

Caros membros da Academia Brasileira de Ciências, estimados colegas e familiares. É com imensa alegria e responsabilidade que participo desta cerimônia. Ao longo dos próximos 20 minutos tentarei narrar como cheguei até aqui e explicar o curioso título desta minha fala: por uma antropologia das Passagens.

A Antropologia é o campo disciplinar ao qual me filio. Assim como em tantas outras áreas do conhecimento//, na Antropologia, ao longo das últimas décadas assistimos a uma espécie de hiper-especialização dos debates. Por exemplo, um dos grupos de trabalho mais antigos da Associação Nacional em Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, a ANPOCS, é o GT de Antropologia da Religião. Quando surgiu, esse GT reunia os pesquisadores do grande campo de estudo dos fenômenos religiosos, a despeito do grupo religioso pesquisado e da perspectiva teórica mobilizada. Assim, pesquisadores interessados em romarias populares, no fortalecimento do pentecostalismo no Brasil e aqueles dedicados aos debates a temas como rituais de iniciação no candomblé se encontravam e debatiam em um mesmo espaço. O GT de Antropologia da Religião já não ocorre mais com frequência. Em seu lugar surgiram muitos outros// mais especializados// mais focados em debates teóricos particulares. Saiu de cena o amplo GT de Antropologia da religião e entraram os seus

múltiplos denominadores comuns: religião e materialidade; pentecostalismo e mídia; cosmologia das religiões afro, e por aí vai.

É claro que eu reconheço os benefícios de um debate científico especializado. Além do fato de que felizmente a ciência brasileira cresceu bastante ao longo das últimas décadas e seria praticamente impossível reunir todos interessados em antropologia da religião em um único grupo de trabalho, as discussões podem avançar mais rapidamente em fóruns mais circunscritos; sólidas redes de pesquisa e cooperação podem se formar e vínculos internacionais podem ser estreitados com maior precisão.

Muita tinta já foi gasta para dar conta deste debate entre a especialização e generalidade dos saberes científicos. Não pretendo reatualizá-la ou coisa que o valha. O que quero chamar a atenção é para o fato de que na antropologia, em particular, o risco da especialização é o de perdermos um aspecto **fundacional e irrevogável** da disciplina : o jogo de escalas.

Foi assim que essa disciplina nasceu, no final do século XIX, atenta às singularidades culturais e, ao mesmo tempo, se apresentando como a ciência dos humanos. Tal como na química, em que a relação entre as grandezas molares e moleculares são fundamentais para se descrever as reações, para se fazer boa antropologia, é preciso ir de um a outro o tempo todo.

O título de minha fala hoje, “Por uma antropologia das passagens”, parte dessa perspectiva da radicalidade da aposta de um

constante Zoom in e Zoom out nos fenômenos aos quais me debruço. Mas isso não é tudo.

Além do jogo de escalas, o que proponho é, de fato, uma “Antropologia **das** Passagens”. Reconheço-me como um antropólogo das zonas cinzentas, dos interstícios, um pesquisador interessado nas Passagens. Foi com esse espírito que fundei o grupo de pesquisa homônimo, na UFRJ, que não é um grupo temático, mas sim um coletivo de pesquisadores interessados em fenômenos, eventos e situações que ocupam as margens, os territórios de difícil definição, as transformações. Minha agenda de pesquisa nos últimos anos se constitui a partir do interesse nas Passagens: do alternativo para o oficial, do ilícito para o lícito, dos sintomas para o diagnóstico, do ordinário para o sagrado.

Pensar sobre o que ocorre nas fronteiras, nas margens, muitas vezes nos diz mais sobre o centro do que quando investigamos ele mesmo. Afinal, é nas fronteiras que as definições são disputadas. É a partir dessas zonas cinzentas que se afirma o que é e o que não é. Claro que há fronteiras hiper vigiadas, com muitos gatekeepers e outras um pouco menos. Isso também me interessa.

