

## COMENTÁRIO AO TEXTO *ASSÍMPTOTA DO INEFÁVEL*

*José Carlos Gomes dos Anjos<sup>1</sup>*

O que aconteceria às teses de Csordas do texto *Assímtota do Inefável* se as submetêssemos a interrogações a partir das experimentações deleuzianas do conceito de altrucídio? Colocarei a questão em detalhes de forma a explicitar como entendi Csordas e como fui impactado pela releitura de Deleuze das experimentações de Michel Tournier sobre um mundo sem Outrem. Na segunda parte do comentário, experimento, com relação à questão da alteridade/altrucídio, os meus próprios “momentos etnográficos” sobre a religião afro-brasileira e, por fim, na terceira, retiro consequências pessoais da confrontação.

A tese de Csordas é a de que, de algum modo, os humanos são sempre inerentemente religiosos. Existe uma estrutura elementar da religiosidade e ela está relacionada à alteridade em “nós”; a alteridade é constitutiva da relação do Eu com a própria corporalidade. Portanto, a estrutura elementar da religiosidade – a alteridade da corporeidade – é antes de tudo íntima e, de certo modo, inescapável, constitutiva da estrutura do “estar-no-mundo”. A partir desse núcleo ontológico residual, Csordas se abre para as múltiplas formas históricas que a religião pode assumir. Csordas descarta qualquer essencialismo que possa ir além do fato de que a alteridade nos é, em primeiro lugar, interna e corporificada.

O conceito de alteridade íntima como a relação do Eu com o próprio corpo é o núcleo da argumentação de Csordas. Gostaria de detalhar um pouco mais o que está em jogo. E o ponto aqui é o modo como Csordas recria uma lógica cartesiana, ainda que jogando no melhor estilo da virada corporalizante em voga. Não disponho aqui de espaço para essa demonstração

---

<sup>1</sup> Pós-Doutor pela École Normale Supérieure de Paris, ENSP, França, e Professor Adjunto do Departamento de Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Contato: jcdosanjos@yahoo.com.br

da forma mais precisa, apenas sugiro que Csordas pode ser lido como alguém que nos convence de que é possível ser cartesiano e materialista e que isso é um pouco mais interessante do que a versão original idealista.

Seguir Zaner, situando a autopresença e a presença para o outro como dois momentos distintos, é a forma como Csordas limita a radicalidade da questão. Poder-se-ia, em contraponto, pensar que toda autopresença já é em si mesma e sempre a apresentação de um outro no mesmo, e não apenas um “revelar-se a outros eus internamente realizados”. Isso seria um pouco mais radical, mas não resolveria a questão de que tanto o Eu como o outro são partições historicamente constituídas e não estruturas elementares da existência.

É claro que há um ponto de deslizamento para fora do cartesianismo nessa virada corporizante de um eu que já é sempre também um outro corporificado para si mesmo. Mas essa linha de argumentação parece não ser central no texto de Csordas. *Assíntota do Inefável* insiste em fixar o Eu e a “sua” corporalidade como duas entidades quando, por exemplo, sugere que “a elevação espontânea de performances corporais habituais define nossos corpos como simultaneamente pertencentes a nós e distantes de nós”. A relação pensada como de “pertencimento” (do corpo ao sujeito) empobrece a possibilidade de um relacionismo mais radical em que fluxos de corporalidades são sempre multiplicidades que se estendem e se dissolvem na carne do mundo. Mas isso seria apenas outra possibilidade de pensar a relação entre corpos humanos e mundos.

Obviamente, essas são problemáticas variantes que só têm interesse etnográfico na medida em que experimentadas por algum povo e precariamente traduzidas por algum antropólogo que se deixa abandonar nos problemas elementares dos outros. O argumento aqui é que a busca de um núcleo original para a religião, fórmula genial de equacionar as grandes questões em contextos etnográficos controláveis, é inócua. *Assíntota do Inefável* procura um núcleo original de respostas historicamente variáveis em vez de se abrir para a possibilidade de que a variação de formas de problematizar não suporte nenhum núcleo original. Pode haver variação sem

princípio de variação quando apenas “acontece que” ao infinito. Mas talvez essa linha de fuga não seja interessante à manutenção da estrutura Outrem que se impõe como pensamento ocidental sobre outros povos estudados, Outros inefáveis para um Eu falocêntrico.

O resultado concreto da busca pela estrutura elementar da religião é uma espécie de reducionismo em que “[a] presença vívida de Jesus ou Maria na performance imagética carismática é uma maneira culturalmente específica de completar o segundo momento principal, proporcionando um Outro ideal para corresponder ao momento de autopresença”. Convenhamos, esse retorno às origens apenas empobrece o que é o caso: os carismáticos estão a afirmar a presença vívida de Jesus ou Maria e não de um Outro ideal que “corresponde à autopresença”. A parte suplementar do enunciado não acrescenta nada à primeira, “a presença vívida de Jesus”. O paradoxal aqui é que o Outro ideal é evocado para suprimir (de novo) a vida de Jesus. Em termos aritméticos, em vez de duas ou três vidas, temos agora apenas uma, o sujeito religioso reduzido ao seu corpo como autopresença inefável. Perde-se Jesus e, conforme o ângulo, o Eu ou o corpo tornam-se inefáveis.

