à autonomia. Diante desse contexto, por meio da participação observante, objetivamos analisar algumas dessas comunicações, cujos conteúdos, à luz das condições concretas de trabalho, revelam-se distorcidos. Concluímos que o convencimento dos trabalhadores, mesmo diante de evidências empíricas que contradizem o discurso veiculado, é favorecido pela consonância dessas mensagens com a expansão da racionalidade neoliberal.

Palavras-Chave: Plataformação do trabalho; Dataficação; Trabalho digital.

The platformization of work entails the growing dependence of workers on apps, which come to mediate and organize labor activity, configuring forms of subordination often mobilized to support arguments for deregulation. This condition directly affects food delivery work, the focus of this article. In the daily routine of this activity, communications circulate that seek to convince workers that app-mediated subordination is equivalent to autonomy. In this context, through participant observation, we aim to analyze some of these communications, whose content—when contrasted with concrete working conditions—proves to be distorted. We conclude that workers' persuasion, even in the face of empirical evidence that contradicts the discourse, is facilitated by the alignment of these messages with the expansion of neoliberal rationality.

Keywords: *Platformization of labor; Datafication; Digital Labor.*

La plataformización del trabajo implica la creciente dependencia de los trabajadores respecto de las aplicaciones, que pasan a mediar y organizar la actividad laboral, configurando formas de subordinación frecuentemente movilizadas para sustentar argumentos a favor de la desregulación. Esta condición incide directamente en el trabajo de reparto de comida, objeto de investigación de este artículo. En la cotidianidad de esta actividad circulan comunicaciones que buscan convencer a los trabajadores de que la subordinación mediada por aplicaciones equivale a la autonomía. En este contexto, mediante la observación participante, nos proponemos analizar algunas de estas comunicaciones, cuyos contenidos, a la luz de las condiciones concretas de trabajo, se revelan distorsionados. Concluimos que la adhesión de los trabajadores a estos mensajes, incluso frente a evidencias empíricas que contradicen el discurso difundido, se ve favorecida por la consonancia de dichas comunicaciones con la expansión de la racionalidad neoliberal.

"Palabras-clave: *Plataformización del trabajo; Dataficción; Trabajo digital.*

Introdução

A *plataformização do trabalho*, metaforizada como "uberização" devido ao destaque da empresa Uber¹

nesse modelo de subordinação de trabalhadores, indica a dependência dos trabalhadores às *plataformas digitais*.

¹ Uber é o nome pelo qual é identificada a empresa que explora o trabalho de transporte de passageiros. Nele, os motoristas também estão subordinados por aplicativo. A companhia iniciou suas operações no Brasil em 2014, tornando-se uma das primeiras a explorar o trabalho nessa modalidade (Amorim e Moda, 2020).

Além disso, compreende a dinâmica de trabalho estruturada na subordinação dos trabalhadores mediante os processos interdependentes de dataficação, funcionamento de algoritmos e comunicação. Todos eles se consolidam no interior das *plataformas digitais* e têm repercussões na vida social (Grohmann, 2020).

Nesse sentido, com o propósito de conceituar, nos associamos à concepção de que as *plataformas digitais*, em seu sentido computacional, constituem sistemas de software passíveis de reprogramação e/ou customização por usuários externos. O nível da reprogramação está condicionado à permissibilidade definida por aqueles que desenvolvem e controlam a *plataforma* (Helmond *et al.*, 2019). A análise feita neste artigo esteve centrada em *plataforma digital*, que se apresenta aos trabalhadores como aplicativo funcionando em *smartphone* e dependente de conexão à internet, e sua função é direcionar a forma como o trabalho de entrega de comida deve ser realizado.

É, portanto, no interior do que os trabalhadores denominam de aplicativo que ocorrem os processos de dataficação e o funcionamento de algoritmos, resultando em comunicações e diretrizes para o trabalho a eles direcionadas. O processo de dataficação consolida-se por meio da coleta automatizada de dados dos usuários. No caso em análise, são dados dos próprios trabalhadores que realizam a atividade, aqui caracterizados como sujeitos de pesquisa. Nesse contexto, os algoritmos, compostos por conjuntos de instruções automatizadas,

operam convertendo esses dados em resultados previamente definidos, conforme os objetivos para os quais foram programados (Dijck *et al.*, 2018).

O resultado desse processo é traduzido e apresentado aos trabalhadores na forma de imagens, mensagens textuais e símbolos, compondo a dimensão visível do aplicativo, tecnicamente denominada de *interface gráfica do usuário*, por meio da qual é possível a interação entre trabalhadores e a *plataforma* (Johson, 2001). É, portanto, a *interface gráfica do usuário* que operacionaliza a transmissão de diretrizes e comandos para a realização do trabalho, configurando a subordinação dos trabalhadores. Em razão de sua aparente intuitividade, esse arranjo tende a dispensar a supervisão humana direta sobre a execução das atividades.

Esse processo produz o fenômeno destacado por Cant (2021): os padrões tornaram-se “sem rosto”, uma vez que a supervisão, em algumas modalidades de trabalho, tal como a de entrega de comida que aqui analisamos, passou a ocorrer predominantemente por *plataformas digitais*. Essa condição sustenta o argumento das empresas desenvolvedoras e detentoras das *plataformas* de que os trabalhadores seriam autônomos, inexistindo entre empresas e trabalhadores vínculo empregatício. A partir dessa premissa, tais empresas se isentam dos custos associados aos direitos trabalhistas, como pagamento de décimo terceiro salário, férias, horas extras e contribuições previdenciárias.

Esse é um contexto que atinge diversas modalidades de trabalho. Contudo, nossa análise esteve

concentrada no trabalho de entrega de comida subordinado por aplicativo, no qual os entregadores se locomovem com bicicleta. O processo de compreensão foi estruturado a partir de dados produzidos com a participação observante (Wacquant, 2002): o primeiro autor trabalhou experimentalmente, fazendo entregas, se locomovendo de bicicleta, e submetendo-se à subordinação imposta por um aplicativo específico. Foi nesse empreendimento que identificamos comunicações propagadas pelo aplicativo com o propósito de convencer os trabalhadores de que eles são autônomos.

A análise crítica das comunicações, confrontadas com o modo com que o trabalho de entrega se consolida, especificamente quanto à relação entre trabalhadores e aplicativo, nos conduziu a compreender que essas comunicações se caracterizam no que Dejours (2019) denominou de *distorções comunicacionais*. São mensagens que fazem parte de um sistema de produção e controle de práticas discursivas relacionadas ao trabalho e que, intencionalmente, distorcem informações visando dissimular as contradições, adversidades, injustiças e sofrimento no trabalho.

A estratégia de propagar distorções comunicacionais busca convencer os trabalhadores e demais cidadãos de que as condições laborais precisam ser enfrentadas com resignação. Para isso, difunde-se a ideia de uma suposta escassez de postos de trabalho remunerado, insinuando que a alternativa à resignação seria o desemprego. O risco desse processo é o de atingir a banalização do mal,

em que a coletividade está aquiescida moralmente, sem propor reações contra o mal vivenciado no cotidiano de trabalho (Dejours, 2019)

As comunicações distorcidas identificadas alinham-se a uma lógica neoliberal, na medida em que buscam persuadir os trabalhadores a se autogerirem sob a perspectiva do auto empreendedorismo. Nesse contexto, a comunicação é orientada para convencer os trabalhadores de que os resultados alcançados ao longo da vida decorrem exclusivamente de decisões e esforços individuais. Do mesmo modo, os fracassos, mesmo quando atrelados por condicionantes estruturais e contextuais, são atribuídos unicamente à responsabilidade do sujeito (Dardot e Laval, 2016).

Entre as mensagens identificadas — e que aqui analisaremos — destaca-se: “Controle seu tempo e aumente sua renda. Fique disponível para entregar quando você decidir. Você é seu próprio chefe” (Diário de campo, 29 de setembro de 2022). Embora outras mensagens também sejam propagadas, optamos por essa porque ela sintetiza o núcleo de sentido orientado ao convencimento dos trabalhadores acerca de uma suposta autonomia, em contraste com as condições de trabalho empiricamente observadas.

Compreendemos que o convencimento pretendido com essa mensagem é central para a empresa que detém e controla o aplicativo, porque ela (a mensagem) sintetiza um modelo de gestão: a obtenção de lucro por meio da exploração do trabalho posto como autônomo e, conseqüentemente, desregulamentado sob o prisma

do Direito do Trabalho². Contudo, de maneira diversa, identificamos condições laborais dos entregadores que contrariam a perspectiva de autonomia no trabalho, culminando no objetivo deste artigo: compreender as condições de trabalho dos entregadores de comida subordinados por aplicativo, de modo a caracterizar a mensagem mencionada como uma distorção comunicacional.

A mensagem analisada foi recebida durante o período de participação observante por meio da *interface gráfica do usuário* do aplicativo que subordina o trabalho. Outras mensagens, indicadas ao longo do artigo, também foram recebidas durante esse período. O trabalho foi realizado nas cidades de Vitória e Serra, no estado do Espírito Santo. Decidimos, enquanto cuidado ético, não identificar os bairros nem mesmo o aplicativo pesquisado, que está nomeado ao longo do artigo genericamente de app.

O objetivo proposto foi alcançado por meio da aplicação da técnica de análise de núcleos de sentido, na qual a mensagem foi confrontada com as condições de trabalho observadas durante a participação observante. Para desenvolver essa análise, a próxima seção dedica-se à discussão e à conceituação de distorções comunicacionais. Em seguida, apresentaremos o método adotado, seguido da descrição das

condições de trabalho percebidas no campo empírico e, por fim, da análise dos núcleos de sentido.

Antes, no entanto, salientamos que, concordando com Abílio, Amorim e Grohmann (2021), adotamos a categoria “trabalhadores subordinados por aplicativo”, pois as diretrizes para a realização e controle do trabalho são determinadas e comunicadas pelo aplicativo sem a participação visível de quaisquer agentes humanos.

Distorções comunicacionais: mensagens estrategicamente falseadas

As distorções comunicacionais são mensagens estrategicamente falseadas com o intuito de convencer trabalhadores e demais concidadãos de que o contexto laboral é bom e justo para quem trabalha. Como parte da estratégia, as mensagens distorcidas são disseminadas por diversos meios, incluindo redes sociais digitais, além do próprio aplicativo que subordina o trabalho pesquisado (Dejours, 2019).

Essa estratégia opera pelo convencimento operante por meio de um processo de reforço recíproco. Inicialmente, o reforço ocorre nas organizações, como empresas, onde camadas hierárquicas sucessivas são gradualmente convencidas do que

² Trabalhos desregulamentados, sob a perspectiva do Direito do Trabalho, correspondem a formas de exploração laboral nas quais o Estado não estabelece regulação jurídica específica ou proteção trabalhista suficiente. Nesses casos, os trabalhadores não têm garantias asseguradas quanto a direitos fundamentais, como limitação e definição de jornada de trabalho, proteção previdenciária e remuneração minimamente compatível com o salário-mínimo nacional.

está sendo propagado. O falseamento começa no topo da hierarquia organizacional do trabalho e conta com o apoio de gerentes e supervisores, atingindo os níveis inferiores, ou seja, os trabalhadores diretamente envolvidos com a produção (Dejours, 2019).

Noplaneioexternoàsorganizações,mas com efeitos diretos sobre elas, observa-se o reforço desse processo por meio da difusão de discursos que enfatizam a escassez de postos de trabalho. O objetivo é lembrar aos trabalhadores que não há tantas alternativas; portanto, é preciso aceitar as condições impostas, mesmo quando são acentuadamente precarizadas. Além disso, propaga-se a necessidade de se submeter às condições de trabalho para um bem maior: o de manter a competitividade da empresa para que os postos de trabalho também se mantenham (Dejours, 2019).

As distorções comunicacionais tornam-se potencialmente convincentes em razão do reforço contextual que as sustenta. Isso se dá porque, paralelamente às mensagens difundidas pelas empresas acerca das supostas vantagens do trabalho autônomo, observa-se a expansão da racionalidade neoliberal, que tende a legitimar e reforçar a concepção de que é desejável que os trabalhadores assumam a gestão de si mesmos (Dejours, 2019; Dardot e Laval, 2016).

Nesse sentido, a racionalidade neoliberal modula as experiências sociais em consonância com princípios empresariais, como a financeirização e a gestão de si. A financeirização, por sua vez, difunde entre os trabalhadores a percepção de que múltiplas dimensões da vida social, tais como trabalho, saúde, educação, cultura e lazer, mesmo quando

formalmente constituídas como direitos sociais, são acessadas desde que se disponha de recursos financeiros.

Assim, há evidentes indicativos de que a desocupação do trabalho remunerado resultará em vivências de exclusão (Dardot e Laval, 2016). Como resultado, muitos trabalhadores hesitam em protestar mesmo quando enfrentam condições de trabalho precarizadas e as consequências das injustiças sociais. Isso ocorre porque estão convencidos de que são privilegiados por não vivenciarem os desdobramentos causados pela falta de emprego (Dejours, 2019).

Já o princípio da gestão de si, associado à premissa neoliberal de que o Estado deve ter suas funções sociais reduzidas, sugere que os sujeitos devem buscar seu próprio desenvolvimento, orientando-se pelos critérios e valores do mercado. Os trabalhadores são persuadidos a acreditar que os resultados alcançados na vida são exclusivos de suas respectivas decisões e esforços (Dardot e Laval, 2016).

A concepção da gestão de si é propagada pelo sofisticado *slogan* do autoempreendedorismo e da meritocracia, a partir da ideia de que é preciso assumir riscos para alcançar sucesso pessoal e profissional. Não somente o sujeito no trabalho é visado por essas concepções, mas todos os domínios da existência (Dardot e Laval, 2016). Como efeito da propagação das distorções, verifica-se a consolidação de relações laborais desregulamentadas pelo Estado, que, inúmeras vezes, contam com trabalhadores que anuem com essas condições, ou ainda com poucos sinais de insurgência (Dejours, 2019).

Na análise do trabalho de entrega subordinado por aplicativo, esse cenário é potencializado pela maneira de estruturação do trabalho. Os entregadores trabalham locomovendo-se pela cidade, fazendo com que o local de atuação esteja fragmentado. Não dependem de outros trabalhadores para fazer uma entrega, e o sistema de distribuição de entregas baseado em notas (quanto maior for a nota, mais chances de receber entregas a fazer) faz com que sejam considerados concorrentes entre si.

Entretanto, em nosso processo de observação, identificamos que os entregadores resistem à maneira como o trabalho é estruturado. Com isso, ao invés de um trabalho individual, verificamos a coletivização em lugares específicos da cidade. Essa condição coexiste com entregadores que trabalham isolados de outros. A coletivização segue a lógica de interesses comuns dos que formam esses grupos. Há, por exemplo, o grupo que se reúne em uma praça para jogar cartas enquanto aguarda entregar; e há aquele, em outra praça, que se organiza em torno do consumo de drogas, muitas vezes com a participação de outros sujeitos, trabalhadores ou não, que frequentam o local.

