



RBSE, v. 9, n. 24: Dezembro de 2009

ISSN 1676-8965

ARTIGOS

A Globalização Popular e o Sistema Mundial Não-hegemônico. Ou, de Guangdong a Caruaru.

Gustavo Lins Ribeiro

A Symbolic Analysis of Ritualistic Crime: The Forensics of Sacrifice

Dawn Perlmutter

O vingador: o jovem como perpetrador – e vítima - da violência de periferia em Salvador, Bahia

José Eduardo Ferreira Santos & Ana Cecília de Sousa Bastos

Poemas em branco e preto: Os auto-retratos de Haruo Ohara

Patrícia July Souza Edongo & Angelo José da Silva

Escrevendo para o Ídolo. A emoção dos fãs nas cartas para Teixeira

Nicole Isabel dos Reis

Teorias feministas: da “questão da mulher” ao enfoque de gênero

Antônio Carlos Lima da Conceição

DOCUMENTO

La prière: Introduction générale

Marcel Mauss

A oração. Introdução Geral

Marcel Mauss Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury

RESENHA

Ser um estrangeiro brasileiro: Identidade e subjetividade entre estudantes de pós-graduação

Fernanda Sansão

Sobre os Autores

EDITOR E CONSELHO EDITORIAL

<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

RBSE ISSN 1676-8965

· **Editor: Mauro Guilherme Pinheiro Koury** ·

· **CONSELHO EDITORIAL** ·

Alain Caillé

(Université Paris X/M.A.U.S.S. - França)

Alda Motta

(UFBA)

Bela Feldman Bianco

(Unicamp)

Cornelia Eckert

(UFRGS)

Danielle Rocha Pitta

(UFPE)

Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes

(UFC)

Evelyn Lindner

(University of Oslo - Noruega)

Luiz Fernando D. Duarte

(UFRJ)

Maria Arminda do Nascimento

(USP)

Mariza Corrêa

(Unicamp)

Myriam Lyns de Barros

(UFRJ)

Regina Novaes

(UFRJ)

Ruben George Oliven

(UFRGS)

Thomas Scheff

(University of California - USA)

Expediente

<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

RBSE ISSN 1676-8965

A **RBSE** - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção é uma revista acadêmica do **GREM** - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções. Tem por objetivo debater as questões de subjetividade e da categoria emoção nas Ciências Sociais contemporâneas.

The **RBSE** - Brazilian Journal of Sociology of Emotion is an academic magazine of the **GREM** - Group of Research in Anthropology and Sociology of Emotions. It has for objective to debate the questions of subjectivity and the category emotion in Social Sciences contemporaries.

Editor. Mauro Guilherme Pinheiro Koury

O **GREM** é um Grupo de Pesquisa vinculado ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba.

GREM is a Research Group at Department of Social Science of Federal University of Paraíba, Brazil.

Endereço / Address:

RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção

GREM - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções

Ambiente dos Professores do CCHLA - sala 15

CCHLA / UFPB - Bloco V - Campus I - Cidade Universitária

CEP 58 051-970 · João Pessoa · PB · Brasil

Ou através do e-mail: gem@cchla.ufpb.br

RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção/ GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções/Departamento de Ciências Sociais/Universidade Federal da Paraíba – v. 8, n. 24, Dezembro de 2009, João Pessoa – GREM, 2009.

(v.1, n.1 – abril de 2002) Revista Quadrimestral ISSN 1676-8965.

1. Antropologia – 2. Sociologia – 3. Antropologia das Emoções – 4. Sociologia das Emoções – Periódicos – I. GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções. Universidade Federal da Paraíba

BC-UFPB
CDU 301
CDU 572

A Globalização Popular e o Sistema Mundial Não-hegemônico. Ou, de Guangdong a Caruaru¹.

Gustavo Lins Ribeiro

Resumo: Existe uma globalização popular que é um dos principais elementos formadores do sistema mundial não-hegemônico. Ela se apresenta na venda de bugigangas globais e produtos "pirateados", em feiras, mercados e ruas em diversas partes do mundo. O seu centro produtor localiza-se na Ásia, em especial, na província chinesa de Guangdong. O incremento da globalização e da capacidade de copiar só irá aumentar a globalização popular e as relações existentes entre os diferentes nós do sistema mundial não-hegemônico. **Unitemas:** Globalização Popular; Sistema Mundial Não-Hegemônico; Pirataria

Abstract: Grassroots globalization is one of the main elements that characterizes the non-hegemonic world system. It reveals itself in the selling of global gadgets and counterfeits, in market places and street markets in different parts of the world. Its production center is located in Asia, specially in the Chinese province of Guangdong. The increase of globalization as well as of the capacity of making copies will strengthen grassroots globalization and the relationships that exist among different hubs of the non-hegemonic world system. **Unitemas:** Globalization From Below; Non-Hegemonic World System; Piracy

¹ Uma versão anterior desse artigo foi publicada no *Le Monde Diplomatique – Brasil*, 2 (20), Março 2009, pp. 8-9, e dá seguimento a artigos publicados anteriormente (Ribeiro, 2006, 2007, 2008).

Existem milhões de pessoas, em todo o mundo, direta ou indiretamente envolvidas com o que denomino de globalização econômica de baixo para cima ou de globalização popular, enquanto produtores, vendedores ou consumidores. Quem de nós nunca viu produtos “pirateados”, eletrônicos, roupas, bolsas, tênis e brinquedos ou bugigangas globais sendo vendidos em mercados populares ou por vendedores ambulantes, camelôs, em locais como o Saara, no Rio de Janeiro; a Rua 25 de Março, em São Paulo; o Shopping Oiapoque, em Belo Horizonte; a Feira do Paraguai, em Brasília; em barracas e até mesmo nas calçadas de qualquer cidade?

A globalização popular oferece acesso a fluxos de riqueza global que de outra maneira jamais chegariam às classes mais vulneráveis de qualquer sociedade. Abre um caminho para a mobilidade ascendente ou para a possibilidade de sobrevivência dentro de economias nacionais e globais que não conseguem oferecer pleno emprego a todos os cidadãos. A globalização popular está estruturada por fluxos de pessoas entre distintos mercados que, por sua vez, são os nós do sistema mundial não-hegemônico.

Menciono a existência de um sistema mundial não-hegemônico, porque existe um hegemônico que reflete a lógica e os interesses do *establishment* econômico e político. O adjetivo “não-hegemônico” chama a atenção para a diferença central entre os dois sistemas: o acesso e o uso desiguais do poder controlador do Estado

enquanto entidade regulatória da vida econômica, fiscal e política. Os dois sistemas mantêm relações de complementaridade complexas e frequentemente capilares e podem ser eventualmente contraditórios entre si, mas não necessariamente antagônicos. Na verdade, as pessoas que operam internamente ao não-hegemônico não pretendem destruir o capitalismo, muito antes pelo contrário, pretendem dele usufruir. O mesmo poderia ser dito de muitos que operam no sistema hegemônico, não querem realmente destruir ao sistema não-hegemônico já que muitas de suas transações podem ser feitas por meio dele para driblar ao fisco, praticar evasão de divisas, *lavar* dinheiro e realizar acumulação primitiva, por exemplo.

O sistema mundial não-hegemônico se estrutura a partir de distintos tipos de segmentos e redes que se articulam de forma piramidal. No vértice da pirâmide, há esquemas e atividades mafiosas e criminosas, todo tipo de atos de corrupção. Mas independentemente de quão poderosos e elitistas possam ser muitos agentes envolvidos neste sistema, não conseguem atuar sozinhos. Há uma participação massiva de pessoas pobres que se encontram nos segmentos inferiores da estrutura piramidal. É aqui, efetivamente, que podemos falar da verdadeira globalização econômica de baixo para cima. Estou mais interessado neste segmento do sistema mundial não-hegemônico que em seus estratos mais altos. É necessário deixar clara uma outra distinção básica interna ao sistema mundial não-hegemônico:

aquela entre o crime organizado global e a globalização popular. No crime organizado global, o uso da violência é um aspecto regulador central das transações econômicas realizadas. Já a globalização popular baseia-se na articulação de redes muitas vezes formadas por grupos domésticos e primários em busca de nichos econômicos que exploram a ambiguidade de atividades comerciais que são vistas como ilícitas pelo Estado e lícitas pela sociedade, como a venda de produtos falsificados importados e vendidos sem controle.

Os fluxos da globalização popular são animados por milhares de redes sociais que fazem movimentos pendulares, de escala variável, entre diferentes nós do sistema mundial não-hegemônico. Os atores sociais que realizam estas conexões no Brasil são conhecidos como “sacoleiros”, uma alusão às muitas e enormes sacolas cheias de produtos que são comprados, por exemplo, em Ciudad del Este, para serem revendidos, digamos, na Feira do Paraguai, um setor da Feira de Caruaru, Pernambuco, a quase quatro mil quilômetros. Na verdade, a transfronteira Ciudad del Este/Foz do Iguaçu é o principal nó do sistema mundial não-hegemônico na América do Sul, uma vez que conta com um mercado potencial de cerca de 250 milhões de pessoas, se incluirmos no seu raio de alcance o Brasil, a Argentina e, possivelmente, o Chile e a Bolívia. Também de grande importância para o sistema-mundial não hegemônico é a região da Rua 25 de Março, em São Paulo, dado o seu papel central na redistribuição de mercadorias para

muitos milhares de sacoleiros brasileiros e o seu uso como centro alternativo toda vez que a fiscalização na fronteira com o Paraguai se intensifica. Em Brasília, a história da Feira do Paraguai, hoje com mais de 2.000 boxes e chamada oficialmente de Feira dos Importados, exemplifica como a globalização popular se insere em lutas por acesso a mercados urbanos alternativos. Outros mercados importantes na América Latina incluem, em diferentes cidades colombianas, os chamados San Andresitos (em alusão à ilha caribenha e porto livre de San Andrés) e, na Cidade do México, a mega feira popular de Tepito, onde se encontram desde réplicas de tênis e relógios, milhares de DVDs, até motos e gigantescas TVs de tela plana.

O centro produtivo do sistema se encontra na Ásia, na Coreia, Tailândia, Singapura e Taiwan, mas especialmente no sul da China, na província de Guangdong que, historicamente, tem sido uma grande porta para o comércio com o mundo e para a emigração formadora da diáspora chinesa. A importância de Guangdong e de sua capital, Cantão, como meio de contato com o Ocidente, levou os portugueses a colonizarem Macau de 1557 a 1999. Em 1841, também na foz do rio das Pérolas, os ingleses fundariam Hong Kong, um entreposto do império britânico. A soberania chinesa sobre Hong Kong seria devolvida em 1997. Hoje, Macau e Hong Kong são Regiões Administrativas Especiais da República Popular da China, de acordo com o modelo “um país, dois sistemas”. Mais importante ainda para a

compreensão desta área como centro do sistema mundial não-hegemônico foi o fabuloso desenvolvimento, na China Continental, de Shenzhen que em 1980 se tornou a primeira Zona Econômica Especial. Localizada há poucos quilômetros de Hong Kong, na região econômica mais dinâmica da China, o delta do Rio das Pérolas, Shenzhen é o coração do sistema produtivo das mercadorias da globalização popular.

Hong Kong e Shenzhen desenvolvem diferentes relações complementares. A ex-colônia britânica é uma grande porta de entrada para os “sacoleiros” de todo o mundo que cada vez mais adentram o território da China continental e vão a Shenzhen, portando vistos de um dia adquiridos em Hong Kong para fazer suas compras em shopping centers como o de Luohu. Muitos destes “turistas-compradores”, uma designação simplificada dos praticantes do comércio de longa distância típica da globalização popular pode fazer suas compras no que talvez seja o edifício mais globalizado do sistema mundial não-hegemônico, Chungking Mansions, em Hong Kong. Construído na década de 1960, são cinco blocos, de 17 andares. Seus dois primeiros andares são formados por lojinhas para compradores de mais de 100 nacionalidades, o restante dos andares são restaurantes e pensões que abrigam pessoas provenientes especialmente da Ásia, do Oriente Médio e da África.

A diáspora chinesa, a maior do mundo contemporâneo, tem um papel fundamental na globalização popular que nela em grande medida se

apóia. Não por acaso encontram-se cada vez mais migrantes chineses, em geral cantoneses, associados ao comércio do sistema mundial não-hegemônico. A Galeria Pagé, por exemplo, o edifício mais globalizado da Rua 25 de Março, em São Paulo, está dominada pela presença chinesa, fato que reflete a crescente influência destes migrantes neste importante nó da globalização popular. A história da Rua 25 de Março é ilustrativa de certas dinâmicas centrais do sistema como um todo. Aquela região paulistana foi, desde o final do século XIX, caracterizada pela presença sírio-libanesa que, a partir dos últimos anos do século XX, passou a ser deslocada pela presença asiática, coreana e, sobretudo, chinesa. A diáspora sírio-libanesa conforma a segunda mais importante rede de atores sociais para o sistema mundial não-hegemônico. Costurada ao longo de muito tempo e baseada em redes de parentesco e amizade, afinidade religiosa e política, a diáspora sírio-libanesa foi relevante não apenas para a internacionalização da região da Rua 25 de Março e para o estabelecimento de vínculos e práticas comerciais internacionais, com a resultante transformação daquela área em espaço urbano etnicamente diferenciado. Desde finais da década de 1950, milhares de descendentes de árabes tornaram-se centrais para o comércio da transfronteira Ciudad del Este/ Foz do Iguaçu. A migração libanesa foi também crucial no estabelecimento de uma rede de San Andrecitos, na Colômbia. Seria importante aprofundar o

conhecimento do papel de cidades como Beirute e Dubai na dinâmica da globalização popular na África e na Europa. Em algumas situações, como na Rua 25 de Março, em Ciudad del Este/ Foz do Iguaçu e na região do Saara, no Rio de Janeiro, a migração chinesa vem deslocando a libanesa, gerando novas segmentações étnicas e, potencialmente, novos conflitos interétnicos. Em outras situações, como nas Feiras do Paraguai em Brasília e Caruaru, ou em Tepito, na Cidade do México, também se nota uma crescente presença chinesa. De fato, a globalização popular pode haver se transformado no maior propulsor do crescimento da migração chinesa no Brasil e em outros países como Argentina e México. Diásporas da envergadura da chinesa e da libanesa provêm uma base altamente orgânica para o desenvolvimento de atividades transnacionais, já que redes migratórias podem propiciar confiança e previsibilidade, como está implícito na noção chinesa de *guanxi*, em um universo onde é baixa a capacidade de implementação da lei.

Por que existe a globalização popular? Originais e falsificações.

Mais além das motivações já amplamente discutidas na literatura sobre economia informal - como o não-pagamento de impostos, a ausência de mecanismos de responsabilização nas transações comerciais e de prestações de serviços, a vulnerabilidade dos trabalhadores envolvidos - a globalização popular se apóia fortemente na existência de superlogomarcas e na presente

capacidade de realizar cópias tão perfeitas que se torna cada vez mais difícil ou irrelevante identificar as diferenças entre produtos falsificados e seus originais.

Em grande medida, os produtos “piratas” baseiam sua enorme rentabilidade na falsificação do que Hsiao-hung Chang (2004) chamou de superlogomarcas para designar o conjunto de marcas altamente celebradas internacionalmente e que se tornaram símbolos globais de status privilegiado (Louis Vuitton, Fendi, Victor Hugo, Armani, Dior, Gucci, Nike, Adidas, Rolex, Ray-Ban, Sony e muitas outras). A superlogomarca está ancorada em um excedente de valor excepcional, baseado exclusivamente em seu valor simbólico, no que representa como símbolo de status para os consumidores. Este delta é acrescentado a uma mercadoria por meio da manutenção do monopólio encarnado na propriedade da superlogomarca. Manter, manipular e administrar a superlogomarca é um modo, praticado por grandes corporações, de possuir nichos exclusivos no mercado de símbolos globais de status e, em última instância, de incrementar enormemente seus rendimentos. A diferença entre o valor real do objeto específico e seu valor simbólico excedente é o que impulsiona o mercado de superlogomarcas falsas, sempre vendidas por preços muito menores do que os “originais”. As superlogomarcas, verdadeiras ou falsas, desempenham papel central na economia simbólica do luxo, em tempos onde a distinção de status confunde-se com a capacidade de possuir

determinados objetos e manipular imagens que conferem aos consumidores identidades sociais diferenciadas.

A indústria de falsificações engatilha uma disputa pelo controle do extraordinário valor agregado pela superlogomarca às mercadorias. Entretanto, o impacto da falsificação sobre a indústria de bens autênticos não é necessariamente negativo. Já Mário de Andrade dizia que a cópia valoriza o original. De fato, quanto maior o número de cópias, mais valorizado será o original, em especial, para um segmento cada vez mais restrito de *connaisseurs* capazes de aferir autenticidade a objetos/símbolos verdadeiramente originais e assim portadores dos significados de distinção social mais desejados. Na verdade, as cópias subdividem-se em diferentes categorias. As de terceira linha são imitações burdas, trazendo, por exemplo, erros grosseiros como a grafia errada da superlogomarca. As de segunda linha já são réplicas bastante razoáveis enquanto as cópias de primeira linha podem ser verdadeiros simulacros cuja falsidade às vezes só é detectada por especialistas. O preço dos produtos varia de acordo com a qualidade da falsificação. Corre a lenda que em Shenzhen existem fábricas que produzem bens originais durante o dia e falsificados durante a noite. Neste caso, não haveria diferença entre o original e o falsificado a não ser a superlogomarca aderida ao primeiro. A crescente qualidade das cópias bem pode ser o que atraiu consumidores de classe média e classe média alta a fazer compras em nós do

sistema mundial não-hegemônico como o Shopping Oiapoque, em Belo Horizonte, e a Feira do Paraguai, em Brasília. De qualquer modo, este é um mercado atravessado pela dinâmica da moda, o que o torna certamente mais volátil e caprichoso. Por exemplo, a banalização de um determinado modelo realizada por sua massiva falsificação pode levar a uma saturação de suas vendas.

As cópias de superlogomarcas de roupas, sapatos e acessórios estão perdendo o seu lugar de principal fonte de lucros da indústria de produtos falsos para os DVDs e programas pirateados. Isto é coerente com a hegemonia do capitalismo eletrônico-informático e com sua flexibilidade interna, em especial com a sua capacidade de reprodução de cópias perfeitas, de simulacros. É cada vez mais simples copiar músicas, filmes, imagens, textos e outros materiais protegidos por *copyright*, da internet ou de outras fontes de tecnologia digital. As modificações introduzidas por novas tecnologias de reprodução nos últimos anos são rapidamente apropriadas, não apenas por adolescentes no recesso de suas casas, mas por pessoas interessadas em fazer dinheiro nas ruas e mercados do sistema mundial não-hegemônico. O sistema normativo que procura regular a propriedade intelectual das superlogomarcas globais e, em especial, de bens culturais vai na contramão da inovação tecnológica contemporânea que permite uma potencialização enorme de indivíduos, redes e de suas capacidades de fazer cópias. Ao não dar conta das novas dinâmicas e das

múltiplas e inventivas apropriações que estão constantemente sendo realizadas por milhões de pessoas em todo o mundo, o sistema normativo atual prefere criminalizar e estigmatizar tal universo. Assim, se transformou em um empecilho para a liberação de uma gigantesca energia empreendedora e criativa localizada em diferentes partes do globo e que termina por se realizar através de operações que, com frequência, ocorrem sob o guarda-chuva do sistema mundial não-hegemônico. Na prática, a “pirataria” revela o absurdo valor excedente que é agregado à mercadoria pela propriedade da superlogomarca. Como o capitalismo é baseado na apropriação socialmente sancionada de excedentes, ao denunciar este excedente extraordinário, a “pirataria” tem um potencial subversivo que atinge um dos núcleos duros do capitalismo, ao mesmo tempo em que se imbrica contraditoriamente com ele uma vez que se casa com as próprias necessidades de consumo, de (re)produção de identidades sociais e da distinção sob a égide do capitalismo eletrônico-informático.

O impulso estrutural dado pelas tecnologias contemporâneas de reprodução e pelo aumento da capacidade de se comunicar e viajar para distintos lugares leva a crer que a globalização popular prosseguirá consolidando-se e estreitando, heterodoxamente, os elos entre os diversos nós do sistema mundial não-hegemônico.

Referências

CHANG, Hsiao-Hung. “Fake logos, fake theory, fake globalization.” **Inter-Asia Cultural Studies** (5) 2: 222-236, 2004.

RIBEIRO, Gustavo Lins. “Otras Globalizaciones. Procesos y agentes transnacionales alter-nativos”, **Alteridades** 18 (36), janeiro-junho: 173-198, México, 2008.

_____. “El sistema mundial no hegemónico y la globalización popular”, **Anuario de Estudios en Antropología Social 2006**: 7-19, Buenos Aires, 2007.

