

GIUMBELLI, Emerson; RICKLI, João; TONIOL, Rodrigo. Como as coisas importam: uma abordagem material da religião. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019.

LÍVIA REIS¹

“Como as coisas importam: uma abordagem material da religião”, compilação de seis textos escritos por Birgit Meyer entre 2009 e 2015, é, inegavelmente, uma referência obrigatória para interessados em pesquisar religião e cultura material, mas não será esse o destaque desta resenha. Uma breve passagem da entrevista que encerra o livro e que poderia passar despercebida por um leitor mais desatento acaba sendo, ironicamente, a síntese mais fiel do que representa a produção antropológica da autora. Nela, Meyer revela como a experiência em campo na África – quando ainda era estudante de estudos pedagógicos e religiosos – foi crucial não apenas para que ela se tornasse antropóloga, mas também para que assumisse posições e argumentos teóricos ao longo de sua carreira. Na sequência, relembra as palavras de Johannes Fabian, seu orientador na Universidade de Amsterdã, onde se doutorou, sobre como a antropologia “depende de encontros, conversas e trocas entre antropólogos e seus interlocutores” (p. 283). Embora possa parecer trivial, não resta nenhuma dúvida de que Meyer levou à sério o conselho – e não é por acaso que dele ainda se lembre –, e seus resultados podem ser vistos neste que, embora não se proponha a ser, pode ser lido como um manual didático sobre como fazer boa antropologia.

De escrita simples e leitura fluida, os textos demonstram a relevância da interdisciplinaridade e da pesquisa empírica para a produção de teoria antropológica, com especial destaque para os trabalhos de pesquisa feitos coletivamente. Ensinam, ainda, que um bom trabalho de campo exige respeito aos nossos interlocutores, o que envolve saber perguntar, sentir, observar e ouvir - aquilo que é dito e também o que não é – e que devemos estabelecer interlocuções sérias com nossos pares antropólogos. A mensagem final, ainda que óbvia, não deve deixar de ser lembrada: o fazer antropológico não se realiza sozinho. Isso fica claro, por exemplo, quando Meyer trabalha com dados de campo de seus colegas de pesquisa, ou, então, quando dialoga com autores como Marett e Durkheim – assumindo que textos clássicos devem ser recuperados desde que situados histórica e criticamente – ou com seus contemporâneos Mathew Engelke e Webb Keane, incorporando seus conceitos e discussões quando eles se mostram ferramentas necessárias. Como se não bastasse, explicita as questões suscitadas pelo próprio campo e se preocupa constantemente em situar seus argumentos não apenas nos debates sobre antropologia da religião, mas na história da antropologia. É com

¹ Pesquisadora de Pós-Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ. Doutora em Ciências Sociais pelo PPCIS/UERJ.

essa postura tão generosa quanto refinada que Birgit Meyer nos transmite sua maneira de fazer antropologia.

De nacionalidade alemã, a autora fez carreira na Holanda e hoje ocupa a cátedra de *Religious Studies* na Universidade de Utrecht, onde desenvolve a pesquisa *Religious Matters in an entangled world* com pesquisadores de várias nacionalidades. Não me deterei aqui sobre sua trajetória e importância para a área de religião e mídia, trabalho feito primorosamente na introdução do livro por Emerson Giumbelli (UFRGS), João Rickili (UFPR) e Rodrigo Toniol (Unicamp), organizadores da coletânea. Por ora, acho mais importante enfatizar que o deslocamento metodológico proposto por Meyer – para as coisas em seus usos –, ainda que não seja algo totalmente inédito, consegue redirecionar nossos modos de olhar para os fenômenos religiosos.

De fato, a relação entre pessoas e objetos é um tema clássico nas ciências sociais, tendo sido abordada, por exemplo, nos trabalhos seminais de Malinowski sobre o *kula* e de Mauss sobre *dádiva* e *prestações totais*. Como sabemos, o debate sobre o lugar das coisas/objetos/materiais no mundo social obteve desdobramentos rizomáticos e passou por uma efervescência a partir da década de 1980 em diferentes áreas de conhecimento, a chamada “virada material”. Teorias de autores como Alfred Gell, Bruno Latour e Tim Ingold, por exemplo, privilegiam a agência/vida de objetos/coisas/não-humanos em seus processos relacionais no mundo social e retiram dos seres humanos a exclusividade de ação no e sobre o mundo. Evidentemente, esse movimento ampliou o leque de possibilidades das análises antropológicas, mas é justo lembrar que pesquisadores da religião sempre destacaram o papel central das materialidades do sagrado.