Entendemos que esse contexto favorece a formação de bolhas perceptivas, caracterizadas por serem círculos restritos de opinião, fragmentários, autocentrados e pouco permeáveis ao dissenso (Sodré, 2021). Dinâmica em sentido semelhante é observada em redes sociais digitais, nas quais o funcionamento de algoritmos tende a selecionar, filtrar e retroalimentar conteúdos alinhados a interesses e temas específicos, reforçando a homogeneização das percepções.

O efeito é a imersão dos trabalhadores em mensagens de sentido único, inclusive propagadas pela empresa que detém o aplicativo, como, por exemplo, aquelas que valorizam a possibilidade de o trabalhador controlar o próprio tempo. O risco da combinação desses fatores é de os trabalhadores serem compelidos a neutralizar percepções do risco da precariedade e das injustiças existentes no trabalho.

Isso ocorre porque o trabalho precarizado exige, como condição de sobrevivência na atividade, que os trabalhadores atenuem emoções, angústias e medos relacionados ao que fazem. Nesse processo, incorrem na tentativa de se superarem, porque, se não conseguirem atender a esse intento, tornam-se frágeis, aprofundando suas angústias e medos invocados pela possibilidade de inaptidão para o trabalho (Dejours, 2019).

Destacamos ainda que a estratégia de distorção comunicacional é um processo de manipulação política que visa alcançar aquiescência moral coletiva perante as contrariedades e adversidades produzidas em nome da competitividade e produtividade (Dejours, 2019).

A construção do método

O acompanhamento do processo de trabalho no espaço da cidade e do aplicativo ocorreu por meio da técnica denominada por Wacquant (2002) como participação observante. Seu uso visou, à semelhança de Cant (2021) e Linhart (1986), não apenas à observação externa, em situação de retaguarda ou restrita a um universo específico, mas também ao trabalho experimental. Linhart (1986)

se inseriu como operário na linha de montagem da fábrica de carros da Citroën na França no final de 1960. O propósito era estimular a luta dos operários por meio da greve. Essa inserção o conduziu a compreender o cotidiano de trabalho, elucidando, além da insurgência dos trabalhadores, o ordinário do trabalho. Já Cant (2021), no ano de 2016, motivado pela busca de renda, se cadastrou no aplicativo *Deliveroo* e começou a fazer entregas de comida na cidade de Londres, locomovendo-se de bicicleta. A partir dessa experiência, Callum Cant apreendeu empiricamente como se estruturava o trabalho subordinado de entrega por aplicativo naquele contexto urbano e geográfico.

Dessa maneira, produzir dados a partir da participação observante implicou que o primeiro autor deste artigo trabalhasse de modo experimental, fazendo entregas e subordinado a um aplicativo. A seleção dessa técnica considerou a necessidade de acompanhar o trabalho em dois espaços: os bairros de Vitória e Serra, no Espírito Santo, onde as entregas foram feitas; e o espaço do aplicativo que subordina os trabalhadores.

Um dos bairros da cidade de Vitória foi o ponto inicial da participação observante. Escolhemos o bairro em razão da proximidade com a residência do pesquisador que trabalhou fazendo entregas, mas, durante o trabalho, o aplicativo indicou coletas e entregas

também em bairros da cidade vizinha, Serra/ES. Os dados analisados neste artigo foram produzidos entre agosto e dezembro de 2022. Consequentemente, as condições objetivas de subordinação do trabalho analisadas, entre elas o valor pago por entrega, refletem a configuração observada nesse período. O início da produção de dados se deu com a aquisição/organização dos instrumentos necessários para o trabalho, seguida do *download* e cadastro no aplicativo. O trabalho com entregas aconteceu entre outubro e dezembro de 2022³.

A participação observante fomentou a construção de diários de campo, com anotações acerca de como o trabalho acontecia no espaço da cidade, incluindo também as comunicações do aplicativo. Foi na fase de cadastro e aprovação no aplicativo que já observamos as mensagens “Controle seu tempo e aumente sua renda” e “Fique disponível quando você decidir. Você é seu próprio chefe” (Diário de campo, 29 de setembro de 2022).

Vimos, também, comunicações semelhantes em outros momentos do trabalho, por mensagens como: “Trabalhe a hora que quiser, em qualquer região de atendimento do App” (Diário de campo, 04 de outubro de 2022); “Você escolhe seus dias, horários e região” (Diário de campo, 02 de novembro de 2022 (anúncio patrocinado pela empresa na rede social Facebook); e

³ A realização desta pesquisa foi conduzida com observância às diretrizes previstas na Resolução n.º 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde e foi aprovada pelo Comitê de Ética e Pesquisa sob parecer n.º 5.620.281.

“Os entregadores trabalham de forma independente. [...] eles têm autonomia para fazer as entregas quando quiserem, com flexibilidade para trabalhar nos horários que desejarem” (Diário de campo, 09 de novembro de 2022).

Além disso, verificamos mensagens de mesmo sentido propagadas em outros meios de comunicação. Como exemplo, trouxemos um trecho do diário de campo:

Ao chegar em casa do trabalho com entregas, liguei a TV. Estava sendo exibida uma propaganda, [...] era uma mensagem destinada a entregadores afirmando a possibilidade de ser chefe de si. Na continuidade, um homem caracterizado como entregador pedia aos consumidores para serem cordiais com a categoria (Diário de campo, 23 de outubro de 2022).

Entretanto, a constatação das condições laborais por meio da participação observante nos levou a caracterizar tais mensagens como expressões de distorção comunicacional. Nesse sentido, procedemos à análise da mensagem “Controle seu tempo e aumente sua renda. Fique disponível para entregar quando você decidir. Você é seu próprio chefe” (Diário de campo, 29 de setembro de 2022), empregando a técnica de análise de núcleos de sentido. Esse modo de analisar objetiva apreender tanto os conteúdos manifestos quanto os latentes das mensagens, que, em nossa análise, são postos em contraposição às condições de trabalho empiricamente identificadas (Mendes, 2007).

O esquema analítico, bem como os resultados da análise, será apresentado após a próxima seção, uma vez que entendemos que antes é necessário

que o leitor e a leitora compreendam como o trabalho de entrega de comida subordinado por aplicativo se estrutura.

O trabalho de entrega: vivências da participação observante

Esta seção foi redigida em primeira pessoa do singular por fundamentar-se na observação participante realizada pelo primeiro autor do artigo.

Em uma manhã de outubro de 2022, após algumas semanas de preparação, saí de casa pedalando com a *bag* (mochila com caixa de isopor acoplada) nas costas e o *smartphone* pendurado ao pescoço, quando parei em uma esquina de um bairro da cidade de Vitória/ES. Iniciava naquela manhã mais uma etapa da produção de dados por meio da participação observante (Wacquant, 2002), que visava compreender a modulação do trabalho por *plataformas digitais*, aqui compreendidas como aplicativo.

Sem descer da bicicleta, ergui o *smartphone* a uma altura que me permitia ver sua tela. Já conectado à internet, cliquei no aplicativo que subordina o trabalho e alterei o *status* de indisponível para disponível. Estava, assim, pronto para receber notificações de entregas de comida — o equivalente a “fazer rotas”. As diretrizes para o trabalho eram comunicadas pelo aplicativo, para o qual havia feito cadastro e obtido aprovação semanas antes. A disposição para trabalhar de maneira experimental (Cant, 2021) foi possível porque o trabalho em análise se caracteriza como desregulamentado sob a lógica do direito

trabalhista brasileiro. Dessa forma, não precisei assinar um contrato de trabalho nem me comprometer a trabalhar de maneira habitual e sistematizada.

Em contrapartida, precisei adquirir os instrumentos para o trabalho com recursos próprios: *bag*, suporte para o *smartphone*, o próprio *smartphone* com finalidade específica para a pesquisa e pacote de internet móvel. Já tinha a bicicleta antes da pesquisa. Também tive que realizar o cadastro no aplicativo e aguardar aprovação, que levou aproximadamente dez dias para ocorrer. Não realizei treinamento nem tive contato com algum representante da empresa.

Semanas após essa etapa, iniciei efetivamente o trabalho. Antes de realizar uma entrega, permaneci parado na esquina por aproximadamente 30 minutos. Isso ocorreu porque o trabalho pesquisado é caracterizado como sob demanda, ou seja, só há entregas de comida para fazer quando alguém realiza uma compra pela interface do aplicativo para consumidores, momento em que a entrega é distribuída ao entregador. É esse tempo de espera entre uma entrega e outra que permite que alguns entregadores se coletivizem em alguns locais da cidade. Voltaremos a essa condição do trabalho na próxima seção.

Para ser notificado sobre uma entrega a fazer, é necessário estar com *status* disponível e localizado em região abrangida pelo aplicativo. Tão logo seja notificado de entrega e a aceite, é preciso começar o deslocamento. Acontece de o entregador esperar em algum ponto da cidade abrangido pelo aplicativo, disponível para o trabalho, sem que seja notificado de entregas. Como o pagamento é exclusivamente por

produção, ou seja, conforme as entregas efetuadas, esse tempo de espera não é remunerado.

No primeiro dia, fiquei parado por cerca de 30 minutos, atento à *interface gráfica* do aplicativo, até que, emitindo som e fazendo o *smartphone* vibrar, fui notificado de uma entrega a ser feita. Imediatamente, deslizei um botão para a direita, indicando o aceite da entrega. Caso deslizasse o botão para a esquerda, estaria recusando a entrega, o que resultaria em uma avaliação ruim pelo aplicativo. Dependendo da quantidade de recusas, o entregador pode até ser impedido de ficar disponível e, conseqüentemente, de receber notificações de entregas a serem feitas.

Além disso, uma avaliação ruim implica não prioridade na distribuição das entregas, já que os critérios de distribuição incluem, além do georreferenciamento do entregador, a sua pontuação. Quanto menor for a distância a ser percorrida e maior a nota do entregador, maiores são as chances de ser notificado para realizar entregas. Esse processo é realizado de maneira automatizada pelo aplicativo.

Por estar à espera da primeira entrega, o que equivale a estar sem nota e somente ser avaliado depois que se inicia o trabalho, não hesitei em aceitar a entrega oferecida. Ao aceitar, o trajeto a percorrer foi traçado no aplicativo Google Maps. O aplicativo que subordina o trabalho indicou o tempo que eu deveria percorrer até o local da coleta, que era uma padaria. O acionamento do aplicativo Google Maps é viabilizado em razão da *interface gráfica* do usuário compor-se de *links* que permitem a conexão/associação entre diversos aplicativos (Johson, 2001).

Ao chegar à padaria, identifiquei-me como entregador, comunicando o número do pedido informado no aplicativo a uma trabalhadora do estabelecimento. Minutos depois, recebi da trabalhadora um pacote de papel marrom, que logo guardei na *bag*. Tanto a chegada quanto a partida da padaria foram seguidas de respectiva indicação, mediante botões no aplicativo. O trabalho consistiu em pedalar até a padaria e levar o pacote até o destinatário, que tinha por indicação um condomínio residencial. Nessa primeira entrega, todo o trajeto foi em um mesmo bairro, e a inexistência de ciclovias me obrigou a disputar espaços nas ruas e avenidas com carros, motos e ônibus.

A chegada ao destino da entrega também é seguida de indicação no aplicativo. O contato com o destinatário inclui entregar o pacote e solicitar um código de confirmação composto por quatro dígitos. Ao inserir o código de confirmação no aplicativo, a entrega é concluída e, após alguns segundos, o aplicativo fica disponível para receber notificação de novas entregas.

Ao concluir a entrega, que durou aproximadamente 25 minutos do início ao fim, o valor de R\$ 7,13 apareceu no aplicativo como pagamento. Esse valor foi depositado em minha conta bancária na quarta-feira seguinte à entrega. Nas entregas posteriores, o trabalho foi de repetição das etapas: notificação de entregas, deslocamento até a coleta, coleta, deslocamento até a entrega e entrega.

Atenua a sensação de ser um trabalho repetitivo o fato de os trajetos serem diferentes a cada entrega. Além disso, o trânsito, inclusive em locais em que são ausentes ciclovias, exige que o

entregador mantenha atenção constante. No entanto, o valor recebido por cada entrega feita é fixo, até mesmo quando, em uma mesma rota, há duas entregas para serem realizadas. Geralmente, isso acontece quando há dois pedidos para um mesmo estabelecimento comercial e os destinatários localizam-se próximos.

Distorções comunicacionais: “trabalhador como chefe de si?”

Esta parte é estruturada a partir da análise dos núcleos de sentido, conforme mencionado na seção referente ao método. O ponto de partida consistiu na identificação de dois núcleos de sentido nas mensagens recebidas: “você é seu próprio chefe” e “controle seu tempo” (Diário de campo, 29 de setembro de 2022). Na sequência, analisamos as condições de trabalho encontradas, que se mostraram contraditórias em relação aos sentidos veiculados pelas mensagens. A partir dessa articulação, construiu-se o seguinte esquema de análise.

Esse esquema de análise promove a discussão desta seção e nos direciona a atingir o objetivo proposto neste artigo. Cabe mencionar que a análise dos núcleos de sentido a seguir também está estruturada a partir de aspectos que caracterizaram as relações de trabalho no setor fabril entre o fim do século XIX e o início do século XX. Esse período foi marcado pelo esforço dos patrões em aprimorar os métodos de controle do tempo e dos movimentos despendidos pelos trabalhadores em cada atividade e tarefa que eram necessárias para o trabalho. Os “patrões devidamente com

Quadro 1. Esquema de análise do diário de campo. Vitória, 2024.

Núcleo de sentido	Objetivo da Mensagem	Condições de trabalho
Você é seu próprio chefe.	Convencer os trabalhadores de que eles são autônomos.	É preciso obedecer às diretrizes do aplicativo.
		Georreferenciamento, monitoramento, e captura de dados sobre o tempo.
Controle seu tempo.	Reforçar a autonomia do trabalhador.	Determinação de frações de tempo para entregas.
		Pagamento por tarefa.

Fonte: Dados da Pesquisa

rosto” (Cant, 2021) visavam reduzir o tempo despendido na fabricação de cada peça, e para isso controlavam o quanto podiam tempos e movimentos.

Evidentemente, o contexto que dispusemos a analisar neste artigo se apresenta com condições de trabalho que se distinguem daquelas do setor fabril. Uma diferença crucial reside no fato de que os entregadores atuam dispersos pela cidade, ao contrário das fábricas, nas quais havia a concentração dos trabalhadores em um único espaço, o que facilitava o controle direto sobre os operários.

Entretanto, mesmo nessa condição de dispersão espacial, o aplicativo viabiliza um monitoramento minucioso de cada trajeto, registrando inclusive pequenas paradas. É nesse sentido que se estabelece uma aproximação com as formas de controle de tempos e movimentos características do contexto fabril dos períodos anteriormente mencionados: naquele contexto, supervisores de jaleco branco cronometravam tempos e movimentos

(Linhart, 1986); no trabalho analisado, o aplicativo, por meio da dataficação, coleta e processa dados de deslocamentos, e, a depender do resultado aferido, até mesmo pune.