_____. “Economic Globalization from Below”, **Etnográfica** X (2): 233-249, Lisboa, 2006.

A Symbolic Analysis of Ritualistic Crime: The Forensics of Sacrifice²

Dawn Perlmutter

Resumo: O assassinato ritual inclui uma grande variedade de atos sagrados e temporais cometidos por grupos e por indivíduos e é atribuído o mais frequentemente aos praticantes de ideologias ocultas tais como o Satanismo, o Palo Mayombe, a Santeria e outras tradições mágicas, ou aos assassinos em série e aos sadistas sexuais que assassinam ritualmente as suas vítimas. Devido a muitas controvérsias legais, práticas e éticas o estudo da violência religiosa contemporânea está em sua infância. Não houve nenhum estudo empírico sério dos crimes ou das classificações ritualísticas que distingam adequadamente entre os homicídios rituais cometidos para sagrado versus motivações temporais. Este artigo é o resultado de minha pesquisa na fenomenologia da adoração da imagem, de rituais contemporâneos do sangue, e da violência sagrada. Reflete meu esforço contínuo para proteger as liberdades religiosas de membros de religiões alternativas ao ajudar profissionais da lei de lei na investigação de crimes ritualísticos. **Unitermos:** Sacrifício; Violência Ritual; Análise Simbólica.

Abstract: Ritual murder includes a wide variety of both sacred and secular acts committed by groups and individuals and is most often attributed to practitioners of occult ideologies such as Satanism, Palo Mayombe, Santeria, and other magical traditions, or to serial killers and sexual sadists who ritually murder their victims. Due to many legal, practical, and ethical controversies the study of contemporary religious violence is in its infancy. There have been no serious empirical studies of ritualistic crimes or classifications that adequately distinguish between ritual homicides committed for sacred versus secular motivations. This article is the result of my research into the phenomenology of image worship, contemporary blood rituals, and sacred violence. It reflects my continual endeavor to protect the religious freedoms of members of alternative religions while assisting law enforcement professionals in the investigation of ritualistic crimes. **Keywords:** Sacrifice; Ritual Violence; Symbolic Analysis.

² Este artigo foi publicado pela primeira vez na revista *Anthropoetics. The Journal of Generative Anthropology* v. 9, no. 2 (Fall 2003 / Winter 2004). Sua reprodução foi autorizada pelos editores da *Anthropoetics* e pelo autor, a quem a *RBSE* agradece.

Ritual murder includes a wide variety of both sacred and secular acts committed by groups and individuals and is most often attributed to practitioners of occult ideologies such as Satanism, Palo Mayombe, Santeria, and other magical traditions, or to serial killers and sexual sadists who ritually murder their victims. Due to many legal, practical, and ethical controversies the study of contemporary religious violence is in its infancy. There have been no serious empirical studies of ritualistic crimes or classifications that adequately distinguish between ritual homicides committed for sacred versus secular motivations. In the law enforcement community, the investigation and analysis of ritual murder is viewed from a behavioral science perspective derived from methodologies in the fields of psychology, criminology, and forensic science. Problems arising from investigating ritualistic crimes are generally beyond most investigators' typical experience. Due to the lack of standardized categories, law enforcement professionals cannot agree on the extent of ritualistic crime, the types of crimes committed by individuals and religious groups, or the motives of the perpetrators. Hence, ritual violence is not often recognized, reported, or investigated accurately. Furthermore, academic research on the subject of occult religions typically situates them within the discipline of new religious movements, which is fraught with controversy. Scholars hold vehement debates concerning the credibility of accusations of violence, the validity

of research, and the degree of authority that government and law enforcement agencies should assert with respect to new religious movements.

This article is the result of my ongoing research into the phenomenology of image worship, contemporary blood rituals, and sacred violence. It reflects my continual endeavor to protect the religious freedoms of members of alternative religions while assisting law enforcement professionals in the investigation of ritualistic crimes.

To introduce the problem I will summarize occult religions and their magical theologies, and describe the types of ritual practices that are illegal and designated as occult crimes. This will be illustrated by examples from a variety of recent cases. The problem will be clarified by describing current methods of criminal profiling and showing how they are intrinsically flawed when applied to ritualistic crimes. I will argue that to understand the nature of contemporary acts of sacrifice it is necessary to suspend Western values, paradigms, and rational thought processes and examine sacrifice from the standpoint of the phenomenology of religious experience and the magical ideology of the practitioner.

Proposing a solution to the problem, I will introduce an alternative methodology that I have designated "Symbolic Analysis." The expression "Symbolic Analysis" was chosen because profiling is a highly charged word with negative connotations, but, more importantly, because this

methodology concerns symbolism in every sense of the term, including those of semiotics, aesthetics, religion, anthropology, phenomenology, psychology, symbolic interaction, history, philosophy, and linguistics. I will contend that the broad interdisciplinary study of symbolism can provide unique insights into the subtle but significant differences in the characteristics of religious violence.

Finally, occult ideologies and ritualistic crime will be examined in the context of diverse theories of ritual murder to demonstrate that symbolic analysis is best understood as a "forensics of sacrifice," defined as pertaining to the legal proceedings or argumentation concerning ritual slaughter as a religious act.

Part 1: Occult Ideologies

The word occult is derived from the Latin word *occultus* which means hidden; it refers to secret, hidden, or esoteric knowledge and, more generally, to any matter concerned with the supernatural. Although there are many interpretations of the term, occult is most often applied to methods of developing hidden powers through extensive specialized training and discipline of the will. The most common practices associated with the occult include divination, magic, and spiritualism (also known as spiritism). There are numerous and diverse religions that have occult theologies. Occult religions are typically founded on nature-based polytheistic ideologies; their members believe they can magically intervene

in the universe through specific spells, ceremonies, or rituals. The most widespread occult religions currently practiced in the United States include Afro-Caribbean Syncretic Religions (Santeria, Voodoo, Palo Mayombe and others), Neo-Pagan religions (Wicca, Druidism, Asatru and others), Satanism and, more recently, Vampire religions. There are also numerous new eclectic occult traditions practiced by individuals and members of small, loosely organized groups.

Although occult is intrinsically defined as hidden or secret knowledge, the World Wide Web has become a repository of such knowledge. Like a cyber-Oracle of Delphi the Internet guides spiritual seekers to unforeseen destinies. Groups that previously kept their theologies and ritual practices secret for fear of persecution are now proudly hosting web sites, spreading their beliefs and recruiting new disciples from all over the world. Occult philosophies, rituals, and spells are accessible in a manner that never could have been conceived of when they were instituted. Moreover, there are occult search engines to help navigate through the vast information. For example Occult 100 (<http://www.occult100.com/>), Avataresearch search engine of the occult internet (<http://www.avataresearch.com/>), Triple Six Occult Searchism (<http://www.my-find.net/cgi-bin/engine.pl?eID=8121>) and a variety of occult chat rooms such as occult forums (<http://www.occultforums.com/>)

However, not all occult theologies are easily accessible; for obvious reasons, groups and individuals that engage in violent illegal rituals choose to remain anonymous and keep their rites secret. Some groups will post only the positive side of their theologies on the Internet and introduce practitioners to more violent rituals only after they have reached a certain level of initiation. A few are bold enough to proudly flaunt their violent rituals on-line, for example a Satanic religion called the Order of the Nine Angles has a guide to human sacrifice on their web site (<http://members.easyspace.com/oww/satan/Satanism/Ona/Odoc10.htm>) or (<http://galileo.spaceports.com/~ona/>) Conversely, many groups are painfully aware of allegations of illegal activities associated with occult traditions and post lengthy disclaimers that they do not engage in animal abuse, ritual abuse or any type of criminal activity in order to disassociate their organization from accusations of violence. For example, The Legion of Loki, an official grotto of the Church of Satan located in St. Louis, Missouri, has a lengthy disclaimer on their web site (<http://home.ix.netcom.com/~ambrosi/about.html>). Regardless of disclaimers and attempts to educate the public, occult activities are considered unconventional, controversial, and more often than not dangerous. Various perspectives on the controversies surrounding the occult can be found at Religious tolerance.org (<http://www.religioustolerance.org/occult.htm>) and

Apologetics

Index

(<http://www.apologeticsindex.org/o09.htm>) To assist in understanding the diversity of beliefs, demonstrate the types of social stigma associated with occult practices, and introduce the problem of ritualistic crime the following are descriptions of the most popular and widespread occult religious traditions in America.

Syncretic Beliefs

Syncretic belief systems are religions that have combined two or more different cultural and spiritual beliefs into a new faith. Santeria, Voodoo, Hoodoo, Palo Mayombe, Candomble, and Shango are some of the syncretic Afro-Caribbean religions. Brujeria, a form of witchcraft, has distinctly Mexican cultural and religious roots. Afro-Caribbean faiths originated in the 18th and 19th centuries during African slave trading when owners imposed Catholicism on their slaves and forbade traditional religious practices. In an attempt to maintain their cultural and religious beliefs, Africans disguised their religion by assigning each of their gods the image of a Catholic saint. The name of the religion corresponds to the geographical location it evolved in and the African region it derived from. For example, Santeria (the way of the saints), emerged in Cuba and derived from the Southwestern Nigerian Yoruba tribe. This new faith was eventually introduced to other Latin American countries; in Brazil it became known as Candomble and in Trinidad, Shango. Voodoo, often referred to as Hoodoo in America, evolved in

Haiti and originated in Dahomey, today referred to as the Republic of Benin, and was practiced among the Fon, Yoruba, and Ewe. Magic and the belief in supernatural intervention occupy a significant place in the worship of all occult syncretic religions.

Santeria

Santeria combines the cultural and spiritual beliefs of the Southwestern Nigerian Yoruba tribe with the religious practices of the Catholic faith; it consists of using magical rituals to worship or satisfy a pantheon of gods and goddesses known as *orishas*. The following web site provides a complete description of the Santeria pantheon of gods

(<http://www.seanet.com/~efunmoyiwa/orishas.html>). In Cuba, where Santeria developed extensively, the Yoruba became known as Lucumi, a term derived from the Yoruba word *akumi*, which refers to a native of the Aku, a region of Nigeria where many Yoruba come from. OrishaNet provides excellent articles on the history, theology, and rituals of Santeria (<http://www.seanet.com/~efunmoyiwa/>).

Santeria is an earth religion, a magical religious system that has its roots in nature and natural forces. Santeria still retains the fundamental precepts of the ancient Yoruba tradition which includes the concepts of *ashe* and *ebbo*. *Ashe* is a Yoruba word that literally means "so be it," but it is the symbol of divine power and energy, a term used to describe the energy that permeates the universe. This is a cultural variation of the Melanesian

concept of *mana* or the American Indian concepts of *wakan* and *manitu*. *Ashe* is the power of the Supreme God who created the universe; everything is made of *ashe* and through *ashe* everything is possible. *Ashe* is manifested in persons, religious paraphernalia, invocations in the Yoruba language, the sacred stones, the herbs, the *ngangas* (sacred cauldrons), and almost anything connected with Santeria magic.(1) The gods of Santeria are the repositories of *ashe*, the divine power/energy and Santeria spells, rituals; invocations are all conducted in order to acquire *ashe* from the Gods. This *ashe* is the power to change things, to solve all problems, subdue enemies, and acquire love and money. *Ebbo* is the concept of sacrifice and is the way that the *orishas* are worshiped so that they will give their *ashe*. Every rite and spell of Santeria is part of the *ebbo* concept. Fortunately sacrifice does not always require a sacrificial victim. *Ebbo* can be an offering of fruits, flowers, candles, any of the favorite foods of the *orishas* or a blood offering. The *orisha* determines what type of *ebbo* is required to solve a specific problem and the priest ascertains what the *orisha* wants by questioning him through the Diloggun, the divination system known also as the seashells.(2)

Santeria is essentially based on natural magic, and all of the basic elements of worship can be found in nature. The foundation of Santeria worship can be found in four natural elements: water, herbs, seashells, and stones. The bases of many of the major spells of Santeria are herbs,

plants, roots, and flowers, each of which is believed to have a spiritual entity that guards it. Each root, flower, tree, or plant is believed to be full of *ashe* and belongs to one of the *orishas* who must be asked permission whenever the plant is used. Santeria rituals also require the use of sacrificial birds and animals. Each of the *orishas* is "fed" his/her favorite food or sacrifice in the *ebbo* rituals. The blood of roosters and goats is the most common sacrificial offering. Birds (pigeons, canaries, hens, etc.) are used in rubbing rituals where the client is cleansed, the function of which is that any negative feelings caused by evil are passed into the birds.⁽³⁾ The magical practices of Santeria are a method for believers to gain control over their lives by invoking the proper gods who will effect changes. To truly comprehend this religion it is necessary to understand that for Santeria believers every aspect of human life is controlled by the pantheon of gods. For a complete description of Santeria magic, the following book entitled *Santeria, A Practical Guide to Afro-Caribbean Magic* by Luis M. Nuñez is online in its entirety.

(<http://w3.iac.net/~moonweb/Santeria/TOC.html>)

Priests in the Santeria religion are known as *Santeros* (male) and *Santera* (female); they are also known by the Yoruba name of *omo-orisha*, which means child of an *orisha*. There is a sophisticated hierarchy of Santeria priests and high priests are known as *Babalawos*. One of the strongest precepts in Santeria is that the dead come before the *orishas*,

hence ancestor worship is central to the practice of Santeria. The dead in one's family, known collectively as *eggun*, must be fed periodically, just as the *orishas* are given offerings. "Therefore we have in Santeria a religious system that honors the ancestors and recognizes a direct contact between mankind and the forces of nature, which are seen as direct manifestations of God himself. This contact between God and mankind through nature is enforced through *ebbo*, sacrifice, for the purpose of receiving *ashe*, power."(4) The fundamental basis of Santeria is a personal relationship with the *orishas* that will bring the believers happiness, success and wisdom. This devotion or ritual worship occurs in four principal forms: divination, sacrifice, spiritualism, and initiation.

Until very recently, Santeria rituals were shrouded in a tradition of secrecy that was not part of the original Yoruba religion. Although the Yoruba were successful in hiding their *orishas* under the guise of Catholic saints, it did not take long for the Spanish settlers to realize what the slaves were doing, which resulted in severe persecution that forced them to cloak their religion in secrecy. This secrecy, which never existed in Nigeria, is still observed by many practitioners of Santeria today and is one of the reasons the religion is often misunderstood and viewed as dangerous.(5) Recently there have been organized attempts by Santeria practitioners to refute the stereotypes, superstitions, and fears associated with the religion. Many Santeria web sites are appearing

that involve individual houses, religious supplies, and even bulletin boards and chat rooms. The O.L.U., "Organization for Lukumi Unity," is a nonprofit cultural organization formed by Olorishas, Babalawos, and Aleyos who want to see all practitioners of the Lukumi Culture and Religion come together in brotherhood. (<http://www.lukumiunity.org/mission.html>), Excellent websites containing descriptions of various ceremonies, links and photographs are Eleda.org (<http://ilarioba.tripod.com/index.html>) and Ochareo.com (<http://www.ochareo.com/portal.htm>) The following web sites belong to *botanicas* (religious supply stores) (<http://www.eden.rutgers.edu/~binkyboy/englishind ex.html>) and Folkcuba.com (<http://www.folkcuba.com/>).

Currently there are several million people living in America who practice some sort of Afro-Caribbean faith, most of whom are not involved in criminal activity. Because of the growing population of Santeria practitioners, many officers routinely discover the remains of sacrificed goats, chickens, roosters, and other animals covered in sacrificial matter in areas such as cemeteries, beaches, near railroad tracks, and other places that have magical significance to the believers. Although it is illegal to discard animal corpses in public places, most of these cases are not indicative of violent criminal behavior but are remnants of ritual ceremonies. Controversies associated with

the practice of Santeria most often involve misunderstanding of the use of magical spells, amulets, and food offerings, or the debates surrounding the practice of animal sacrifice.

Voodoo

Voodoo is also known as Vodun, Voodoo, Vodoun, and Hoodoo and is derived from the Fon word Vodun, which means spirit or deity. The term Voodoo and its derivative Hoodoo originated as derogatory expressions to refer to systems of sorcery and magic, or to specific spells or charms stemming from these systems. Voodoo is an established religion with as many as 60 million followers worldwide, with large populations in New York, Miami, and Montreal, cities with the greatest concentrations of Haitian immigrants. Similar to Santeria, Voodoo is a syncretic religion that developed as a response to the African slave trade; Voodoo evolved among the slaves who were taken to Haiti. Although some of the rituals and ceremonies of Voodoo are comparable to Santeria, there are marked differences. The African tribes where the religious movements originated from were different and the rites varied with each tribe. Voodoo derived from the African tribes of the Nagos, Ibos, Aradas, Dahomeans, and others. Although they share Yoruba and Kongo influences, the cultures they assimilated into were different; Haiti was under French influence during the slave trade while Cuba, Puerto Rico and the Dominican Republic were under Spanish rule.

Voodoo has a loosely organized priesthood open to both men and women. Male priests are called Houngan and female priests are called Mambo; these limit their practices to white magic, whereas Bokors, also known as Caplatas, practice what is referred to as left hand magic, black magic, or evil sorcery. It is the image of the Bokor that usually provides the stereotypical portrayal of Voodoo spells that are supposed to cause death, illness, or injury, to obtain riches, to bring bad luck to enemies or good fortune to a client, and also to invoke the zombie, a corpse that has been raised from the grave to live again as a mindless slave. Haitian Voodoo is comprised of both good and evil uses of magic, as utilized by the Houngon and the Bocor. There are many different types of Voodoo rituals including individual acts of piety such as lighting candles for particular spirits and large feasts sometimes lasting several days. Similar to Santeria, initiation, divination, sacrifice, and spirit possession are fundamental Voodoo rituals. For a complete description of Voodoo history, rituals, and ceremonies, link to [The Vodou Page by Bon Mambo Racine Sans Bout Sa Te La Dagenen](http://members.aol.com/racine125/vleson1.html#part1) (<http://members.aol.com/racine125/vleson1.html#part1>).

The Haitian form of Voodoo has many deities, known collectively as Loa, who participate in ritualistic ceremonies in several different ways. Rituals are most commonly held to invoke a particular god who best fits the need of the moment and gods are known either as Rada or Petro. Rada

and Petro spirits sharply contrast; the Rada spirits are known for their wisdom and benevolence while the Petro spirits are known for their power and Congo influence. Each Loa has its own attributes and form of worship. The following website describes the Voodoo pantheon of gods: (http://fullmoon_deities.tripod.com/voodoo.html). In addition to the attributes associated with Voodoo gods, each god also has their own symbolic drawings called *veves*; these are line drawings most often drawn during ceremonies to worship a particular spirit. Examples of Voodoo *veves* can be viewed at (<http://www.angelfire.com/mi3/ghostwatchers/veve1.html>).

Voodoo first came to the United States in 1803, when the prohibition against importing slaves from the West Indies was lifted to allow planters access to more labor. What began in Louisiana as the Haitian transplant of Voodoo eventually evolved into an American syncretism known as Hoodoo. This newer form of the ancient traditions developed differently in the United States, supplanting many of its religious aspects with more cultural and medicinal aspects.

Law enforcement issues concerning Voodoo are similar to Santeria and most frequently involve the use of sacrificed animals; however, the stigma associated with Voodoo takes an entirely different form than that of Santeria although their sacrificial rituals are similar. Stereotypes associated with Voodoo originated with the many inaccurate and

racist depictions of the religion in Hollywood films and the media in general. Voodoo is still seriously ridiculed in recent advertisements on television and there are Internet web sites that make fun of voodoo magic, such as Instant Voodoo.com (<http://instantvoodoo.com/default.asp?flash=true&>), Virtual Voodoo (<http://www.runningpress.com/voodoooll/index.asp>) and Pinstruck Digital Voodoo (<http://www.pinstruck.com/whatispinstruck.htm>). However, similarly to Santeria, Voodoo practitioners are now hosting web sites and bulletin boards such as Vodoun Culture (<http://www.geocities.com/Athens/Delphi/5319/ayibobo.htm>), the Vodou Page, (<http://members.aol.com/racine125/index1.html>), West African Dahomean Vodoun (<http://www.mamiwata.com/>), Vodou, Vodou, Vodou (http://www.salc.wsu.edu/fair_s02/FS14/vodou.htm), and the largest discussion board on Vodou Vodou Arts (http://groups.yahoo.com/group/Vodou_Arts/).

Palo Mayombe

Palo Mayombe is another syncretic Afro-Caribbean belief system that combines the cultural and spiritual belief systems of the ancient African Congo tribes with the religious practices of Yoruba slaves and Catholicism. It uses magical rituals that manipulate, captivate, and/or control another person, most often for the practitioner's malevolent purposes. Like the people from Nigeria, the Congo

slaves were forcibly brought to the Caribbean and subsequently forced to adapt their cultural and religious beliefs to the culture and Catholic religious tradition of the new land. Through their assimilation process, the Congo slaves also incorporated some of the beliefs, symbols, and rituals of Santeria. The result of this particular syncretism was Palo Mayombe, derived from the Spanish Palo meaning "wooden stick" or "branch" and referring to the pieces of wood practitioners use for their magic spells.⁽⁶⁾ Priests of Palo Mayombe are known as Paleros or Mayomberos. Although the origins of the Mayombero and Santero share similar roots, there are two features that distinguish the rituals and beliefs of these different and individualistic belief systems. First, although many Mayomberos are originally initiated into Santeria, very few Santerians also practice Palo Mayombe. In fact, most Santeria practitioners fear the Mayombero, claiming he practices a sinister form of Santeria which they call *brujería*--black magic or witchcraft. Second, the rituals of Santeria most often focus magic on positive actions designed to improve one's personal position or please an *orisha*. Palo Mayombe, in contrast, centers its rituals on the spirit of the dead, often using magic to inflict misfortune or death upon an enemy. In fact, the Mayombero does not use the *orishas* but rather invokes the evil spirit of one specific patron who resides in his *nganga*, the cauldron used during most rituals.⁽⁷⁾ For a

description of the Palo Mayombe Religion (<http://www.inquiceweb.com/dondeKongo.html>).