Ainda que de forma incidental e orientada por perspectivas evolucionistas e dualistas, referências às formas mediadas de comunicação com o transcendente apareciam com destaque já nos estudos clássicos sobre magia e religião, passando por Tylor, Frazer, Durkheim e Mauss, por exemplo. No Brasil, especificamente, uma extensa gama de trabalhos dedicados às *religiões populares* tematizava a relação com objetos de devoção, como é o caso da monografia de Rubem Cesar Fernandes, *Os Cavaleiros do Bom Jesus*. Atualmente, as produções no campo da antropologia da religião têm se preocupado cada vez mais em demonstrar que os sentidos e transformações daquilo que se convencionou chamar de “religião” apenas se realizam em relação com um vasto leque de tecnologias que tornam a experiência religiosa possível e palpável. É aí que a produção de Meyer se insere.

Na contramão das análises que priorizam o conteúdo em detrimento das formas – característica de uma concepção protestante de religião –, o campo de estudos de *religião e mídia* tem sido exitoso em demonstrar os processos dinâmicos de articulação e rearticulação das diferentes tecnologias na mediação com o sagrado. Embora a comunicação com o “transcendente” sempre tenha dependido de formas materiais como a linguagem, a

arquitetura e a música, por exemplo, a abordagem material da religião de Meyer pressupõe que mídia e religião não podem ser pensadas separadamente. Partindo da proposição de que um conteúdo não existe sem uma forma, a autora argumenta que toda experiência religiosa é *mediada* e que os meios de mediação, as *mídias*, participam ativamente da efetivação do acesso ao sagrado. Para a autora, portanto, religião é mediação e esta é a discussão basilar dos textos aqui reunidos e que passo a apresentar a partir de agora.

O primeiro capítulo, “Das comunidades imaginadas a formações estéticas: mediações religiosas, formas sensoriais e estilos de vínculo”, é o ponto de partida para pensar uma abordagem material da religião. Pensando na reconfiguração dos Estados-Nação pós-coloniais e no papel contemporâneo da religião, Meyer recorre à Benedict Anderson e à ideia de que a produção de laços sociais depende de uma imaginação mediada, mas vai além. Para a autora, uma comunidade não deve ser definida por um conjunto fixo de símbolos, mas pensada como uma formação que só existe por meio da circulação e do uso de formas culturais compartilhadas no e através do corpo. Ao retomar a dimensão estética no sentido aristotélico de *aisthesis*, a autora coloca no centro da análise a experiência sensorial total do mundo e o conhecimento sensível dele, dando origem àquilo que chama de *formações estéticas*. Desenvolvidas em torno de um “estilo estético compartilhado” (p. 56), as formações estéticas dariam “origem a maneiras de ser, comportamentos, representações e manifestações pelas quais a vida em sociedade é expressada” (p. 58). Por isso, podem ser transmitidas e partilhadas ao mesmo tempo em que ajudam a modular sujeitos morais e comunidades religiosas.

Munida deste arcabouço teórico, na segunda parte do artigo Meyer se propõe a compreender como as experiências com o transcendente se efetivam pela mediação, e, ainda, como essa dinâmica mobiliza e forma pessoas esteticamente. Para isso, cunhou a noção de *formas sensoriais*, entendida como formas relativamente fixas e autorizadas de invocar e organizar o acesso ao transcendental, produzindo uma sensação de unidade. As formas sensoriais, argumenta a autora, moldam o conteúdo religioso, tais como crença, doutrina e conjunto de símbolos, e também suas normas. Os efeitos disso, por sua vez, podem ser percebidos para além do “religioso”, pois colocam em marcha processos de produção de novas formas de manifestação religiosa no espaço público e revelam, conseqüentemente, as tensões e negociações decorrentes desses usos.

No segundo capítulo, “Religião material: como as coisas importam”, Meyer parte da crítica a uma definição mentalista da religião – que privilegia a crença e a interioridade em detrimento das formas. Em diálogo com David Morgan, se propõe a examinar as condições que moldam os sentimentos, os sentidos, os espaços e as manifestações da crença, isto é, as formas da prática religiosa. Relativiza o próprio conceito de materialidade para depois remontá-lo com dados etnográficos, pois, se, por um lado, as coisas são indissociáveis da religião, por outro, o que é percebido como material ou imaterial depende de discursos

socialmente compartilhados e autorizados, isto é, de ideologias semióticas. A materialidade, portanto, não é vista como fixa ou tendo uma essência primordial, mas como algo que pode ser moldado (p. 90). Por isso mesmo, defende que as construções socioculturais devem ser entendidas como práticas de produção de mundo que investem aquilo que foi construído de poder e uma realidade intrínsecos.

