

VOZES DE ENCRUZILHADAS INDIANAS¹

MARCOS SILVA DA SILVEIRA
PROFESSOR TITULAR
PROGRAMA DE POS GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

Esta comunicação parte de um problema encontrado no meu atual projeto de pesquisa, “Consequências das Políticas afirmativas para Negros para o sistema classificatório das raças no Brasil” iniciado em 2019. Meu objetivo era discutir o tema do “colorismo”, entendendo que o mesmo emergiu como polêmica, como consequência do sucesso das cotas raciais nas Universidades públicas. Comecei a ouvir discussões a respeito entre os estudantes negros, cotistas ou não, com quem trabalho na UFPR, seja no curso de Ciências Sociais seja no Programa de Pós graduação em Antropologia. Entendendo que, principalmente os estudantes pretos, se viam como aqueles que realmente são alvos dos preconceitos de marca (Nogueira: 1998) e das discriminações cotidianas, estabelecendo uma diferença com relação aos estudantes pardos de pele mais clara. Uma diferença realmente étnica, ligada à disputa por oportunidades e reconhecimento diante de uma política pública. Pude fazer um levantamento de bibliografia acadêmica e de vídeos divulgados no Youtube sobre o tema, explorando diferenças e distinções entre Pretos e Pardos em diversas regiões do Brasil. Me parecia um excelente material para refletir sobre etnicidade no Brasil contemporâneo.

Os problemas começaram quando realmente, já no período da Pandemia, resolvi escrever sobre o tema, para além de algumas primeiras comunicações, ainda em 2019, com o material da discussão do Projeto. Acabei concluindo que o que estava em jogo não era sobre O que escrever, mas sim em Como escrever, sendo necessário um esforço de repensar as bases epistemológicas do meu trabalho. Se, por um lado, eu trabalhava com a temática afro brasileira desde o meu mestrado na UNB, defendido em 1994, sobre cultos de possessão² pioneiros no Distrito Federal, e continuava trabalhando com as cotas raciais e suas consequências na UFPR, desde 2005, eu tenho um envolvimento com as religiões de matriz africana, particularmente a Umbanda, desde 1984. Estava na hora de uma

¹ Trabalho apresentado na 33ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 28 de agosto a 03 de setembro de 2022.

² Era a categoria que se usava na época, em 1994. Hoje seriam Religiões de Matriz africana.

“virada epistemológica”, de Cruzar a antropologia das populações afro brasileiras com as religiões de base africana para valer. Esta noção de “Cruzo” que estou utilizando aqui vem de Luís Rufino (2018, 2019), pedagogo da UERJ, com uma produção muito original sobre a “pedagogia das Encruzilhadas” onde propõe toda uma nova atitude educacional e existencial a partir da referência simbólica dos Exus, conforme são cultuados nas Umbandas e nos Candomblés do Brasil.

Vale a pena, nesse sentido recuperar também a recente crítica de Luena Nunes Pereira (2020) sobre a branquitude característica da Antropologia Brasileira. Ela problematiza sobre a posição de antropólogos/as negros/as na antropologia brasileira. Para além de um modelo abstrato de antropólogo universal, branco e ocidental, não está em jogo apenas reivindicar uma outra identidade qualquer, mas redefinir o que se entende por alteridade e propor novas formas de conhecimento, novas epistemologias. Falar de nós mesmos, dos nossos mundos, a partir das nossas próprias categorias de entendimento, já que, ao final, fazemos, realmente, a nossa antropologia brasileira. Por que não uma Antropologia Macumbeira? É bom que a antropologia brasileira assuma suas diversas caras e suas diversas possibilidades. Como já disse João Pacheco de Oliveira (2009) “Fazemos uma Antropologia e ensinamos outra”. É importante ir além dessas limitações e do “mal estar” que nos causam.

Com relação ao ato de escrever, acho importante utilizar como referencial o trabalho de Conceição Evaristo, em especial a sua noção de **Escrevivência**³. Que permite um excelente “cruzo” com a noção de Antropologia da experiência de Marcio Goldman (2006). Conceição Evaristo é uma escritora importante no Brasil atual, se realiza uma obra de ficção, é uma ficção de experiências de vida, um escrever sobre a vida vivida, ficcionada quando e como convém. Não é exatamente o que fazemos na escrita antropológica, mas, todo texto, etnográfico ou não, é editado de alguma forma. A vivência, no caso, não é a minha vivência junto ao Povo do Santo. É a minha vivência no Santo, que me informa quem eu sou e o que eu estudo, escrevo e publico. A antropologia da experiência de Marcio Goldman é uma discussão sobre sua teoria etnográfica, a partir de sua experiência com a vida política do povo de santo de Ilhéus, no sul da Bahia. Há, todavia, alguma coisa um tanto incômoda na sua discussão. Embora ele seja um ogã (não suspenso) de um terreiro na região, ele parece ter problemas em se aceitar como nativo desta modalidade religiosa e de suas vivências. Daí, na Introdução do seu livro, ele faz