Com isso, inferimos que as relações de trabalho não se alteraram no que diz respeito à assimetria de comando exercida pelos empregadores sobre os trabalhadores. Os entregadores não experimentam autonomia, conforme sugere a mensagem estrategicamente distorcida. Ocorre, no entanto, que a subordinação mediada por aplicativo, ou seja, automatizada, tende a obscurecer a percepção acerca da origem desse comando. Trata-se, porém, de uma aparência enganosa: o que se modificou foram as formas de controle, agora operadas por meio de *plataformas digitais*, e não sua intensidade.

Ao contrário, o avanço dessas tecnologias tem contribuído para o aperfeiçoamento e a sofisticação dos mecanismos de controle sobre o trabalho. A modificação do modo de subordinação — no caso em análise, de

entregadores de comida subordinados por aplicativo — consolida-se como condição favorável para o argumento de que os trabalhadores gozam de autonomia no trabalho, mas contrasta com a análise apresentada a seguir:

a) Você é seu próprio chefe

A propagação dessa mensagem busca convencer os entregadores de que eles trabalham de maneira independente e, portanto, são autônomos. A defesa da autonomia dos entregadores perante o trabalho fundamenta o argumento de que não há relação empregatícia, sugerindo que a empresa que detém o controle do aplicativo não tem responsabilidade por quaisquer ônus decorrentes de direitos trabalhistas. Também isenta a empresa de responsabilidades com custos inerentes ao trabalho, tais como a aquisição dos materiais necessários para desempenhá-lo.

O argumento de autonomia e independência — ou ainda, a possibilidade de os entregadores serem chefes de si — está estruturado em duas condições principais: a subordinação dos entregadores pelo aplicativo e a adesão social crescente ao avanço da racionalidade neoliberal.

A relação de emprego, abrangida por direitos previstos na legislação trabalhista vigente, foi constituída a partir do modelo fabril do período fordista. Os trabalhadores, indiscutivelmente caracterizados como empregados, detentores de direitos como férias, décimo terceiro e representação sindical, realizavam sua função sob

supervisão de gestores, ou seja, eram supervisionados por outros trabalhadores. Todos eles visíveis entre si (Linhart, 1986).

Já no trabalho de entrega de comida, subordinado por aplicativo, não existe mais a figura do gestor enquanto trabalhador que dirige outros trabalhadores. A *interface gráfica* do usuário, por meio da qual os trabalhadores interagem com o aplicativo, reúne, em suas diversas camadas, todos os processos de controle e subordinação dos entregadores.

Os processos admissionais foram substituídos por um cadastro no qual o próprio trabalhador fornece seus dados; as entregas a serem feitas são comunicadas pelo aplicativo; os tempos para cada atividade do trabalho são apresentados em forma de texto na interface do aplicativo; e as punições, motivadas por inobservância das determinações comunicadas por meio do aplicativo, surgem em forma de bloqueios (indisponibilidade de receber entregas) temporários ou não.

Esse contexto permite que os entregadores sejam persuadidos a acreditar que são verdadeiramente “seus próprios chefes”. No entanto, a análise do trabalho indica que isso é uma distorção da comunicação, caracterizada como uma “mentira instituída” (Dejours, 2019). Isso ocorre porque os trabalhadores devem obedecer às diretrizes do aplicativo sob pena de punições. Essa condição é reflexo direto da existência de subordinação no trabalho.

Além disso, o entregador de comida subordinado ao aplicativo pesquisado não pode agir de maneira

independente nem fazer escolhas que sejam arbitrárias às determinações da plataforma. Assim como quaisquer outros trabalhos subordinados, existem prescrições sobre o modo como as atividades devem ser executadas, sendo de responsabilidade dos trabalhadores interpretá-las para que assim o trabalho seja realizado (Dejours, 2019).

Diferentemente de serem seus próprios chefes, os entregadores têm algumas opções, como decidir o local de início da jornada. No entanto, uma vez disponíveis para receber entregas, suas escolhas são limitadas: podem recusar uma porcentagem das entregas, mas, se excederem esse limite, podem ser punidos com bloqueio temporário do aplicativo. Essa limitação implica a submissão a destinos de coleta e entrega indicados pelo aplicativo. Representa a condição de deslocamentos percursos que, se pudessem escolher, muitos evitariam, como aqueles que envolvem terrenos íngremes.

Chama atenção que parcela das diretrizes para o trabalho é proveniente de automação algorítmica, fato que fundamenta a premissa de não existir subordinação. Entretanto, é necessário considerar que a construção e modulação de algoritmos buscam resultados específicos, que, na situação em análise, são determinados pela empresa que detém e controla o aplicativo.

Por outro lado, durante a participação observante, verificamos a existência de comunicações norteadoras do trabalho, que, dada sua especificidade, não condiziam com a automatização, tais como: “Vitória com pico de entregas! Se liga nessa dica, ganhe R\$ 30,00 nesta quarta-feira, dia 02/11/2022. Fique on

de 11:00 – 13:59. Conclua 70% das rotas oferecidas. O adicional cai em até 5 dias úteis, confira seu extrato” (Diário de campo, 02 de novembro de 2022).

A mensagem indicada foi recebida em um dia não útil e chuvoso, período que geralmente indica uma alta demanda por entregas e uma escassez de entregadores disponíveis para o trabalho devido à exposição ao clima. Diante do desajuste entre a demanda por entregas e a disponibilidade de entregadores, a empresa opta por aumentar a remuneração, visando equilibrar a oferta e a procura de serviços de entrega.

O que pretendemos demonstrar nesse percurso analítico é que a automatização não se revela suficiente, por si só, para assegurar a subordinação dos entregadores. Nessas situações, quando há desequilíbrio entre a quantidade de entregas e o número de trabalhadores disponíveis, a subordinação automatizada articula-se a estratégias de convencimento diretamente ajustadas às condições laborais daquele momento. Evidencia-se, assim, a atuação combinada entre mecanismos algorítmicos e intervenções comunicacionais, orientadas à intensificação do trabalho e à manutenção da oferta de mão de obra.

Esse cenário evidencia que não há entregadores chefes de si, mas trabalhadores que se subordinam às condições de trabalho impostas. Essas condições de trabalho não são negociadas, mas sim aderidas de maneira análoga aos contratos de trabalho formais, em que trabalhadores aceitam formalmente aquilo que foi estipulado pelos empregadores.

Nesse sentido, mesmo que o contexto demonstre que a autonomia e a independência não se consolidam no trabalho da maneira como é argumentado pela empresa, as mensagens que evocam essa autonomia são persuasivas por serem aderentes ao contexto social de avanço do neoliberalismo. Persiste uma ampla defesa de que os trabalhadores devem assumir os riscos e custos do trabalho, gerindo a si mesmos conforme princípios empresariais, e com isso, gozar de suposta autonomia. Ou seja, integra o processo de convencimento propor a autonomia como gozo.

A perspectiva é de que os sujeitos sejam gestores de si em todas as esferas da vida, tanto privada como social. A liberdade individual é defendida a ponto de creditar-lhe prevalência em detrimento de interesses coletivos, o que justifica a redução do Estado como regulamentador de direitos coletivos. Essa maneira de interpretar o mundo conta com a adesão de muitos trabalhadores, formando um contingente de sujeitos convencidos a defender a menor influência do Estado sobre as relações laborais, de modo a que sobrevenha autonomia (Dardot e Laval, 2016).

A desregulamentação do trabalho, em vez de ser interpretada como um fator de precarização e de aumento da vulnerabilidade, é simbolicamente ressignificada como promotora de autonomia. Nesse contexto, a distorção em torno da autonomia articula-se à ideia igualmente distorcida de controle do tempo pelo próprio trabalhador — conforme analisado a seguir.

b) Controle seu tempo

A perspectiva de controlar o tempo do trabalhador dedicado à atividade laboral tem sido marcada por embates que também remontam à passagem do século XIX para o XX. Enquanto patrões acusam trabalhadores de desperdiçarem frações de tempo no trabalho, estes tendem a resistir aos meios de controle e monitoramento com o propósito de diminuir a fadiga (Dejours, 2019).

Para reduzir as frações de tempo desperdiçadas sob a perspectiva dos patrões, começaram a ser empregadas tecnologias para o controle e monitoramento do tempo. Nas unidades fabris do início do século XX, os supervisores do trabalho dedicavam-se a cronometrar o tempo dispensado pelos trabalhadores em cada movimento. Para isso, utilizavam cronômetros, pranchetas e suas habilidades de observação (Linhart, 1986).

O objetivo de reduzir possíveis desperdícios de tempo permaneceu e, para isso, tecnologias foram aperfeiçoadas. Então, de maneira semelhante à pretensão de controle e monitoramento do tempo nas unidades fabris no início do século XX, os aplicativos utilizados no trabalho de entrega de comida pesquisado se tornaram os mecanismos atuais que atendem a esse propósito.

Os supervisores que cronometravam, observavam e anotavam não são mais necessários. O aplicativo, que subordina o trabalho, georreferencia todos os trajetos feitos pelos trabalhadores e captura dados precisos sobre o tempo de deslocamento, as paradas e as

esperas, tanto durante as rotas quanto nos momentos em que se aguarda a notificação de novas entregas.

Esses registros são dados que viabilizam à empresa determinar as frações de tempo que o entregador deve obedecer em cada trajeto. Estima-se que boa parte desse processo ocorra de maneira automatizada, por meio do funcionamento de algoritmos (Cant, 2021). A inobservância dos tempos determinados, independentemente da causa, resulta em avaliação ruim para o entregador, o que o coloca em posição de desvantagem no recebimento de novas entregas.

Esse empecilho para que o trabalhador controle seu tempo se soma às estratégias de convencimento utilizadas pela empresa para prolongar sua disponibilidade. Isso ocorre por meio de maior remuneração por entrega — as denominadas promoções, conforme transcrito no item anterior. Esse aumento da remuneração é oferecido desde que o trabalhador permaneça disponível ininterruptamente, conforme exemplo descrito, no período das 11h às 13h59.

É a partir desse contexto que argumentamos que a mensagem que sugere o controle do tempo pelo próprio trabalhador caracteriza-se como uma distorção comunicacional. Subsiste, como contra-argumento, a possibilidade de os entregadores trabalharem nos horários e dias que escolherem. Entretanto, nossa análise indica que essas escolhas são reduzidas, uma vez que o trabalho de entrega de comida se organiza pelo pagamento por produção e sob demanda.

O pagamento por produção — no caso em análise, por entrega — indica uma prática que favorece a intensificação do trabalho. Em condição na qual o pagamento é baseado no tempo dispensado para realização da atividade, o trabalhador pode desenvolver artimanhas para diminuir a latência da atividade, sem que isso ameace sua remuneração. Assim, subsistem margens para que se estabeleçam pausas, mesmo que não previstas, durante o trabalho (Cant, 2021).

Já no pagamento por entregas, o trabalhador é compelido a acelerar a execução do trabalho, de modo a obter maiores ganhos. Como resultado, além do esforço físico para pedalar mais rápido, independentemente das condições do terreno, plano ou íngreme, há uma tendência a infringir regras de trânsito para reduzir o tempo nos trajetos, como, por exemplo, seguir na contramão da via. A possibilidade de o trabalhador controlar o próprio tempo é suplantada pelo ritmo do trabalho, que não é determinado por quem trabalha.

Em contrapartida, a cadência do trabalho pode ser diminuída em razão do caráter sob demanda, com descontinuidades entre uma entrega e outra. Isso ocorre porque as entregas dependem de consumidores que adquirem comida, concentrando-se principalmente nos horários típicos das principais refeições: almoço e jantar. Com isso, há períodos de baixa demanda, nos quais pode não haver trabalho a realizar. Ou seja, o entregador pode escolher o período em que ficará disponível, mas essa escolha deve levar em conta a demanda por entregas.

Por fim, há limitações sobre o tempo que o entregador poderá ficar sem fazer entregas. Os termos de uso do aplicativo alertam que mais de 60 dias sem realizá-las é condição para bloqueio. Nessa hipótese, caso queira voltar a fazer entrega, conforme rege a empresa, o trabalhador deverá solicitar o desbloqueio e aguardar análise.

Conclusão

Norteados pela compreensão das condições de trabalho dos entregadores de comida subordinados por aplicativo, que levam à caracterização das mensagens “Controle seu tempo” e “Você é seu próprio chefe” como distorções comunicacionais, concluímos que a propagação dessa comunicação é favorecida por aspectos contextuais. Isso se dá porque a empresa conta com a possibilidade de os trabalhadores defenderem seu modelo de negócio, baseado na desregulamentação. O que está em jogo é o lucro da empresa, obtido por meio da exploração dos trabalhadores. Para isso, a regulamentação é constantemente retratada como uma ameaça à própria existência do trabalho de entrega subordinado por aplicativo.

A potencialidade de convencimento acerca da autonomia acontece por existir contexto social que, de maneira exponencial, valoriza a gestão de si, premissa inerente à racionalidade neoliberal. Por outro lado, a ameaça

de que a modificação da estruturação do trabalho de entrega possa causar sua extinção provoca medo nos trabalhadores diante das limitações impostas pela ausência de remuneração. Nesse processo, o aplicativo que subordina o trabalho é crucial ao mascarar a própria subordinação.

Os patrões, como destaca Cant (2021), tornam-se “sem rosto”, ainda que as tecnologias empregadas para monitorar e controlar os tempos e movimentos dos trabalhadores sejam mais sofisticadas do que aquelas utilizadas com propósito análogo nas fábricas do período fordista. Essa constatação oferece pistas importantes para investigar em que medida os trabalhadores interpretam e reagem a esse contexto laboral, potencialmente favorável a processos de banalização do mal.

Nessa hipótese, o mal banalizado corresponde ao sofrimento vivenciado pelos trabalhadores em decorrência da exploração do trabalho, que, conforme analisado neste artigo, culmina em condições de precarização. A banalização, por sua vez, manifesta-se na aquiescência moral coletiva diante desse sofrimento e dessas formas de exploração (Dejours, 2019). O aprofundamento dessa hipótese exige o desenvolvimento de pesquisas futuras que permitam analisar, de maneira mais detida, os mecanismos sociais e subjetivos que sustentam tal processo.



Referências

Abílio, L. C.; Amorim, H.; Grohmann, R. (2021). Uberization and platform work in Brazil: concepts, processes and forms. *Sociologias*, 23(57), 26–56. DOI: <https://doi.org/10.1590/15174522-116484>.

Amorim, H.; Moda, F. B. (2020) Trabalho por aplicativo: gerenciamento algorítmico e condições de trabalho dos motoristas da Uber. *Revista Fronteiras – estudos midiáticos*, 22(1), 59-71. DOI: <https://doi.org/10.4013/fem.2020.221.06>.

Cant, C. (2021). *Delivery Fight! A luta contra os patrões sem rosto*. Tradução de Alexandre Boide. São Paulo: Veneta.

Dardot, P.; Laval, C. (2016). *A nova razão do mundo: ensaios sobre a sociedade neoliberal*. 1a ed. São Paulo: Boitempo.

Dejours, C. (2019). *A banalização da injustiça social*. Rio de Janeiro: Editora FGV.