O terceiro capítulo, “Há um espírito naquela imagem: imagens de Jesus produzidas em massa e outras formas de animação protestante-pentecostal em Gana”, analisa a onipresença e a circulação em massa de imagens religiosas no cristianismo popular e os sentidos atribuídos a elas na esfera pública ganense no período pós-democratização. Considerando a complicada relação entre pentecostalismo, protestantismo de missão e tradições religiosas autóctones africanas, a autora mobiliza o conceito de “construção visual do campo social” (p. 119) para demonstrar como os receios pentecostais em relação à imagem de Jesus, entendidas como potencialmente demoníacas, estão enraizados numa visão de longa data sobre coisas religiosas. Com ricos dados etnográficos, Meyer demonstra que as imagens produzem sensações e servem para indexar a presença pentecostal na esfera pública, mas, ao mesmo tempo, são percebidas como excessivas e incontroláveis, revelando, assim, uma ambivalência de sentidos. Embora as imagens não tenham um poder intrínseco, aparecem como poderosas no contexto de configurações sociais porque mobilizam concepções particulares sobre a natureza das imagens e das coisas que são historicamente situadas.

O quarto capítulo, “Mediação e gênese da presença: rumo a uma abordagem material da religião”, é um texto programático no qual Meyer sugere o reposicionamento e a revisão do estudo da religião. Retomando alguns de seus principais conceitos, destaca os pontos que considera centrais numa abordagem material da religião que gira em torno da *mediação* e da *gênese da presença*. O foco nas práticas e nos meios através dos quais a religião se torna tangível, destaca a autora, revela a religião como um componente essencial das estruturas de poder. Reconhece a forma não apenas como um veículo, mas como um gerador de significado e experiência em toda prática religiosa. Ao defender essa postura, que não deve levar em conta o reconhecimento ou negligenciamento desse processo pelos próprios religiosos, retoma a boa e velha disputa entre categoria analítica e categoria nativa, saindo em defesa da primeira. Sugere a adoção de uma abordagem integrada da religião, que inclua a dimensão mental dentro de uma abordagem material da religião, sem qualquer primazia daquela em relação a esta.

Na segunda parte do texto, mobiliza o conceito de *feitiche* no sentido positivo proposto por Latour, para transcender a ideia de religião material como um oxímoro e demonstrar que, “em todas as nossas atividades, o que fabricamos vai além de nós” (p. 184). Se a noção de fetiche era problemática para os ocidentais porque violava as distinções entre

fabricação humana e divina, sujeito e objeto, espírito e matéria, construção e realidade, a noção de *fetiche* sugere que sujeitos e objetos são mutuamente constituídos. Dessa forma, “os seres humanos moldam o mundo material e são por ele moldados em tais dinâmicas” (p. 184). Por este motivo, defende a observação dos modos concretos pelos quais os seres humanos fabricam um sentido da presença de algo além, permitindo, assim, estudar a *gênese* de uma sensação de presença extraordinária que surge através da interrelação complexa entre agir e sentir humanos, conjunto de práticas e vários materiais.

O quinto capítulo, “Imagens do invisível: cultura visual e estudos da religião”, apresenta o campo da cultura visual como foco privilegiado de observação da gênese da presença apresentada no capítulo anterior. Partindo do questionamento sobre como seria possível descrever as formas como outras pessoas vêem suas imagens, Meyer reafirma a importância dos meios imagéticos, dos regimes visuais e da visão numa abordagem material da religião. Considera como imagem não só o que pode ser exibido ou visto, mas também o que ela representa, evoca ou prescreve, incluindo o invisível ou ausente.

Em diálogo com autores como Belting e Morgan, argumenta que imagens são formas sensoriais porque operam em um contexto de práticas corporeificadas e convencionadas de olhar, exibir e figurar. Nesse sentido, a religião opera como um mediador de ausências que conecta a lacuna entre “o aqui e o agora” e “aquilo que estaria além”. Por fim, resgata a relação entre as esferas da religião e da arte a partir das imagens e apresenta alguns caminhos para uma abordagem pós-secularista de religião e/ou cultura visual (p. 215). Na busca por uma base teórica comum para o estudo da religião e da cultura visual, assume o conceito de *formas simbólicas*, de Cassirer, pois engloba o ritual, as imagens e a linguagem – são artefatos materiais e sensoriais – além de práticas que constituem um mundo fenomenológico. Por fim, demonstra como os filmes ganenses expressam e moldam a imaginação religiosa, sendo, portanto, uma forma de gênese da presença.