³ Esta noção aparece em diversas de suas obras, como Olhos d’água e Becos da memória, sendo bastante comentada por diversos críticos.

toda uma ginástica intelectual para tentar dar alguma objetividade ao fato de ter ouvido o “tambor dos mortos” quando foi fazer o despacho do “axexe”⁴ da sua mãe de santo. É um esforço vão. Ele foi fazer o despacho, porque, como ogã, não incorpora, mas, como adepto daquele sistema de crenças e práticas, terminou por ouvir os tambores, que indicam que o reino dos mortos aceitou o despacho e a alma da falecida. A questão não é se outra pessoa ouviria ou não esses tambores. O ponto é que outra pessoa não estaria lá, já que este despacho é um rito muito reservado. Somente um adepto do culto – um nativo - estaria lá. E o que há demais em ser nativo? Em viver numa encruzilhada entre a formação acadêmica em antropologia e a vivência espiritual junto aos cultos de matriz africana? Nesse sentido a **escrevivência** de Conceição Evaristo é muito mais atraente e receptiva.

Podemos trazer esta encruzilhada para um conceito bem fundamental na teoria antropológica clássica. A noção de “bricoleur” desenvolvida por Claude Lévi-Strauss, no seu *Pensamento Selvagem* (1997). Fazendo uma oposição entre o pensamento científico, racionalmente orientado para fins específicos, e um outro tipo de pensamento, mais silvestre do que selvagem, num sentido de não cultivado, que sempre opera juntando e reorganizando fragmentos a uma estrutura simbólica previa. Implicitamente, na descrição de Levi-Strauss, as duas formas de pensamento se distinguem e se opõem. São duas formas de pensar de dois tipos de pensadores, os cientistas e os “bricoleurs”, como os xamãs. E no caso da antropologia teríamos cientistas pesquisando bricoleurs, como ele propõe. É relevante, mas nada impede que uma outra possibilidade de conhecimento surja, do entrecruzar das duas. É possível pensar como um cientista e como um bricoleur, não necessariamente ao mesmo tempo. E tentar pensar entre estas duas formas de pensamento.

É basicamente o que Luís Rufino propõe nos seus artigos e em sua discussão. Lembrando que acabamos vivendo a partir de “cacos” do mundo colonial e pós colonial, não propõe que se negue o caminho do Ocidente, mas que este caminho seja cruzado, por outros. É o que ele sugere e é o que pretendo desenvolver aqui. Nós vivemos num mundo de “cacos”, o que não significa que todo mundo se veja desta forma, mas, o “cruzo” é possível e se impõe. Rufino traz uma imagem simbólica muito interessante da encruzilhada de três caminhos, lembrando que, no caso, entre o pensamento científico e o pensamento mítico, como definiu Levi-Strauss, existe outros caminhos possíveis. Basta traça-los.

⁴ O Axexe consiste nos materiais litúrgicos que uma liderança do culto aos orixás utiliza em sua vida e que devem ser despachados após a sua morte. Não são herdados.

Em 1984, recebemos em minha casa, em Brasília, a visita da Dra. Thereza Góes, advogada paraense e Yalorixá, amiga da minha família, que é toda de Belém do Pará. Ela recebeu sua preta velha, Mãe Joana da Bahia, que por sua vez, incorporada, saudou “Zartur, o indiano” que seria meu Guia na Umbanda. Depois ela me disse que eu iria viajar bastante, pois Zartur leva os seus em viagens pelo mundo afora. Em todos os lugares ligados ao Povo do Santo que eu vou, as lideranças e os médiuns sempre reafirmam que eu tenho este guia de Umbanda Hindu.

Eu não sou médium de incorporação, mas frequentava terreiros de Umbanda em Brasília e em Belém desde criança, levado pelos meus pais, principalmente nas festas de Cosme e Damião. Sempre gostei, me sentia bem naquele ambiente. Gostei de saber quem era o meu guia. A partir deste momento comecei a frequentar centros de Umbanda, havia um perto da UNB, muito frequentado por estudantes. Passei também a “agradar” os orixás da rua, Exu, Ogum e Oxóssi, e aos caboclos da Mata. Quando voltei a Belém e a Cabana da Mãe Joana, em 1988, ela me falou que eu havia me metido numa “confusão” e que continuasse a adorar o meu caboclo, para sair dela. Foi uma fala ambígua, como a maior parte das coisas da Umbanda. Na verdade, a confusão tinha a ver com o que Rufino chama da “transgressão criativa” de Exu, ir além de certos limites. Naquela época, acabei me reunindo a um grupo muito criativo e inteligente de estudantes de graduação, que optaram pela ênfase em Antropologia e fundamos um centro acadêmico, separado dos estudantes de Sociologia e do Serviço Social. Vivemos muitas coisas juntas, depois cada um seguiu o seu caminho, mas muitos ainda continuam com uma amizade de décadas. Assim, graças aos Guias, chego aqui neste momento.