Dijck, J. V.; Poell, T.; Waal, M. (2018). *The platform society*. New York: Oxford University Press.

Grohmann, R. (2020). Plataformização do trabalho: entre dataficação, financeirização e racionalidade neoliberal. *Revista Eletrô-*

nica Internacional de Economia Política da Informação da Comunicação e da Cultura, 22(1): 106–122.

Helmond, A.; Nieborg, D. B.; Vlist, F. V. (2019). Facebook's evolution: development of a platform-as-infrastructure. *Internet Histories*, 3(2): 123-146.. DOI: <https://doi.org/10.1080/24701475.2019.1593667>.

Johson, S. (2001). *Cultura da interface: como o computador transforma nossa maneira de criar e comunicar*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Linhart, R. (1986). *Greve na fábrica*. Tradução de Miguel Arraes. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Mendes, M. A. (2007). *Psicodinâmica do trabalho: teoria, método e pesquisas*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

Sodré, M. (2021). *A sociedade incivil - mídia, iliberalismo e finanças*. Petrópolis: Editora Vozes.

Wacquant, L. (2002). *Corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Recebido em 08/05/2024*. Aprovado em 30/05/2026.

Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Attribution

4.0 - CC-BY e seus direitos autorais permanecem com os autores.

Lukács e os caminhos humanos para a formação da individualidade

Lukács and the human paths to the formation of individuality

Lukács y los caminos humanos para la formación de la individualidad

**Hidemi Soares
MIYAMOTO**

hidemi.miyamoto@ifpb.edu.br

Professor EBTT da disciplina de Sociologia do Instituto Federal da Paraíba, campus Guarabira.

147

*A tentativa de compreender a relação entre indivíduo e sociedade dentro da teoria social é muito ampla e contraditória. Nesse sentido, buscaremos, neste texto, analisar a maneira como o pensador marxista húngaro György Lukács compreende a forma como esses dois pólos da sociabilidade humana interagem entre si. Para tanto, realizaremos, metodologicamente, uma revisão bibliográfica centrada principalmente nas últimas grandes obras teóricas escritas e lançadas postumamente de Lukács, que são: *Para uma ontologia do ser social II* (2013) e, especialmente, *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* (2018). Neste artigo, analisaremos a fecunda análise de Lukács, ao mesmo tempo que faremos uma comparação crítica de sua abordagem teórica em comparação com autores do pensamento sociológico. Além disso, apontaremos a complexidade e contradições que permeiam tal relação na concretude histórica.*

Palavras-Chave: Lukács; Ontologia; Indivíduo; Sociedade.

*The attempt to understand the relationship between the individual and society within social theory is very broad and contradictory. In this sense, we will try to analyze how the Hungarian Marxist thinker György Lukács understands the way in which these two poles of human sociability interact with each other. To this end, we will methodologically carry out a bibliographical review centered mainly on Lukács' last major theoretical works written and released posthumously, which are *Towards an ontology of social being II* (2013) and especially *Prolegomena to an ontology of social being* (2018). In this article, we will analyze Lukács' fruitful analysis, while making a critical comparison of his theoretical approach in comparison to authors of sociological thought. We will also point out the complexity and contradictions that permeate this relationship in historical concreteness.*

Keywords: *Lukács; Ontology; Individual; Society.*

*El intento de comprender la relación entre el individuo y la sociedad dentro de la teoría social es muy amplio y contradictorio. En este sentido, este texto analizará cómo el pensador marxista húngaro György Lukács entiende la interacción entre estos dos polos de la sociabilidad humana. Para ello, realizaremos una revisión bibliográfica metodológica centrada principalmente en las últimas obras teóricas importantes de Lukács, escritas y publicadas póstumamente: *Hacia una ontología del ser social II* (2013) y, especialmente, *Prolegómenos a una ontología del ser social* (2018). En este artículo, analizaremos el perspicaz análisis de Lukács, comparando críticamente su enfoque teórico con el de autores del pensamiento sociológico. Asimismo, destacaremos la complejidad y las contradicciones inherentes a esta relación en su contexto histórico.*

Palabras clave: *Lukács; Ontología; Individual; Sociedad.*

Introdução

A problemática da relação indivíduo e sociedade na Teoria Social, especialmente na Sociologia, apresenta uma grande variedade sobre a forma como esses dois polos da vida social se inter-relacionam. Entre aqueles autores considerados clássicos da Sociologia, Marx, Durkheim e Weber, cada um à sua maneira, interpretam esse tema fundamental. Durkheim e Marx costumam convergir dentro de uma lógica objetivista, *macrossociológica*, apesar

das substanciais diferenças teóricas entre os dois autores. Já Weber estaria no outro polo interpretativo, visto que seu ponto de partida e seu entendimento da vida social são sempre o indivíduo em interação com outros indivíduos, sendo o sentido subjetivamente visado das ações sociais o fundamento central da sociologia compreensiva weberiana.

Já a Sociologia Contemporânea retoma a discussão e tenta solucionar tal impasse. Como exemplo, podemos

citar as análises de Anthony Giddens e sua *teoria da estruturação*; Pierre Bourdieu, que busca resolver esse impasse por meio dos conceitos de *habitus* e *campo*; Norbert Elias, com sua obra *A sociedade dos indivíduos* (1994); ou ainda as análises de Margaret Archer (2000)¹. É nesse panorama histórico que o pensador marxista György Lukács (1885-1971) escreve sua última grande obra, *Para uma ontologia do ser social* (2013), que comumente é subdividida entre a grande Ontologia e a pequena Ontologia, sendo que esta última se refere ao *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* (2018). Nesses materiais, o autor em questão analisa a relação entre indivíduo e sociedade de forma mais cristalina do que em algumas obras pretéritas.

Dessa maneira, dentro de nossa perspectiva, haveria uma dupla importância em se analisar como Lukács (2013, 2018) compreende a relação indivíduo/sociedade. Em primeiro lugar, reside o fato de que enxergamos que o tratamento dado por Lukács a essa questão se fundamenta em uma análise bastante rica e complexa, pois alia uma compreensão ontológica dessa relação e seus desdobramentos históricos. Em segundo lugar, a abordagem do autor traz uma importante contribuição para o campo

do marxismo, apontando para a superação da negligência dos estudos sobre a individualidade. Sobre isso, a pensadora Costa (2012) afirma que:

Convém ressaltar o que se poderia denominar de um inusitado tratamento da subjetividade por parte de uma ontologia materialista, tendo em vista o “abandono” de questões ligadas ao problema da individualidade no que diz respeito à tradição marxista (Costa, 2012, p. 11-12).

Do ponto de vista metodológico, faremos uma revisão bibliográfica e analisaremos das obras póstumas de Lukács, que são: *Para uma ontologia do ser social II* (2013) e *Prolegômenos a uma ontologia do ser social* (2018), especialmente em sua seção número 2, parte em que o pensador húngaro aborda de forma direta as problemáticas acerca da relação entre indivíduo e sociedade por uma perspectiva *ontológica*, o que, dentro de nosso entendimento, abre novos horizontes interpretativos para a compreensão dessas duas categorias basilares da teoria social, especialmente da Sociologia.

Antes de adentrarmos na análise propriamente dita do autor em tela sobre a relação indivíduo/sociedade, faz-se necessário mencionar que a perspectiva analítica do último Lukács² aponta para uma virada

¹ Não faremos uma análise minuciosa dos autores em tela. Quisemos apenas salientar a pluralidade e o caráter atual desse tema.

² Esta expressão, “último Lukács” se refere à produção teórica do autor escrita a partir de sua Estética.

teórica de natureza *ontológica*, ou seja, os enunciados teóricos do autor referem-se à própria estrutura categorial da realidade analisada e não tem como objetivo analítico superar uma pretensa compreensão unilateral e, portanto, equivocada da referida relação.

O objetivo analítico de Lukács (2013; 2018) é ultrapassar as interpretações que partem quase de uma petição de princípio de natureza epistemológica, e que caracteriza boa parte das interpretações da Sociologia Contemporânea. Ao tentar superar as análises antinômicas de alguns pensadores clássicos, como Durkheim ou Weber, alguns teóricos contemporâneos buscavam explicar a relação indivíduo/sociedade a partir de uma certeza *a priori*, a de que ambas as categorias têm igual importância na explicação da realidade social. Nesse sentido, com relação a Giddens e Bourdieu, Peters assim escreve:

De toda forma, os dois autores se notabilizam pela tese de que a polarização dicotômica entre alternativas em maior ou menor medida unilaterais no tratamento dessa questão é altamente perniciosa para a teoria social. Uma compreensão mais acurada da vida societária exigiria, assim, um esforço de síntese teórica capaz de retratar como estão articulados ou entrelaçados os planos da ação, isto é, da conduta individual cotidiana e de seus motores subjetivos, e das estruturas coletivas, ou seja, dos padrões institucionalizados de conduta ou de relações que atuam coercitivamente sobre os agentes individuais

e que se estendem pelas coordenadas espaço-temporais mais amplas que conformam grupos ou sociedades inteiras (ultrapassando o escopo existencial da biografia de qualquer indivíduo) (Peters, 2015, p. 20).

Assim sendo, caberia à Sociologia Contemporânea explicar a realidade social, não pondo em nenhum dos dois polos da vida social um peso maior do que outro para a compreensão dessa relação. O pensamento objetivista, ao qual o marxismo estaria vinculado, colocaria em maior evidência o papel das estruturas sociais para explicar a sociabilidade, enquanto as abordagens de cunho subjetivistas tenderiam a focar suas análises nos sentidos subjetivos dos agentes sociais em detrimento das coerções, se é que tais coerções existem. Ambas as perspectivas seriam oriundas das estruturas sociais e estariam igualmente equivocadas. Autores como Bourdieu, Giddens, Elias e Archer procurariam alinhar suas perspectivas teóricas a fim de atingir um ponto de equilíbrio, nem tanto ao céu nem tanto à terra. Já o caminho traçado por Lukács vai em outro sentido, que analisaremos mais adiante.

Trabalho, objetivação e exteriorização

Para compreender como Lukács analisa a relação entre a sociedade e os indivíduos, faz-se necessário analisar a forma como o autor compreende o lugar do *trabalho* no processo de desenvolvimento da própria *socialidade*. A categoria ontológica do ser social, para Lukács (2013), é justamente o *trabalho*.

Para expor em termos ontológicos as categorias específicas do ser social, seu desenvolvimento a partir das formas de ser precedentes, sua articulação com estas, sua fundamentação nelas, sua distinção em relação a elas, é preciso começar essa tentativa com a análise do trabalho (Lukács, 2013, p. 33).

O autor argumenta que o trabalho é a categoria que possibilitou a emergência do ser social, pois é uma atividade que se caracteriza por ter um caráter de transição, ou seja, trata-se de uma inter-relação entre o ser social e a natureza, tendo como objetivo a produção de valores de uso para a satisfação das necessidades humanas.

Nesse sentido, a novidade que o exercício do *trabalho* lega à humanidade diz respeito, essencialmente, à possibilidade do desenvolvimento da *consciência humana* e, conseqüentemente, à capacidade de raciocinar, formando-se, assim, o *ser social* - que se distingue da natureza, tanto inorgânica quanto orgânica, na medida em que seu comportamento não mais se encontra imediatamente determinado pelos instintos ou pela genética, por exemplo. Marx aponta para essa especificidade do *trabalho* humano:

Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um

resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente. Isso não significa que ele se limite a uma alteração da forma do elemento natural; ele realiza neste último, ao mesmo tempo, seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, o tipo e o modo de sua atividade e ao qual ele tem de subordinar sua vontade (Marx, 2013, p. 255-256).

Assim sendo, o que Marx busca salientar é que a atividade do *trabalho* permitiu aos seres sociais um desenvolvimento da consciência que inexistia em todas as outras espécies animais e na natureza inorgânica. Segundo Marx (2013) e Lukács (2013), o *trabalho* teria possibilitado a ultrapassagem de uma adaptação passiva para uma adaptação ativa ao mundo. O *ser social* deixa de reagir somente às determinações naturais, biológicas, e começa a produzir um mundo objetivo e subjetivo, exclusivamente humano.

Com isso, dois pontos devem ser explicados melhor. O primeiro se refere ao fato de que com o *trabalho* e o desenvolvimento da consciência humana, a humanidade se tornou capaz de produzir artefatos que a natureza *per si* não é capaz de produzir, como os objetos para a caça, os barcos, a roda e assim por diante. O segundo ponto reside no fato de que as determinações físico-químicas e biológicas não deixam de operar nos objetos criados pela humanidade, mas com o desenvolvimento da consciência humana, elas podem ser utilizadas para fins humanos.

Tem-se, nesse caso, a forma como o autor húngaro compreende a complexa relação entre *subjetividade*

e *objetividade*, que se fundamenta em uma rica, heterogênea e muitas vezes contraditória inter-relação entre o polo criativo da subjetividade humana e o caráter independente, regido por leis causais que operam na realidade. Dessa maneira, a subjetividade humana opera no sentido de conseguir rearranjar as cadeias causais que se encontram no mundo objetivo, mas sem suprimi-las. Se o momento do *pôr teleológico* é central na análise de Lukács, ele é também de suma importância para a compreensão do dever do complexo categorial da *individualidade*, dos constrangimentos e das possibilidades que a realidade objetiva impõe aos indivíduos.

Então Lukács (2013) - e, a nosso ver, Marx - está apontando para o fato de que a mediação do *pôr teleológico*, que emerge a partir do *trabalho*, e sua posterior *objetivação* não têm a capacidade de superação do *ser-precisamente-assim*³ dos objetos naturais. Porém, no momento ideal, o *pôr teleológico* permite que o ser social descubra as potencialidades contidas na realidade material e, a partir daí, reorganize-as para a satisfação das necessidades humanas, isso é o que Lukács denomina de *objetividade posta*.

Para Lukács (2013), o *pôr teleológico* é a mediação categorial pela qual há a possibilidade de desenvolvimento da individualidade, que se assenta sempre

em um processo de decisão entre alternativas. Por sua vez, a escolha entre *alternativas* será mediada, no entendimento de Lukács, sempre por *valores*⁴, mesmo que estejamos nos referindo ao ato do trabalho mais rudimentar. Assim, tal dimensão valorativa estará presente, por exemplo, no tipo de madeira que poderia deixar um móvel esteticamente mais bonito, mesmo que se perca em durabilidade, até chegar a decisões de natureza ética em estágios mais elevados de desenvolvimento social, como devolver ou não uma carteira encontrada na rua, ou respeitar determinada norma legal, entre outros aspectos. O caminho analítico percorrido pelo autor articula as novas categorias do *pôr teleológico*, da *escolha* entre *alternativas* e da *liberdade* como centrais para a compreensão do complexo da *individualidade*.

E como consequência da emergência desses novos complexos categoriais, há o desenvolvimento de uma nova relação entre o *gênero* e o *exemplar do gênero*, que, para o ser social, deixa de ser uma relação unitária, no sentido de uma determinação de natureza biológica, e se abre para a possibilidade de que os *indivíduos* possam ou não aceitar caminhos que são determinados socialmente ou não. *Grosso modo*, Lukács aponta para a abertura de que a História Humana carrega, em si

³ Para Lukács (2013;2018), há uma identidade entre o conceito do *ser-precisamente-assim* e o conceito de *objetividade*.