Some practitioners of Palo Mayombe claim that although they are evoking the spirits of the dead, their intentions are not to harm, that they use Palo in particularly difficult cases because it works much faster and is more effective than Santeria rituals. Regardless, Palo Mayombe essentially is the practice of malevolent magic in the context of myths and rituals of Congo origin, and its magic is accomplished with the use of human bones. Practitioners of Palo Mayombe specialize in accomplishing sorcery through the spirit of the dead. The source of the Paleros' power is the cauldron where the spirits of the dead reside; the African name for the sacred cauldron, *nganga*, is a Congo word that means dead, spirit, or supernatural force. The following items are typically found in the *nganga*; a human skull, bones, graveyard dust, crossroads dust, branches, herbs, insects, animal and bird carcasses, coins, spices, and blood. The initiate in Palo is known as Mpangui, Nganga Nkisi, or Tata Nkisi. The *nganga* does what its owners order it to do, and working with it is referred to as "playing" with it. When the spirit of the *nganga* carries out its owner's wishes, he or she gives it blood as an expression of gratitude.⁽⁸⁾ The Paleros also serve their ancestors, all the dead, and the spirits of nature. Chango is the *orisha* most often worshipped by the Paleros who call him "Nsasi" and claim he originates from the Congo. Palo Mayombe has a pantheon of Gods with both

Catholic and Santeria counterparts. For a complete description of the Nkisi, the gods and goddesses of Palo, see (<http://www.mayombe-cortalima.com/nkisi/index.htm>). For a personal gain or a fee, the Paleros will perform rituals to inflict mental or physical harm, even death, on an individual. A Brujeria or Bilongo is a black magic spell that is achieved in many ways, as when a person is given a magical preparation in food or drink, or when a spirit of the dead is "sent" with the intention of causing torment and misfortune to the victim. Other kinds of black magic include leaving animal carcasses (decapitated roosters, dead goats, human skulls, etc.) at the entrance of a business or home, or preparing special dolls stuffed with ritual items (pendants, herbs, names of people, etc.) and kept at home.(9)

Surprisingly there are some Palo Mayombe web sites beginning to appear on the Internet, some that even have photos of actual *ngangas*. Hebra Palo Mayombe--La Munanso Primitivo Siete Rayos Punto Firme (<http://mayombe.net/>), Munanso Siete Rayos Palo Mayombe-Corta Lima (<http://www.mayombe-cortalima.com/index.html>), and Ochareo.com (<http://www.ochareo.com/gallery/cgi-bin/liveframe.cgi/sample3>). There are even Palo message boards on the Internet (<http://pub188.ezboard.com/fnewlcocommunityboardsfrm9>) and (<http://groups.yahoo.com/group/PaloMayombe-Kongo/>).

Similarly to Voodoo and Santeria practitioners, Paleros claim that they are being persecuted for their religious beliefs and stigmatized for their ritual practices. However, there is a significant difference; regardless of whether the Palero's intent is to heal or harm, Palo Mayombe ritually requires the use of human bones, hence this practice always entails the theft of human remains. Additionally, the types of animals sacrificed for Palo include domesticated pets such as dogs and other larger animals. The *nganga* is routinely fed with blood, so sacrifice occurs much more frequently than in Santeria rituals. Finally the religion of Palo Mayombe appeals to drug traffickers who believe that it has the power to protect them, and Paleros are hired to conduct special protection rituals. There are more crimes attributed to Palo Mayombe than any of the other syncretic traditions; they frequently include grave robbing, extortion, and animal and human sacrifice. Specific Palo Mayombe cases will be described in detail in the section on ritualistic crimes.

Satanism

Satanism is a religion acknowledged by the U.S. Federal Government that maintains a set of ethical tenets, specific rituals, and true believers. This religion is widely practiced in Western society both individually and communally through Satanic churches, covens, and grottoes. Similarly to other organized religions, beliefs vary among different sects and according to church leaders, ranging from a form of ethical egoism through worshipping a

particular deity. In most sects Satanism is a reversal of Christianity, and similarities are found in the symbolism and ritual practices of each group. For a detailed description of Satanism, the reader is referred to my article in *Anthropoetics* 7, no. 2 (Fall 2001 / Winter 2002) entitled "Skandalon 2001: The Religious Practices of Modern Satanists and Terrorists"

(<http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap0702/skandalon.htm>).

Vampirism

Vampirism, like other religions, consists of people who have committed themselves to an ideology, maintain ethical tenets within a hierarchical system, and participate in rituals specific to their clans. Practitioners of Vampirism, referred to as Vampires, are part of an extensive subculture. Currently, there is a prevailing phenomenon of Modern Vampires whose serious commitment to their beliefs, community, and culture meet the criteria to be designated a contemporary new religious movement. Since there is no agreed-upon definition of what constitutes a Vampire, the Modern Vampire is an amalgamation of characteristics derived from a variety of historical and cross-cultural archetypes. The subculture, like the Vampire, evolved from a combination of folktales, cultural myths, legends, and eventually the romanticized images found in Hollywood films and popular novels. There are many facets to Vampire culture, and members range from dabblers such as participants in role-

playing games to the extremely devoted, who are referred to as "Real Vampires" within the Vampire community. Websites that link to all facets of Vampire culture include: Vampire Junction (<http://www.afn.org/~vampires/>), Vampires Among Us (<http://www.vampiresamongus.com/>) and Sanguinarius.org for Real Vampires, Blood Drinkers and Vampiric People (<http://www.sanguinarius.org/>).

Vampire belief systems are dependent upon the person's or group's interpretation of a Vampire and may be manifested simply as an aesthetic choice or as an entire lifestyle based on a sophisticated Vampire philosophy. Vampirism is specific to Real Vampires, and is practiced in Western society both individually and communally through many different organized Vampire groups, variously referred to as Clans, Churches, Covens, Orders, Houses, and Circles. There are many subgroups of the main clans and a significant number of individual unrelated less well-known groups. As with other new religious movements, it is difficult to establish an accurate number of followers; estimates range from 1000 to 100,000 self-identified Vampires throughout the world. For an idea of how widespread Vampire culture is, the Sanguinarius web site hosts a list of State & Regional e-Groups for Real Vampires (<http://www.sanguinarius.org/e-groups-USA.shtml>). Commonalties among the major Vampire groups include: hierarchical structures, opposition to Christian tenets, occult magical

ideologies, dark symbolism and aesthetics, blood rituals, strict codes of conduct, and advocating the acquisition of personal and political power. Similar to other organized religions, beliefs vary among different sects according to church leaders. Rivalry among the various groups is common, with each professing spiritual superiority over the others and claiming that they are practicing the one true faith. Similar to other new religious movements, many Vampire organizations and churches have asserted that they continually experience various forms of persecution by the media, film perceptions of Vampires, and actual physical threats. The problem is exemplified by The Real Vampire Coalition's web site entitled "Stop Vampire Hate" (<http://www.geocities.com/Area51/Hollow/6416/stop.htm>).

An essential attribute specific to practitioners of Vampirism is the inherent ability to acquire strength and energy from either empathic capability, imbibing blood, or drawing from the psychic energy of others. The latter is referred to as Psychic Vampirism, commonly referred to as "Psi" in the Vampire community. Psychic Vampirism has its origins in ancient folktales that identified Vampires as evil gods or demons and in medieval legends as incubus/succubus entities. In the nineteenth century when science started studying the paranormal through psychical research, the Psychic Vampire was viewed as a ghost-like figure, as opposed to the contemporary conception of a Vampire acquiring immortality as a resuscitated

body. There are two primary forms of Psychic Vampirism. One maintains the existence of the *astral body*, a second invisible body that can separate from the physical body, usually at the moment of death. Astral Vampirism is the ability to send your astral body to attack others. The second, more common form of Psychic Vampirism is sometimes termed Magnetic Vampirism and refers to the ability to drain the life force of another person simply by being in their presence. Most contemporary Vampire religious philosophies involve either one or both forms of Psychic Vampirism. The ability to acquire energy from others, called "feeding" in the Vampire community, is considered intrinsic to Vampire predatory nature. There is a dispute among Vampire Churches whether it is ethical to feed off of the blood or psyche of unwilling donors. Since the acquisition of human life force is the fundamental core of all Vampiric teachings, distinctive methods of assimilating life energy are what distinguish the individual rituals, fundamental principles, and philosophy of each Vampire church. For a complete description of Psychic Vampirism from the perspective of a Vampire, the following article provides interesting insights: (<http://www.vampiresamongus.com/psyvamps.html>).

The practice that is most readily identified with Vampirism is blood drinking and bloodletting. A group of members who imbibe blood are referred to as a "feeding circle" and, as opposed to media

depictions, rarely bite each other on the neck but usually use razor blades to make cuts into each other's bodies and suck the blood from those cuts. It is important to clarify that not all Vampires engage in this practice. Each church has an official position concerning blood drinking/letting, ranging from a neutral view of simply recognizing that it exists without encouraging it to considering it the highest sacred act of Vampire worship. All churches post disclaimers concerning the high risk of contracting blood-borne diseases and emphasize that these practices should only occur between consenting adults who have had blood testing and are aware of each other's status. Even with official disclaimers, blood drinking/letting is sanctioned, extremely prevalent in the Vampire community, and often engaged in publicly at nightclubs, private havens, and churches.

For Modern Vampires, the use of blood is what separates the dabblers from the Real vampires. In Vampire culture the use of blood is commonly referred to as blood sports, blood play, blood lust, and blood fetishism; it is an expression of sexual, spiritual, recreational, or artistic activities that involve cutting and drinking blood. Blood rituals in the form of sacred acts of worship are fundamental to real Vampire religious beliefs. Blood sports in the form of recreational and/or sexual activities are one of the most dangerous aspects of Vampire culture and are noticeably increasing in popularity. This activity is so popular that there are several websites specifically

dedicated to what are called "donors," defined by Vampires as those who give a little of themselves to calm another person's cravings. Donors can be psi (feed on psychic energy) or blood donors and feed on actual blood. Some of the web sites where people can meet and exchange blood are Blood Letters Donor Community Board (<http://disc.server.com/Indices/107353.html>), Drink deeply and dream.com (<http://www.drinkdeeplyanddream.com/realvampire/donor.html>), and Society of the Black Swan (<http://www.angelfire.com/goth/blackswan/>). Blood play involves cutting the body, then having another person lick or suck the blood from the cut. Cutting is most often done with a surgical scalpel or fine razor blade making shallow cuts in the top layer of the skin. At many of the Vampire nightclubs it is not unusual to see a group of people cutting and sucking each other's blood in what is referred to as a feeding circle. Blood play frequently is intertwined with sexual activities and becomes an integral part of the intimacy shared. Occasionally blood sports entail using a syringe to draw blood and then imbibing it or sharing the blood with your partner. Essentially blood sports involve any sadomasochistic practice that involves blood and encompass all forms of body mutilation such as self scarring and play piercing in addition to cutting. Some Vampire web sites provide suggestions for safe feeding, such as the Sanguinarius Vampire Guide: Vampires & Blood Matters: Safe Bloodletting & Feeding

(<http://www.sanguinarius.org/guide/blood/safe-feeding.shtml>) and Vampires Among Us tips and information on bloodletting (<http://www.vampiresamongus.com/bloodlettingtips.html>), while others provide chat rooms and forums, such as Bloodfetish.com (<http://www.bloodfetish.com/>). For a detailed description of how blood rituals evolved from movements in the art world and popular culture to blood sports, self mutilation, and sadomasochism found in the Goth, Vampire, and Fetish movements, please see my previous article in *Anthropoetics* 5, no. 2 (Fall 1999 / Winter 2000) entitled "The Sacrificial Aesthetic: Blood Rituals from Art to Murder" (<http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap0502/blood.htm>).

Another characteristic immediately associated with the Vampire and related to blood drinking is immortality or more specifically life after death. More than any other attribute the conception of immortality held by Real Vampires differs from mythological and fictional accounts that portray a person rising from the grave and maintaining life by drinking the blood of living people. For Real Vampires, immortality is achieved in similar ways to other religious traditions. In some instances the Vampire God(s) will rise again to restore faithful Vampires to their original state. For others it is a form of reincarnation. Additionally some Vampires already consider themselves immortal by virtue of their ability to

consciously connect to their incarnations and walk in both the spiritual and physical realm. None of the Vampire religious groups claim to achieve immortality exclusively or instantaneously through the imbibing of blood.

A custom frequently affiliated with the Vampire scene includes bondage & discipline sexual activity, fetishism, and sadomasochism. This is related to the characteristic of the "Vampyre" as predator/hunter and is a mandatory ritual in some religious groups to achieve higher levels of spirituality. In Vampyre religion sadomasochism is theologically one form of feeding, because, according to The Vampyre Codex (<http://www.sacred-texts.com/goth/vc/index.htm>), energy coupled with strong emotion is more fulfilling than simple energy alone. According to the Codex, the most intense emotion to feed off of is fear and the next is ecstasy, either sexual or religious. Sadomasochism in the form of Vampire religious ritual provides a combination of all three emotions, hence an intense form of assimilating energy from another.

One particularly large and influential Vampyre group has an intricate network of members and is referred to as "The Sanguinarium." This term is derived from the Latin word for blood, *sanguis*, and signifies how Vampyres regard each other, as in "of the blood." The Sanguinarium's website is now referred to as Vampirealmanac.com so there will no longer be confusion between the

Sanguinarius web site
(<http://www.sanguinarium.net/>).

The Sanguinarium promotes a common Vampyre lifestyle comprised of specific customs, etiquette, aesthetics, and ethical tenets. Organization consists of a board of directors called the Sanguinarium Council or Council of Vampyre International Community Affairs (COVICA); board members are designated as Ministers who each have a specific function. The Legacy is the inner circle of the Sanguinarium. Important texts include a combination of fundamental writings from member groups including "The Black Veil," a code of conduct, "The Vampyre Codex" a spiritual understanding of Vampyrism, and the Sanguinarium Lexicon of Terminology. The Vampyre Almanac is the official publication of the organization. The code of conduct is enforced by the Elders in the tradition of the "Black Veil" (http://www.sanguinari.us.org/articles/black_veil_2.shtml) and is comprised of thirteen ethical tenets which all members are expected to abide by.

Currently there is only one international church authorized as a Vampire Religion by the United States Federal Government. The Temple of the Vampire (<http://www.vampiretemple.com/>) has been legally registered as a religion since December 1989 and has paved the way for other Vampire religious groups to be acknowledged as practicing an authentic religion. Sacred rites of the Temple of the Vampire include magical rituals to achieve the traditional powers of the Vampire,

contact with Undead Gods, and, eventually, the holy act of Vampiric Communion. The Temple of the Vampire is a millennial religion whose origin and resurrection is explained in their Vampire Bible. According to Temple theology, Vampirism is an ancient religion that distinguishes between Living Vampires and Vampires who have experienced physical death who then become known as the Undead Gods. Genuine Vampirism is the exchange of energy between the Living Vampires and the Undead Gods in a ritual that the Temple refers to as Communion. Through this Communion the person gets closer to the Gods, develops higher levels of Vampiric skills, and ultimately achieves immortality by becoming an Undead God. Energy that is offered to the Undead Gods is collected astrally from sleeping human beings.

Another well-known religious group is The Vampire Church (<http://www.vampire-church.com/pageweb48.html>), which has an ecumenical philosophy. The stated purpose of The Vampire Church is foremost to offer a haven for Vampires, to share with others of their kind, and to learn from one another. Unlike the elitism of many of the other Vampire sects, they do not tolerate racism (among Vampires), welcome diversity, and their goal is to unite all vampires in a common bond. The Vampire Church considers psychic attacks and forceful feeding as unethical and barbaric, and they are not tolerated. The organization consists of a church council that is

responsible for all activities, projects, web site, and general well being of the church. The council is chaired by the Church Elder, who is head of the council and founder of the church.

Other Vampire groups include the Kheprian Order (<http://www.kheperu.org/>), whose members are primarily scholar-monks, and their sister house the Sekhrian Order (<http://www.geocities.com/sekhemu/>), whose members are comprised of mystics and scholars. Both orders follow the Sanguinarium Black Veil or what is also called the "Rules of 13"; the Kheprian Order is where the Vampyre Codex originated.

There are several Vampire religious groups who openly state that they practice the black arts or what is referred to as the Left Hand Path. Some of the better known groups are Lucifer's Den (<http://www.angelfire.com/mi/LUCIFERSDEN/>), House Lilitu (<http://www.houselilitu.org/Main.html/>), and Order of the Vampyre (<http://www.xeper.org/ovampyre/>). Some of these groups also identify themselves as Satanic orders and their philosophies focus on individuality, self-preservation, and personal empowerment. One particular Vampyre religious organization known as Thee Empyre ov Nozgoth attempted to unite all Satanic, Left Hand Path, and other occultist groups who follow the dark paths into a new alliance. Their stated goals were political as well as religious and included overthrowing "Zionist majorities" and creating a pure-blooded race and a promised land for the

Vampyre race. Although all Vampyre religions are theologically supremacist, the Empire of Nozgoth was suggestive of white supremacist hate group ideologies. Fortunately their web site has shut down and hopefully the organization has also.

Other individual and Vampire religious groups include: House Quinotaur (<http://www.quinotaur.org/>), The Loyal Order of St. Germaine (<http://saintgermaine.com/>), House Verthaine (<http://www.geocities.com/Area51/Labyrinth/2497/index.html>), and many more unpublished, underground, and developing groups.

Many people are introduced to the Vampire scene through the role-playing game "Vampire: The Masquerade" (<http://www.white-wolf.com/Games/Pages/VampireHome.html>), others through the erotic nature of the lifestyle, and many more through popular literature such as Anne Rice's *The Vampire Chronicles*. However, similarly to Satanic groups, the most renowned source for reaching new members, disseminating information, and gathering is the Internet, which contains thousands of web sites for Vampire organizations, churches, support groups, supplies, and so on. Vampires pride themselves on their use of graphics and technology to create the most distinguished and intricate web sites. The Vampire Society web site has links to almost the entire vampire community (<http://www.100megspop3.com/vampllegacy/legacy9.htm>).

Vampirism, the most recent manifestation of the occult, has led to many crimes, ranging from vandalism to murder. Vampire culture is relevant to law enforcement because many juveniles and young adults dabbling in the Goth movement are seduced into the more serious level of the subculture, the Vampire and Fetish Scenes, where blood rituals, sexual sadomasochism, and bondage discipline are regular occurrences. The dangers implicit in drinking and exchanging blood and violent sexual activities are more insidious when they are viewed as sacred rituals that are required for initiation, membership, and status in the group. Example of murders committed by juveniles and young adults who embraced a variety of vampire theologies are found in the ritualistic crimes section.

Neo-Paganism

There are hundreds of different Neo-Pagan groups whose commonalities include a reverence for nature (animism and pantheism), belief in the existence of many gods (polytheism) and the practice of what they refer to as white magic. Many neo-Pagan religious groups attempt to recreate ancient European pre-Christian religions, such as Druids, Goddess Worshipers, Nordic Paganism, and others, but one of the largest neo-pagan religions practice Wicca, a form of witchcraft. Neo-Pagan principles do not entail illegal activities and, significantly, "Witches" as they refer to themselves, do not engage in animal sacrifice or other blood rituals. Since there are so many different neo-pagan

groups and their philosophies do not entail violent rituals it would go beyond the scope of this article to even briefly describe all of their philosophies. The following are just a few of the hundreds of neo-Pagan web sites that provide information on various groups, theologies, magical ideologies, ethics, and much more: Neo-Pagan Religious Traditions

(http://www.religioustolerance.org/neo_paga.htm),
The Celtic Connection (<http://www.wicca.com/>),
Witches Voice (<http://www.witchvox.com/>),
WiccaNet The Home Of Wicca and Wiccans on the Web (<http://wiccaneet.tv/>),
Witch Craft, The Practice, The Tradition (<http://www.angelfire.com/games3/ladyashmon/wicca.html>),
A Guide to the Druids and Celtic Spirituality (<http://www.wildideas.net/cathbad/druid.html>),
Druids and Druidism (<http://www.esotericart.com/fringe/druidism.htm>),
Pagan Link: Pagan networking in the United Kingdom (<http://www.paganlink.org/>).

Part 2: Ritualistic Crimes

In the law enforcement community, illegal ritual activities are typically referred to as "occult crimes." However, "occult crime" is an inaccurate and pejorative designation; the term "occult" is applicable to many religions and practices that are fundamentally nonviolent. Furthermore, not all violent ritual acts are committed in the worship of a religion. A more objective and accurate expression is "ritualistic crime," because it encompasses

crimes that may entail ritualistic behavior completely unrelated to the occult or any religious tradition. Similar to the term occult, there is no agreed upon definition of ritualistic crimes. Building upon a 1989 California Law Enforcement study of occult crime, ritualistic crime is most precisely defined as any act of violence characterized by a series of repeated physical, sexual, and/or psychological actions/assaults combined with a systematic use of symbols, ceremonies, and/or machinations. The need to repeat such acts can be cultural, sexual, economic, psychological, and/or spiritual.⁽¹⁰⁾

Crimes typically associated with ritual violence include: trespassing, vandalism, church desecration, theft, graffiti, arson, extortion, suicide, kidnapping, ritual abuse, animal sacrifice, and ritual murder. Trespassing related to ritualistic crime usually involves persons entering private areas such as woods, barns, and abandoned buildings for the purpose of having an isolated place to worship. Since most occult theologies are nature based, rituals are frequently held outdoors and altars are often constructed of natural elements. Vandalism most often associated with occult crime includes cemetery and church desecration. The most common types of cemetery desecration attributed to occult groups are digging up graves, grave robbing, and tampering with human corpses or skeletons. This is frequently motivated by religious beliefs that require human bones to fulfill specific rituals. Church desecration frequently

includes destroying Bibles, urinating and defecating on holy objects and furniture, tearing crucifixes off walls, and destroying rosaries and crucifixes. It is important to note that the motivations behind such vandalism can also be attributed to hate crimes. Thefts from Christian churches, Jewish synagogues, hospitals, morgues, medical schools, and funeral homes are often linked with ritual violence. Items that are most often taken include cadavers, skeletal remains, blood, and religious artifacts that are considered sacred: crucifixes, communion wafers, wine, chalices, and so on. Frequent motivations for these thefts are that particular groups require actual holy artifacts or human organs, bones, and the like for their rituals.