Quem já esteve no Chuí, a fronteira mais meridional do Brasil deve se recordar que do outro lado, já no Uruguai, a cidade de entrada naquele país também se chama Chuy. A diferença entre o Chui brasileiro e o Chuy uruguaio é pequena, na verdade, troca-se apenas o

i pelo y. A partir desse pequeno deslize ortográfico, do I ao Y, tudo muda.

É por coisas assim que eu me interesso, as pequenas variações nas fronteiras dos fenômenos sociais que pouco mudam, mas que mudam tudo.

Quando comecei minha trajetória na antropologia tive a sorte de ingressar em um grande projeto de pesquisa intitulado "O "cultivo de si" nas paisagens da ecologia e do sagrado", coordenado pelos professores Isabel Carvalho e Carlos Steil, que estão aqui hoje e são responsáveis por quase tudo o que sei desse mundo acadêmico. Naquela pesquisa, estávamos interessados pelos pontos de interseção de práticas ecológicas e religiosas, que dão origem a processos de sacralização da natureza e de "naturalização" do sagrado.

Cabia a mim, um jovem graduando de 17 anos, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pesquisar dois grupos de caminhantes: um que caminhava no Brasil para se preparar para fazer o caminho de Santiago de Compostela na Espanha; e outro de ecoturistas, que fazia trilhas pelo país. Caminhei muito com esses peregrinos e ecoturistas. Uma ou duas vezes percorri as mesmas trilhas com os dois grupos e percebi como a experiência naquelas mesmas trilhas pouco mudava, mas esse pouco, mudava tudo.

Foi atento a isso que também encontrei a trilha da pesquisa seguinte. Dessa vez a minha zona cinzenta de atenção me levou até o interior do Paraná, no Vale do Ivaí, onde a prática caminhadas na

natureza foi convertida em uma política pública de desenvolvimento regional. Em região agrícola e relativamente empobrecida daquele estado, os gestores promoviam caminhadas na natureza como política pública.

A finalidade era bastante terrena, ao início e ao fim desses percursos um café da manhã e um almoço, ao custo de 5 e 10 reais à época, era servido pelas comunidades das zonas rurais que as promoviam e assim geravam renda para a região.

Havia, no entanto, um problema. As caminhadas, que se apresentavam como caminhadas na natureza, ocorriam, na verdade, em imensos pastos, fazendas de produção de trigo e de soja. Era preciso inventar a natureza. Acompanhei esse processo de invenção de uma política pública e de invenção da natureza.

Como vocês podem imaginar// muitas passagens literais, metafóricas e simbólicas foram precisas para que um trigal fosse convertido, por meio de uma política, em uma paisagem da natureza.

Foi em uma dessas caminhadas “na natureza” dos campos de soja paranaenses, que encontrei uma caminhante em tratamento contra uma doença crônica que vinha buscando a conexão justamente com a natureza como aliada de seus cuidados com a saúde. Para ela, caminhar por ali, junto com um amplo conjunto de práticas médicas chamadas de alternativas, como acupuntura, homeopatia e fitoterapia eram fundamentais naquele seu momento de vida.

Não demorou muito para que eu descobrisse que essas , e muitas outras, terapias alternativas haviam se tornado parte de uma política pública de saúde no Brasil, sendo incorporadas no SUS. Passei então a me perguntar sobre essa passagem. Como as terapias alternativas viraram práticas oficiais de cuidado com a saúde no Brasil? Quais haviam sido as negociações necessárias?

Vejam, eu não estava interessado em me posicionar sobre a validade científica de tais práticas, mas sim, como essas práticas antes marginais se validavam.