⁴ Apesar de a categoria do *valor* ser de extrema importância para a escolha de uma determinada alternativa frente a outras, em nossa análise, não nos deteremos em uma análise mais acurada dela.

mesma, a possibilidade das mudanças sociais não ocasionarem uma ruptura de natureza ontológica como ocorrem em outras espécies da natureza.

Sendo mais claro, no processo evolutivo que opera na natureza *orgânica*, as mudanças evolutivas acarretam uma ruptura entre as espécies. Por exemplo, se os tigres deixarem de ser carnívoros, estaremos diante de uma nova espécie animal. Já para o *ser social*, há uma abertura ontológica maior no que se refere a questões ligadas às mudanças ou rupturas sociais. Em suma, há uma nova forma de relação que articula os processos de *continuidade* e *descontinuidade* histórica. A sociedade capitalista é uma forma de organização societal humana assim como as sociedades escravistas, as feudais e as demais formações históricas.

Dessa forma, o *trabalho*, para Lukács (2013, 2018), opera em direção a um duplo desdobramento categorial, ocorrendo concomitantemente a *objetivação do pôr teleológico* em um determinado objeto e a *exteriorização* das potencialidades subjetivas do indivíduo social. Ou seja, ao criar os objetos no mundo, o produtor coloca suas habilidades particulares nos objetos que cria. A habilidade do sujeito que produz o objeto se materializa no próprio objeto produzido, e sua individualidade também se objetiva. De forma simultânea, há um enriquecimento da subjetividade humana em um movimento de retroalimentação: a *exteriorização*. Isso ocorre porque o

agente adquire novos conhecimentos tanto da natureza exterior como de si mesmo. Assim, ao desenvolver novas habilidades individuais, ocorre também, de forma simultânea, um desenvolvimento da vida social. Então, para o autor, o ato de *trabalho* tem uma dupla consequência: a construção de *objetividades postas* que irão compor aquilo que chamamos de sociedade e, de forma concomitante, o desenvolvimento e enriquecimento das potencialidades subjetivas dos indivíduos. Portanto, Lukács não apresenta antagonismo entre os polos da individualidade e da sociedade.

As categorias da *individualidade* e da *totalidade social*, segundo o autor, não podem ser compreendidas fora dessa processualidade, dessa coexistência ontológica. Dito de outra maneira, ao realizar materialmente os *pores teleológicos*, os indivíduos sociais se desenvolvem simultaneamente enquanto *individualidades* humanas. Nesse sentido, Costa (2012) nos esclarece que:

É preciso reforçar este aspecto de que o processo de objetivação do ser social é um fenômeno bipolar e inter-relacionado: “por um lado a totalidade da sociedade no seu aspecto histórico de reprodução e, por outro lado, o homem, desenvolvendo-se da mera singularidade à individualidade”. Essa inter-relação caracteriza o ser social porque na dinâmica do seu desenvolvimento “torna-se visível a essência não mais muda do gênero humano”. Está evidenciado, portanto, como nosso autor leva em conta que o homem evolui sempre em duplo sentido, o da reprodução histórica e o de sua transformação de pura

singularidade em individualidade, movimento no qual constitui a sua essência humano-genérica (Costa, 2012, p. 33).

Então, diante dessa indissociabilidade entre o desenvolvimento da sociedade e o processo de *individuação* humana, Lukács caminha junto com Marx ao compreender que a riqueza subjetiva do *indivíduo social* apresenta uma relação direta com a riqueza de suas relações com a *totalidade social*. Abstratamente, nosso autor vai na direção de que quanto maior o desenvolvimento da sociedade — o aumento da *socialidade* da sociedade, no sentido preciso do “recuo das barreiras naturais” —, maior é a possibilidade de desenvolvimento, em termos de complexidade, da individualidade.

Dando continuidade à nossa análise, conforme aponta Silva (2014), Lukács entende que a indissolúvel unidade entre o gênero — que, no nosso contexto, se refere à *totalidade social* — e o exemplo *singular*, ou seja, o indivíduo social, é uma característica essencial de todo ser. O que distingue a humanidade das demais espécies, tanto da natureza orgânica quanto da inorgânica, é que o exemplar singular não se define apenas pelo seu mutismo fundado biologicamente. Como consequência do *trabalho* e do seu necessário *pôr teleológico*, essa relação torna-se pautada por um comportamento ativo dos indivíduos. As determinações sociais não se caracterizam pelo caráter necessário, tal como ocorre nas relações *gênero e exemplar do gênero*, como no caso dos tigres, das abelhas, dos cães, entre outros. O *indivíduo social* pode seguir

determinada tendência social ou não, pode obedecer ou não determinada norma jurídica e assim por diante.

Com relação aos *indivíduos sociais*, essa dinâmica é pautada pela possibilidade de escolher o caminho a seguir. Aqui, estamos nos referindo à categoria da *liberdade*, que só existe para os seres humanos. Nesse sentido, o autor em questão aponta que o caráter historicamente concreto de cada tomada de decisão dos *indivíduos sociais* implica que a maior ou menor liberdade de ação vai depender da concretude histórica de cada formação societária. Lukács chama essa nova forma de relação de *generidade-não-mais-muda*. Sobre isso, ele afirma:

Nesse sentido, tem razão Engels ao dizer, referindo-se à definição hegeliana da relação liberdade e necessidade: “A liberdade não reside, pois, numa sonhada independência em relação às leis naturais, mas na consciência dessas leis e na correspondente possibilidade de projetá-las racionalmente para determinados fins”. Liberdade aqui, descreve simplesmente a decisão alternativa da posição teleológica, significa, portanto, um uso social do conhecimento correto da causalidade natural (lei natural), baseado na prática, para a realização de determinadas finalidades sociais (Lukács, 2018, p. 21).

Então, o processo de desenvolvimento da *individualidade* humana só pode emergir no decurso histórico com a superação da *generidade-muda* em direção a uma *generidade-não-mais-muda* posta pelo ato laborativo. Se, para o autor, o *trabalho* sintetiza a relação entre

os *pores teleológicos* e o princípio da *causalidade*, tendo como resultado a *objetividade posta*, o indivíduo dentro da sociedade sempre encontrará alternativas que deve considerar para concretizar seu *pôr teleológico*.

Devemos apontar para um fato importante na interpretação lukacsiana sobre essa relação, a saber: a *historicidade* e a *contradição*. Se, para Lukács, todo ser é necessariamente histórico, então a associação entre a *totalidade social* e os *indivíduos sociais* se altera no tempo e no espaço — por exemplo, a relação entre um membro de uma tribo indígena e sua tribo é, evidentemente, diferente da relação de um burguês com a sua classe. Lukács (2013, 2018) também chama a atenção ao afirmar que a relação pode ser eivada de substanciais contradições, como, por exemplo, na própria sociabilidade burguesa, pois, por mais que haja o desenvolvimento das forças produtivas, os indivíduos são impelidos de desenvolver uma individualidade estranhada, unilateral, fundamentada no *Homo economicus*. Dessa forma, apesar de haver um maior espaço para o desenvolvimento do indivíduo, essa possibilidade é obliterada pela própria sociedade. Silva aponta o movimento histórico em que se visualiza um maior desenvolvimento da individualidade:

Pode-se afirmar que à medida em que se constata o predomínio da sociabilidade dos processos da reprodução humana, em contrapartida há uma diferenciação e pluralidade sócio-espontânea nas atividades práticas dos homens. Dito de outra maneira, o advento da intensificação da sociabilidade como modo condutor da ação e da reprodução, implicam que os indivíduos genéricos necessitem exprimir-se em termos sociais, isto é, se inserem e atuam frente às demandas postas socialmente, multiplicadas de forma quase ilimitada em problemas vitais. Em Conversando com Lukács, há a seguinte passagem a respeito: “o homem constrói os problemas a serem resolvidos e lhes dá resposta com base na sua realidade” (LUKÁCS, 1969, p.40). Assim, a interação entre os dois polos do ser social somente é possível pelo fato do homem caracterizar-se por ser um ser que responde (Silva, 2014, p. 231).

Um ponto que podemos destacar é o “fato do homem caracterizar-se por ser um ser que responde”. Este trecho é de suma importância para que possamos entender a relação entre indivíduo e sociedade. O ser humano responde a determinadas necessidades/carências — desde sempre sociais ou individuais —, *via trabalho*⁵. Dessa satisfação, o *ser social*, mediado pelo desenvolvimento de sua consciência,

⁵ Devemos salientar que estamos seguindo o percurso analítico do autor húngaro, que começa sua análise da parte *sistemática com o trabalho*. Contudo, devemos deixar claro que as categorias, para o autor, são “complexos de complexos”, isto é, totalidades compostas por outras categorias. No presente caso, a *gênese do ser social* não poderia ocorrer sem, por exemplo, a existência da *linguagem* e da própria divisão do trabalho.

pode produzir novas perguntas que, por sua vez, suscitarão novas respostas, sendo que esse movimento provoca novos desenvolvimentos sociais para os próprios indivíduos.

Complexo categorial da individualidade em Lukács

Em Lukács (2018), a relação entre *gênero* e *exemplar do gênero* — ou, em termos da Sociologia Contemporânea, entre *estrutura* e *agência* — parte do pressuposto de que, por meio do trabalho, tornou-se possível para a humanidade a emergência de uma verdadeira relação *sujeito-objeto*, entendida na possibilidade de compreensão dos processos e inter-relações que operam tanto na objetividade natural quanto na objetividade social. Dessa forma, os *indivíduos sociais* podem refletir, racionalizar e, portanto, modificar os elementos da natureza para fins humanos, além de construir estratégias para modificar, ou não, as estruturas sociais.

Nesse sentido, a *generidade-não-mais-muda* da humanidade faz com que se desenvolva uma nova relação entre o gênero humano e os exemplares da espécie. Se a *generidade* e a *singularidade* são categorias ontológicas de todo ser, não há nenhum ente que não seja, de forma simultânea, um “exemplar de seu gênero e uma objetividade única” (Lukács, 2018, p. 44), um ente singular. Com as mudanças ontológicas postas pelo *trabalho*, e pela consequente gênese da relação *sujeito-objeto*, desenvolve-se uma nova forma de

expressão da *singularidade* em direção à *individualidade*. Lukács assim escreve:

Em todo caso, insere-se uma tendência de desenvolvimento extremamente importante do ponto de vista da generidade: a gradual transformação da singularidade em individualidade. A singularidade é precisamente, tal como a generalidade, uma das categorias fundamentais de todo ser: não há existente que não exista ao mesmo tempo como exemplar de seu gênero (geral) e como objetividade única (singular). Leibniz o demonstrou às damas da corte com sua famosa anedota sobre as folhas de grama. Contudo, na medida em que a relação com outros objetos, bem como a adaptação passiva do organismo ao seu ambiente não se elevam a uma relação sujeito-objeto, a singularidade tem que permanecer um simples fato natural (Lukács, 2018, p. 44).

Portanto, diferentemente de partir de uma análise que busca compreender como ocorre a relação entre *gênero* e *exemplar do gênero humano*, ou entre *estrutura* e *agência*, o pensador húngaro analisa o processo histórico que possibilitou a emergência da individualidade humana, da passagem da mera *singularidade* para a *individualidade*. Sobre essa relação entre *singularidade/particularidade*, Costa assim nos esclarece:

Este último, o processo de individuação, se caracteriza justamente pelo fato de que, quanto mais social o desenvolvimento das comunidades humanas, “tanto maior é o número de casos nos quais o homem pode figurar em tal singularidade abstrata. Contudo, não limitado a ela” (p.256). À medida que a sociedade

se desenvolve, o indivíduo ganha substância pessoal que pode ser abstratamente expressa mediante a autoconsciência da própria individualidade humana. Essa expressão é parte do movimento real de sociabilidade e de individuação pelo qual evolui de mera singularidade até transformar-se em individualidade e personalidade (Costa, 2012, p. 47).

Então, é a partir da *processualidade* histórica que o indivíduo vai se tornando *individualidade*, vai se desenvolvendo em direção a uma autonomia relativa em face das determinações sociais. No entanto, autonomia nunca poderá ser absoluta.

Sendo assim, a análise do autor não tem como objetivo principal analítico compreender se são as estruturas sociais que determinam os comportamentos dos indivíduos sociais ou se haveria um amplo espectro de liberdade de ação em relação a eles. Na verdade, o interesse é deslocado em direção ao devir histórico que possibilitou a emergência do que chamamos de *individualidade*.

Nesse sentido, cabe ressaltar que, para Lukács (2018), a *individualidade* humana não é a categoria ontológica do ser social, como entende, segundo Archer (2000), o pensamento iluminista, que poria em evidência um indivíduo “*subsocializado*”, em que o agente social é uma espécie de *outsider*, além de ser “*autossuficiente*” em relação à sociedade. Lukács informa que:

Para conhecer a novidade aqui decisiva, primeiramente, em seu ser abstrato ser-outro ante as formas de gênero precedentes, deve ser sublinhada a aparência formal (mesmo que, em essência,

*pensada muito quanto ao conteúdo) do caráter em princípio não-unitário da nova generidade. Trata-se, já em um patamar consideravelmente primitivo, de que esse ensemble de relações não tem possibilidade de operar de modo unitário sobre os seres humanos singulares que ele abrange. Isso já se inicia com a mais primitiva **divisão do trabalho**. Onde, na natureza orgânica, é discernível algo semelhante a uma divisão do trabalho, ela é biologicamente fundada. Uma abelha operária simplesmente não pode cumprir biologicamente as funções de um zangão ou vice-versa. Ao contrário, já no período da coleta a sociedade deve decidir quem, por exemplo, em uma caçada, vai perseguir a caça, quem vai abatê-la, etc. [...]. Socialidade prevalecente nos processos de reprodução significa, todavia, diferenciação e pluralidade espontâneo-social nos modos das ocupações práticas dos seres humanos (Lukács, 2018, p. 52-53).*

Analisando essa passagem, percebemos que o autor aponta para o fato de que o processo de desenvolvimento da *individualidade* humana está umbilicalmente vinculado ao processo de desenvolvimento da sociedade — algo que já foi por nós apontado anteriormente. Contudo, e isso é um ponto bem importante para nossa análise, o devir da *individualidade* não é oriundo de alguma determinação de natureza biológica/genética. Na verdade, ele é desde sempre social, ou melhor, desde sempre ocorre em uma simbiótica relação com a sociedade. Portanto, o *ser social* não carrega nenhum tipo de substância anterior ao seu processo de socialização. Nesses termos, o *ser social* não é naturalmente bom ou mau, solidário ou egoísta, mas

assume essas características ao longo do processo de tornar-se *indivíduo social*.