Graffiti is frequently related to occult crime. While a small amount of graffiti is related to other occult groups, the vast majority is directly related to involvement in Satanism. Nearly all instances of Satanic-related graffiti are committed by juveniles and young adults, most of whom are dabbling in the occult. Occult related arson is also almost always attributed to Satanists, especially juveniles and young adults. Among the most common places for juveniles to commit arson are churches and synagogues in which particularly holy sections or artifacts are burned, and houses or buildings where damaging evidence could be uncovered by investigators. It is important to note that the motivations behind the arson of churches and synagogues can also be attributed to hate crimes.

Although group practice of extortion is not a known activity of any occult group, individual practitioners of some occult belief systems have used their religious involvement as a method to extort money and information from followers. Investigators have noted that such crimes are especially difficult to prosecute because the victims will not come forward. More often than not, the victims do not perceive themselves as victims because they trust the High Priest and believe their economic sacrifices are being used to protect them. Occult related suicide appears to be the primary domain of juveniles and young adults involved in Satanism and is a major concern among many criminal justice practitioners and therapists. One of the more controversial crimes is kidnapping; kidnapping people of all ages, but especially children, is thought to be a prevalent crime among some occult practitioners. Especially accused are Traditional/Cult Satanists who are said to kidnap victims needed for ritual sacrifice, self-styled juvenile Satanists whose dabbling has taken them "to the point of no return," and Mayomberos, whose rituals require a human skull. A particularly heinous and controversial crime is known as ritual abuse, ritual child abuse, or, more specifically, Satanic ritual abuse. The alleged perpetrators of such abuse are most often Satanists. In the broadest sense, ritual abuse of children, adolescents, and adults involves repeated physical, sexual psychological and/or spiritual abuse, which utilizes rituals. Currently, there is probably no more

divisive issue within the criminal justice community that that of Satanic ritual abuse. While no one disputes the existence or increase of ritualistic abuse, few agree about several other aspects: the extent of ritualistic crimes committed specifically by Satanists, the motivations of perpetrators, and the veracity of the victims who claim to have survived ritual abuse at the hands of Satanists.⁽¹¹⁾ For a more detailed description of occult crime, a report entitled *Occult Crime, a Law Enforcement Primer* can be found on the Internet in its entirety at (<http://coyotewicca.org/report/27.htm>).

There are many scholars who argue that occult crime does not exist and that allegations can be attributed to witch hunts, satanic panics, and false memories. Occult crime debates are essentially theoretical disputes based on the perspective of the person interpreting the violence. When viewed from the standard behavioral science approach, crimes are the result of deviant behavior and are frequently attributed to teenage pranks, sadists, or gangs. When viewed from the perspective of the belief system of the perpetrator, they are ritualistic crimes and attributed to occult beliefs. Because of conflicting theoretical perspectives, the degree and prevalence of such crimes are unknown. The examples below will illustrate the diversity and frequency of the problem. Although I have assisted with some of the cases cited, the information provided is derived solely from previously published articles and news

reports. Since the main concern of this article is sacrifice, the following examples are limited to animal mutilations and ritual homicide.

Animal Sacrifice

Animal sacrifice is practiced by believers in Satanism, Santeria, Voodoo, Palo Mayombe, and Vampirism, as well as by young serial killers. The symbolic objects at the crime scene, types of mutilation, and other forensic evidence generally indicate which belief system is practiced.

In Santeria, Voodoo, and Palo Mayombe, animal sacrifice is a fundamental aspect of the belief system and ritually required as offerings to the gods. For most Satanic and Vampire religions, animal sacrifice is viewed more as an assimilation of power through the torture, pain, and blood of the victim and frequently escalates to larger animals and occasionally humans. In Satanism the torturing and killing of animals is also a common indoctrination method. For serial murderers, the killing of animals is not connected to any theology. Although the crime scene may initially appear similar, serial killers' motivation for torture and slaughter is primarily secular; they may use animal sacrifice as an opportunity to hone their skills before applying them to human victims. An excellent online database on animal abuse is Pet-Abuse.Com, dedicated to breaking the cycle of violence through action, education and information (<http://www.pet-abuse.com/>).

Relatively speaking, animal sacrifice for Santeria and Voodoo rituals is the least disturbing

and least heinous. There are three basic types of Sacrifice in Santeria: ritual cleansings, offerings to the *eggun* or the *orishas*, and initiation offerings. Ritual cleansings, known as *despojos*, are carried out when the animals are believed to take on the negative vibrations surrounding an individual and therefore cannot be eaten. During a ritual cleansing the blood of the animal is offered to the saints and the remains of the animal are disposed of in accordance with the wishes of the saint. Cleansing rituals are best explained as cathartic techniques in which the bad feelings caused by the evil in the person are passed into the birds, and the herbs' curative properties pass into the consultant. Many of the sacrificed animals that are routinely found along the beach, rivers, or railroad tracks are the product of ritual cleansings.

The other two types of offerings are made to *eggun* and the *orishas* are known as *ebbos* and initiation offerings. During initiation offerings the blood is always given to the saints and the meat is always eaten because it is believed to be full of the energy of the gods, whereas in *ebbo* offerings the meat is not always eaten. Many of the animals used in ritual sacrifice are fowl and include male and female chickens, roosters, ducks, guinea hens, and pigeons. They are known collectively as *plumas*, "feathers." Other animals sacrificed in Santeria include goats, sheep, pigs, and occasionally cows.

Sacrifice to particular *orishas* is also used in a variety of magical spells for very specific results. There are numerous spell books that individual

practitioners can consult if they do not consult a priest. These books, very similar to recipe books, provide the ingredients, amounts, and detailed directions to conduct the ritual. The spells are most often arranged by the desired goal; for example, recipes may be organized under headings such as: love spells, overcoming enemies, acquiring money, protection against evil, and help during court cases. In communities with large populations of Santeria and Voodoo practitioners it is not unusual to find headless chickens on the doorways and steps of courthouses and government buildings where practitioners discard the sacrificed bird as part of a spell that will protect them from being found guilty.

Although animal sacrifices conducted for Santeria may be theologically benign, they officially constitute crimes under most state statutes and local ordinances and represent a continual problem for Health Departments, Humane Societies, and animal rights groups. The New York courts, in a case entitled *First Church of Chango v. American Society for the Prevention of Cruelty to Animals*, 134 A.D.2d 971, 521 N.Y.S.2d 356 (1st Dep't 1987), affirmed in 70 N.Y.2d 616, 521 N.E.2d 443 (1988) that animal sacrifices were not protected, and could be prohibited under the New York State anti-cruelty law, that is, a neutral, generally applicable statute. A later case concerning the practice of animal sacrifice went all the way to the Supreme Court: *Church of the Lukumi Babalu Aye v. City of Hialeah*, 508 U.S.

520 1993, in which a Florida Santeria church was being prevented from conducting animal sacrifices (<http://online.sfsu.edu/~biella/santeria/dec1.html>).

In 1993 the justices unanimously ruled in favor of the church, arguing that animal sacrifice is protected by the First Amendment. However, this historical decision providing rights for Santeria practitioners cannot accommodate all of the rituals that are in opposition to city health codes. For example, the ruling does not allow for disposing of animals in public places, which may be necessary according to a particular ritual. Essentially Santeria sacrifice can never be completely reconciled with U.S. laws because it conflicts with health codes and interpretations of what constitutes cruelty to animals. Arrests are still made and they frequently make the news.

In August 2002 in Middletown, Connecticut, police investigated whether an animal's tongue nailed to a tree outside the Middlesex Superior Court was a threat or an element of religious animal sacrifice. In March 2003 in Houston, Texas, authorities seized 12 goats, 11 chickens, and two pigeons that were about to be sacrificed in a Santeria ceremony. Evidence at the home showed ritualistic sacrifices had taken place there. In June 2003 in Aberdeen, New Jersey, police investigated a case of four beheaded ducklings that were painted blue and black and found scattered among discarded fruit off the New Jersey coastline. The man arrested in the case claimed he was performing a Santeria

ceremony. In August 2002 in Tampa, Florida, four men and one teenager were arrested for animal cruelty while conducting a Santeria sacrifice. Their naked bodies were covered in the blood of a dead goat--and the yard around them was strewn with dismembered heads of chickens, pigeons, and doves. Each was charged with three counts of animal cruelty, a third-degree felony, and \$3,000 bail was set for each (<http://www.religionnewsblog.com/archives/0000495.html>).

In October 2003 in Passaic, New Jersey, in an attempt to bring attention to the issue of animal sacrifice in the Santeria religion, a Santeria priest sacrificed two red roosters at an altar behind his religious supply store on the city's main street. "Felix Mota, 43, a santero, or priest of the Afro-Cuban religion, vowed last Wednesday to perform the sacrifice and advised city officials of his plans. Mota's lawyer, Jesus Pena, said the ritual was protected by a 1993 Supreme Court decision, *Lukumi Babaluaye v. the City of Hialeah, Fla.*, in which the court ruled the sacrifice was a form of religious expression shielded by the First Amendment. Last week, Mayor Sammy Rivera said that his administration has never interfered with an animal sacrifice if it involved a religious ritual. Police were posted outside the botanica Monday night for crowd control"⁽¹²⁾ (<http://www.philly.com/mld/philly/news/local/7062153.htm>). This highly publicized event evoked a variety of responses including those of the nation's

two largest animal protection organizations. The American Society for the Prevention of Cruelty to Animals (ASPCA) and The Humane Society of the United States (HSUS), called on Passaic municipal authorities to enforce New Jersey animal cruelty statutes and prosecute Felix Mota. In a bizarre turn of events a month after the sacrifice, in Newark, New Jersey, a 67-year-old woman was arrested and charged with making terroristic threats against the Santeria priest after she vowed to make a "human sacrifice" of the priest himself. In addition to threatening the Santeria priest, the letter also threatened Passaic Mayor Sammy Rivera and Mota's lawyer, Jesus Pena. "It's time to make human sacrifices to make your ancestors even more happy," read the letter. "The letter also said: "Santeria is an evil, pagan, ancient bloodthirsty cult which enjoys killing animals. . . . The mayor said he did not believe [the woman] meant to carry out her threat to kill him and others, and he even sympathized with her opposition to animal sacrifice."(13)

(http://www.religionnewsblog.com/5073-Santeria_priest,_Passaic_mayor_threatened_after_sacrifice.html).

Animal sacrifice in the worship of Palo Mayombe surpasses basic problems for health departments and humane societies and has been associated with more serious crimes such as grave robbing, drug trafficking, and murder. Not only is the intention of the worshiper characteristically to cause harm but the items required for particular

spells can only be obtained illegally. Additionally Palo Mayombe animal sacrifice is much more disturbing because it entails the use of domesticated pets such as dogs. Since Palo Mayombe focuses its rituals on the spirits of the dead instead of the Palo gods, rituals require human remains, specifically the human skull and other body parts. The central theology of Palo is that the spirit of the person whose bones are placed in the *nganga*, the sacred cauldron, carries out the owner's wishes. Animal sacrifice occurs because the *nganga* must be initiated and continually "fed" blood.

Although penalties for animal abuse and grave desecration vary from state to state, the more serious ritualistic crime is generally the theft of human remains. There have been several recent cases of cemetery desecration connected to Palo Mayombe. In Delaware there were two recent incidents of grave robberies in which mausoleums were broken into and human skulls were taken. The first incident occurred in November 2002 at the Riverview cemetery in Wilmington, and the second in the Brandywine cemetery in New Castle. Although many occult groups conduct rituals in mausoleums and teenagers commonly execute pranks in cemeteries, symbolic evidence at the crime scene is unique to each religious tradition. The theft of a human skull is commonly associated with Palo Mayombe. No arrests have been made at this time in the Delaware cases. For further information on the Delaware grave desecrations

and their alleged connection to Palo Mayombe, see the following article in the *Delaware News Journal* (<http://www.delawareonline.com/newsjournal/local/2003/08/25skulltheftmaybe.html>).

In Newark, New Jersey, several arrests were made in connection to Palo Mayombe rituals. In October 2002 a father and son were arrested after a search of their home uncovered both animal and human remains. Dean Maglione, Essex County Assistant Prosecutor, stated, "They take the head and they put in a cauldron. And after they put it in a cauldron, they put some other ingredients in there and they sell services, they sell ceremonies. People pay to sit in a room with a cauldron"(14) (http://abclocal.go.com/wabc/news/WABC_100802_stolenremains.html). In one news article the reporter specifically recognized the crime scene as a temple: "A raid on the basement temple of a religious sect uncovered human body parts allegedly stolen from cemeteries and the remains of several animals that may have been sacrificed by worshippers. The human remains, including three skulls, were found Monday in cauldrons set up on altars in a building owned by Eddie Figueroa, 56, who authorities believe is a high priest in the Palo Mayombe sect. It was the second time in two months that Newark authorities have recovered stolen body parts from worshippers of the sect, whose priests use human remains in their rituals. The raid grew out of an investigation that began in July, when some remains were stolen from a crypt at Mount Pleasant Cemetery in Newark"(15)

(<http://www.freerepublic.com/focus/f-news/766389/posts>). In March 2003 another arrest was made; 60-year-old Miriam Mirabel was charged with leading the Palo cult and ordering her followers to steal bodies from local cemeteries. This highly publicized case is scheduled for trial early in 2004 in Newark (<http://www.religionnewsblog.com/archives/00002590.html>).

Although animal sacrifice for Santeria and Voodoo is disturbing to persons unfamiliar with these practices, it pales in comparison to animal sacrifice that occurs for particular Satanic and Vampire religions. In syncretic religions animals are sacrificed by either quickly slitting their throats or by snapping their necks; at worst, the heads of pigeons or other birds may be bitten off by the Priest. However, in Satanism animals are slowly tortured and heinously mutilated. In most occult traditions blood is believed to consist of life force energy. For Satanic and Vampire religions bloodletting or imbibing blood from a victim represents the assimilation of raw power. The longer an animal is tortured and the pain is prolonged, the more life energy/power is emitted. Ritual torture is viewed as a powerful form of magic that releases energy that can be directed by the perpetrator and used for specific goals. A basic magical principle is that intense emotion releases energy; in nonviolent groups such as neo-paganism this emotional energy is achieved through sexual magic and in traditional Satanism it is achieved

through pain. In many cases traditional Satanic and Vampire practitioners will commit sexually sadistic acts to increase their power by harnessing the energy of their victim. Paul Elvidge describes this magical principle in his book, *Satanism: An Examination of Black Magic*:

Satanists seek to find liberation by utilizing ritual procedures which also, if effective enough, release large amounts of psychical energy which can then be directed towards specific goals be they external or internal of the practitioner. Magic in this context is defined in two ways, largely dependent upon the way the word is spelled. Traditionally magic has been spelled "magic," the definition of which is generally understood to mean causing changes in the world or the individual's consciousness in accordance with the individual's will using psychical or occult forces. The second spelling of magic adds a "k" to the end of the word, thus "magick." This spelling dates back to Aleister Crowley's system of magick--itself based upon older kabalistic and eastern magical traditions. Crowley added the letter "k" in order to differentiate between his own brand of sex magick and other non-sexual forms of magic (16) (<http://www.globusz.com/ebooks/Satanism/00000011.htm>).

In his chapter on ritual sacrifice, Elvidge states: the concept of ritual sacrifice has been the subject of much debate within the sphere of the Satanic underground. On the whole there can be seen to be two main camps emerging. On one side

lie groups such as the Order of Nine Angles and the now-defunct Friends of Hekate. These groups, although differing in their approach to ritualistic magic, can be said to promote the use of human and/or animal sacrifice under certain conditions and for specific reasons. That is, they promote the conscious and willed use of sacrifice rather than the weak indulgence epitomized by the modern day serial killer who has no or very little control over his actions. On the opposite bench can be found the Society of Dark Lily, the Church of Satan and the Temple of Set. Lying in-between both camps can be found the diabolist who may sacrifice animals during his or her rituals of invocation. Yet whilst the diabolist--who often is a solo practitioner, working alone and in secret--may kill animals in his rites, it is doubtful if he would perform human sacrifice on the scale of the Order of Nine Angles or the Friends of Hekate and it is to these two groups one should turn in order to gain a deeper and more constructive insight into the concept of human sacrifice.(17)

For a complete description of Satanic black magic and the subsequent theological justification for animal and human sacrifice this book is available on line in its entirety (<http://www.globusz.com/ebooks/Satanism/00000016.htm>).

Cats are frequently the victims of Satanic ritualistic crimes, so much so that during the month of October many humane societies around the country will not allow cats to be adopted because

they are frequently tortured and mutilated. In a recent article in the University of Idaho's newspaper the *Argonaut*, the director of the Humane Society, Lori Freeman, confirmed reports that it does not allow black cats to be adopted around Halloween. One of the reasons she gave included the nationwide humane society's policy not to adopt animals during Halloween because of perceived threats of ritualistic occult animal mutilation and murder (<http://www.argonaut.uidaho.edu:16080/archives/103103/>). In 1999 in Saratoga, California, three cat mutilations prompted the sheriff's department to warn residents to contain their pets on Halloween. Cats were taken from the area, killed and mutilated, and then returned to the same area the next morning. An investigation was under way to see if those incidents were related to a string of 20 other cat mutilations in the Almaden area (<http://www.svcn.com/archives/saratoganews/10.27.99/cats-9943.html>). Dismembered and skinned animals are frequently part of satanic rituals that are held in cemeteries. A recent case occurred in Ephraim, Utah on September 4, 2003, where residents found eight heads of decapitated cats placed in a line surrounded by severed cat paws and legs in a circle on top of a grave in the local cemetery. The manager of the Ephraim animal shelter said their little arms and legs were arranged in a pentagram on top of the grave. She also said that cat and dog killings have been going on throughout the summer. In addition, one of the

residents found three grocery bags filled with dried blood hanging from an arch above her husband's grave

(<http://www.sltrib.com/2003/Sep/09232003/utah/94978.asp>) and

(http://www.religionnewsblog.com/4679-Reward_offered_in_mutilation_case.html).

In the summer of 2003 in Denver, Colorado and Salt Lake City, Utah, there were reports of over 50 different cases of cat mutilations. The Salt Lake City Police Department, in conjunction with the Humane Society of Utah and anonymous donors, offered a reward of \$8,500.00 for information leading to the arrest and conviction of the person or persons responsible for the cat mutilations that occurred over the past two years. In most of the cases a hole was cut in the side of the cat, organs were missing, or the animal was decapitated or severed in half. These attacks were the subject of national and international news reports

(http://www.ci.slc.ut.us/police/press/cat_mutlate.htm),

(<http://www.cbsnews.com/stories/2003/06/20/national/main559603.shtml>), and

(http://www.aliendave.com/UUFOH_CatMutilations.html). A task force, which consisted of members of Salt Lake County Animal Services, Salt Lake City Police, and the Humane Society of Utah, was established to investigate the incidents. After months of investigations the task force attributed the mutilations to animal predators, not humans. Based on evidence they had collected, they

concluded that a den of foxes were responsible. Hair fibers found in the claws of one of the mutilated cats came back positive for fox hair. In addition, a fox den was found near the top of H Street, where many of the cat mutilations occurred. Cat hairs were found in and around the den. Furthermore, the task force looked at the drought situation of the region; the migratory patterns of animals and determined predators were living closer to residential areas than ever before, partly because, according to an animal services report, cats are an abundant source of food. Personally it was a welcome relief to work on a case where the mutilations were the result of natural as opposed to human predators (<http://deseretnews.com/dn/view/0,1249,510043484,00.html?>).

There have also been numerous incidents of cows and horses that have been ritually mutilated; it is much more difficult to attribute their deaths to animal predators. The mutilation of cows was so prevalent in the 1970s that the FBI was called in to conduct a special investigation (<http://foia.fbi.gov/ufoanim.htm>). This has become an infamous case in support of a variety of conspiracies. The conspiracy theories began when an Appaloosa gelding called Snippy from Alamosa, Colorado, was inexplicably killed in 1967. Its carcass was found with all the flesh neatly removed from its head and neck. The gelding's death set the pattern for a series of bizarre animal mutilations that have occurred across the U.S.A., Canada, and

South America. In all cases, parts of the bodies were removed, such as the eyes, ears, genitals, or anus. Many people argued that the deaths were the result of experimentation conducted by UFO aliens. Others suspected that Satanic cults used the animals in their rituals. Another theory that emerged is that cattle were being used in secret U.S. government experiments involving chemical and germ warfare. Although some ranchers and skeptics seem to favor the theory that these animals were mutilated by natural predators, such as wolves and coyotes, the specific types of mutilation are inconsistent with those claims, particularly the manner in which the flesh was removed from the bodies and the surgical skill in which the organs were removed.