O problema da busca da origem é o risco de reter a investigação da potência do pensamento no juízo. Afinal, por que a origem da religião, do sagrado, do santo deveria estar, alternativamente, na “alteridade íntima do poder como uma secreção corporal” ou no “totalmente outro da majestade abstrata”? Para a religiosidade afro-brasileira, por vezes, o que se oferece como potência para o pensamento pode ser uma secreção corporal ou outras coisas mais ínfimas, cósmicas e interessantes; e para o carismático, por vezes, talvez estejam em jogo majestades não necessariamente abstratas. Enfim, de que serve buscar a origem da religião se cada configuração me pode elencar uma série de problemas, e não um mesmo problema com muitas soluções?

Desconfio que perguntar pela “estrutura fundamental da existência” talvez tenha pouca serventia para pensar alguma forma de religiosidade. Talvez sirva apenas para pensar “a estrutura fundamental da existência”. Mas o problema aqui, como o de qualquer variante do cartesianismo, é que todas as respostas já estão contidas na pergunta.

E aqui poderíamos convidar Deleuze (1974, p. 311-330) e convocar outras condições de felicidade para a religião. E se a estrutura fundamental da existência não tiver nem o Outro (íntimo ou não) nem o Eu? Deleuze, cavalcando Tournier, reconstrói uma modelação de pensamento: se Robinson Crusoe fosse parar à ilha deserta, ele não recriaria as condições ideais originárias do capitalismo; estar-se-ia diante de um lento abandono na superfície de um mundo sem outrem, que dissolveria tanto o Eu como a alteridade. Na superfície da ilha:

O bode morrerá. “O bode está morto”. E Sexta-feira anuncia seu projeto misterioso: o bode morto voará e cantará, bode voador e musical... Sexta-feira serve-se da cabeça e das tripas, faz deles um instrumento que coloca em uma árvore morta a fim de produzir uma sinfonia instantânea cujo único executante deve ser o vento: é assim que o rumor da terra é, por sua vez, transportado no céu e se torna um som celeste organizado, pansonoridade, música verdadeiramente elementar (Deleuze, 1974, p. 311).

Se essas páginas do Tournier de Deleuze evocam alguma forma de elementaridade, essa nada tem de íntima. O elementar é cósmico. O Eu, o Outro e suas intimidades são partes de uma mesma estrutura suplementar, a estrutura outrem. E é essa estrutura que a ilha deserta destrói. Há vida além da estrutura outrem e talvez vidas em maior potência. E se viver religiosamente for, por vezes, vida sem outrem? E se algumas religiões estiverem na abertura à experimentação de múltiplas possibilidades de habitar mundos sem outrem? O que aconteceria à noção de alteridade da corporeidade?

Aqui, mais do que Deleuze, gostaria de seguir religiosos afro-brasileiros. O que está em jogo aqui não é substituir Csordas por Deleuze, o que já seria um ganho substantivo, mas abrir as possibilidades etnográficas a partir da fuga a uma questão elementar. Numa sessão de batuque no Rio Grande do Sul, eu não conseguiria dizer que um orixá no mundo é um Outro ideal correspondendo ao momento da autopresença; o que não está em cena no que sociologicamente etiquetamos de transe é um Eu que se relaciona com

um Outro. Um orixá, força divina da religiosidade afro-brasileira, é uma potência corporal, e sua manifestação na incorporação é, na maior parte das vezes, a potência de um duplo sem outrem interior. A incorporação é um acontecimento que erige um duplo num mundo sem outrem. O orixá emana do corpo, assume seu corpo (dos Anjos, 2006).

É claro que isso é apenas um começo de conversa. De todo modo, me parece mais fecundo partir da ideia de que há uma multiplicidade de quadros altamente sofisticados de problemas do que tentar partir de uma problemática original, pelo menos quando se trata da religiosidade afro-brasileira. Para dar conta das sutilezas, diria que talvez existam alguns dispositivos de pensamento na religião afro-brasileira que podem ser proveitosamente relacionados com problemas “de alteridade”. Mas essas problematizações se somariam como um ponto numa dispersão de problemáticas igualmente importantes. Sim, a alteridade seria um problema pertinente quando um egum, o espírito de um morto, “apenas” encosta a pessoa e se “ocupa” parcialmente do seu corpo. A pessoa do religioso (ou não) afro-brasileiro continuaria consciente, com uma potência atuante em seu corpo que é um Outro. Toda a questão aqui é a das imensas diferenças entre um egum e um orixá. Se uma estrutura outrem está em jogo na manifestação de um egum, ela pode já ter deixado de ser uma problemática evocável com alguma pertinência quando se trata da manifestação de um orixá.

Sendo eu um sociólogo cabo-verdiano, as teses finais de Csordas sobre as torres gêmeas me interessam como metáforas. Chamam-me a atenção para a necessidade de também aniquilar em mim os efeitos das duas torres gêmeas do cartesianismo idealista original que perdura e do novo cartesianismo corporificado que insiste. Mas não tenho certeza de que a estrutura outrem que rege minha atividade laboral enquanto sociólogo eurocentrado tenha se mantido intacta no simples fato de continuar discutindo elementaridades.

## REFERÊNCIAS

DOS ANJOS, José Carlos Gomes. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Fundação Cultural Palmares, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva; Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

Recebido em: 08/01/2016

Aprovado em: 23/01/2016