Nesse sentido, em suas *Teses sobre Feuerbach*, Marx assinala: “[...] mas a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais” (Marx, 2007, p. 534). Então, podemos afirmar que, se a tendência média da agência humana em determinado momento se inclina em direção a um comportamento de natureza egoísta, isso se deve ao fato de que as determinações sociais operam nessa direção, ao mesmo tempo que se abrem possibilidades de se superar tal estado de desenvolvimento social.

Dessa forma, Lukács (2018) reafirma, a partir de Marx, que esse processo de formação da *individualidade* não pode partir da análise isolada do indivíduo, mas tendo em perspectiva a relação *indivíduo-sociedade*, a *objetividade* e a construção da *subjetividade*. Lukács compreende a categoria da *individualidade* como as possíveis variedades de respostas que os indivíduos sociais têm que dar cotidianamente a demandas sociais, o que ele chama de “formação do ser humano para a individualidade” (Lukács, 2018, p. 53). Porém, devemos novamente pôr destaque que dar respostas às demandas que emergem do complexo social não significa que Lukács compreende a *individualidade* no sentido de um indivíduo “super-socializado”, como diria Archer (2000), mas que as respostas dadas pelos indivíduos, mediadas pelas categorias da *objetivação* e da *exteriorização*,

podem se tornar novas perguntas, que, por sua vez, podem gerar novas demandas sociais.

Compreendendo a categoria da individualidade dessa maneira, Lukács (2018) recusa, de forma incisiva, que a *individualidade* seja a forma originária, no sentido antropológico, do *ser social*. No caso, apenas a possibilidade de desenvolvê-la, sempre articulada com o desenvolvimento da sociedade, seria o correto do ponto de vista da análise do autor. Essa possibilidade de escolhas não faz com que os fundamentos últimos do desenvolvimento social partam de iniciativas privadas, isoladas, pois, segundo ele, tanto na forma quanto no conteúdo, elas são postas pela totalidade social, e é a partir delas que os *agentes sociais* podem se desenvolver enquanto *individualidades*.

O ato de responder face às determinações da sociedade não pode ser compreendido como uma relação mecânica e coercitiva. Pensemos no conceito de *fato social*, em Durkheim (2012), e sua fundamentação coercitiva da sociedade em relação aos comportamentos individuais, para ficarmos em um exemplo bastante paradigmático da Sociologia. O autor húngaro aponta para o fato de que mesmo em sociedades pré-capitalistas — em que, em tese, a abertura para o desenvolvimento das *individualidades* tem um campo mais reduzido do que nas sociedades capitalistas —, as determinações sociais não necessariamente apresentam essa natureza coercitiva, mas sim uma relação marcada pela *tendencialidade*.

Essas tendências vão variar conforme o desenvolvimento das sociedades, podendo abrir um espaço maior ou menor para o desenvolvimento das capacidades individuais dos agentes sociais. Agora, analisemos as relações que se estabelecem entre um burguês ou um proletário com sua respectiva classe e um indígena e sua etnia, respectivamente.

No caso dos indígenas, a relação entre as estruturas sociais e o indivíduo em questão é muito mais imediata, “natural”. Assim, as regulações dos comportamentos dos agentes ocorrem de forma mais intensa, o que não acontece na modernidade capitalista. Nesta, um proletário pode se tornar um burguês, ou um burguês pode ir à falência e se proletarizar, e alguém pode ter nascido em uma família tradicional cristã, mas não professar tal fé, sem o risco de sofrer sanções sociais graves, como na Idade Média etc. Sobre isso, Lukács (2018) traz o seguinte:

Deve-se adicionar, aqui, o termo “tendencial”, porque desde que as condições sociais as mais primitivas foram ultrapassadas, a eficácia das regras e proibições é meramente tendencial, nunca mais uma natural regulação geral tal como a biológica entre os animais. A individualidade como um sistema próprio, socialmente determinado, do reagir às alternativas postas pela vida (vida cotidiana), caracteriza hoje praticamente todos os seres humanos da sociedade e é um produto do milenar desenvolvimento da sociedade para uma socialidade tendencialmente omnilateral, naturalmente também no processo reprodutivo dos exemplares singulares do gênero (Lukács, 2018, p. 57).

Assim sendo, o pensador húngaro se afasta de um entendimento que pressupõe que os indivíduos sociais são meros receptáculos das determinações sociais — como pretende a explicação sociológica de Durkheim —, ao mesmo tempo que também é crítico de explicações sociológicas que põem no centro os significados subjetivos dos agentes sociais enquanto ponto de partida das análises sociais, a exemplo do pensamento compreensivo de Max Weber.

Além disso, como o argumento de Lukács vai em direção a um entendimento que pressupõe a umbilical relação entre o desenvolvimento social e o desenvolvimento individual em suas múltiplas potencialidades, não existe uma oposição entre os dois polos da *socialidade*. Tal análise nos permite afirmar que o desenvolvimento do indivíduo, de forma omnilateral, não se dá enquanto uma negação do desenvolvimento da totalidade social, diferentemente do que sustentam autores de natureza liberal como Hayek. Em *O caminho da servidão* (2010), este autor defende, em termos genéricos, que o pensamento socialista — o que inclui obviamente o marxismo, mas não somente — seria um essencialmente *coletivista* e, por conseguinte, um entrave para o desenvolvimento das individualidades humanas. Hayek (2010) acaba simplificando o significado do termo *coletivista* enquanto qualquer tipo de planificação da economia, e liberdade, reduzindo-o à ausência dessa coerção do Estado fundamentalmente na esfera econômica.

Prosseguindo: para Lukács (2013, 2018), uma questão central em sua análise se encontra no fato de que o desenvolvimento histórico caminhou paulatinamente em direção a uma maior autonomia individual perante as determinações sociais. No entanto, no capitalismo, esse processo ocorre de forma unilateral, enquanto *Homo economicus*, como bem salientou Archer (2000), e não em um sentido omnilateral, como afirmam Marx e Engels na obra *A ideologia alemã* (2007).

Logo que o trabalho começa a ser distribuído, cada um passa a ter um campo de atividade exclusivo e determinado que lhe é imposto e ao qual não pode escapar; o indivíduo é caçador, pescador, pastor ou crítico crítico, e assim deve permanecer se não quiser perder seu meio de vida – ao passo que, na sociedade comunista, onde cada um não tem um campo de atividade exclusivo, mas pode aperfeiçoar-se em todos os ramos que lhe agradam, a sociedade regula a produção geral e me confere, assim, a possibilidade de hoje fazer isto, amanhã aquilo, de caçar pela manhã, pescar à tarde, à noite dedicar-me à criação de gado, criticar após o jantar, exatamente de acordo com a minha vontade, sem que eu jamais me torne caçador, pescador, pastor ou crítico (Marx; Engels, 2007, p. 37-38).

Nesse trecho, Marx e Engels nos esclarecem o que seria essa desenvolvimento omnilateral. É nesse sentido que Lukács lança alguns esclarecimentos importantes sobre as possibilidades de haver descompassos entre o desenvolvimento social e o desenvolvimento das individualidades humanas. A relação entre os indivíduos

e a sociedade é também perpassada por conflitos sociais, de classe social, de gênero, de raça, de geração etc. Nesse ponto, o autor húngaro compreende tais condicionantes sociais como importantes fatores que vão operar em direção a um desenvolvimento mais pleno das individualidades humanas ou no sentido oposto, ou seja, em direção a uma mutilação do desenvolvimento dessas mesmas individualidades.

O que estamos apontando é que tal relação pode ser marcada por antagonismos sociais, como, por exemplo, na modernidade capitalista, em que há um substancial desenvolvimento das forças produtivas, possibilitando a criação de riquezas jamais vistas na história da humanidade. Por outro lado, em relação ao desenvolvimento da individualidade humana, esse processo não tem como consequência uma abertura para o desenvolvimento omnilateral do *ser social*.

Pelo contrário, nesse período histórico há o desenvolvimento, sempre tendencial e nunca absoluto, de um tipo de individualidade *estranhada* e unilateral: o *Homo economicus*, cujo móvel de vida é satisfazer seus desejos utilitários/individuais em detrimento do desenvolvimento de outras esferas de sua individualidade e da sociedade. Podemos apontar outros exemplos históricos. Na Grécia Antiga, por exemplo, os cidadãos homens e proprietários de terras tinham a liberdade de desenvolver suas individualidades, pois as atividades laborais eram exercidas por escravos e mulheres. Isso também ocorre nas sociedades estratificadas em *castas*, como a da Índia.

Não há, portanto, dentro da análise de Lukács (2013;2028), uma tentativa de compreender essa relação dentro de uma lógica mais ou menos supra-histórica, idealista. Assim, só é possível apreender as multiplicidades possíveis dessa relação analisando a forma concreta como ela opera em cada formação social, não estabelecendo condições abstratas que valeriam para quaisquer formas de organizações sociais.

Nesse sentido, o autor busca apontar para o fato de que o processo de desenvolvimento da *individualidade humana* necessariamente passa por caminhos diversos e contraditórios. Em algumas formações sociais, a organização se torna mais complexa e, portanto, abre maiores possibilidades para o desenvolvimento da individualidade; em outras, as possibilidades de desenvolvimento do indivíduo são mais estreitas.

Exemplificando, historicamente, Lukács (2018) compreende, a partir de Marx, como sendo o modo de produção capitalista a forma de organização social mais desenvolvida das sociedades cindidas em classes sociais antagônicas. Pois bem, a relação entre indivíduo e sociedade se torna, para Lukács, uma relação de natureza casual, já que não há uma vinculação “natural” entre as origens consanguíneas ou de parentesco e a posição social do indivíduo. Sendo mais claro: um nobre era um nobre na Idade Média mesmo que perdesse tudo e passasse a viver na miséria; além disso, a estrutura da sociedade de castas na Índia igualmente pressupõe uma vinculação entre o nascimento

e sua posição social que seriam características inseparáveis de suas individualidades.

Já no capitalismo, esse processo muda radicalmente de figura, pois a origem familiar de cada indivíduo não terá o mesmo peso acerca de seu destino social. Sendo assim, um proletário será um proletário enquanto persistir sua condição de vendedor de sua força de trabalho; um burguês será um burguês somente enquanto explorar a força de trabalho e detiver os meios de produção. Quando tais condições objetivas cessam, um proletário deixa de ser proletário e um burguês deixa de ser burguês. Essa é a complexa inter-relação entre desenvolvimento da esfera econômica e seus desdobramentos no desenvolvimento das *individualidades*.

É explicitado, dessa maneira, que não há a possibilidade para o autor compreender a realidade social a partir do indivíduo isolado. Nesse sentido, o polo social determina tanto a forma quanto as possibilidades contedísticas das respostas que os indivíduos têm necessária e cotidianamente de dar às demandas sociais. As formas como esses dois polos da socialidade se inter-relacionam, as possibilidades de desenvolvimento de ambos e a maior ou menor propensão a uma abertura para o desenvolvimento do indivíduo social dependem — fato esse já sinalizado — de cada contexto histórico concreto. “Como o ser humano jamais pode agir em situações vazias de humano [...], deve-se dizer como Marx: ‘O ser humano é, no sentido mais literal, não apenas um animal social, mas um animal que pode isolar-se apenas em sociedade’ (Lukács, 2018, p. 67).

Talvez seja nesse ponto que encontramos uma maior aproximação do pensamento marxista com uma espécie de objetivismo muito próximo ao pensamento sociológico de autores com Durkheim ou Parsons. Se não pode haver uma interpretação da *socialidade* que tenha como pontapé inicial as ações individuais, então, mesmo que Lukács buscasse superar tal tipo de interpretação dualista, acabaria, no final das contas, sucumbindo a uma espécie de objetivismo — mas isso apenas em uma leitura apressada da obra dele.

Em nossa análise, percebemos que a crítica de Lukács se direciona especialmente a um tipo de interpretação que hipostasia a importância da subjetividade humana no processo explicativo da vida social. Pensemos em Jaspers, Heidegger e Sartre (sobretudo o Sartre de *O Ser e o nada*) ou Weber, é nesse ponto, e somente nesse ponto, que devemos compreender a crítica do pensamento lukacsiano a esse modelo de compreensão da individualidade humana. Lukács assim escreve:

Naturalmente, o êxito ou fracasso de uma autoconstrução do ser humano é, primária, imediatamente, determinado pelas suas dadições pessoais (talentos, disposições morais, etc.). Mas, mesmo o modo pelo qual elas podem aparecer, como elas afetam o exterior, como, uma vez mais, retroagem sobre os seres humanos que põem, etc., é impossível de ser compreendido se destacado das reações sociais que desencadeia (Lukács, 2018, p. 67).

Por outro lado, devemos destacar a sua igualmente enérgica recusa em compreender a realidade social a partir dos modelos explicativos de

talhe stalinista, que se baseiam em hipostasiar a categoria da necessidade histórica — das leis históricas que seriam tão inflexíveis e necessárias que a ação dos *indivíduos sociais* seria quase que um reflexo literal das determinações sociais, fazendo com que a história humana caminhasse em direção a um telos, portanto, a uma finalidade *necessária*. Nesse ponto, o autor argumenta que há um apagamento das decisões dos *indivíduos sociais*. Tertulian apresenta que:

A Ontologia do Ser Social, a opus postumum de Lukács, foi concebida como introdução à Ética e, no espírito do autor, os dois projetos estavam intimamente ligados. Lukács queria romper, de uma vez por todas, com a concepção “naturalista” da sociedade, inclusive a da sociedade como interpretação do marxismo: a visão puramente determinista da história, que considera como um absoluto a noção de “lei” e encara os indivíduos como simples agentes da “álgebra da revolução”, e a filosofia da história de tipo teleológico, que transforma cada etapa histórica em um simples momento preparatório da etapa seguinte, até o advento do objetivo final, a identidade sujeito-objeto da sociedade sem classes (Tertulian, 2010, p. 27).

Nesse sentido, o caminho analítico de Lukács supera as antinomias postas tanto por autores mais voltados a uma análise *microsociológica*, como Max Weber e Alfred Schultze, quanto por autores postos na tradição *macrosociológica*, como Émile Durkheim, Claude Lévi-Strauss e Louis Althusser. Percebe-se que o pensador húngaro se preocupa mais em entender

as formas como se operam as relações entre os dois polos da *socialidade* do que erigir uma interpretação abstrata, supra-histórica, dessa relação. Novamente, devemos destacar duas determinações fundamentais do pensamento do autor: i. a indissociabilidade do desenvolvimento social e das individualidades humanas; e ii. o fato de que a realidade social jamais pode ser compreendida a partir da ação dos agentes sociais isoladamente. Tais determinações, poderíamos dizer, são os elementos fundantes dessas relações. Mas há uma plasticidade relativamente grande nas formas como elas ocorrem na concretude histórica, como nos exemplos já citados, não se tratando de uma relação mecânica/coercitiva.

Portanto, podemos afirmar que a dimensão coercitiva que caracteriza uma determinada formação social — no que se refere à relação entre o *indivíduo* e a *sociedade* — dentro da interpretação de Lukács, e também de Marx, seria tão somente uma forma concreta de desenvolvimento histórico-social fundamentada em um processo estranhado.