Reports of cattle and horse mutilations are still prevalent. In September 2003 in Lexington, North Carolina, a severed cow's head was found in an apartment complex; the rest of the body, which had been stabbed, cut, and had organs removed, was found in a pasture several miles away. The acting Davidson County Sheriff stated that the mutilation style killing and the timing (the autumnal equinox) suggested a satanic ritual (http://www.religionnewsblog.com/4671-Sheriff_Animal_Mutilation_Appears_Related_To_Cult.html). The same month, the mutilations of three calves in Faulkner County, Arkansas were being investigated for possible satanic group involvement. The calves died separately beginning in August and ending in September. One of the

calves was gutted and the organs and brain were removed, another had the eyes removed and the third was found with no blood (http://www.religionnewsblog.com/4978-Occult_expert_looking_into_suspected_cattle_mutilations.html).

Horse mutilations are also a frequent occurrence. In 1995 in the district of Maple Ridge outside of Vancouver, Canada, horses were being cut and stabbed with a sharp instrument and questions were being raised as to whether it was the work of a satanic cult, a knife wielding vagrant, or a wild animal (<http://www.ufobc.ca/Supernatural/AnimalMutilations/horse.htm>). There were so many incidents of horse mutilations in Great Britain that The Metropolitan Police Service initiated an Equine Crime Prevention Unit which, for 15 years, acted as a centralized clearing-house for national reports until it was shut down in 1996 due to downsizing. Just two weeks later, more horses were mutilated. "The volume of attacks in Hampshire between 1989 and 1993 followed a pattern which might provide an insight into motive. For instance, Botley's four previous victims were geldings, whereas the attacks commonly attributed to the Ripper mostly involved mares. Sexual assault featured heavily. There was an ostensive modus operandi--vaginal or anal penetration with a knife and/or blunt instrument, such as a broomstick or a fence-post, used with sufficient force to cause serious internal damage. The genitals of either sex

were sometimes mutilated with a sharp instrument, and many horses were stabbed or slashed elsewhere"(18)

(http://www.forteantimes.com/articles/094_ripping.shtml). For a detailed description of horse mutilations in Great Britain between 1993-1997 go to

(http://www.forteantimes.com/articles/094_ripfull.shtml).

As recently as October and December 2002, horses were still being attacked in the United Kingdom. The following incidents occurred in Scotland. When a group of horses had their tails chopped off in their stables, the Grampian Police believed the incident was linked to occult rituals and

Halloween
(<http://www.news.scotsman.com/latest.cfm?id=2103797>). When incidents continued into December, details about the attacks were reported in the press:

At the very least, tails and manes are hacked or carefully cut. In some cases plaits covered with a sticky substance have been woven into the horse's mane. In others blood appears to have been taken from powerful males and fertile brood mares. Less often, the horses are sexually abused and assaulted. Increasingly, owners have found disturbing ritualistic symbols hidden in corners of fields, ranging from tiny stone altars where hair has been burned to pre-Christian power signs such as double-headed axes.(19)

A retired police officer was convinced that the attacks on horses were a twisted form of Wicca

which consequently provoked the Wiccan community and the Pagan Federation to get involved and offer their assistance to solve the mystery. They immediately asserted that there is nothing involving horses in any of the old or new Pagan spell books. Interestingly, in the practice of Santeria a common ritual item is called an *iruke*, a scepter made from a horses tail, but it would be highly unlikely that Santeria practitioners would be attacking animals in this fashion and *iruke* are not used in the manner described. The description of the types of mutilations, stone altars, burning of hair, and symbols of the double headed axe are indicative of satanic rituals. Since 1993 two separate task forces were set up by the police but subsequently disbanded. Currently, concerned groups such as the Scottish Society for the Prevention of Cruelty to Animals and the National Equine Welfare Council, in conjunction with police forces, are setting up a database to monitor all incidents (<http://www.religionnewsblog.com/1564-.html>).

Ritual Homicide

The most controversial crime committed for religious purposes is human sacrifice. Currently, Palo Mayombe practitioners, Satanists, Vampires, and serial killers have been linked to ritual murders. Although sacrificial magical ideologies of various occult traditions have fundamental principles in common, the rites and theologies differ between religions and individual religious sects. Common goals include the acquisition of

power to manipulate events that result in harm, healing, protection, initiation, transformation, achieving knowledge, and the ultimate goal of self-deification. The least common motivation for human sacrifice and the one most people associate with Satanism is to draw down dark forces or entities. The following cases of ritual murders are described in the context of the perpetrator's belief system. Arguments that these crimes were actually the result of disturbed, dysfunctional, or disenfranchised individuals are the result of Western behavioral scientific theories which marginalize the offenders as deviants or "others." This perspective hinders the investigation, prosecution, and prevention of ritualistic crimes and frankly only serves to help its proponents sleep better at night. Understanding the religious beliefs of the perpetrators is essential to analyzing ritualistic crime.

There have been numerous ritual murders committed by juvenile and young adult Satanists who are dabbling in magical ideologies. In many of the cases the perpetrators previously engaged in some form of blood ritual, either by cutting/mutilating themselves, drinking and/or exchanging blood during initiation ceremonies, sacrificing animals, or all of the above. On October 1, 1997 in Pearl, Mississippi, sixteen year old Luke Woodham stabbed his mother to death, then went to school and opened fire with a rifle, killing two of his classmates and wounding seven. Luke Woodham was part of a larger group of kids who

had embraced Satanism. His new peers, who were part of a group known as the Kroth, which sought to destroy its enemies and practice satanic worship, instructed Luke that murder was a viable means of accomplishing the purposes and goals of their shared belief system. Prior to the murders Woodham brutally beat, tortured, set fire to, and killed his dog, Sparkle. In his personal journal, Woodham described the dog's death as a thing of "true beauty." Rejecting an insanity defense, a Mississippi jury found 17-year-old Luke Woodham guilty of two counts of murder and seven counts of aggravated assault. He was sentenced to two consecutive life terms for the murder convictions and seven 20-year sentences for the aggravated assault convictions. Another life sentence was added for the murder of his mother (<http://www.cnn.com/US/9806/11/school.shooting.03/>). Grant Boyette, the leader and alleged instigator, and four other members of the satanic group the Kroth were charged with conspiracy to murder. Boyette, who prosecutors claimed had put Woodham up to the slayings, pleaded guilty to conspiring to prevent a principal from doing his job. He originally had been scheduled for trial on murder-accessory charges but instead was sentenced to six months at a boot camp-style program called Regimented Inmate Discipline, or RID and five years' supervised probation (<http://more.abcnews.go.com/sections/us/pearl1014/>).

On June 6, 2000 in Chiavenna, Italy, three teenage girls, Milena, Ambra, and Veronica, brutally murdered Sister Mary Laura Manetti after they had formed their own satanic group, which, they said, was influenced by the lyrics of heavy metal musician Marilyn Manson. Prior to the murder the girls had made a satanic pact and conducted a blood ritual as part of the initiation. Milena admitted that they had met outside the church one night and cut their hands, drinking the blood while they pledged an oath of eternal loyalty to each other. "We decided to go for a nun," Veronica told her interrogators, "because she was the opposite of us. We believe in Satan."(20) They beat the nun into unconsciousness with a tile and by beating her head against a stone wall. When that failed, they took out knives and stabbed her to death. Throughout her ordeal, Sister Mary Laura prayed for her attackers and promised them that God would forgive them even as she did herself. When the carabinieri searched the girls' homes they found diaries testifying to their obsession with Satanism and the lyrics of Marilyn Manson. It also became evident that all the girls had dabbled in self-mutilation. The girls received rather light sentences for their crime. Ambra had the case against her dismissed on the grounds of diminished responsibility, and was sentenced to three years' rehabilitation. Milena and Veronica were found guilty of first degree murder and were each sentenced to eight years and six months. There is a move in Chiavenna to have Sister Mary Laura, who

had taught in the town for more than thirty years, beatified

(<http://www.ewtn.com/library/ISSUES/ZVIROCK.HTM>).

In June 1988, in Sedalia, Missouri, three teens, Theron Roland II, Ronald Clements, and James Hardy, were sentenced to life in prison for the gruesome death of 19-year-old Steven Newberry. The three struck Newberry over the head with a baseball bat more than 50 times during a satanic ritual while chanting, "sacrifice to Satan, sacrifice to Satan." Then they dumped the body in a cistern, which already held the remains of mutilated cats and squirrels that they had previously sacrificed. "In a 1991 court of appeals document, Roland claimed he murdered his friend after becoming involved in Satanism, began using drugs, and listening to groups like "Megadeth" that "advocated sexual and physical violence." He began hallucinating, practiced self-mutilation, tortured and killed animals and "chanted" to Satan for power. He developed a mentor relationship with another teen Satanist and they both decided to sacrifice Steve Newberry by clubbing him to death. Roland believed this human sacrifice would "cause Satan to appear and give them power."(21)

In June 1984 in Northport, New York, Ricky Kasso and James Troiano were accused of killing 17-year-old Gary Lauwers by gouging his eyes out and stabbing him 17 times during a three-hour torture session. At the end of the ordeal, Kasso and Troiano forced Lauwers to say, "I love

you Satan" Although Police claimed Kasso and Troiano killed Lauwers in a dispute over stolen drugs, Kasso had previously become obsessed with black magic and Satanism (after reading LaVey's Satanic Bible) and after the murder was openly boasting of his human sacrifice. Kasso confessed to the murder and later hanged himself. Troiano was acquitted of second-degree murder (<http://www.geocities.com/Area51/Shadowlands/4077/kasso.html>). It is not unusual for ritual murderers to be glorified and even have fan clubs. Ricky Kasso has been celebrated as a cult hero and there is even a Yahoo group dedicated to him (<http://groups.yahoo.com/group/rickykasso/>).

There have also been a number of ritual homicides committed in the Vampire religious tradition. Typically the magical goal is connected to achieving power and immortality. Drinking blood and cannibalism frequently occur in Vampire murders for the reason that blood is a fundamental aspect of the religious tradition. In November 1996 in Eustis, Florida, Rod Ferrell bludgeoned Richard and Naoma Wendorf to death with a crowbar in their home. Sixteen year old Rodrick Justin Ferrell was the leader of a vampire clan that included four other teenagers and whose rituals included cutting each other's arms with razors and sucking the blood. On the day of the murders Heather Wendorf, the daughter of the victims, participated in the "embracement ritual" with Ferrell and "crossed over" into the clan by drinking each other's blood in a cemetery. Ferrell then became her "sire." That

evening he killed her parents. The letter "V" was burned into the victims' bodies, symbolizing Rod whose Vampire name was "Vassago." Smaller burns on each side of the "V" represented the other members of the clan. A close friend of Ferrell's stated that his motivation for the murders was that he was "possessed with the idea of opening the gates to Hell, which meant that he would have to kill a large, large number of people in order to consume their souls. By doing this, Ferrell believed he would obtain super powers."(22) His ultimate goal was self-deification, which is consistent with practicing particular forms of Vampire magic. Ferrell was sentenced to death in Florida's electric chair on February 27, 1998, but in view of his age the sentence was later reduced to life in prison. Another teenage clan member, Howard Scott Anderson, is serving life in prison after pleading guilty to participating as Rod's principal accessory in the double murder. Prior to the murders Rod Ferrell and Scott Anderson had been arrested as juveniles for breaking into an animal shelter and torturing and ritually killing two puppies. The legs of one had been ripped off and were never found. The murders were sensationalized in books, television interviews, and an HBO special entitled Vampire Murders. There are several websites that glorify Rod Ferrell and his Vampire clan, including one that has links to the "serial killer central store" where you can buy a copy of a poster of Ferrell or a journal with his picture on the cover (<http://roswell.fortunecity.com/seance/500/killers/f>

amily.html) and
(<http://vampireclan.skcentral.com/home.html>). In Loudon County, Virginia in December 2001, Michael Paul Pfohl, Katherine Erne Inglis, Kyle Hulbert, and Clara Schwartz used a two foot sword to murder respected scientist Robert M. Schwartz. Again the victim was the parent of one of the group's members, Clara's father. They were involved in a self-described coven, fascinated with vampire culture and the occult and engaged in self-mutilation and blood drinking. Schwartz was stabbed and slashed repeatedly with the sword in what law enforcement officials described as a ritualistic slaying. His body was found facedown and an "X" was carved into the back of his neck. Hulbert wrote that he drank Robert Schwartz's blood and went into a frenzy. Scores of knives and an altar were found during a search of the home Pfohl and Inglis shared and investigators seized a computer, a rabbit skin and a book of runes from Clara Schwartz's dorm room at James Madison University. During the investigation authorities worked to decipher a code the suspects used in e-mail, studied the book titled *The Vampire's Bible*, and researched an Internet role-playing game called "Vampire: The Masquerade." Hulbert pleaded guilty to murder and was sentenced to life in prison. Clara Schwartz was convicted of murder and solicitation to commit murder and is serving a 48-year sentence. Pfohl pleaded guilty to second-degree murder and is serving an 18-year sentence. Inglis initially was charged with murder, but

prosecutors dropped that charge after she agreed to cooperate with authorities and she was released after spending several months in jail (<http://www.washingtonpost.com/ac2/wp-dyn?pagename=article&node=&contentId=A48180-2002Feb8¬Found=true>) and (<http://www.washingtonpost.com/ac2/wp-dyn?pagename=article&node=&contentId=A54037-2003Feb10¬Found=true>).

On November 24, 2001, in Llanfair, Anglesey, United Kingdom, 17-year-old Mathew Hardman broke into 90-year-old Mabel Leyshon's home and stabbed her 20 times. He then arranged her dead body on an armchair with her legs propped up on a stool, placed two brass pokers on the floor below her feet in the form of an inverted cross, placed two candlesticks by her body and a candle on the mantelpiece. Hardman then proceeded to slice her chest open, ripped out her heart, wrapped it in newspaper and placed it in a saucepan on top of a silver platter. He then made three deep gashes in the back of Mrs. Leyshon's leg and drained the blood into the pan before drinking it in a Vampire ritual. Hardman believed that he would become immortal by butchering the 90 year old pensioner and drinking her blood. When police searched his bedroom they found a substantial amount of vampire related books, magazines, and Internet related material. On August 2, 2002, Mathew Hardman, now known as the "Vampire Boy Killer," was sentenced to serve a minimum of 12 years for the brutal murder. Hardman who had

lived nearby had been Mrs. Leyshon's paper boy (<http://news.bbc.co.uk/1/hi/wales/2166683.stm>).

In all of the previously mentioned cases the perpetrators' method of operation is indicative of "dabbling." Dabbling involves people who are intermittently and experientially involved in occult activities. While dabbling in supernatural belief systems also involves non-criminal activity that stems from a vague, curious interest, the aforementioned cases inspired an intense preoccupation that culminated in criminal behavior. Such perpetrators most often act alone or in small, loosely-organized groups. Dabblers usually make up their own belief system based upon some occult ideology and perpetrate criminal activity that conforms to that ideology.(23) Dabbling may be distinguished from another method of operation referred to as "ritualism." Ritualism involves people who commit criminal activities characterized by a series of repeated physical, sexual, and/or psychological assaults combined with a systematic use of symbols, ceremonies and/or machinations. The need to repeat such acts can be cultural, sexual, economic, psychological, and/or spiritual.(24)

Another important distinction when investigating ritualistic crimes is the difference between motives of true believers and "true criminals." True believers are religious practitioners who commit crimes because such acts fit into and/or are required by their particular belief system. These persons are involved in crime

primarily because the ideology, rituals, and tenets of their beliefs require them to do so. True criminals are persons who use the occult as an excuse to justify or rationalize their criminal behavior. They are committed not to the belief system but to the criminal action.⁽²⁵⁾ Richard Ramirez, more commonly known as the Night Stalker, is a classic example of a true criminal and self-styled Satanist. In 1985 he terrorized Los Angeles by breaking into people's homes, raping, torturing, mutilating, and murdering his victims, and most notably forcing them to declare their love for Satan. In the spring and summer of 1985 Ramirez committed over twenty attacks. In 1989 Ramirez was found guilty on thirteen counts of murder and in an infamous gesture during the trial raised his hand with a pentagram on it and said, "Hail Satan!" Self-styled Satanists such as Ramirez are not viewed as true believers since their primary interest is usually the acquisition of personal power, material gain, or gratification through criminal activity rather than spiritual Satanic worship. This does not mean that Richard Ramirez was not conducting ritualistic crimes; his crimes involved obvious ritual activities and contained Satanic symbolism, and he clearly identifies himself as a Satanist. Although dabblers, true criminals, and true believers can all be identified as Satanists, the differences in motivation significantly affect the types of rituals they conduct--hence the investigation and the evidence sought at the crime scene. For example, true

criminals are not as concerned about the accurate symbolism, place, date, or victim of the rituals and are not connected to any organized group or specific Satanic tradition; consequently the symbolic evidence will be unique to that person. Dabblers most often are true believers who are emulating a particular tradition or theology but are not yet experienced enough to accurately conduct the ritual. Occasionally dabblers are true criminals who use the occult as a method to gain followers; in either case, the crime scene reflects a lack of knowledge or skill in sacred rites.

Ritual homicides committed by true believers reflect a serious knowledge of the particular theology, a high level of skill, and meticulous attention to detail. Essentially, ritual murders committed by true believers are contemporary acts of human sacrifice. The perpetrator considers the murder to be a sacred act and the crime scene will reflect this. The victim is selected according to the purpose of the ritual and can be a stranger or a member of the group. The death will occur in a designated sacred space determined by the group's doctrine, often an isolated outdoor area. The date is often significant and may correspond to an occult holiday or a group holiday. Since human sacrifice is a blood ritual the most common weapon is a ritual knife. Depending on the group's doctrine, death may be slow and tortuous or a quick slitting of the throat. A common forensic indicator of ritual sacrifice is for blood to be drained from the victim. Other indicators are

mutilation, carving symbols into flesh, cannibalism, sexual abuse, and dismemberment. The purpose of sacrifice is to increase personal power and/or fulfill the requirements of the belief system. True believers are the most dangerous perpetrators of any kind of religious violence because of the degree of their commitment to their beliefs, their disregard for civil authority, and their nontraditional worldview that permits them to murder without remorse.

Contemporary human sacrifice has occurred in a variety of religious traditions. A recent well documented case of multiple human sacrifice occurred in the worship of Palo Mayombe and was discovered in April 1989 in Matmoros, Mexico. In this case, a young American University of Texas student, Mark Kilroy, and several Mexican citizens were kidnapped and later ritualistically killed by orders of drug dealer and Mayombero Adolfo de Jesus Costanzo. Adolfo de Jesus Constanzo was a Miami-born career criminal and leader of the most violent Palo cult in modern times. He practiced Palo Mayombe, which was an integral part of his serious drug trafficking operation and was responsible for many incidents of human sacrifice where his victims were slaughtered in meticulous and elaborate ceremonies. He was known to his followers as either El Cubano (The Cuban) or El Padrino (The Godfather). Constanzo's ritual activities stretched from Mexico City to the impoverished areas around Matamoros, near the U.S. border. Constanzo and his many followers

committed numerous sadistic murders; although no final number of victims was ever agreed upon, 23 ritual murders were well documented. When the bodies of victims were dug up, which included at least fourteen separate remains, it became evident that some of the bodies were beheaded and trussed with chicken wire, others were totally dismembered. Hearts, brains, and other vital organs had been removed as they were being tortured; at least a few of them were more than likely alive during the process. Still others had obviously been skinned alive. In a nearby shed, other decomposing human organs were found in blood-caked vats and cauldrons. Unfortunately, in the brief decade since this group was discovered, many scholars have published articles refusing to acknowledge the ritual murders as human sacrifice and relegate the deaths to a form of sadism. "Matamoros, many scholars of Afro-Caribbean belief systems assert, was an aberration involving an especially deviant personality who used his involvement with and knowledge of Palo Mayombe for his own economic, criminal, and psychological needs. To these scholars, Constanzo was yet another true criminal involved in spiritual ritualism. Others believe that Mark Kilroy was a human sacrifice murdered because Constanzos' true belief in Palo Mayombe required his death; for these adherents, what happened in Matamoros could and does happen across the nation."(26) It is difficult, even for well educated, good intentioned persons, to recognize religious violence for what it is.

Although it may be easier to comprehend brutal crimes as a form of psychopathology or as a method of achieving one's goals, to conduct a comprehensive investigation, these murders must be viewed in the context of the belief system they were perpetrated in. The crime scene had all the symbolism associated with Palo Mayombe a *nganga* complete with human skull, sticks and blood, a ritual machete, and an assortment of ritual artifacts specific to this practice. Most significantly Adolfo was a true believer who conducted ritual sacrifices for their magical benefits. Hell Ranch was the subject of many books and articles (http://www.crimelibrary.com/serial_killers/weird/constanzo/1.html) and (<http://www.skcentral.com/adolfo.html>).