Quando fiz o meu trabalho de campo no mestrado em Antropologia na UNB, em 1992, pude conhecer e entrevistar diversos líderes de cultos de matriz africana no Distrito Federal, particularmente da Umbanda Branca Carioca, que tinham se transferido com a mudança da capital federal. Eu nasci em 1962, e completei meu primeiro aniversário em Brasília, em julho de 1963. Meu pai era funcionário público federal e nos mudamos em 1963, quando houve uma grande leva de funcionários se deslocando do Rio para Brasília. Minha história de vida e minhas referências, até então, eram marcadas por essa trajetória familiar, de pioneiros da nova capital do Brasil. Convivendo com as lideranças religiosas, pude ver e vivenciar o Distrito Federal através dos seus outros olhos, das suas outras histórias e das suas outras vivências.

Esse trabalho de campo aconteceu no segundo semestre de 1992 e início de 1993 e coincidiu com o processo de Impeachment do Presidente Fernando Collor. Na época,

havia uma série de estudos que afirmavam que o povo do Santo não se metia muito com a política partidária. Não foi o que eu encontrei em Brasília naquele momento. Aquele campo religioso, e não só ele, estava muito agitado pelas iniciativas do Collor, também junto ao povo do Santo. Haviam lideranças e casas próximas a ele e aos seus assessores. A Federação de Umbanda e Candomblé estava se organizando sob a liderança do Pai Paiva, um homem carismático e bastante polêmico. A vida política partidária do Distrito Federal começara para valer em meados dos anos 80, com a primeira eleição em 1982. Eu acabei fazendo uma dissertação na qual comparava o meu material com outras pesquisas realizadas junto a outras denominações religiosas presentes no DF, mostrando como a transferência da capital, com a construção de Brasília e sua efervescência religiosa evidenciavam a existência de um campo religioso **da** capital federal, que estava funcionando plenamente naquele momento. Como me disse um Pai de Santo de Candomblé, vindo do Rio de Janeiro, “onde está o poder político também está o Poder religioso”.

Infelizmente, Collor caiu, entre outras coisas, com a acusação de praticar “magia negra” na “Casa Da Dinda”, expondo as religiões de matriz africana a uma certa condenação pública, ao mesmo tempo em que os cultos evangélicos, que se reuniam do lado de fora desta casa, para rezar pelo Governo e seu Governante, acabaram se colocando numa condição de “vítimas das circunstâncias”. No desenrolar da vida política nacional, as religiões de matriz africana acabariam perdendo parte do prestígio que haviam conquistado, como representantes legítimos da cultura brasileira, para os evangélicos, que viram sua presença na política crescer nas décadas seguintes. Mesmo assim, o presidente Itamar Franco, já empossado, foi na inauguração da imagem de Yemanjá, na praça dos Orixás, à beira do Lago Paranoá, organizada pelo Pai Paiva, no início de 1993.

Em 1986, ano em que eu concluía a graduação em Ciências Sociais, com ênfase em Antropologia, o Movimento Hare Krishna, no mundo todo e também em Brasília, onde tinham um templo, comemoravam os 500 anos do aparecimento de Sri Chaitanya Mahaprabu, o fundador deste movimento, na atual Bengala Ocidental. Considerado uma encarnação simultânea de Krishna e de sua amante Radharani, foi homenageado com uma série de cerimônias públicas, que deram bastante visibilidade a este movimento naquele momento. O templo era perto da minha casa, na Asa Sul do Plano Piloto de Brasília, e eu passei a frequentá-lo, junto com alguns amigos. Já pensando no Doutorado, que eu não queria fazer continuando com pesquisas em Brasília, fiquei sabendo que, em 1996, haveria na Índia e no mundo todo, celebrações pelos 100 anos do centenário de Srila

Prabhupada Bhaktivedanta Swami, o mestre espiritual que trouxe o Movimento Hare Krishna para o Ocidente, viajando para os EUA em 1966. Os devotos brasileiros estavam organizando uma excursão para a Índia, o dólar estava barato e eu enxerguei ali uma boa oportunidade de pesquisa.