Estranhamento no sentido de que a sociedade é uma criação humana, mas que, por não ser regulada racionalmente pelos *indivíduos sociais*, transforma-se em um poder estranho que os subjugam. Pensemos nas forças misteriosas e impessoais — como as leis econômicas do capital, assim como nas leis do Direito — que operam com sua força impessoal, homogeneizando todos os indivíduos e impondo suas penalidades independentemente de outras determinações sociais. Origem social, raça, gênero, sexualidade: como

tendência geral, não são levados em consideração para o aparato jurídico. As regras têm que ser obedecidas, a não ser que se queira ter o mesmo destino do famigerado personagem kafkiano Josef K. (2020).

Para além de tentar compreender as origens ontológicas da relação indivíduo-sociedade, dos desenvolvimentos históricos que marcam essa relação e da indissociabilidade do desenvolvimento dos dois polos, Lukács objetiva também apontar caminhos para superar formas *estranhadas* que, até o presente momento, marcam essa relação. Nesse sentido, Tertulian afirma que:

É nesse contexto que se inscreve a dualidade: gênero humano em si (Gattungsmässigkeit an sich) e gênero humano para-si (Gattungsmässigkeit für sich), que é o ponto culminante de Ontologia. A proliferação das qualidades e das atitudes dos indivíduos que acompanham necessariamente o desenvolvimento da sociedade e seus progressos técnico-econômicos representa para Lukács o estado do gênero humano em-si; o ato de assumir suas qualidades na unidade superior de uma humanitas se torna mestre dele mesmo (ou, segundo a fórmula de Marx, “die menschliche Kraftentfaltung... sich als Selbstzweck gilt” – o desenvolvimento das forças humanas... se torna um fim em si-mesmo), define o estado do gênero humano por-si. A passagem de um a outro é sinônimo da famosa transição do “reino da necessidade” ao “reino da liberdade” (Tertulian, 2009, p. 397).

Então, o pensador húngaro objetiva, como seu horizonte último, vislumbrar formas de *socialidade* distintas do modo de produção capitalista e de

suas relações sociais *estranhadas*. Importa salientar que, tal como Marx, Lukács (2013;2018) aponta para o processo objetivamente positivo do desenvolvimento das forças produtivas, no sentido do “afastamento das barreiras naturais”. Mas, obviamente, ambos os autores também apontam para todas as contradições sociais desse devir histórico e, conseqüentemente, para a gênese e o desenvolvimento de um mercado mundial que possibilita a inter-relação da humanidade. O mercado mundial precisa relacionar todas as partes da Terra — dessa forma, o capital é, necessariamente, um sistema mundial.

Assim, aquilo que Lukács (2013;2018) chama de *gênero humano em si* é justamente uma forma de *socialidade* na qual os imperativos econômicos do capital exercem um poder coercitivo sobre toda a vida social, não possibilitando um pleno desenvolvimento das potencialidades humanas. Há uma construção de relações em torno de uma comunidade humana pela primeira vez na história, mas uma comunidade marcadamente estranhada, fundada em pressupostos eminentemente utilitários, baseados na reprodução ampliada do capital.

Tal é o entendimento de Lukács acerca dessa relação mediada pelo modo de produção capitalista: a *coercitividade* tão importante no pensamento sociológico de Durkheim nada mais é do que uma forma específica desse desenvolvimento histórico. Portanto, apesar de, aparentemente, as interpretações sociológicas lastreadas no positivismo/funcionalista de Durkheim estarem, historicamente, na

mesma tradição *macrossociológica* do pensamento marxista, tal aproximação, na verdade, esconde pontos significativamente destoantes, como o exposto anteriormente.

Se a humanidade desenvolveu, até aqui, uma forma de relação *indivíduo-sociedade* baseada na *coercitividade* e no *estranhamento*, e dado que o processo histórico é marcado por sua abertura, Lukács aponta para a capacidade humana de superar tal estágio de desenvolvimento social em direção a uma forma de *socialidade* na qual essa relação não seja marcada por *opositividade e coercitividade*.

Dessa maneira, o gênero humano para si tem como fundamento uma forma de organização econômica baseada em um trabalho associado não hierárquico, em que a estrutura social seja dirigida racionalmente por todos os *indivíduos sociais*. Portanto, o desenvolvimento social e econômico dirigido dessa forma superaria o antagonismo entre os dois polos da *socialidade* que marca a modernidade capitalista. O desenvolvimento social é condição necessária para o pleno desenvolvimento das individualidades, assim como o pleno desenvolvimento das individualidades é condição necessária para o desenvolvimento social. É nesse sentido que devemos entender a relação de superação do *reino da necessidade* em direção ao *reino da liberdade*. Talvez por isso o autor húngaro tenha tido como objetivo escrever uma *ética* materialista. Nesse sentido, Tertulian nos esclarece:

Essas considerações permitem compreender o interesse que Lukács atribui à categoria da

particularidade. A ação ética ultrapassa, ao mesmo tempo, a norma abstrata do direito e a irredutibilidade das aspirações individuais à norma, pois ela implica, por definição, levar em conta o outro e a sociedade, uma socialização dos impulsos e inclinações pessoais, uma vontade de harmonizar o privado e o espaço público, o indivíduo e a sociedade. A ação ética é um processo de “generalização”, de mediação progressiva entre o primeiro impulso e as determinações externas; a moralidade torna-se ação ética no momento em que nasce uma convergência entre o eu e a alteridade, entre a singularidade individual e a totalidade social. O campo da particularidade exprime justamente esta zona de mediações onde se inscreve a ação ética (Tertulian, 2010, p. 27).

Então, o processo apresentado se refere ao fato de que Lukács aponta na direção de que a categoria da *particularidade* é o percurso que a individualidade percorre para superar a mera *singularidade*, sendo uma síntese entre esta e a *universalidade*. Poderíamos utilizar a expressão “nem tanto ao céu nem tanto à terra”: a categoria da *particularidade* seria, portanto, uma síntese entre os dois polos em direção a uma individualidade plena, de desenvolvimento multifacetário, sempre em uma relação que articula as *individualidades* e a *totalidade social*.

Há, portanto, uma tentativa de Lukács de superar tanto a negatividade de se interpretar a *totalidade social* enquanto instância coercitiva que impõe suas determinações como sendo uma realidade meramente exterior, de forma abstrata, impositiva em relação aos comportamentos

individuais, ao mesmo tempo em que há uma recusa ao desenvolvimento insular das individualidades sem levar em consideração o próprio desenvolvimento social. A análise de Lukács, dessa maneira, aponta em direção a um tipo de socialidade em que os desenvolvimentos social e individual sejam mutuamente determinantes para a plena evolução de ambos.

Considerações finais

O pensamento sociológico, com todas as complexidades e matizes teóricas, tem, de forma explícita ou implícita, de compreender a forma como se dá a relação *indivíduo-sociedade*. Há autores que partem da totalidade social para explicar a realidade social ou, do polo oposto, autores que partem dos agentes sociais para explicar a realidade. Em termos sociológicos, tanto os que se inserem dentro de uma tradição microsociológica quanto os que se encontram dentro de uma tradição macrosociológica têm um entendimento de como ocorrem tais relações.

Os pensadores da chamada Sociologia Contemporânea, como Bourdieu, Giddens, Archer, Elias, entre outros, buscaram resolver as aporias que, segundo eles, ainda permaneciam dentro da Sociologia. É dentro dessa atmosfera teórica que o pensador marxista György Lukács também se debruçou na análise do tema. Porém, como não era um sociólogo de formação, a análise que ele apresenta se fundamenta em uma natureza filosófica mais abrangente e, sob nossa ótica, permite uma interpretação única

dessa relação, criando oportunidades frutíferas para entendermos a interação *indivíduo-sociedade*.

Dessa maneira, ao longo do texto, demonstramos que Lukács tem um entendimento dessa relação que se fundamenta em uma consubstancial conexão entre o desenvolvimento da *totalidade social* e dos próprios *indivíduos sociais*. Por meio da atividade do *trabalho*, ocorre uma ultrapassagem da mera animalidade, fundamentada em determinações biológicas, para uma nova espécie de ser: o *ser social*. Mediante os *pores teleológicos*, há a possibilidade de que os indivíduos sociais possam escolher determinados caminhos para conseguir atingir seus objetivos sociais, dando origem a novas *objetividades postas* que não existiriam sem a mediação da consciência humana.

Consequentemente, na interpretação de Lukács, tal novidade ontológica produz uma nova relação entre o *gênero* e os *exemplares do gênero*. Há uma superação, portanto, de uma *generidade muda*, determinada biologicamente, em direção a uma *generidade-não-mais-muda*, fundada pelo *trabalho*. Evidentemente, a natureza não humana entregue a ela mesma não é capaz de produzir sequer uma roda, um parafuso ou um simples lápis, quiçá uma obra de arte de qualquer natureza. A humanidade é natureza, mas a ultrapassa, no sentido de que a vida em sociedade não é regida exclusivamente pelo princípio da *causalidade*.

Destarte, a imbricada relação entre os dois polos do *ser social* não vai em direção a uma tentativa de compreender a realidade social para quaisquer formas

societárias, no sentido de saber se a individualidade é uma determinação da sociedade — talvez o pensamento sociológico de Durkheim (2012) seja o exemplo mais paradigmático — ou, no outro sentido, se a realidade social é produto da ação social dos indivíduos, ação subjetivamente visada — aqui, o pensamento de Weber (2015) seria o exemplo mais evidente. Pelo contrário, a análise de Lukács (2013;2018) caminha na direção de tentar compreender o devir histórico de tal relação e explicar os processos históricos que permitiram o contínuo desenvolvimento da *individualidade* humana, bem como as possibilidades históricas de construir uma relação entre esses dois polos que não se fundamente em antagonismos sociais.

Assim sendo, em sua análise, Lukács recusa compreender a *individualidade* humana como sendo a categoria originária do ser social, como também é bastante crítico com a interpretação da realidade social em que o agir individual seria anulado perante as leis da história. Lessa e Tonet esclarecem esse processo:

Segundo Marx, isto significa que, ao construir o mundo objetivo, o indivíduo também se constrói. Ao transformar a natureza, os homens também se transformam, pois adquirem novos conhecimentos e habilidades. Esta nova situação (objetiva e subjetiva, bem entendido) faz com que surjam novas necessidades (um machado diferente, por exemplo) e novas possibilidades para atendê-las (o indivíduo possui conhecimentos e habilidades que não possuía anteriormente e, além disso, possui um machado para auxiliá-lo na construção do

próximo machado). Estas novas necessidades e possibilidades impulsionam os indivíduos a novas prévias-ideações, a novos projetos e, em seguida, novas objetivações. Estas, por sua vez, darão origem a novas situações que farão surgir novas necessidades e possibilidades de objetivação, e assim por diante (Lessa; Tonet, 2004, p. 10-11).

Mais do que responder à pergunta sobre quais dos dois polos seria a “variável independente” e qual seria a “variável dependente”, Lukács busca compreender a gênese histórica dessa relação e suas transformações históricas para, a partir daí, lançar luz para as diferentes formas históricas e a maneira como elas se desenvolveram historicamente. Em outras palavras, a *individualidade* vai se desenvolvendo paulatinamente à medida que a sociedade torna-se social, no sentido marxiano do “recuo das barreiras naturais”.

Sendo assim, a maior ou menor propensão de abertura social para que a categoria da *individualidade* floresça de forma mais ampla, na análise do pensador húngaro, está necessariamente vinculada ao processo social como um todo.

Contudo, não há nenhum vestígio de identidade entre os avanços materiais postos pela sociedade — e a *socialidade* capitalista é o exemplo mais bem acabado disso — e o aperfeiçoamento, no sentido omnilateral, das *individualidades* humanas. A desigualdade na desenvolvimento entre os dois polos dessa interação social é, portanto, uma das preocupações centrais da análise lukacsiana. Se a sociedade exerce uma força coercitiva que impõe suas determinações aos agentes sociais de forma puramente exterior, isso se deve à forma como a sociedade se encontra organizada, não sendo uma característica ontológica da vida em sociedade.

A análise de Lukács, ao mesmo tempo que se insere em um debate contemporâneo que marcou o pensamento sociológico, aprofunda e aponta caminhos analíticos que, em nossa visão, são bastante fecundos para entendermos como ocorrem. Além disso, ela oferece poderosas ferramentas para superar os impasses que marcaram e marcam as análises sobre a relação entre a *totalidade social* e os *indivíduos*.



Referências

Archer, M. S. (2000). Realismo e o problema da agência. *Estudos de Sociologia*, 2(6), p. 51-75. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revsocio/article/view/235467>. Acesso em: 30 maio 2024.

Costa, G. M. da. (2012). *Indivíduo e sociedade: sobre a teoria de personalidade em Georg Lukács*. 2. ed. Alagoas: Instituto Lukács. 144 p.

Durkheim, Émile. (2012). *As regras do método sociológico*. 1. ed. São Paulo: Editora Edipro. 160 p.

Hayek, F.A. (2010). *O caminho da servidão*. 6. ed. São Paulo: Instituto Mises. 231 p.

Kakfa, F. (2020). *O Processo*. 1. ed. São Paulo: Editora Principis. 224 p.

Lessa, S.; Tonet, I. (2004). *Introdução à filosofia de Marx*. São Paulo: Boitempo Editorial. 77 p.

Lukács, G. (2018). *Prolegômenos para a ontologia do ser social*. 1. ed. Alagoas: Coletivo Veredas, v. 13, 324 p.

Lukács, G. (2013). *Para uma ontologia do ser social*. v. II. 1. ed. São Paulo: Boitempo Editorial. 848 p.

Marx, K. (2013). *O capital: crítica da economia política. Livro 1: o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo Editorial. 751 p.

Marx, K.; Engels, F. (2007). *A ideologia alemã*. 1. ed. São Paulo: Boitempo Editorial. 614 p.

Petr, G. (2015). *Percursos na teoria das práticas sociais: Anthony Giddens e Pierre Bourdieu*. 1. Ed. São Paulo. Annablume. 320 p.

Silva, L. S. da. (2014). O complexo categorial da individualidade nos Prolegômenos para uma ontologia do ser social. In: Vaisman, E.; Vedda, M. (orgs.), *Lukács: estética e ontologia*. 1. ed. São Paulo: Alameda, p. 219-242.

Tertulian, N. (2010). O grande projeto da Ética. *Revista Verinotio*, 12(VI), p. 21-29. Disponível em: <http://www.verinotio.org/conteudo/0.77644266353589.pdf>. Acesso em: 08 maio 2024.

Weber, W. (2015). *Metodologia das ciências sociais*. 5. ed. São Paulo: Cortez Editora e Editora Unicamp. 687 p.

Instabilidades estruturais e conjunturais na democracia latino-americana: observações políticas e sociológicas de um processo histórico em curso

Resenha de Tzeiman, A.; Martuscelli, D. E. (orgs.). (2024). *La crisis de la democracia en América Latina*. CLACSO.

Structural and conjunctural instabilities in Latin American democracy: political and sociological observations of an ongoing historical process

Book review of Tzeiman, A.; Martuscelli, D. E. (orgs.). (2024). *La crisis de la democracia en América Latina*. CLACSO.