Foi assim que meu cotidiano de pesquisa no doutorado passou a ser horas, horas e mais horas em postos de saúde, hospitais e clínicas do SUS que ofereciam as chamadas terapias alternativas de modo oficial. Além desses espaços também fiz trabalho de campo em reuniões de secretarias de saúde, do Conselho Federal de Medicina e do próprio ministério da saúde para entender o curioso processo de legitimação e institucionalização dessas práticas. Tal como na fronteira do Chui, onde passagem de um país para outro é marcada pela saída do I e entrada do Y, no caso das terapias alternativas também houve uma mudança de nome. Ao se tornarem parte da política de saúde brasileira, as terapias alternativas foram rebatizadas e convertidas em Práticas Integrativas e Complementares. Para que esse batismo acontecesse foi necessária uma ampla atuação de enfermeiros, médicos, pesquisadores e gestores públicos. Podia ser apenas uma

mudança de nome, mas, como já disse, esse pouco que o nome mudava, muda tudo.

Em uma das reuniões entre gestores públicos que acompanhei durante aquela pesquisa eu encontrei a “passagem” a qual me dedicaria pelos seis anos seguintes. Naquela ocasião, ouvi a seguinte frase “está provado cientificamente que espiritualidade faz bem para a saúde”. Não pude deixar de me perguntar duas coisas naquele mesmo instante: Porque nenhum dos gestores de saúde aqui presentes reagiu negativamente ou ao menos com desconfiança diante dessa frase? E também, quem está provando e como que espiritualidade faz bem à saúde?

Como antropólogo, o que menos interessa é saber se espiritualidade, de fato, faz bem ou não à saúde. O que me importa é pensar sobre as condições de possibilidade que tornam esse enunciado possível e cientificamente válido. E foi isso que fiz. Dediquei-me a investigar as formas pelas quais a espiritualidade tem sido mobilizada no campo médico oficial. Agora já não estou falando mais sobre práticas alternativas, marginais ao universo médico científico. Refiro-me ao mainstream. Foi assim que fiz pesquisa em três instâncias principais. Primeiro, eu pesquisei os pesquisadores. Fui para os laboratórios de pesquisa dos médicos cientistas do Hospital das Clínicas em São Paulo, vinculado à USP, para acompanhar inúmeras investigações que estavam sendo conduzidas por cientistas sobre os impactos da espiritualidade na saúde. Também fui para a sede da

Organização Mundial da Saúde, em Genebra, na Suíça e lá fiquei por algum tempo mergulhado nos documentos da OMS que tratavam do tema da espiritualidade — não poderei falar muito sobre isso aqui, mas adianto que foram muitos os documentos dedicados ao tema que encontrei — e também fui para a ponta, para os hospitais e postos de saúde que usavam, na clínica, ferramentas ou princípios vinculadas à espiritualidade.

Repito que a atenção da medicina para o campo da espiritualidade não é marginal, mas ocupa corredores e laboratórios de algumas das principais universidades do mundo, tais como Duke, Yale, Harvard, Columbia e muitas outras, além de afetar diretamente práticas de saúde pelos quatro cantos.

Quem estiver disposto a ler as pesquisas médicas sobre o tema encontrará conclusões como: se você é mais espiritualizado terá menos chance de sofrer um ataque cardíaco; pessoas mais espiritualizadas estão menos predispostas a desenvolver alzheimer; quanto mais espiritualizado maior é a resiliência diante de quadros de depressão, etc. Como se pode presumir, para estabelecer essas correlações, os médicos-pesquisadores precisam empregar instrumentos e metodologias capazes de converter a “espiritualidade” em um dado científico, isso é, eles precisam transformá-la em algum tipo de indicador observável, inscritível e comparável. Essas pesquisas, antes de simplesmente descreverem as correlações entre espiritualidade e saúde, trabalham para transformar a ideia abstrata de

espiritualidade em um objeto de realidade concreta. Ou ainda, a operação envolve o complexo trabalho de transformar a natureza subjetiva da espiritualidade em algo material: um gráfico, um número, uma imagem. Tudo isso por meio de máquinas ultramodernas que operavam mapeamento cerebral, acompanhavam marcadores biológicos e epigenéticos. O processo que observei é parte de um processo mais amplo que, no limite, universaliza a espiritualidade, colocando-a em uma linguagem que, por mais que reflita sobre experiências subjetivas individuais, é convertida em índices universais e biológicos.