Embora eu frequentasse o templo Hare Krishna de Brasília, e vários devotos deste templo tenham ido na excursão, minha tese limitou-se aos acontecimentos desta viagem, principalmente em torno de um devoto nordestino, o único que se iniciou após voltar da excursão e com o qual eu convivi bastante durante todo o evento. Basicamente, eu procurei situar o Movimento Hare Krishna a partir de três autores clássicos das Ciências Sociais e seus estudos sobre experiências religiosas indianas. Max Weber (1958,1971), Louis Dumont (1992) e Victor Turner (1974,1975). Weber escrevera “*The Religion of India*”, dentro dos seus estudos sobre as religiões universais de salvação, onde discutira o Movimento de Chaitanya Mahaprabhu, entre outros. Dumont é famoso pelo seu *Homo Hierarchicus*, uma interpretação do sistema de castas hindu, em comparação com a ideologia igualitária moderna. Victor Turner tem vários capítulos de seus livros, onde discute exemplos indianos, inclusive da Bhakti Yoga Vaisnava, o nome oficial desta religiosidade. Eu indagava sobre como pessoas do Ocidente, como os devotos brasileiros, reinterpretariam os temas culturais indianos deste movimento e que sentidos fariam por aqui.

Trazendo o caso do devoto brasileiro, pude falar da experiência devocional dele na excursão como uma experiência extra mundana e extra cotidiana, segundo Weber, marcada pelo espírito de *Communitas*, onde diferenças sociais são neutralizadas permitindo que outras identidades aflorem. Lá, diante das fontes da religiosidade indiana, todos eram devotos e uma série de distinções sociais, inclusive entre indianos e estrangeiros, eram neutralizadas. Turner havia caracterizado o culto à Krishna como uma forma de *Communitas* normativa, onde o espírito antiestrutural desta religiosidade permanecia num outro plano. No retorno da Índia, este devoto se iniciara, assumindo uma nova identidade dentro do Movimento Hare Krishna e uma série de novos papéis.

Problemas haviam com Louis Dumont (1992). Eu havia mostrado o seu livro para um devoto brasileiro, Mahakala Das, que fora um dos tradutores da obra de Prabhupada, e de diversas escrituras indianas, para o português. Ele me disse “não está errado, mas está incompleto”. O que foi rapidamente ficando claro, quando voltei da Índia. Dumont reduzira todo o elaborado e complexo simbolismo hindu a uma noção de ideologia, nos moldes ocidentais da ideia de ideologia, o que era bastante limitador de maiores

compreensões, principalmente do papel da Ideologia e do Simbolismo nos dois contextos, onde não significam a mesma coisa e nem desempenham as mesmas funções. Ideologia no Ocidente tem uma carga pejorativa, de “falsa consciência” herdada do marxismo. O simbolismo védico, o termo é este, no caso, até trabalha uma ideia comparável, com o conceito de Maya – “ilusão dos sentidos” – para falar da impermanência do mundo material e de seus signos mutantes. Não tem muito a ver com a noção marxista estando muito mais próximo da discussão yorubá sobre o dinamismo de Exu, que Luís Rufino elabora. As coisas do mundo têm um dinamismo próprio da sua mutabilidade, sendo que, no caso védico, é através da ascese espiritual que se alcança uma dimensão mais profunda onde essa dinâmica própria do mundo pode ser realmente entendida e superada, nisto consiste realização espiritual para algumas de suas correntes. Essa discussão se encontra muito bem elaborada por Max Weber em sua obra sobre a Religião indiana.

Se Exu organiza as coisas deste mundo, ao seu modo, é possível, para o universo védico, alcançar dimensões além desta ordem do mundo, por pessoas que podem, então, agir sobre este mundo, expressando as vontades dos seres espirituais através de suas vidas. São sistemas diferentes, mas dialogam.

A viagem à Índia teve outros momentos. Nós chegamos em Mumbai, na noite que se comemora o aparecimento de Shiva Mahadeva. Sabendo disto e aproveitando a diferença de fuso horário e seus efeitos, aproveitei para fazer o jejum da noite de Shiva, quando não se come e nem se dorme. Chegando ao templo de Mumbai, um templo grande e bem conhecido, no bairro de Juhu Beach, fiquei sabendo de um templo de bairro do outro lado da rua. Os restos da fogueira da cerimônia noturna ainda estavam queimando, e eu aproveitei para cultuar a Shiva Lingan⁵ deste templo, pedindo a proteção e a inspiração de Shiva durante a viagem. Depois pude comer e dormir. De Mumbai fomos para a Bengala Ocidental, onde fica a sede da ISKCON, e onde a maior parte do festival acontecia. Tudo muito organizado e prático, embora simples. Nada dos estereótipos relacionados a Índia, com relação à pobreza e a miséria. Esta região tem uma enorme produção agrícola nas terras férteis do delta do Ganges, é uma das regiões mais povoadas da Terra, e tudo por ali era muito bem organizado.

⁵ Shiva Lingan, ou Yoni Lngan é um artefato simbólico, representando um falo que emerge de uma yoni, a vagina da deusa parvati, sua esposa. É a principal representação de Shiva, cultuada de diversas maneiras. A mais básica é com água, derramada sobre o Lingan enquanto se entoam mantras. Mas também é adorado com flores, folhas, pós coloridos e banhos diversos, a base de leite ou águas perfumadas.