O último capítulo, “Como capturar o uau: a noção de encanto de R. R. Marett e o estudo da religião”, tem como pano de fundo o incômodo da autora em relação à produção antropológica. Aqui, o corpo é entendido como um terreno sólido de existência e potencial prenúncio do sublime, propenso a experimentar efeitos como o “uau” e sensações de admiração e encantamento. Como alternativa à crítica, a autora sugere uma abordagem que nos permita capturar o extraordinário sem tomar como um dado a existência da deidade ou do sobrenatural a quem a sensação de encantamento se refere e, ainda, sem descartá-lo como uma ilusão irracional. Numa tentativa de “levar a religião a sério” sem dispensar uma análise mais descolada das categorias nativas, mobiliza a produção de Marett, sobretudo o conceito de encanto, e sua percepção da religião “como um complexo orgânico de pensamento, emoção e comportamento” (p. 265.), isto é, como um todo integrado. Ao analisar a evocação do encanto a partir da perspectiva de um grupo religioso, aponta, também, para a dimensão

política da religião. O que está em jogo, em resumo, é uma noção de religião que não dependa da existência de um deus ou força transcendental, mas que leve em conta as técnicas que fabricam uma sensação de excedente sagrado.

O livro é encerrado com uma entrevista na qual Birgit faz um balanço de sua trajetória, do que espera para o campo das materialidades da religião e de seus projetos em andamento.

Antes de encerrar este texto, entretanto, gostaria de chamar atenção para dois pontos que devem ser destacados na obra da autora. Em primeiro lugar, a defesa de Meyer, que se reivindica pós-secularista e pós-colonialista, sobre a pertinência do conceito de religião como categoria de análise, não apenas como categoria êmica (p. 187), argumento que corroboro. Como condição, ela defende, não deve ser utilizado com propósitos universalistas, mas pensado de maneira autorreflexiva e vigilante para produção de conhecimento historicamente situado (p. 209). Essa postura, por sua vez, produz aproximações e distanciamentos fundamentais, para além da contraposição aos críticos que defendem apenas o uso etnográfico do conceito de religião. Por um lado, abre diálogo com a fenomenologia e suas reflexões sobre as consequências analíticas que a atenção à experiência, à condição de ser-no-mundo e no corpo trazem para antropologia. Ao mesmo tempo, a afasta de abordagens mais ontológicas, isto é, focadas nos modos de estar no mundo e na relação com espíritos, deuses e entidades sobrenaturais e que, nas palavras da autora, não seriam úteis para seus propósitos de pesquisa. Alternativamente, defende uma concepção de religião que seja capaz de explorar uma tradição religiosa ou modo de estar no mundo, mas que, ao mesmo tempo, ofereça instrumentos para que se possa dizer algo sobre isso.

Em segundo lugar, a obra de Meyer revela com clareza o potencial analítico de pesquisas que partem da religião como problema, sobretudo quando focadas nas práticas cotidianas dos fiéis. Apenas neste livro, à título de exemplo, foi possível identificar temas como política, esfera pública, patrimônio, regimes de autenticidade, controvérsias, subjetividade, relações de poder, condições de produção de conhecimento, modernidade, colonialismo e práticas de devoção, corroborando, assim, o próprio argumento de Meyer de que a religião produz o mundo social e não apenas é produzida por ele.

Retorno, agora, ao ponto de partida deste texto. Como nos conta a autora, foi na zona fronteira do seu trabalho de campo em Gana, observando imagens e representações diversas de Jesus, que ela adquiriu as bases para o desenvolvimento teórico de uma abordagem material da religião. Sendo essa uma via de mão-dupla, foi justamente o refinamento de sua teoria que a levou de volta ao campo para observar e construir problemas diferentes, já que nem todos puderam ser resolvidos. Ao longo da leitura dos textos, é perceptível o incômodo da autora com suas próprias conceitualizações sobre o sagrado dos seus outros. Não por acaso, a ele são atribuídos diversos nomes - transcendente, divino,

invisível, maravilhoso, entre outros -, uma multiplicidade que parece refletir propositadamente as inquietações da autora. No entanto, ao invés de girar em círculos em torno de uma mesma questão, a autora escolhe partir em busca de mais dados etnográficos, experimentar novas (e velhas) abordagens teóricas e, assim, tentar abrir novos horizontes. Nesse sentido, a ênfase na experiência estética da religião leva a autora a se deter mais sobre as sensibilidades que ela produz, como encantamento e sensação de maravilhamento, e menos com o que estaria fora, no além. Coerente com o que se propõe a fazer, parece que Meyer, ao deslizar entre coisas e corpos, sentidos e emoções, se convence de que a própria religião, cada vez mais independente de Deus e mais próxima de uma noção de bem-estar, se reinventa todos os dias de múltiplas formas, e, por isso, deve continuar sendo observada. Mesmo em seus desencontros, Birgit continua incansável na missão de nos ensinar a fazer uma boa antropologia.