Another recent example of sacrifice committed by true believers occurred on September 21, 2001 in London, England, when the body of a young boy was found floating in London's River Thames. The body was clothed in orange shorts and had been in the water for up to 10 days. Police also discovered seven half-burned candles wrapped in a white sheet that had washed up on the southern shore of the Thames. The name Adekoye Jo Fola Adeoye was written on the sheet and the name Fola Adeoye was inscribed on the candles. Dr. Hendrik Scholtz, a South African expert in ritualistic murders who took part in a second autopsy of the boy, told a news conference on January 29 that the body bore all the hallmarks of a ritualistic death and was dismembered in a way that was consistent

with human sacrifice. Dr. Scholtz said, "It is my opinion that the nature of the discovery of the body, features of the external examination including the nature of the wounds, clothing and mechanism of death are consistent with those of a ritual homicide as practiced in Africa, . . . The person is sacrificed to awaken or summon the supernatural force required to attain that goal."(27) Detective Inspector Will O'Reilly told the news conference that the name on the white sheet was common in Nigeria's Yoruba area, but so far they had not been able to trace anyone of that name in Britain. Detectives are now looking at whether the murder was part of a Yoruba or *muti* ritualistic murder. South Africa has seen several *muti* murders of people killed for body parts, which some traditional healers believe are essential ingredients for certain kinds of medicine. British police said they have been in close touch with detectives in Germany and Belgium, where there have been three similar cases involving the murder of children whose bodies were disposed of in running water. See (<http://edition.cnn.com/2002/WORLD/europe/01/29/uk.ritual/>) and (<http://news.bbc.co.uk/1/hi/uk/1899609.stm>). In addition to the previous examples of ritual murder, the following websites list numerous other incidents: Human sacrifice in the U.S. (<http://www.rense.com/ufo6/HUMSAC.htm>) and Satanism and Ritual Abuse archive (http://www.newsmakingnews.com/karencuriojone_sarchive.htm).

The interpretation of the aforementioned ritualistic crimes obviously depends on one's theoretical and theological perspectives. From a psychological viewpoint, violent rituals are all forms of psychopathology regardless of their religious intent because the discipline of psychology is based on Western secular scientific traditions. From an extreme fundamentalist perspective, a dualistic worldview that separates the world into good versus evil, all occult practices inclusive of nonviolent beliefs are indicative of Satanism regardless of individual traditions. From a sociological perspective, ritualistic crimes are a form of social deviance shaped by environmental factors. Ironically, the only people who seem to recognize ritualistic crime as a religious rite in the belief of specific traditions are the practitioners themselves, and their opinions are invalidated because they have been designated as psychopaths. The fundamental problem when researching, investigating, or analyzing ritualistic crime is that the crimes evoke such strong emotions that tap into our deepest beliefs about human nature and spirituality. Hence there are numerous definitional, theoretical, and practical problems. To objectively address these problems I have identified the need for an investigative methodology that is based on symbolism, theories of sacrifice, and knowledge of alternative religious traditions.

Part 3: Symbolic Analysis

Profiling is an investigative technique that is considered a type of applied criminology. It is a

relatively new forensic discipline and, unlike latent fingerprints, ballistics, DNA, and other forensic methods, it is not a science but an investigative tool. Profiling has a variety of synonyms, including offender profiling, criminal profiling, psychological criminal profiling, psychological profiling, criminal personality profiling, socio-psychological profiling, and most recently, behavioral investigative analysis or criminal investigative analysis. Although its origins can be traced back as early as the 19th century in the work of criminal anthropologists, profiling became a formalized endeavor when the FBI founded its Behavioral Sciences Unit in 1974 (<http://www.fbi.gov/hq/td/academy/bsu/bsu.htm>). Howard Teten and Pat Mullany, who were applied criminology and hostage negotiation instructors at Quantico, initiated profiling in the Behavioral Sciences Unit.

From 1975-1977, Robert Ressler, Dick Ault and John Douglas joined the unit, took on various responsibilities, and eventually became instructors in all the various training programs in applied criminal psychology. Other instructors were Tom O'Malley and Dick Harper who both taught sociology and Jim Reese an expert on stress. The FBI's VICAP team (computer reporting system) was founded in 1983 by Pierce Brooks and the National Center for Analysis of Violent Crime (NCAVC) whose primary mission is identifying and tracking serial criminals was founded in 1984.(28)

(<http://www.fbi.gov/hq/isd/cirg/ncavc.htm>)

Additionally, in the late 1980s and early 1990s academic criminologists started researching serial killers and began to conduct studies in profiling, offer college courses on the subject, and consult with law enforcement agencies.

Given the various methodologies and different approaches to profiling, there is no agreed upon definition. However, Howard Teten, now considered the grandfather of profiling, put forth the following definition:

Offender profiling is a method of identifying the perpetrator of a crime based on an analysis of the nature of the offense and the manner in which it was committed. Various aspects of the criminals personality makeup are determined from his or her choice of actions before, during, and after the crime. This information is combined with other pertinent details and physical evidence, and then compared with the characteristics of known personality types and mental abnormalities to develop a practical working description of the offender.(29)

The current FBI definition of criminal investigative analysis, a new term for profiling, is an investigative process that identifies the major personality and behavioral characteristics of the offender based on the crimes he or she has committed. This process involves a behavioral approach to the offense from the law enforcement perspective as opposed to a mental health viewpoint. The law enforcement perspective focuses on the identification and apprehension of

the offender while the mental health viewpoint centers on diagnosis and treatment.(30)

Current psychological profiling methodologies based on preconceived categories of personality and behavioral characteristics of the offender are intrinsically flawed when applied to ritualistic crimes. Psychological typologies are fundamentally based on Western scientific values, paradigms, and methodologies, which are often contrary to non-Western, non-scientific, religious explanations for events. Hence a profiling system that focuses on significant aspects of religious experience and phenomenology is needed to assist the investigator in shifting his frame of reference from a Western rational perspective to a magical religious perspective by providing suggestions for interpreting evidence based on knowledge of alternative religious ideologies, rituals, and values. Additionally, it is needed so that alternative religions that practice legal albeit unfamiliar rituals are not stigmatized as criminal.

Building upon Howard Teten's definition of profiling, I propose the following working definition of symbolic analysis: Symbolic analysis is a method of identifying the perpetrator(s) of a crime based on an analysis of the symbolic nature of the offense and the ritual manner in which it was committed. Various aspects of the criminal's beliefs are determined from his or her choice of actions before, during, and after the crime. This information is combined with other pertinent details and physical evidence and then compared

with the characteristics of known symbols, rituals, and practices of subcultures and/or alternative religions to develop a practical working description of the offender.

Symbolic analysis is based on the premise that the single most relevant factor in determining motive, method of operation, victimology, and forensics of the crime is the sacred (holy) meaning held by the offender. Although the crime scene characteristics may resemble actions typical of sexual, personal-cause, or group-cause homicide, as described in the FBI's crime classification system, in symbolic analysis the primary motive is found in the offender's need to ritually express his perception of the sacred.

The FBI's crime classification typology refers to ritualistic motives and methods of operation as the signature aspect or calling card of the crime. Another term the FBI uses for the signature aspect is "personation," defined as unusual behavior by an offender, beyond that necessary to commit the crime. The offender invests intimate meaning into the crime scene (*e.g.*, by body positioning, mutilation, items removed or left, or other symbolic gestures involving the crime scene). Only the offender knows the meaning of these acts. When a serial offender demonstrates repetitive ritualistic behavior from crime to crime, it is called the signature. The signature aspect of a crime is simply repetitive personation. (31)

Ritualistic crimes by their very nature involve personation. The premise that only the

offender knows the meaning of his ritualistic acts is based on a behavioral approach that does not recognize unfamiliar religious rituals. If an investigator is aware of alternative religious practices it is very possible that he will comprehend the meaning of the offender's ritual acts. Interpreting the signature aspect of a crime is precisely where symbolic analysis departs from behavioral analysis. Although the FBI's category of the signature aspect of a crime is useful in distinguishing ritualistic crimes from nonritualistic crimes, it is not specific enough to distinguish between types of ritualistic crimes. A symbolic analysis approach would distinguish between types of ritualistic crimes through the identification of the religion, rites, and intent of the offender(s) based on symbolic evidence, the sacred context of objects, ritualized behavior, and forensic findings at crime scenes. In the final chapter of my recent book *Investigating Religious Terrorism & Ritualistic Crimes*

(http://www.crcpress.com/shopping_cart/products/product_detail.asp?sku=1034&parent_id=&pc=), I introduced a ritual homicide typology to distinguish among types of ritual murders. It is based on five religious concepts: sacrifice, ritual murder, millennialism, holy war, and iconoclasm. The principal purpose of the ritual homicide typology is to assist law enforcement investigators in distinguishing the subtle but significant differences in characteristics of offenses. For this reason the typology maintains the standardized categories,

terminology, and crime analysis forms of the Federal Bureau of Investigation's Violent Criminal Apprehension Program (VICAP), while expanding upon the FBI's National Center for the Analysis of Violent Crime crime classification system. It is designed to correlate to the symbolic analysis methodology.

Since religions are living traditions that are continually evolving, symbols and magical ideologies will keep emerging. For this reason symbolic analysis is an inductive methodology that begins with actual items found at crime scenes that are then analyzed in relation to current and evolving ritual activities. Statistical data and empirical research into the prevalence of ritualistic crime cannot begin until there is an accepted methodology based on unanimously accepted definitions, typologies, and legalities of religious violence. The only logical place to begin to fully appreciate sacred violence is to consider theories of ritual murder and fundamental questions of sacrifice.

The Forensics of Sacrifice

Literally hundreds of theories of violence have been posited in the study of crime. Some of the major criminological theories are: subcultural theories, blocked opportunity theories, control theories, labeling theories, learning theories, and social learning theories (<http://www.umsl.edu/~rkeel/200/subcult.html>) (<http://www.umsl.edu/~rkeel/200/learnin.html> and (<http://www.umsl.edu/~rkeel/200/labeling.html>).

Unfortunately, these theories have not been applied in criminal investigative analysis. Profiling evolved from the FBI's understanding of serial murder, and from the somewhat broad mandate of the behavioral science unit within the FBI in the early 1970s to formally introduce psychological and behavioral science principles into law enforcement. Although alternative profiling methods are being developed around the world based on a variety of theoretical perspectives such as geographic profiling, methods that focus on offender profiles are still predominantly based on psychological theories of criminal behavior that revolve heavily around personality and psychological anomalies. That is the core of the problem. Since ritualistic crimes are the result of ethnic and religious diversity, they need to be examined from interdisciplinary and cross-cultural perspectives. The most advantageous method of interpreting religious violence is to apply knowledge of world religions and theories of sacred violence, ritual, and sacrifice to the crimes. This does not imply that the work of scholars in academic disciplines that traditionally study crime and criminal behavior is not pertinent. In fact, two scholars in the fields of sociology and psychiatry have recently posed unique theories of violence that involve concepts of symbolism and sacrifice.

In an extraordinary book entitled *Seductions of Crime*, Jack Katz, a UCLA professor of sociology, takes an atypical position that questions standard sociological methods of analyzing crime.

He argues that the study of crime has been preoccupied with a search for background forces, usually defects in the offenders' psychological background or social environment, to the neglect of the positive attractions within the lived experience of criminality. He proposes that empirical research turn the direction of inquiry around to focus initially on the foreground rather than the background of crime and to make it our first priority to understand the qualities of experience that distinguish different forms of criminality.(32) Although it may be problematic to apply empirical research to what is essentially a philosophical endeavor, I certainly agree with Katz when he states:

As unattractive morally as crime may be, we must appreciate that there is genuine experiential creativity in it as well. We should then be able to see what are, for the subject, the authentic attractions of crime and we should then be able to explain variations in criminality beyond what can be accounted for by background factors . . . I suggest that a seemingly simple question be asked persistently in detailed application to the facts of criminal experience: what are people trying to do when they commit a crime?(33)

When applying that question to ritualistic crimes, the first point that needs to be emphasized is that perpetrators do not consider their actions criminal although they understand them to be illegal. For perpetrators of ritualistic crimes, the violent act is a necessary religious ritual, hence the

phenomenology of religious experience is the key to understanding the motivation. Violence has been at the core of religious experience throughout history; the only difference is that in other times and places religious violence has been morally integrated into society.

Katz addresses the subject of homicide in his first chapter entitled "Righteous Slaughter" and poses the following questions; "What is the killer trying to do in a typical homicide? How does he understand himself, his victim, and the scene at the fatal moment? With what sense and what sensuality is he compelled to act?"⁽³⁴⁾ Ruling out murders committed for robberies or other predatory crimes, Katz describes homicide as a form of sacrificial violence and argues that "the modal criminal homicide is an impassioned attempt to perform a sacrifice to embody one or another version of the "Good."⁽³⁵⁾ Katz considers homicide as a form of sacrifice that derives from humiliation and disrespect and whose goal is to restore offended respectability and honor. He argues that the practical project that the impassioned attacker is trying to accomplish by lashing out against insistent humiliation is analogous to the practices of criminal punishment under the ancient regime, which were continuous with ancient traditions of sacrifice that demonstrated respect for the sacred.

The nature and gravity of punishment defined the offense of which the condemned was guilty. To sustain the symbolism of the king's regal sensibilities, each affront to the king's rule must be

given idiosyncratic punishment. The extent of the offense was defined for all to see by the pains the offender was forced to experience. The callous desecration of the criminal's body was a method of celebrating the precious sensibility that the crime had offended. Such punishments exacted in the name of divine right were continuous with ancient traditions of sacrifice that demonstrated respect for the sacred. When a lamb's throat is slashed in a religious ceremony, the production of a dead animal is not the objective. A ritual slaughter might follow, the choice parts to be burned in a deferential offering. On other occasions, the drawing of blood, the scarring of a body, or a nonfatal dismemberment might demonstrate sufficient respect. Overall, the practical project--the concern that organized the bloody, righteous behavior--is the manifestation of respect for the sacred. It is not enough to feel devotional spirit. Respect has to be objectified in blood . . . What is at stake in everyday contemporary violence is not a king's divine right but the sacred core of respectability that the assailant is defending and defining through his violence.(36)

Katz also argues that in the details of the assault, the project of sacrificial violence recreates the truth of the offense received. He exemplifies this by analyzing cursing that occurs during impassioned attacks. Katz initially distinguishes how expressions that are common when venting anger against the victim differ from expressions used in sacrificial violence.

Attackers curse, not in the superficial sense of throwing "dirty" words in the vicinity of their victims, but in the more profound, ancient sense of casting a spell or invoking magical forces to effect degrading transformations in a polluting offender. Such cursing is at best an indirect way of venting anger and is often useless or even counterproductive in removing the irritant. But it is a direct and effective way of doing just what it appears to do: symbolically transforming the offending party into an ontologically lower status Cursing is an eminently sensible way of making a subsequent attack into a service honoring the sacred. Now the attack will be against some morally lower, polluted, corrupted, profanized form of life, and hence in honor of a morally higher, more sacred and an eternally respectable realm of being Cursing sets up violence to be a sacrifice to honor the attacker as a priest representing the collective moral being. If the priest is stained by the blood of the sacrifice, by contact with the polluting profane material, that is a measure of the priest's devotion to society.(37)

Although the perpetrator may not be aware of this dynamic, Katz is essentially arguing that contemporary murders conducted in righteous rage fulfill the same purpose as ancient sacrifices: to restore respect for the sacred, in this case the sacred core of the individual. Although religious scholars may argue with Katz's interpretation of the function of sacrifice, it is extraordinary that a

sociologist contemplates criminal behavior in terms of sacrificial experience.

In another unique interpretation of criminal behavior, psychiatrist James Gilligan suggests in *Violence, Our Deadly Epidemic and Its Causes* that in order to understand murder and other forms of violent behavior we must learn to interpret action as symbolic language with a symbolic logic of its own. Although Gilligan essentially views the underlying causes of violence as humiliation and shame, he acknowledges that murder is carried out in violent rituals that are profoundly symbolic and meaningful. In Chapter Three, entitled "Violent Action as Symbolic Language: Myth, Ritual, and Tragedy," he describes a twenty-year-old man named Ross L. who on a cold winter night had run into a former high-school classmate who offered him a ride home; during the ride he took out a knife and stabbed her to death. He then mutilated her eyes, cut out her tongue, and threw her out of the car. He was neither stealing her car nor had he raped her. He was sentenced to prison for the rest of his life. Gilligan questions why Ross felt the need to stab out her eyes and cut out her tongue. Ross L. had utter absence of remorse or guilt and feelings not only of total innocence but of wounded innocence despite the fact that he admitted he had committed the acts. He felt that the only justification he needed for his crime was that he didn't like the way she was looking at him and he didn't want her talking about him.(38) Gilligan interpreted the underlying symbolic logic of Ross's

mutilation as a desperate attempt to ward off intolerable emotions of shame and humiliation. Gilligan states,

To understand or make sense of this man's mutilation of his victim, which is senseless from any rational standpoint, we need to see it as the concrete, nonverbal expression of the following thought (which has the structure of all unconscious thought, of magical thinking): "If I destroy eyes, I will destroy shame" (for one can only be shamed in the [evil] eyes of others); in other words, "If I destroy eyes, I cannot be shamed"; and "if I destroy tongues, then I cannot be talked about, ridiculed or laughed at; my shamefulness cannot be revealed to others. The emotional logic that underlies this particular crime, then, which I called the logic of shame, takes the form of magical thinking that says, "If I kill this person in this way, I will kill shame--I will be able to protect myself from being exposed and vulnerable to and potentially overwhelmed by the feeling of shame.(39)

Gilligan further describes mutilations in terms of rituals that provide insight into the motivations for the murders,

The rituals surrounding violence, then, like all rituals, are profoundly symbolic and hence profoundly meaningful (that is, they express many highly specific and closely related meanings, which cannot be translated into a consistent set of propositions). In fact they are more symbolic, and hence more meaningful, the more "senseless" they appear to the rational mind, because they follow

laws of magical thinking rather than rational thinking.(40)

Gilligan's description of ritual essentially sums up my basic premise concerning the analysis of ritualistic crimes; there is, however, a significant difference in our interpretations of magical thinking. For Gilligan and most psychiatrists, magical thinking is an unconscious endeavor, whereas, in an occult religious worldview, magical thinking is a literal conscious endeavor. The different theoretical interpretations have significant consequences. For example, Gilligan states:

the mutilation served as a magical means of accomplishing something that even killing one's victim cannot do, namely, that of destroying the feeling of shame itself . . . So an intensification of the whole project through the introduction of magic, by means of ritual, is necessary, if it is to be powerful enough to enable the murderer to stave off the tidal wave of shame that threatens to engulf him and bring about the death of the self.(41)

In a symbolic analysis mutilations such as cutting out eyes, tongue, or heart can represent religious rituals in the context of specific theologies that magically empower the murderer without having anything to do with feelings of shame.

Although both Katz and Gilligan have proposed extraordinary theories of violent behavior, the problem is that they are describing sacrifice and magical thinking as a subconscious activity of the perpetrator. Both scholars have a fundamental understanding of symbolism, magical

thinking, and sacrifice, but cannot completely depart from the Western psychological assumptions of their respective disciplines. They both claim that the underlying motivation for violence is humiliation and shame and the reclaiming of self-respect. What they fail to recognize is that for some perpetrators of ritualistic crimes, magic and sacrifice are conscious endeavors whose underlying motivation is to develop hidden powers to magically manipulate events through violent rituals. This may or may not produce the result of reclaiming self-respect. However, it is important to mention that, as in the case of Ross L., not all ritualistic crimes are enacted in the context of a belief system, but the symbolic analysis methodology provides for this scenario, relegating the crime to a secular ritual killing. It is also necessary to emphasize that the various theoretical perspectives are not always mutually exclusive. In the previously mentioned cases of dabblers who committed ritual murders, shame and humiliation were the underlying emotions that initiated their interest in the occult. The significant difference when applying theories to the analysis of ritualistic crime is that sacrificial theories and magical ideologies are more useful for profiling. Although symbolic analysis recognizes ritual murders conducted for secular reasons, psychological theories are not always applicable to true believers who are not conducting their violent rituals because they were shamed or humiliated. For true believers ritual murder is nothing less than sacrifice in its

original form. For this reason, magical thinking, the key to ritualistic crimes, has to be examined in terms of conscious choices, not subconscious feelings.

Magical thinking has been studied in the fields of psychology, psychiatry, anthropology, and religion. Scholars generally attribute magical thinking to primitive peoples who did not have explanations for the world or to a developmental stage in children whose cognitive abilities have not developed an understanding of the principles of cause and effect. The only explanation that is provided for adults who engage in magical thinking is that it is a form of psychopathology or subconscious wish fulfillment. This is the essence of the problem: ritualistic crimes are not interpreted from a worldview that allows for the possibility of magic to exist.

Religious magic is founded on the ideas of participation, contagion, contiguity, and similarity. For the purposes of understanding ritualistic crimes it is useful to focus on the concept of sympathetic magic which is essentially based on the law of similarity and expressed in the magical principle that "like produces like." When events can not easily be explained by scientific principles of cause and effect but are merely correlated, they are perceived as related to each other through the similarity between the two events and/or things involved in them, or by the fact that the two events are occurring at the same time or same place (spatial and temporal contiguity). "Magical

thinking is the belief that (a) transfer of energy or information between physical systems may take place solely because of their similarity or contiguity in time and space, or (b) that one's thoughts, words, or actions can achieve specific physical effects in a manner not governed by the principles of ordinary transmission of energy or information."(42) In brief; magical thinking occurs when there is no clear explanation concerning causal relationships. The practice of magic is the ability to manipulate energy to bring about particular effects in accordance with the will of the magician (priest) through his manipulation of particular objects, rituals, and ceremonies. Sympathetic magic, which is completely unscientific and a reverse reasoning from causal relationships, assumes that things act on each other at a distance through unidentified and inexplicable attraction. For example, in sympathetic magic it is possible to exert influence on someone through what is known as contagion: if you have items that have been in contact with a person such as clothing, hair, and nail parings, they can be used to cause things to happen to that person. Another example is the classic wax doll that is molded in the image of the person so that through the likeness of the person whatever happens to the doll will also happen to the intended victim. In our *Kodak moment* world, sympathetic magic is also worked frequently through photos or images of a person, which is exactly why some religions prohibit having one's photo taken--they are concerned not

only that their soul is being diminished but that it can be manipulated by others.