A peregrinação pelos lugares sacralizados por Chaitanya Mahaprabhu no século XVI e pelos swamis que reativaram o seu culto no século XIX, antes de Prabhupada, passava por diversos lugares bastante pitorescos, cheios de árvores, pássaros, vacas, alguns macacos, muitos templos e locais de adoração. Ao final, houve alguns dias no complexo dos templos de Mayapur, para a inauguração de um novo templo. Muitas pessoas vieram de Calcutá. Krishna e seu irmão Balarama – O Rama do mantra Hare Krishna Hare Rama – são famosos por terem sido mulherengos e havia uma série de rapazes bengalis muito interessados em personificarem este espírito diante das jovens ocidentais. Não deixava de ser uma forma de devoção, como foi comentado. O melhor mesmo eram as celebrações noturnas com os devotos da região. Chaitanya Mahaprabhu havia sonhado com o dia que devotos do mundo inteiro viriam celebrar Krishna com os bengalis da região e essa confraternização acontecia de noite, com os devotos das aldeias próximas vindo para cantar e dançar no templo. Realmente estático, como dizem os devotos!! Puro Êxtase!! Muito bom! Espírito de *communitas* plenamente realizado!

Havia o outro lado, todavia. Chaitanya Mahaprabhu nascera durante o HOLI, o festival da lua cheia de março que marca o início da Primavera. É um feriado e um dia festivo em toda a Índia, famoso pelo seu carnaval pelas ruas, com as pessoas jogando pós coloridos uns nos outros. É um dos exemplos de *Communitas* que Turner discutiu nos seus escritos, que, entre outras coisas, serve para alguns acertos de contas domésticos, entre vizinhos e parentes. Pequenas agressões também acontecem. No caso de Mayapur, nos primeiros anos da instalação do complexo, alguns devotos ocidentais levaram algumas pedradas, o que fez com que o complexo passasse a fechar os portões durante o dia do HOLI. Só foram abertos no fim da tarde quando as ruas já estavam completamente tingidas de rosa e roxo, graças aos pós coloridos. Os devotos ficaram sitiados dentro do complexo numa celebração bem sem graça, comparada com o que acontecia do lado de fora. De fato, num contexto extremamente ideologizado, marcado pelas profecias de Chaitanya que Prabhupada realizara, esse era o sentido do Festival do Seu Centenário, aflorando em festas, cantos, danças e comilanças, o dia do HOLI foi um anti clímax. A confraternização não aconteceu. O que se via era a divisão clara entre os devotos indianos, bengalis no caso, por um lado e os devotos da ISKCON, estrangeiros ou indianos, por outro, evidenciando o quanto este Movimento se realizava também como uma versão muito ocidentalizada de tudo o mais que estava do lado de fora. Esta tensão tinha um outro lado. Toda essa universalização da Bhakti yoga vaisnava injeta muito dinheiro nestes lugares santos. Dinheiro que beneficia alguns comerciantes próximos da

organização deste movimento mais do que a outros. Tensões entre os comerciantes de dentro do complexo e os de fora foram relatadas o tempo todo. Enfim, o mundo é o mundo. Mesmo sendo outras formas de viver no mundo moderno, tem que enfrentar os desafios destas outras modernidades. São bem sucedidos, apesar das suas contradições. Eles fazem os “cruzos” deles e fazem bem feito.

O festival continuaria, com peregrinações para outros lugares, até chegarmos em Vrndavanan, perto de Nova Deli, cidade santa onde Krishna viveu sua juventude e seus passatempos adoráveis e onde Srila Prabhupada foi enterrado. Eu havia me preparado para esta viagem, cantando o Maha Mantra na japa mala⁶ diariamente e seguindo os quatro princípios restritivos com relação à intoxicação, consumo de carne, sexo ilícito e jogos de azar. Estudara bastante sobre a Índia e o Movimento Hare Krishna e aprendera Inglês, o suficiente para me virar em conversas de rua, dialogando com o inglês bastante fluído de boa parte dos indianos por onde passávamos. Havia me “Krishnaizado” como os devotos diziam. Me sentia à vontade. Os devotos do Movimento de Prabhupada não adoram Shiva, Kali, Ganesh, como a maioria dos hindus, mas era comum nos lugares consagrados, de outras modalidades religiosas haverem Shiva Lingans na entrada, para serem reverenciadas, com um pouco de água. Shiva é considerado o protetor das terras consagradas e era considerado falta de respeito não o reverenciar.