Inestabilidades estructurales y coyunturales en la democracia latinoamericana: observaciones políticas y sociológicas de un proceso histórico en curso

Reseña de Tzeiman, A.; Martuscelli, D. E. (orgs.). (2024). *La crisis de la democracia en América Latina*. CLACSO.

**Fábio Luiz
NUNES**

fabio.nunes.fln@cefetmg.br

Centro Federal de Educação
Tecnológica de Minas Gerais
(CEFET-MG).

*A derrocada do ciclo progressista na região latino-americana tem motivado a ocorrência de abalos institucionais. Esta resenha debate *La crisis de la democracia en América Latina*, publicada em 2024 pelo Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (Clacso). O livro congrega conceitos teóricos e casos empíricos locais para esmiuçar o neogolpismo e a radicalização autoritária. O resenhista suscita uma reflexão sobre a suficiência do enfoque classista sobre a natureza complexa da crise.*

Palavras-Chave: *América Latina; Democracia; Crise política; Neogolpismo.*

*The collapse of the progressive cycle in the Latin American region has driven the occurrence of institutional upheavals. This review discusses *La crisis de la democracia en América Latina*, published in 2024 by CLACSO. The book brings together theoretical concepts and local empirical cases to scrutinize new coupism and authoritarian radicalization. The reviewer prompts a reflection on the adequacy of the class perspective regarding the complex nature of the crisis.*

Keywords: *Latin America; Democracy; Political crisis; New coupism.*

*El declive del ciclo progresista en la región latinoamericana ha motivado la ocurrencia de conmociones institucionales. Esta reseña debate *La crisis de la democracia en América Latina*, publicada en 2024 por el CLACSO. El libro congrega conceptos teóricos y casos empíricos locales para escudriñar el neogolpismo y la radicalización autoritaria. El reseñista suscita una reflexión sobre la suficiencia del enfoque clasista en torno a la naturaleza compleja de la crisis.*

Palabras clave: *América Latina; Democracia; Crisis política; Neogolpismo.*

Tendo marcado as primeiras décadas do século XXI e sendo responsável por processos de ampliação de direitos nas sociedades em que operou, o último grande ciclo de governos progressistas na América Latina entrou em uma fase de esgotamento e giro regressivo, suplantado por uma restauração conservadora impulsionada por novas

e velhas direitas (Modonesi, 2015; Svampa, 2017). Para a compreensão dessa conjuntura regional, vislumbra-se a coletânea de textos *La crisis de la democracia en América Latina*, publicada em 2024 pela editora Clacso e, até o presente momento, disponível unicamente em língua castelhana, embora contenha alguns capítulos em português.

A obra, objeto desta resenha, é coordenada por Andrés Tzeiman e Danilo Enrico Martuscelli. Tzeiman é um pesquisador argentino com doutorado em Ciências Sociais pela Universidad de Buenos Aires (UBA), atuando como pesquisador do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet, Argentina), com sede no Instituto de Investigaciones Gino Germani, e como docente na carreira de Ciência Política daquela mesma universidade. Seu percurso profissional é dedicado à teoria do Estado e à sociologia política, com investigações centradas nas problemáticas latino-americanas de dependência e autoritarismo.

Martuscelli, por sua vez, é um acadêmico brasileiro, doutor em Ciência Política pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e professor associado na Universidade Federal de Uberlândia (UFU), tendo realizado estágio pós-doutoral na UBA; sua trajetória acadêmica inclui a vice-liderança de grupos de pesquisa sobre neoliberalismo e relações de classe, a participação na Rede Poulantzas Brasil e um histórico de publicações que inclui obras como *Crises políticas e capitalismo neoliberal no Brasil* (2015), derivada de sua tese de doutorado.

De autoria dos próprios coordenadores do livro, a introdução sedimenta as coordenadas para a análise da conjuntura latino-americana no início da terceira década do século XXI. O texto aponta a articulação de três fenômenos simultâneos: a descontinuidade hegemônica no plano global, com o retrocesso do unipolarismo estadunidense; a reação

conservadora regional aos governos progressistas do ciclo anterior; e a crescente tensão entre neoliberalismo e democracia. Esta última se manifesta em três derivações principais que estruturam a obra: o *neogolpismo*, a *constituição de regimes políticos híbridos* e a *radicalização autoritária*. Tais processos são compreendidos enquanto sintomas de uma crise sistêmica, na qual as formas políticas liberais se mostram insuficientes para conter as pressões do autoritarismo (Fernández Luiña, 2020). A ascensão de discursos e práticas antipolíticas, que visam à despolitização do debate público, consubstancia um elemento central nesse cenário de deterioração democrática, segundo observado por outros pesquisadores, como Miguel (2021).

Intitulada “Nuevos y viejos conceptos para interpretar la crisis”, a primeira parte da coletânea condensa textos de caráter teórico que têm o objetivo geral de fornecer ferramentas conceituais para a compreensão do quadro contemporâneo. O capítulo de Andrés Tzeiman, “Crisis democrática en América Latina: regímenes políticos híbridos y gérmenes de una nueva forma de Estado”, investiga o estatuto desses novos regimes, questionando a operacionalidade do conceito tradicional de democracia para descrevê-los. Por sua vez, o texto de Danilo Martuscelli, “Reflexões críticas sobre o debate em torno do neogolpismo na América Latina”, dedica-se ao fenômeno dos golpes de Estado recentes e propõe um novo conteúdo conceitual para o termo, fundamentado na teoria política marxista. A observação

desses arranjos institucionais e de suas disfuncionalidades pode ser externamente aprofundada ao se considerar a dimensão jurídico-institucional específica de cada contexto nacional, como no caso brasileiro, em que as limitações do sistema de controle de poder e a inadequação da arquitetura institucional são um dos fatores explicativos para a crise do regime político (Gaspardo *et al.*, 2025).

A segunda parte da obra, chamada “Los procesos sociopolíticos actuales y los límites de la democracia”, reposiciona o eixo da discussão para estudos de caso nacionais, debatendo os processos sociopolíticos concretos que revelam as fraturas do pacto democrático. O capítulo de Ana Penido, “Repensando um velho fenômeno: a tutela militar na política brasileira”, atenta-se para a persistência do militarismo político como um entrave estrutural à democracia no Brasil. De modo complementar, o texto de Anahí Durand Guevara, “Coaliciones golpistas: crisis de la democracia en la destitución de Pedro Castillo”, analisa a articulação de atores políticos, institucionais e econômicos que resultou na deposição daquele presidente peruano. Para Miguel (2021), estudos de conjuntura como esses podem ser contextualizados pelo crescimento de discursos fundamentalistas e xenófobos que alimentam a crise da representação. Os mecanismos de “erosão democrática”, que incluem o uso de poderes de emergência e a instrumentalização de instituições, são elementos presentes nessas conjunturas e indicam um

processo de degradação institucional mais amplo na região latino-americana (Gargarella, 2020).

Os demais capítulos seguem a mesma linha de investigação de processos nacionais. Em “Os conflitos de classes e a crise da democracia no Brasil”, André Flores Penha Valle conecta a ascensão do bolsonarismo e a crise subsequente a um realinhamento das frações de classe e a uma ofensiva sobre os direitos dos trabalhadores. Loreta Tellería Escobar, no texto “Las Fuerzas Armadas y los límites de la democracia en Bolivia”, desconstrói o mito do papel democrático dos militares bolivianos, denunciando sua função na crise de 2019. Essas investigações sobre casos específicos colocam à mostra as fragilidades sistêmicas do modelo democrático latino-americano, que, em uma análise mais ampla, é caracterizado por um presidencialismo forte, pela debilidade dos partidos políticos e por uma separação de poderes deficiente, o que favorece um ambiente propício para crises recorrentes, como afirma Pabón Arrieta (2019). Pelo fato de se concentrarem nas disputas e confrontos de forças em cada país, os autores dessa seção demonstram que as tendências gerais de deterioração democrática se materializam de formas distintas, condicionadas pelas particularidades históricas e sociais de cada nação.

“Radicalización autoritaria y crecimiento de las extremas derechas: experiencias políticas, imaginarios y representaciones” é a terceira e última parte da coletânea de textos. Nela, aprofunda-se a análise sobre as manifestações contemporâneas do recrudescimento do autoritarismo por intermédio de estudos de caso. A seção

de Claudio Aguayo Bórquez, chamada “Entre el defensismo neoliberal y la psicología de masas”, traz sob exame as hermenêuticas conservadoras frente à insurreição chilena. Por sua vez, Gina Paola Rodríguez, em “Historia reciente de la derecha conservadora en Colombia”, investiga o auge, a crise e a recomposição do uribismo. Investigações particularizadas como essas dialogam com a constatação de uma deterioração regional mais ampla, marcada pela baixa confiança institucional e pelo surgimento de movimentos de índole autoritária na América Latina (Fernández Luiña, 2020). Essa conjuntura de radicalização, a propósito, encontra terreno fértil nas deficiências estruturais dos sistemas políticos, como o já aludido hiperpresidencialismo e a fragilidade dos mecanismos de representação, que caracterizam o modelo democrático em crise no subcontinente (Pabón Arrieta, 2019).

Mantendo o foco em experiências nacionais, os capítulos subsequentes detalham as formas que a radicalização de direita assume em diferentes contextos. Em “Radicalización autoritaria en la Argentina contemporánea”, Lucía Wegelin estuda os imaginários políticos na crise neoliberal argentina, ao passo que Jaime Ortega e Frida Villalobos analisam a “relação especular” entre

a direita mexicana e o governo da Quarta Transformação¹. O texto de Sofia Lanchimba Velastegui, intitulado “Crisis, violencia, miedo y conservadurismo”, trata da reconfiguração da direita equatoriana. De maneira coletiva, os textos dessa seção testemunham um fenômeno que não se restringe ao continente, mas que se insere em um quadro global de recessão democrática e de ascensão de “aventuras populistas e autoritárias”, impulsionadas por uma combinação de fatores econômicos, sociais e culturais-identitários, como bem assinala Luís Roberto Barroso (2019), agora ex-ministro do Supremo Tribunal Federal brasileiro. A terceira unidade da obra, portanto, constrói um painel a respeito de como as novas direitas se organizam e disputam a hegemonia, articulando discursos e práticas que desafiam os fundamentos da ordem democrática liberal no sul global americano.

Afinal de contas, nota-se que a obra organizada por Tzeiman e Martuscelli é uma contribuição substancial para o estudo da deterioração democrática na América Latina. É particularmente louvável a articulação sistemática que os autores participantes operam entre a crise regional e o antagonismo estrutural que opõe o projeto neoliberal à soberania

¹ A Quarta Transformação (4T) é o termo que define o governo e o projeto político do ex-presidente Andrés Manuel López Obrador no México, iniciado em 2018. O nome visava projetar seu governo como a quarta grande transformação histórica do país, sucedendo a Independência, a Reforma e a Revolução. Seus principais eixos declarados foram o combate à corrupção, a redução da desigualdade social e o desmantelamento do modelo neoliberal.

popular, de maneira a examinar suas manifestações por intermédio de um conjunto variado de estudos de caso e elaborações teóricas. A estruturação do volume em três seções permite uma compreensão linear das múltiplas dimensões do fenômeno. A publicação tem destaque por sua capacidade de integrar análises de conjunturas latino-americanas distintas dentro de um quadro interpretativo comum, sem sacrificar as especificidades históricas e as particularidades das lutas de classes em cada formação social.

Não obstante, o exame dos textos suscita questionamentos sobre a suficiência de um diagnóstico centrado primordialmente nos conflitos de classe para dar conta da totalidade do fenômeno. A análise poderia caminhar em direção a uma investigação mais detalhada dos arranjos das instituições jurídicas, que, como afirmam Gaspardo e colaboradores (2025), não atuam como meros observadores, mas são instrumentos ativos que habilitam ou restringem as ações dos sujeitos políticos. De maneira complementar, a obra resenhadaparece tratar a crise como uma intensificação recente, diagnóstico que pode ser problematizado ao se retomar a tese de que a região padece de um déficit crônico de legitimidade e

de uma baixa confiança institucional que precede a conjuntura atual, o que sugere que os processos descritos talvez representem a agudização de fragilidades preexistentes na própria construção dos regimes democráticos regionais (Fernández Luiña, 2020).

Na mesma direção, o tratamento concedido ao avanço da extrema direita, ainda que apresente um panorama empírico robusto, abre espaço para uma interrogação sobre os mecanismos ideológicos que dão sustentáculo a essa ascensão. Seria possível, a meu ver, apreender o fenômeno com maior precisão teórica ao considerá-lo um processo duplo: o crescimento dessas forças capitaliza o vácuo gerado por décadas de despolitização neoliberal e, simultaneamente, canaliza o descontentamento popular em uma forma virulenta de antipolítica, que rejeita a própria mediação institucional, ideia levantada por Miguel (2021). Independentemente desses pontos abertos ao debate acadêmico, o livro torna-se uma referência indispensável, porque estabelece uma base analítica materialista fundamental para a compreensão da conjuntura política regional e para futuras investigações sobre suas resoluções.



Referências

Barroso, L. R. (2019). Revolução tecnológica, crise da democracia e mudança climática: Limites do direito num mundo em transformação. *Estudos Institucionais*, 5(3), 1262–1313. DOI: <https://doi.org/10.21783/rei.v5i3.429>.

Fernández Luiña, E. (2020). La crisis de la democracia liberal en América Latina. *Revista de Instituciones, Ideas y Mercados*, (70), 169–191.

Gargarella, R. (2020). Democracia y emergencia en América Latina. *Revista Argentina de Ciencia Política*, 1(25), 178–192. DOI: <https://doi.org/10.62174/racp.6144>.

Gaspardo, M., Bucci, M. P. D., Teixeira, V. C. G., Stuchi, C. G., Duarte Neto, J., Beçak, R., & Carvalho, D. C. de. (2025). Crise da democracia brasileira e arranjos jurídico-institucionais. *Estudos Avançados*, 39(113), 1–23. DOI: <https://doi.org/10.1590/s0103-4014.202539113.004>.

Miguel, L. F. (2021). Despolitização e antipolítica: A extrema-direita na crise da democracia. *Argumentum*, 13(2), p. 8-20. DOI: <https://doi.org/10.47456/argumentum.v13i2.36261>.

Modonesi, M. (2015). Fin de la hegemonía progresista y giro regresivo en América Latina: Una contribución gramsciana al debate sobre el fin de ciclo. *Viento Sur*, (142), 24–30.

Pabón Arrieta, J. A. (2019). *La democracia en América Latina: Un modelo en crisis*. Bosch Editor.

Svampa, M. (2017). *Del cambio de época al fin de ciclo: Gobiernos progresistas, extractivismo y movimientos sociales en América Latina*. Edhasa.

Tzeiman, A.; Martuscelli, D. E. (orgs.). (2024). *La crisis de la democracia en América Latina*. CLACSO.

Recebido em 29/03/2026. Aprovado em 01/06/2026.

Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Attribution 4.0 - CC-BY e seus direitos autorais permanecem com os autores.