Another significant expression of magical thinking is known as "word magic," the prime example of which is prayer. Followers of traditional religions pray with the hope that their words will intercede and effect changes. Followers of occult religions use words in a more deliberate and methodical manner to produce very specific results. In many religious traditions, names of deities are considered so sacred that the believer is not supposed to either know or utter them and a variety of euphemisms are used instead. In Satanism and the practice of other forms of black magic, it is essential to know the name of the spirit or demon whose power is being invoked. Recognizing specific ritual incantations can be an excellent opportunity to identify individuals who have previously committed similar crimes or establish their membership in a particular group.

To investigate ritualistic crimes you have to enter the mind of the perpetrator, and this entails suspending your typical rational thought processes and engaging in magical thinking. You are investigating religions that embrace man's deepest, darkest urges: incest, blood rituals, and sacrifice, the very impulses that mainstream religions have spent centuries suppressing. The most effective method of eradicating those urges has been to relegate magic to mere superstition by not recognizing any form of thinking that cannot be explained from a rational scientific perspective. To

fully comprehend ritualistic crimes, magical ideologies, sacrifice, and blood rituals have to be used to model contemporary religious violence with the same veracity that psychology has been applied to current profiling methods.

Across cultures and throughout history, the one practice common to all religions is sacrifice, and the most potent form of sacrifice is achieved through blood rituals. Whether animal or human, blood historically is the mandatory substance for religious ritual and sacrifice is the ultimate religious experience. Symbolically, blood represents both purity and impurity, the sacred and the profane, life and death. Blood is extremely significant in religious ideology; there are specific rituals, attitudes, and prohibitions on blood in almost every society. Rituals that involve blood sacrifice date back at least twenty thousand years, until Biblical prohibitions on idol worship abolished communal blood rites and made human and animal sacrifice morally repugnant. The use of blood in ritualistic crimes is more revealing than any other form of evidence. This is not to be confused with blood stain pattern analysis; in occult crime the physical pattern is not as important as the symbolic meaning of blood. Additionally, the level of experience of the perpetrator is immediately evident in the cleanliness of the crime scene or victim. For example, it takes a high level of experience to remove blood from a person or animal without soiling the scene; a juvenile dabbler will not be able to remove blood in the same

manner as an experienced high priest, who could have the skills of a surgeon. Additionally, dabblers do not always treat the scene with the proper regard for sacred space, as do true believers. Both historically and today, the role of the sacrificer is an honored and privileged position and will most likely be given to the leader of the group.

The term sacrifice derives from the Latin *sacrificium* (*sacer*, holy and *facere*, to make) "to make holy," and carries the connotation of a religious act in the highest or fullest sense; it can also be understood as an act of sanctifying or consecrating an object.⁽⁴³⁾ Historically, theologians have proposed four purposes of sacrifice, (1) homage / praise, a form of pure adoration, (2) thanksgiving, thanking for a favor that was granted, (3) supplication, asking for anything from material goods to divine intervention, and (4) expiation, placating or requesting forgiveness or the removal or prevention of evil and misfortune. Traditionally the recipients of sacrifice are divine beings who are either worshipped or feared, such as gods, spirits, demonic beings, and sometimes humans, although sacrifice in the proper sense is offered to humans only when they have died and are considered to possess superhuman power.⁽⁴⁴⁾ Religious scholars have proposed nine basic purposes of human sacrifice. In addition to the four previously mentioned reasons, they include: transformation, communion, regeneration, divine assimilation, and the achievement of immortality.

Human sacrifice involving the killing of humans and/or the use of the flesh, blood, or bones of the human body for ritual purposes has been a widespread and complex phenomenon throughout history. The examples above of juveniles who conducted blood rituals, cannibalism, and ritual murder demonstrate that even dabblers have a fundamental understanding of sacrificial practices. The significant ideology behind sacrificial ritual is that blood consists of life force energy and constitutes the highest offering to the gods or ancestors. In specific occult worship, bloodletting or imbibing blood from a victim represents the assimilation of raw power. Additionally, the longer a victim is tortured and the pain is prolonged, the more life energy/power is emitted. In this manner, ritual torture, cannibalism, and homicide make up a contemporary act of human sacrifice that is for the perpetrator a sacred communion meal in which the power of life is assimilated and regenerated; it is a way of achieving immortality and/or becoming a god by unifying the divine and the mortal. The theology of many contemporary occult groups describes their most sacred rituals in sacrificial terms. For example, The Temple of the Vampire claims that Genuine Vampirism is the exchange of energy between the Living Vampires and the Undead Gods in a holy ritual that the Temple refers to as Vampiric Communion. Through this Communion the person gets closer to the Gods, develops higher levels of Vampiric skills, and ultimately achieves immortality by becoming an

Undead God. This philosophy was evident in the aforementioned Vampire murders, in which most of the perpetrators wanted to achieve superhuman power and immortality. Many occult groups have specific rituals and degrees of initiation that culminate in achieving a superhuman or godlike level of being.

Research into historical acts of sacrifice is remarkably pertinent to contemporary ritual killings. Applying academic theories of ritual murder and blood rites to contemporary ritualistic crimes reveals similar motivations, goals, and justifications. The classical works on sacrifice posit specific questions such as: Who offers the sacrifice? What is offered? What external forms belong to the act of offering? In what places and in what times are sacrifices offered? Who is the recipient of the sacrifice? For what reasons are sacrifices offered?(45) Answers to these questions are not only relevant to a classification system of historical acts of sacrifice but to a contemporary typology that can contribute to solving and preventing ritualistic crimes. Ritualistic crimes are best viewed as a form of "ritual anachronisms": sacred violence that is out of place or time, emerging out of an innate primal sense of the sacred. Examining the history of blood rituals, applying cross cultural theories of sacrifice, and understanding the magical ideologies of contemporary religions will establish a "forensics of sacrifice" whose legal conclusions emerge from

understanding ritual slaughter as a religious act in the highest or fullest sense.

Notes

1. Rafael Martinez and Charles Wetli, "Santeria: A Magico-Religious System of Afro-Cuban Origin," *The American Journal of Social Psychiatry*, Volume II, Number 3, (New York: Brunner/Mazel Inc., 1982) p. 2.
2. Migene Gonzalez-Wippler, *Santeria, The Religion*. St. Paul, Minnesota: Llewellyn Publications, 1996, pp. 4-6.
3. Martinez and Wetli, p. 3.
4. Gonzalez-Wippler, p. 6.
5. Gonzalez-Wippler, p. 3.
6. State of California Office of Criminal Justice, *Occult Crime: A Law Enforcement Primer*. Sacramento, California, special edition Winter 1989-1990, Volume 1, number 6, p. 12.
7. *Ibid*.
8. Gonzalez-Wippler, pp. 239-240.
9. Martinez and Wetli, p. 4.
10. *Occult Crime*, p. 25.
11. *Ibid*, pp. 27-32.
12. The Associated Press Wire, "Santeria priest sacrifices two roosters in religious ceremony." Monday Oct. 20, 2003 on line at [Philly.com](http://www.philly.com/mld/philly/news/local/7062153.htm)
<http://www.philly.com/mld/philly/news/local/7062153.htm>
13. Steve Strunsky, Newsday, The Associated Press Wire, "Santeria priest, Passaic mayor threatened after sacrifice." November 17, 2003 on line at [Religionnewsblog.com](http://www.religionnewsblog.com/5073-Santeria_priest,_Passaic_mayor_threatened_after_sacrifice.html)
http://www.religionnewsblog.com/5073-Santeria_priest,_Passaic_mayor_threatened_after_sacrifice.html

14. Jeff Rossen, "Two Arrested After Raid On NJ Home Uncovers Stolen Remains," Temple Newark-WABC, Eyewitness news ABC 7, October 7, 2002 on line at http://abclocal.go.com/wabc/news/WABC_100802_stolenremains.html

15. The Associated Press Wire "Father and son charged with desecration of human remains after raid of Newark temple." October 9, 2002 on line at Freerepublic.com a conservative news forum
http://story.news.yahoo.com/news?tmpl=story&u=/ap/20021009/ap_wo_en_po/us_remains_found_1

16. Paul Elvidge, *Satanism, An Examination of Satanic Black Magic*. Globusz Publishing, New York-Berlin, 2003 on line at <http://www.globusz.com/ebooks/Satanism/00000011.htm>

17.Elvidge,<http://www.globusz.com/ebooks/Satanism/00000016.htm>

18. "They Rip Horses Don't They?" *Fortean Times*, London FT 94 January 1977 on line at [forteanimes.com](http://www.forteanimes.com/articles/094_ripping.shtml)
http://www.forteanimes.com/articles/094_ripping.shtml

19. Andrew Black, Scottish Press Association "Occult Link as Horses Have Tails Chopped Off" October 27, 2003 on line at [News.scotsman.com](http://www.news.scotsman.com/latest.cfm?id=2103797)
<http://www.news.scotsman.com/latest.cfm?id=2103797>

20. Katherine English, producer, *The Devil Made Me Do It* Wark Clements Production, Glasgow, Scotland, London Channel 4TV, August 21, 2001, documentary on Marilyn Manson's influence on a satanic homicide in Chiavenna, Italy.

21. March 1991, State Missouri v. Theron Reed Roland Court of Appeals of Missouri, Western District, No. WD 40883, 808 S.W.2d 855, State of Missouri, Respondent, First degree murder conviction affirmed.

22. Clifford L. Linedecker, *The Vampire Killers* St. Martins Press, New York, 1998. p. 159.

23. *Occult Crime*, definition of dabbling p. 25.
24. *Ibid.*, definition of ritualism, p. 25.
25. *Ibid.*, definitions of true believers and true criminals. pp. 25-26.
26. *Ibid.*, definition of ritualism. p. 32.
27. CNN.com/World "London murder 'human sacrifice.'" January 29, 2002. On line at <http://edition.cnn.com/2002/WORLD/europe/01/29/uk.ritual/>
28. Tom O'Connor, *History of Profiling*. North Carolina Wesleyan College, Criminal Justice web site <http://faculty.ncwc.edu/toconnor/428/428lect01.htm>
29. *Ibid.*
30. John Douglas, Ann Burgess, Allen Burgess and Robert Ressler, *Crime Classification Manual, a standard system for investigating and classifying violent crimes*, (San Francisco, CA : Jossey-Bass Publishers, 1992) p. 310.
31. *Ibid.*, p. 251.
32. Jack Katz, *Seductions of Crime, Moral and Sensual Attractions in Doing Evil* (New York: Basic Books, a division of Harper Collins Publishers, 1988) pp. 3, 4.
33. *Ibid.*, pp. 8, 9.
34. *Ibid.*, p.12.
35. *Ibid.*
36. *Ibid.*, p. 35.
37. *Ibid.*, pp. 36, 37.
38. James Gilligan, MD, *Violence, Our Deadly Epidemic and Its Causes* (New York: G.P.Putnam's Sons Publishers, 1996) pp. 59, 60.
39. *Ibid.*, pp. 65-66.
40. *Ibid.*, p. 85.

41. *Ibid.*, p. 85.

42. Leonard Zusne and Warren H. Jones, *Anomalistic Psychology, A Study of Magical Thinking*, second edition (Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1989) p. 13.

43. Mircea Eliade, Editor in Chief, *The Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan Publishing Co., 1987) Sacrifice, p. 544.

44. *Ibid.*, p. 549.

45. *Ibid.*, p. 545.

O vingador: o jovem como perpetrador – e vítima - da violência de periferia em Salvador, Bahia

José Eduardo Ferreira Santos
Ana Cecília de Sousa Bastos

Resumo: Baseado numa pesquisa etnográfica, esse artigo focaliza a figura do jovem que tem uma pessoa ligada à sua rede de relacionamentos assassinada. Tomando este evento como um marcador, foi possível caracterizar de que modo o objetivo de perpetrar a vingança regula a inserção do jovem em uma trajetória de marginalidade. A expressão “O Vingador” foi cunhada para nomear este personagem, indicado, simultaneamente, como perpetrador e vítima da violência. Aqui, buscamos identificar as motivações, características, desdobramentos, conseqüências e genealogia através de que emerge a figura do jovem vingador. A emergência desse personagem é discutida, ilustrando uma das possíveis trajetórias através das quais o jovem ingressa na marginalidade, como uma repercussão do homicídio perpetrado por um jovem contra outro. **Unitermos:** Trajetórias de marginalidade; Homicídio entre jovens; O vingador.

Abstract: Based on an ethnographic research, this article focuses on the young person who had a relative or friend murdered. Considering this event as a marker, it was possible to characterize how the goal of take revenge on the killer regulates the youth’s trajectory into delinquency. The term “The Avenger” was proposed to name this character, simultaneously perpetrator and victim of violence. Here, we identify the motivations, characteristics, ramifications, consequences and genealogy through which emerge “The Avenger”. The emergence of this character is discussed illustrating one of the pathways by which the youth goes into delinquency, as a repercussion of homicide perpetrated by one young person against other youths. **Keywords:** Pathways Delinquency; Homicides among Youth; The Avenger.

Introdução

Este artigo identifica a situação de jovens enquanto perpetradores e vítimas da violência na periferia da cidade de Salvador Bahia, onde aparece a figura do vingador, ou seja, um jovem que muda sua trajetória para vingar a morte do jovem amigo assassinado.

Neste sentido, procuramos descrever e analisar as características psicossociais de tal fenômeno, tomando por base o homicídio entre jovens. As reflexões aqui delineadas são construídas a partir da análise de entrevistas e grupos focais com jovens da periferia, assim como utilizamos os diários de campo e páginas de análise, procurando reconstituir as trajetórias e desdobramentos dos homicídios.

Metodologia

A metodologia utilizada neste estudo foi a etnografia realizada ao longo de mais de uma década na periferia da cidade de Salvador, sistematicamente, sem perder a capacidade de estranhamento e espanto, identificando fenômenos construídos cotidianamente, assim como a capacidade de olhar, descrever e analisar o contexto

e suas dinâmicas (Jacobson, 1991; Laplantine, 2000, 2005; Ghasarian, 2004; Boumard, 1999).

O corpus de análise se constituiu de um conjunto de dados que surgiram a partir de uma relação direta dos pesquisadores com a realidade contextual da juventude da periferia. Tais dados se constituem em textos etnográficos, diários e cadernos de campo, entrevistas individuais e grupos focais sobre a violência contextual, descrição do contexto, repercussões do homicídio nas famílias e nos jovens, e, por fim, trajetórias de jovens que foram assassinados.

Procedimentos

Para encontrar os jovens em seus contextos de desenvolvimento foram utilizadas diferentes técnicas que valorizaram a escuta e a descoberta do cotidiano, dentre elas, entrevistas individuais, entrevistas grupais ou grupos focais, aqui denominadas *Pombo Sujo*, assim como a observação participante.

Nas entrevistas, constaram tópicos-guia, aplicados no primeiro momento, nos grupos focais, posteriormente adaptados nas entrevistas individuais, valorizando o espaço da interlocução com os informantes.

As entrevistas individuais foram momentos onde se identificou questões que envolvem as dinâmicas de desenvolvimento dos jovens e são utilizadas “quando o objetivo da pesquisa é para explorar em profundidade o mundo da vida do indivíduo e se refere a experiências individuais

detalhadas, escolhas e biografias pessoais” (Gaskell, 2003, p. 78).

A participação dos informantes foi viabilizada mediante assinatura do termo de consentimento informado, resguardando a identidade dos participantes, dentro dos procedimentos vigentes da ética na pesquisa. O termo descreve os objetivos, a metodologia e os procedimentos da pesquisa.

A análise dos dados foi realizada a partir da organização do material coletado, enfocando aspectos que convergem ou apontam discrepâncias sobre as dinâmicas de desenvolvimento da juventude da periferia, os processos psicossociais das repercussões do homicídio. Neste sentido, a abordagem de análise temática seguiu uma estrutura que se baseia no olhar antropológico proposta por Oliveira (2000) e Laplantine (2005), em que o trabalho está ligado ao *olhar, ouvir, escrever*, em constantes idas e vindas do registro etnográfico e da análise na elaboração do texto etnográfico (Marcus e Cushman, 2003).

A partir da constituição do *corpus* textual foi realizada a análise temática, na perspectiva proposta por Gaskell (2003, p. 84).

O vingador

Na pesquisa identificamos, diante do homicídio de jovens, a perspectiva da vingança, enquanto movimento de realizar “justiça com as próprias mãos”, para que a morte não fique impune.

Verificamos como a violência repercute na vida dos jovens sobreviventes. Ela atua com uma

força muito evidente porque coloca os jovens diante de questões que são determinantes para o seu desenvolvimento. A sua ação pode provocar seqüelas e percepções que parecem, em um primeiro momento, impedir a socialização e mudanças em suas trajetórias e projetos de vida.

Analisando o caso de alguns jovens identificamos que o primeiro impacto, após a morte de um jovem da sua rede de relações ou parentesco, atua como marcador de que há riscos iminentes no contexto, que os mesmos não podem alterar e aqui a figura do vingador se estruturar.

Há no jovem sobrevivente uma sombra de vingança, que é necessária para que se restabeleça, na sua percepção, a ordem que foi quebrada, mesmo que isso implique um ciclo de mortes.

Geralmente, após o assassinato, o sentimento de revolta e inconformismo surge, pois diante do fato parece não existir explicações e aquela morte deve ser vingada.

A figura do vingador é caracteristicamente a de um jovem, do sexo masculino, que possui ou adquiriu arma de fogo e que está na faixa etária entre a primeira e a segunda década de vida, e não se conforma diante da morte de um amigo ou parente.

O fato de ser jovem e do sexo masculino tem conseqüências, pois há uma relação entre violência e masculinidade, que favorece ou mesmo estimula que os conflitos sejam resolvidos com base no uso da força bruta, com armas de fogo ou

agressões físicas, que ocorrem no espaço público, conforme detalharemos mais adiante.

Diversos autores apontam essa relação. Cecchetto (2004, p.38), analisa a violência e os estilos de masculinidade, indicando, inicialmente, que “há muitos lugares-comuns tentadoramente explicativos” e que precisam ser discutidos fora de paradigmas essencialistas, sendo o objetivo do seu estudo

(...) lançar mão de uma abordagem da violência masculina oposta à que se descreve como uma disposição natural (...). Trata-se de um estudo dos processos sociais no tempo e também da masculinidade como uma construção histórica e social. É exatamente esse o seu ponto de partida: entender a ligação entre o gênero masculino e a violência, afastando alguns argumentos que sustentam que tudo se entenderia pela pobreza (p.38).

Nolasco (2001) discute a questão da violência masculina em sociedades ocidentais e aponta que “a violência tem sido reconhecida durante muitos séculos como uma referência de masculinidade e foi usada como ferramenta por intermédio da qual o sujeito se sentia reconhecido como homem” (p.33).

Reveladora é a afirmação do autor a partir da perspectiva de que a violência tem características na sociedade contemporânea brasileira, que a aproximam da masculinidade, o que pode possibilitar o entendimento da questão envolvendo o homicídio entre jovens. O autor levanta alguns aspectos que colocam no mesmo patamar a violência e a masculinidade:

A violência tem hoje na mídia um papel de destaque. Tanto através de campanhas públicas como de diversos tipos de mobilização popular ela tornou-se um “ente” a ser exterminado. Ao analisar alguns dos dados disponíveis por fontes como IBGE, Ministério da Saúde ou da Justiça percebe-se que a violência não se restringe a uma classe social, raça ou idade. Mesmo que quantitativamente se evidencie em segmentos sociais mais desfavorecidos, a violência perpassa todos eles. Há nesses dados uma revelação interessante. São sempre os homens que definem as curvas e os registros de violência. Ao se elaborar uma tabela por sexo verifica-se que a violência não tem cor, idade ou classe social, mas tem sexo. Os homens têm uma expectativa de vida menor que as mulheres;

respondem por cerca de 90% do contingente carcerário; morrem mais em acidentes de trânsito, ingestão de álcool e drogas; e cometem mais suicídios que as mulheres. (...) A violência não é um “ente”, ela é macho (NOLASCO, 2001, p.13).

Pretendemos analisar os processos sociais presentes na violência em relação aos homicídios entre jovens.

Com este fim, apontamos as características e códigos estabelecidos nos homicídios, assim como uma tipificação dos seus desdobramentos.

A contextualização desse fenômeno ocorre em um tempo específico, na década de 2000, localizado na periferia de Salvador, onde as relações têm o tráfico de drogas como pano de fundo, que tem chegado com organização e capilaridade nos últimos anos.

Não há, no entanto, o estabelecimento de uma relação causal entre violência e masculinidade, pois, segundo Cecchetto (2004, p. 38) “*A violência masculina não é um dado universal. Varia de uma sociedade para outra, de um indivíduo para o outro, como mostram as pesquisas antropológicas que abordaram a masculinidade fora de paradigmas essencialistas: há masculinidades e masculinidades*”.