De qualquer modo, eu pude adorar o Sr. Shiva em dois momentos e lugares muito especiais. Perto de Vrndavanam fica o parque nacional de Bharatpur, uma antiga reserva de caça de um Maharaja, uma caatinga inundada artificialmente, que atrai um impressionante número de aves aquáticas, da região, migratórias da Sibéria e do sul da Índia. Faz parte de um roteiro turístico muito popular, a partir de Nova Deli, incluindo o Taj Mahal. Seu nome local é GANA, o nome de um pequeno templo consagrado à Shiva, bem no interior de um pequeno bosque, onde está a Shiva Lingan, cuidada pelos funcionários locais. Perto, um ninho do pássaro de pescoço azul associado à Shiva. Um local muito acolhedor, me senti muito bem podendo adorar Shiva ali, na sua casa. O outro local, quando a peregrinação já terminara, foi num pequeno templo localizado no sopé dos Himalaias, em Rishikesh, a 2.000 metros de altitude, em meio a uma floresta temperada. Contam as lendas que Sati, a primeira esposa de Shiva, um jovem brâmane, teria ateadado fogo ao seu corpo, em protesto ao desprezo que seu pai, o irmão mais velho de Shiva, nutria por ele. Shiva pegou seu corpo em chamas e os pedaços caíram em

⁶ Maha Mantra é o Mantra Hare Krishna, o principal rito do Movimento Hare Krishna, cantado diariamente na japa mala, um colar de 108 contas.

diferentes pontos do território indiano, dando origem a uma série de templos onde ele é adorado. Neste local em que estávamos, havia caído o seio esquerdo de Sati. Uma estátua de Shiva, devidamente resguardada por uma cerca, ficava atrás da Shiva Lingam, que podia ser adorada com a água das fontes do Himalaia, nos pequenos baldes disponíveis. Com o correr do dia, as montanhas das nascentes dos sagrados Rios Ganges e Yamuna eram visíveis. No Caminho, muitos macacos. Uma paisagem indiana muito espiritual e inspiradora, de fato.

Na volta para o Brasil sempre que pude, adorei a Shiva Lingam. É fácil instalar uma, com pedras de aparência fálica, no pé de uma árvore, como se encontram em várias locais na Índia, ou em jardins, ou mesmo em encruzilhadas, que também são associadas a Shiva. De fato, só parei recentemente, quando me dei conta da identidade deste meu guia hindu, ao mesmo tempo em que conseguia situar uma situação um tanto complicada do meu campo e da minha tese. Em Nova Déli eu havia comprado uma série de livros que tinham como tema a religiosidade de Chaitanya Mahaprabhu, o vaishnavismo bengali e temas afins, inclusive fontes que Victor Turner havia utilizado e que ainda existiam disponíveis. Curiosamente, estas fontes⁷ não falavam dos principais líderes religiosos que antecederam Srila Prabhupada. Bhaktivinoda Thakur, um magistrado bengali que vivera na cidade santa de Jaganatha Puri, na Orissa, onde Chaitanya passara a segunda parte da sua vida e seu filho Bhaktisidanta Sarasvati, mestre espiritual de Srila Prabhupada. Nós visitamos os templos e as residências destas personalidades em Mayapur, e não entendia por que esta bibliografia disponível de autores ocidentais não faziam referência a eles. Os movimentos religiosos que criaram, como o de Prabhupada, por sua vez, publicavam seus próprios materiais contando as suas histórias. Basicamente, estes textos mais antigos se detinham nas seitas hindus do vaishnavismo tântrico, a vertente mais popular desta cultura religiosa, como os Baules, que Victor Turner discute no Processo Ritual. O culto de Prabhupada faz parte de outra vertente, mais erudita. Prabhupada e seus antecessores eram *Bhadraloks*, termo que, como Chakrabarty(2008), autor bengali bastante conhecido, designa os Bengalis eruditos e altamente ocidentalizados que surgiram na Calcutá do século XIX e que foram responsáveis por uma série de transformações da Índia moderna. Intelectuais, artistas, políticos, homens de negócios e também lideranças religiosas muito conhecidas, como Ramakrishna e Vivekananda, eram todos *Bhadraloks*, como o próprio

⁷ Farquhar(1977 [1913]), um missionário britânico que viveu na Índia na virada do século XIX para o XX, tendo andado bastante pelo país. Kennedy (1998 [1925]), um estudioso norte americano do movimento de Chaytania.

Chakrabarty, ou pelo menos, os seus antepassados. Num “cruzo” bem sucedido entre a ocidentalização britânica e as tradições do vale do Ganges, são até hoje referência obrigatória quando o assunto é a modernização indiana.

E aqui eu me deparava com a identidade do meu guia hindu, ele é/ foi um vaisnava tântrico. Embora eu não tenha contato com ele, em alguns momentos de meditação pude perceber uma consciência que se definia como um “Shiva Bhakta”, que adora Shiva como o maior devoto de Krishna. Esta adoração é característica do vaisnavismo tântrico. Me surpreendi, com essa presença de uma voz ausente, onde sempre houvera ausência de uma voz presente.