Essa foi a passagem a qual me dediquei a refletir, analisar e descrever como antropólogo nos últimos anos. Como vocês podem imaginar, ao sair do campo do relato do paciente e se tornar um dado de prontuário, o lugar da espiritualidade muda completamente. Mais uma vez, isso muda tudo, mas isso não é tudo.

Antes de avançar até o meu interesse mais recente de pesquisa, preciso fazer uma pequena pausa para dizer que esse percurso intelectual esteve muito afetado por onde passei como pesquisador. Assim, colegas, instituições e amigos da UFRGS, Unicamp, mas também do México, Estados Unidos, Holanda e Suíça compõem essa curiosa geografia que me fez ter atenção nas passagens.

Foi do meio para o fim dessa pesquisa sobre espiritualidade e saúde que eu, assim como todos vocês aqui, fui surpreendido pela pandemia de Covid-19.

Talvez tenha sido justamente por estar acompanhando o processo de conversão da espiritualidade em uma dimensão da saúde humana que rapidamente entendi que para a conversão da difusão de um vírus em uma emergência sanitária global muitas mediações são necessárias. E dessas mediações, nós cientistas sociais entendemos bem. Na época eu era o presidente da Associação de Ciências Sociais da Religião da América Latina e coordenei aquele que talvez tenha sido o maior consórcio de reflexão sobre COVID-19 a partir das lentes das ciências sociais. Em nome da associação que eu presidia e também da Associação Brasileira de Antropologia, da Sociedade Brasileira de Sociologia, da Associação Nacional de Ciências Políticas e da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, coordenei a publicação de um boletim diário que trazia reflexões de cientistas sociais e pandemia. Parte desse boletim foi traduzida para o alemão, inglês, espanhol e italiano. O resultado final foi a publicação diária e ininterrupta, por 100 dias, a partir de meados de março de 2020, de reflexões sobre o tema.

Terminada a pandemia, portas e universidades reabertas, aterrissei definitivamente no Rio de Janeiro, vindo da Unicamp. Aqui o meu interesse pelas passagens ganhou nome, peso e institucionalidade. Criei um grupo de pesquisa com esse título e me voltei para um outro universo de questões. Atualmente estou dedicado a investigar igrejas católicas demolidas ao longo do século XX no Brasil.

Já identificamos mais de 2 centenas delas, muitas vezes demolidas em função de reformas urbanas. O que eu e um grupo de pesquisadores muito engajados fazemos é nos perguntarmos o que aconteceu com os altares, janelas, portas, móveis, entalhes, santos e restos mortais que estavam nessas igrejas demolidas? Para onde se dispersaram?

Estamos em uma espécie de grande caça ao tesouro nacional, mergulhados em arquivos e registros iconográficos. Mais uma vez não tenho como expor aqui a razão teórica da importância dessa pesquisa sobre materialidade religiosa. Por ora, contento-me em dizer que essas peças saíram o território sagrado das igrejas que habitavam e foram para lugares muito distintos: depósitos, museus, coleções de arte, cemitérios, outras igrejas, antiquários e por aí vai.

São muitas as passagens que cada uma dessas peças realiza: do sagrado para arte; da arte para o lixo; da relíquia santa para o ordinário; do altar para a exposição.

Quando defendi minha tese de doutorado, meu orientador, o professor Carlos Steil, a quem sou absolutamente grato por tudo, encerrou a cerimônia dizendo que “ciência não se faz sem afeto”. E eu não posso encerrar isso de outra maneira a não ser agradecendo minha família está aqui. Meus pais, que na figura explícita da minha mãe que fez a passagem literal e não só metafórica o Oiapoque ao Chuí (o com i); ao Carlos e Isabel que me deram a bússola para navegar na vida

que escolhi; e muito especialmente aos meus sogros, que ajudaram a transformar o Rio em lar e à minha esposa, Marcella Araujo, que além de ser uma professora e socióloga que tanto admiro é minha parceira na tarefa de fazer a passagem mais difícil, aquela que transforma o cotidiano ordinário em puro encantamento.

Obrigado.