. Por aqui continuo. Em primeiro lugar, o tantrismo. Tantra é uma modalidade espiritual, não é uma religião, existe o vaisnavismo tântrico, o budismo tântrico, etc. Tantra significa Trama e urdidura, a imagem de um tear onde se cruzam as linhas que irão compor um tecido. É uma imagem muito parecida com o “cruzo” do Luís Rufino, e como me chamou a atenção, recentemente, um Devoto antropólogo de Curitiba, Victor Hugo Oliveira Silva⁸... “A umbanda é muito tântrica”. Eu não posso dar uma definição acadêmica do que é o Tantra. Eu entendo o Tantra a partir do Jiotish, a astrologia védica da Índia, que estudo com Bhanumathi Devi, discipula brasileira de Srila Prabhupada e uma grande amiga. O ponto de partida desta astrologia é responder a seguinte pergunta: Porque esta alma espiritual encarnou neste corpo neste local.? Isso é tantra. O cruzamento do espiritual com o material, sem desconsiderar um em função do outro. Este é o meu entendimento pessoal do Tantra.

E chego, finalmente, aos temas iniciais do meu resumo, num GT sobre Antropologias engajadas. Qual é o engajamento em questão aqui? No caso, tentar situar a Umbanda brasileira dentro de um horizonte mais amplo, que a comparação com o Hinduísmo permite, ao mesmo tempo, inspirado pelos escritos do Luís Rufino, desenvolver este potencial epistêmico decolonial que a Umbanda comporta. Neste momento, acho importante considerar a noção desenvolvida por Rita Laura Segato (2021), de uma antropologia de Demanda. Nos casos que ela apresenta, demandas sociais de uma série de grupos minoritários, como mulheres vítimas de violência em diversos locais das Américas e com o seu relevante trabalho junto às cotas raciais no Brasil, atendendo a demandas antigas das populações de origem africana.

⁸ Atualmente doutorando no PPGSOCIUFPR, com a tese “SABOREANDO O NECTAR:EMOÇÃO E DEVOÇÃO NOS FESTIVAIS HARE KHRISNA NO SUL DO BRASIL”.

Um caso bem significativo de Antropologia de Demanda encontra-se no trabalho de Daniela Alarcon⁹, a partir dos seus estudos junto aos Tupinambás do Sul da Bahia e de sua luta pelo reconhecimento oficial e demarcação de suas terras, muito valorizadas. O povo Tupinambá dá muita importância à influência dos seus ancestrais encantados, na sua luta pela retomada de suas terras, usurpadas pelos fazendeiros da região. Segundo ela, sem entender a importância do relacionamento com os encantados, é impossível situar a ação política dos Tupinambás. Isto está muito próximo do que vi e vivo na Umbanda. Como alguém pode situar algumas ações, reflexões e tomadas de decisão sem situar a importância do diálogo com as entidades e as relações simbólicas desenvolvidas com elas? Não se pode.¹⁰

Tal constatação abre caminho para outras questões, que abordo para finalizar. Em 1992, no final do ano, pude participar de um ritual promovido pelo Centro Espirita Tenda de Oxalá, que eu frequentava no meu trabalho de campo. O ritual aconteceu numa terra de propriedade da marinha do Brasil, situado numa área de preservação ambiental, com uma natureza bastante preservada. Em 2013 pude participar, graças ao convite de uma prima irmã carioca, do mesmo rito, numa área privada, situada na baixada fluminense, onde diversos centros de Umbanda e Candomblé do Grande Rio fazem rituais junto à natureza. Nos dois casos, tratava-se de terreiros de Umbanda Branca que recarregavam o Axé das suas entidades. Havia incorporação o tempo todo, de todas as entidades dos médiuns dos terreiros, mas não haviam consultas. As entidades ficam incorporadas, se nutrendo das energias do local e sendo reverenciadas com pequenas oferendas. Nos dois casos as incorporações começaram com os Erês, depois entidades menos conhecidas, como ciganas e marinheiros, depois exus, caboclos, terminando com os pretos e pretas velhas já ao cair da tarde. Com o sol se pondo, de repente, era como se estivéssemos num quilombo, um “quilombo astral”. Uma sociedade de pessoas pretas de origem africana, situadas entre a morte e a vida. Nada a ver com zumbis de filmes sem categoria, pelo contrário, uma constatação muito relevante para um país que faz questão de desconsiderar suas relações com a sua africanidade e extermina sistematicamente seus jovens negros, seus quilombolas e seus povos indígenas. Mortos por um lado ainda vivos por outro, ainda que no plano simbólico da esfera ritual.

⁹ Eu pude assistir Daniela Alarcon, pela primeira vez, quando da defesa de seu mestrado na UNB, no CDS, ao mesmo tempo em que lançava a primeira versão do seu documentário “O retorno da Terra Tupinambá” em 2013.

¹⁰ Nesse sentido, no seu clássico “Guerra de Orixá” Yvonne Maggie já trazia a noção de “médium científico”. Gosto desta ideia. É possível haver uma mediunidade nas nossas ciências. É um “cruzo”.

Aprendi que, nos termos da Umbanda, esse reino dos mortos chama-se Kalunga. A Kalunga dos preto-velhos. Kalunga Grande era o termo que os povos Bantu de Angola se referiam as terras que ficavam do outro lado do oceano atlântico, para onde iam as almas dos mortos deles. Bem aqui nós estamos vivendo com todos esses mortos vivos, pretos, caboclos, exus, etc... celebrados em cultos muito discriminados até hoje, como Goldman apresentou tão bem em sua etnografia sobre o movimento negro de Ilhéus, no sul da Bahia. Resgatar essa dimensão, negada pelo pensamento social oficial do País, mas reafirmada pelas religiões de matriz africana e indígena e por seus agentes, é o projeto de Antropologia de Demanda que apresento aqui. Por aqui também é possível retomar a questão inicial do Colorismo. É preciso reconhecer essa tensão entre o Vivo e o Morto na atual discussão sobre relações étnico raciais no Brasil. Ela passa também pelo reino dos mortos, por esse ir e vir ao longo desta enorme encruzilhada entre quem vive e quem morre neste País. Muito do que as políticas afirmativas querem realizar pode ser visto como um trazer à vida, um retorno, não só a vida política propriamente dita, a cidadania, mas a vida humana em sentido pleno.

Retornando a discussão de Chakrabarty(2008) sobre a influência europeia na construção do pensamento moderno indiano e da sua domesticação realizada por autores como ele, há uma ênfase em demonstrar como elementos que seriam vistos como “atrasado” ou não modernos por um pensamento eurocentrado, como o cultos às Divindades hindus e aos vários espíritos presentes por lá, fazem parte do presente da modernidade indiana e tem também um papel na política e na vida moderna como um todo. Também são agentes, também são e devem ser considerados como tal, como tentamos fazer aqui no Brasil como os Orixás, Encantados e guias espirituais. Essa questão também foi alvo de um movimento histórico de reconhecimento e aceitação de diferenças constitutivas, tanto desta classe média educada à europeia quanto da classe política frente às características do gigantesco campesinato indiano e de suas demandas por cidadania. Outros autores conhecidos no Brasil também já discutiram esse tema, como o também bengali Partha Chaterjee(2004). De qualquer modo, não é de hoje que liberais, marxistas, ideólogos de esquerda e de direita convivem com líderes religiosos das diversas seita hindus. Muitos certamente têm os seus próprios Gurus e consultam os seus astrólogos. Talvez, no ano do centenário da Semana de Arte Moderna de 1922, seja o caso de aprofundarmos essas discussões nos debates constitutivos da nossa modernidade.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHAKRABARTY, Dipesh. “*Al margen de Europa*” Barcelona: Turkesch, 2008.
- CHATERJEE, Partha. *Colonialismo, Modernidade e política*. Salvador: Edufba, 2004.
- DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus*. São Paulo: EDUSP, 1992.
- EVARISTO, Conceição. *Olhos d’água*. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016.
- FARQUHAR, J.N. *Modern religious movements in India*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2a. edição, 1977 [1913]
- GOLDMAN, Márcio. *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006.
- KENNEDY, Melville. *The Chaitanya Movement*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1993. [1925]
- LEVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: EDUSP, 1997.
- NOGUEIRA, Oracy. *Preconceito de Marca: as relações raciais em Itapetininga*. São Paulo: EDUSP, 1998.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *Pluralizando Tradições Etnográficas: sobre um certo mal-estar na Antropologia*. Campina Grande: Cadernos do LEME, vol. 1, nº 1, p. 2 – 27, jan./jun. 2009.
- PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. *Alteridade e raça entre África e Brasil: branquidade e descentramentos nas ciências sociais brasileiras*. São Paulo: Revista de Antropologia, v. 63, n. 2, p. 1-14, 2020.

RUFINO, Luís. *Pedagogia das Encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Revista Periferia, v.10, n.1, p. 71 - 88, jan./jun. 2018

_____ *Pedagogia das Encruzilhadas: Exu como educação*. Santarém: Revista Exitus,, Vol. 9, N° 4, p. 262 - 289, Out/Dez 2019.

SEGATO, Rita Laura. *Crítica da colonialidade em oito ensaios*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

TURNER, V. *Dramas, fields, and metaphors*. Cornell University Press, 1975.

_____ *O Processo Ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.

WEBER, M. *The Sociology of Religion*. London: Methuen & Co LTD, 1971.

_____ *The Religion of India*. Illinois: The Free Press, 1958.