Aqui a relação entre violência e masculinidade deve-se ao fato de vítimas e perpetradores serem do sexo masculino.

Os autores são concordes em considerar que os dados existentes sobre violência estão relacionados ao sexo masculino. Cecchetto (2004, p. 38), por exemplo, afirma que

Por isso é que talvez ninguém mais se surpreenda com o fato de que no Brasil e em outros países do mundo, mais de 80% dos atos considerados violentos – traumatismos, feridas, homicídios, resultantes de intervenções exteriores e brutais, intencionais ou acidentais – atinjam indivíduos do sexo masculino. Causa ainda menos espanto que, entre os homens, sejam os jovens cada vez mais as principais vítimas e agentes da violência.

Na análise da trajetória de um jovem assassinado, seu irmão sentia-se no *dever* de vingar-lhe a morte; outro também começou a inserir-se em uma trajetória de marginalidade para vingar a morte do amigo.

Há uma impossibilidade de convivência destes jovens com o sentimento de impunidade e de injustiça, o que faz com que eles se mobilizem individualmente para ingressar nos espaços e nas redes de relações de outros jovens em trajetórias de marginalidade para assim, perpetrar a vingança.

A morte de um jovem aciona, nos outros jovens, muitos mecanismos, que vão desde a

conformação e o medo até o sentimento de injustiça e a busca por vingança. Esse impacto causado modifica o cotidiano dos jovens, e pode ser visto tanto como paralisador, quanto motivador de reações pautadas pela vingança.

A tomada de decisão do jovem vem na emergência da situação e é posteriormente cultivada, pensada pacientemente, de modo que o jovem encontre estratégias para atingir o fim que almeja. Interessante notar que o impacto provocado pela morte aciona ações *in situ*, no momento do evento, e *a posteriori*, demandando tempo e estratégias. Isso quer indicar que os jovens da periferia são afetados pelo evento crítico e têm suas trajetórias modificadas, de uma forma ou de outra, por tal acontecimento, o que indica que os danos psicossociais causados podem ser de variadas formas identificados e percebidos pelas ações posteriores que alguns jovens vão tomar no decorrer de suas vidas.

Com isso, alguns começam a mudar suas trajetórias de desenvolvimento, antes pautadas pela inserção em espaços de promoção da cultura, profissionalização e da escola, buscando outros caminhos de inserção, que possibilitassem a perpetração da vingança ao assassino do amigo.

Assim, a morte de um jovem pertencente à rede de relações de outros traz danos aos jovens sobreviventes, que podem ou não desenvolver mecanismos de atuação que vão do protagonismo ou à inserção em trajetórias de marginalidade, tudo isso com variadas gradações.

A partir desta etnografia podemos vislumbrar, por exemplo, que após morte do jovem C. (20 anos, sexo masculino) o seu primo foi se inserindo em trajetórias de marginalidade até que conseguiu vingá-lo, indicando que para atingir tal feito foi necessário tempo e uma elaboração de estratégias de aproximação de um grupo de marginais que culminou com o homicídio.

Dentre muitos, este é um caminho possível de entendimento dos mecanismos acionados pelo homicídio primeiro, que gera, a partir daí, um desencadear de ações violentas, com muitas repercussões na vida dos jovens e de suas famílias.

A figura do vingador jovem, então se estabelece a partir da emergência da violência e da sua impunidade.

O vingador se inicia com o consumo de drogas e a aquisição de novas amizades com pares e vai assimilando os modos e os costumes daquele que será o alvo de sua vingança. Se ele usa armas, o jovem também procurará possuí-las; se usar drogas, o jovem também o fará, e assim se integrará nesse contexto.

Essa assimilação é percebida com normalidade e é como uma escolha que implica riscos. Por esse motivo, há conformação aos novos modos de vida até que se chegue ao objetivo último, isto é, a vingança. Porém, quando a vingança acontece, a trajetória do jovem muda radicalmente – e para sempre, pois ele será perseguido e morto.

A força bruta na resolução de conflitos

Quando falamos de jovens inseridos em trajetórias de marginalidade, notamos que não há mais espaço, para a resolução de conflitos através de formas caracterizadas pelo diálogo.

Com o uso de armas de fogo e brancas, a resolução dos conflitos se pauta pela expiação e uso da força bruta, dentre outras formas, única saída para solucionar conflitos e dificuldades relacionais existentes. Diante de um homicídio, a teia de outros assassinatos vai seguindo uma linha que gera outros assassinatos, que implicam sempre em danos à integridade física dos jovens.

O uso da arma de fogo na resolução dos conflitos, recurso difundido e bastante utilizado, está pautado pela intimidação dos jovens e de suas famílias.

A intimidação ocorre de várias formas, que vão desde ameaças e mostra de armas até aquelas mais veladas que são facilmente difundidas pelas pessoas da comunidade e que indicam que a família ou o jovem estão sob ameaça.

Como a *fofoca*, descrita por Elias e Scotson (2000), esse mecanismo faz com que a família e o jovem sejam pressionados e tenham que se retirar do local onde vivem, ou restringir seus espaços de atuação, com medo de serem agredidos e assassinados. Assim, a forma velada de intimidação atua sub-repticiamente, provocando medo e instabilidade.

As motivações do vingador

Muitas podem ser as motivações do vingador e fazem parte do contexto e da masculinidade.

Há mudanças culturais e sociais, que são o pano de fundo de onde surge a figura do *vingador*.

As motivações vão enraizar-se individual e subjetivamente, tornando-se de tal forma introspectivas, que se mostram imunes às interferências externas.

Há o estabelecimento de honra, sentimento de injustiça e impunidade, palavra, jura feita, ao sangue, à memória do morto, enfim, pontos emblemáticos da masculinidade, que se pautam pelo uso da força (Zaluar, 2004; Cecchetto, 2004).

Em vários exemplos da masculinidade podemos constatar situações nas quais a violência parece ser o único caminho de resolução das contendas, que ainda permanece e se atualiza no presente, de modo que os jovens para serem reconhecidos realizam tais ações que a cultura solicita.

A honra é uma característica da masculinidade que atravessa o Brasil desde a época colonial e pressupõe certa estrutura social onde o homem não pode ser desmoralizado perante os outros.

Nessa lógica a palavra e a identidade não podem ser desdenhadas.

Assim, para preservar sua identidade o homem necessita vingar-se para manter seu *status*. Essa honra permanece, no entanto, como

característica arcaica que ainda se torna visível no Brasil contemporâneo, em todos os níveis sociais.

Para o vingador há uma motivação que se intensifica com a perpetração do homicídio, que é a fama decorrente do seu ato, ou seja, ele passa a ser temido e por outras pessoas, porque é identificado como destemido e consegue cumprir sua palavra.

A fama pode ser identificada com o estigma, no sentido de estabelecer algumas características identitárias que tornam o jovem percebido como um diferente, do qual deve ser mantida certa distância, criando uma *identidade deteriorada*, segundo a expressão de Goffman (1988).

O sentimento de injustiça e impunidade são motivações por seu caráter de descrença das estruturas sociais e percepção de desalento que toma conta dos jovens.

Particularmente os jovens realizam a vingança no espaço público, com o uso de armas de fogo, de modo que não há espaço para outras perspectivas na resolução dos conflitos.

O sentimento de impunidade e de injustiça muda suas trajetórias de desenvolvimento, seguindo algumas determinações pessoais que os levam a perpetrar o homicídio.

A palavra é forte no imaginário popular porque antecipa situações e se coloca como uma espécie de explicitação da honra do jovem, que o necessita cumprir-la, geralmente dita em um momento de dor, e que para isso pode ser cultivada interiormente até que se cumpra. Neste sentido, a

palavra se junta à jura feita, que é a sentença que compõe a palavra. A jura feita é uma sentença que precisa ser cumprida, porque nela está contida a honra do jovem, principalmente quando é dita no momento de do e aciona forças misteriosas que atuam sobre a pessoa que a profere como a quem foi objeto dela.

No caso do *vingador*, a palavra assume a estatura de compromisso com a memória do jovem assassinado. No caso das mães de jovens assassinados a palavra assume a função de praga e de clamor por justiça, que será feita não pelas leis ordenadas pelo Estado de Direito, mas pela ação de outros jovens e marginais que selarão o destino daquele que tirou a vida de seu filho.

A palavra tem essa função de restaurar ou desagregar as coisas e surge como uma verdade ou uma ação que vai ocorrer mais cedo ou mais tarde.

Quando a justiça falha a palavra vem a ser a única consolação diante do desalento provocado pelo homicídio. A palavra funda a identidade, assim como a diferença, o que nos permite afirmar que de fato ela tem o poder de criar imagens e símbolos que atuam cotidianamente.

Silva (2000) aponta que a lingüística define o que é a identidade e a diferença enquanto *criaturas da linguagem*:

Dizer, por sua vez, que identidade e diferença são resultados de atos de criação lingüística significa dizer que elas são criadas por meio de atos de linguagem. Isto

parece uma obviedade. Mas, como tendemos a tomá-las como dadas, “fatos da vida”, com frequência esquecemos que identidade e a diferença têm que ser nomeadas. É apenas por meio de atos de fala que instituimos a identidade e a diferença como tais (pp.76-7).

O autor também aponta que a diferença e a identidade são produzidas no mundo cultural e social, pois

(...) a identidade e a diferença têm que ser ativamente produzidas. Elas não são criaturas do mundo natural ou de um mundo transcendental, mas do mundo cultural e sócia. Somos nós que as fabricamos, no contexto das relações culturais e sociais. A identidade e a diferença são criações sociais e culturais (SILVA, 2000, p. 76).

A jura feita preserva a honra da pessoa, mas precisa de sua concretização através do sangue do jurado³. É importante salientar que a palavra, a jura feita, que antecipam a vingança, são expressões do desterro, pois diante dessa antecipação da morte, as pessoas são obrigadas a sair do bairro, por temer

³ Marcado para morrer.

pela própria vida. Quem foi jurado de morte já sabe que se permanecer será assassinado, por isso é uma expressão do desterro, que é internalizado pela pessoa, que perde, assim, a sua estabilidade psicossocial.

Genealogia e desdobramento do homicídio entre jovens

Apresentamos aqui um exemplo da genealogia e desdobramentos do homicídio entre jovens.

Eis a genealogia do fato: “o jovem A assassinou o jovem B enquanto se drogavam em grupo. Mas o jovem A (o assassino) teve seu primo, o jovem C, assassinado pelo irmão do jovem B, o jovem D, há cerca de um ano atrás enquanto este andava com moto por uma área da periferia. O jovem B, por sua vez, assassinou o jovem E”.

Segundo informações de jovens da área, o assassinato ocorreu enquanto um grupo de jovens estava dividindo a cocaína que iriam cheirar. Por um desentendimento, o jovem A assassinou o jovem B, com uma facada no pescoço. O motivo foi uma vingança contra o jovem C, irmão do jovem B, que havia assassinado o jovem D, primo, do jovem A.

Nessa genealogia encontramos uma seqüência de homicídios, diante dos quais vinganças são geradas, a partir das quais as repercussões são muitas, mas acentuadamente se encontra essa desestruturação das famílias e

das vidas dos jovens que paulatinamente são assassinados.

As armas utilizadas são geralmente de fogo e, em um caso, aparece a arma *branca*, geralmente disponível nos espaços freqüentados por esses jovens.

O difundido acesso a armas de fogo é um fato constante quando falamos do homicídio entre jovens, porque, primeiro, a arma traz certo status e, ao mesmo tempo, parece proteger os jovens, se torna um objeto de desejo diante dos pares marginais (e outras pessoas), que para consegui-las, têm que assassinar o portador. A arma de fogo tem poder de intimidação a todos.

A cocaína surge como a droga mais acessível e presente nos espaços cotidianos, dadas as facilidades por causa da grande quantidade de traficantes na periferia, em ruas que à noite se transformam em pontos de venda, com alta rotatividade de consumidores, locais onde a entrada é permitida somente com o consentimento dos *donos* da rua, ou seja, territórios demarcados pelo tráfico.

Os desdobramentos dessa rede de violência estão indicados aqui como aqueles que vão do sentimento de vingança e intimidação da família do jovem homicida à perpetração do homicídio.

Depois do homicídio, a vida do jovem segue um *continuum* que o leva a perceber que ele está em risco, porque há uma certeza de que será o próximo a ser assassinado por seus comparsas ou pelos amigos do jovem assassinado.

O jovem assassino não conta mais com a *confiança* dos outros, que o vêem sob a perspectiva da *fama* ou estigma e sabem que ele representa um risco para todos os outros, pela sua capacidade de matar e mesmo pelo poder de fogo que dispõe.

No quadro 1 são indicados, por exemplo, a partir do homicídio a gama de conseqüências trazidas, o que mostram, enquanto problema de saúde pública, fato preocupante porque a violência está atuando com sistematicidade cotidiana, afetando, sobretudo, a vida dos jovens, de suas famílias e do bairro.

Quadro 1: Genealogia e desdobramento dos homicídios

	Jovem A	Jovem B	Jovem C	Jovem D	Jovem E
	Capoeirista	Traficante	Trabalhador possuía uma moto.	Consumidor de drogas	
Homicídio	Assassino do jovem B. Primo do jovem C, assassinado pelo jovem D, irmão do	Assassinado pelo jovem A; Assassino do jovem E.	Primo do jovem A, assassinado pelo jovem D.	Assassino do jovem C.	Assassinado pelo jovem B.

	Jovem B.				
Motivo do homicídio	Vingança.	Assassinou o jovem E, para tomar a arma e a área do tráfico.	Estava na área do jovem D.com uma moto.		Armas e área do tráfico.
Idade:	23	22		25	19
Lugar ocupado na rede de relações	Amigo dos jovens B, C e D.	Amigo dos jovens A e E; irmão do jovem D.	Primo do jovem A	Irmão do jovem B.	Amigo do jovem B.
Arma utilizada:	Faca.	Possuía arma de fogo	Possuía arma de fogo	Possuía arma de fogo	Possuía arma de fogo
Drogas utilizadas:	Cocaína	Cocaína	Cocaína	Cocaína	Cocaína
Desdobramentos do homicídio	Perpetração do Assassinato e fuga (desterro)	Assassinado, morte.	Assassinado, morte.	Intimidação dos familiares do assassino do jovem B. Vingança.	Assassinado, morte.

Nota: Para efeito de melhor visualização e síntese as colunas em negrito indicam três jovens que foram assassinados e compõem, assim, certa estruturação dos desdobramentos que essas mortes tiveram particularmente as vinganças às quais elas estão relacionadas, o que mostra a dinâmica e a continuidade da violência. Os quadros em branco mostram os jovens que continuam vivos e são os “vingadores. O Jovem A, que conseguiu assassinar o jovem B para atingir o jovem D, que agora procura vingar a morte de seu irmão, o Jovem B.

O desterro

Em nossos estudos temos percebido que a repercussão do homicídio entre jovens recai sobre a família, que tem que sair do bairro, por não poder mais conviver com a perda dos filhos (Santos 2005a; Santos e Bastos, 2005; Santos, 2007).

O desterro é a explicitação de um fenômeno que vem se repetindo em uma continuidade de violência que vai se tornando corriqueira na

periferia e afeta a vida dos jovens, de suas famílias e de outras pessoas da área, que começam a perder os referenciais de vizinhança.

A saída da família dá-se de forma abrupta, na qual as pessoas mantinham vínculos de vizinhança por décadas. Isso revela a perda de referenciais, provocando rupturas.

E assim o desterro ocorre mais uma vez: retirando pessoas do lugar, provocando silêncios, alternando sensações de insegurança e medo, mostrando que, mesmo a família não tendo nenhum envolvimento com essa situação provocada pelo filho, é afetada e precisa retirar-se do local onde habita devido ao risco de morte.

O jovem perpetrador da violência na periferia

O jovem assume o papel de perpetrador da violência quando se sente ameaçado por outras pessoas que podem assassiná-lo ou denunciar suas práticas ilícitas.

Quando isso ocorre, eles praticam o homicídio, o que indica que o crime tem o objetivo de *queima de arquivo*⁴, ou seja, típica prática de eliminar o outro, sem chances de sobrevivência que ocorre quando os jovens não praticam o latrocínio e têm por objetivo o extermínio de pessoas que representem algum risco às suas atividades ilícitas.

Os grupos de extermínio utilizam a mesma prática, sendo que fazem em locais fora da área onde habita o jovem. Neste caso, nenhuma das pessoas que presenciaram o crime fala sobre o

⁴ Significa assassinar alguém que sabe demais.

ocorrido, instalando-se a lei do silêncio, que é um acordo velado que indica que o medo sobrepõe-se à denúncia, pois quem denunciar ou comentar o que viu pode tornar-se vítima (Correio da Bahia, 2007).

Referências bibliográficas

BOUMARD, P. O lugar da etnografia nas epistemologias construtivistas. PSI – Revista de Psicologia Social e Institucional. Vol. 1. N. 2, Nov/1999. Disponível em <http://www2.ccb/psicologia/revista/texto1v1n22.htm>. Acessado em 26 de setembro de 2008.

CASCUDO, C. **Dicionário do folclore brasileiro.** 10ª edição. São Paulo: Global, 2001.

CECCHETTO, F. R. **Violência e estilos de masculinidade.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

CORREIO DA BAHIA. Bandidos matam aposentado acusado de ser ‘X-9’. Sábado, 09 de junho, Salvador, Bahia, 2007.

CRUZ NETO, O. Nem soldados nem inocentes: juventude e tráfico de drogas no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2001.

CRUZ NETO, O; MINAYO, M. C. de S. **Extermínio:** violência e banalização da vida. Cad. Saúde Pública v.10 supl.1, Rio de Janeiro, 1994 (pp. 199-212).

DIMENSTEIN, M. **Adolescência e juventude:** bases de apoio familiares e comunitárias como estratégia de enfrentamento à violência. Fundació Càtedra Iberoamericana: UFRN, Natal, RN, 2006. Disponível em http://www.uib.es/catedra_iberamericana. Acessado em 20/01/2007.

ELIAS, N, SCOTSON, J. L. Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. 5ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2000. (Cap. Observações sobre a fofoca, pp.121-133).

GASKELL, G. Entrevistas individuais e grupais. In. M.W. Bauer; G. Gaskell (editors), Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático. Tradução de Pedrinho Guareschi. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

GHASARIAN, C. Sur les chemins de l'ethnographie réflexive. C. Ghasarian, (dir.) De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Paris: Armand Colin, 2004.

GOFFMAN, E. A representação do eu na vida cotidiana. Tradução de Maria Célia Santos Raposo. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada.** LTC, Rio de Janeiro, 1988, 4ª edição (publicado originalmente em 1963).

JACOBSON, D. Reading Ethnography. Albany: State University of New York Press, 1991.

LAPLANTINE, F. Aprender antropologia. Trad. Marie-Agnes Chauvel. São Paulo: Brasiliense, 2000.

_____. **A descrição etnográfica.** Paris: Armand Collin, 2005.

KODATO, S.; SILVA, A. P. S. Homicídio entre adolescentes: refletindo sobre alguns fatores associados. Psicologia: Reflexão e Crítica, 13 (3), pp. 507-515, 2000.

MARCUS, G. E; CUSHMAN, D. E. Las etnografias como textos. In: C. REYNOSO (Ed). El surgimiento de la antropologia posmoderna. Barcelona: Gedisa, 2003, pp. 171-213.

NOLASCO, S. De Tarzan a Homer Simpson: banalização e violência masculina em sociedades contemporâneas ocidentais. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

OLIVEIRA, R.C. O trabalho do antropólogo. 2ª ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 2000.

SANTOS, J.E.F. Travessias: a adolescência em Novos Alagados: trajetórias pessoais e estruturas de oportunidade em um contexto de risco psicossocial. Bauru, São Paulo: Edusc, 2005a.

_____. Homicídio entre jovens de uma periferia de Salvador, Bahia: um relato de experiência sobre a violência e o desenvolvimento humano. **Revista brasileira de. Crescimento e desenvolvimento humano**, dez. 2007, vol.17, n.3, p.72-83.

_____; **BASTOS, A.C.S.** Pertencimento e “desterro” na trajetória de adolescentes da favela de Novos Alagados, Salvador, Bahia. In: **L.R.D. Castro; J. Correia, (Orgs.)**. Juventude contemporânea: perspectivas internacionais Rio de Janeiro: NAU Editora/ FAPERJ, 2005, (pp.253-277).

SILVA, T.T. A produção social da identidade e da diferença. In: T.T. Silva, (org.) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000, (pp. 73-102).

SOUZA, M. R. de. Masculinidade e violência no Brasil: contribuições para a reflexão no campo da saúde. *Ciência & Saúde Coletiva*. **10 (1): 59-70, 2005.**

ZALUAR, A. A. Integração perversa: pobreza e tráfico de drogas. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 2004.

Poemas em branco e preto: Os auto-retratos de Haruo Ohara

Patrícia July Souza Edongo

Angelo José da Silva

Resumo: Este artigo tem por objetivo apresentar uma breve reflexão acerca do uso de imagens enquanto ferramentas analíticas nas Ciências Sociais. A partir da compreensão da imagem enquanto elaboração de alguém sobre algo, o conceito com o qual se trabalhará é o da fotografia enquanto ato social. É esse aspecto da fotografia que nos permite pensá-la enquanto ferramenta de análise social. **Unitermos:** Fotografia; Imagem; Migração; Auto-representação; Sociologia; Ciências Sociais.

Abstract: This article aims to introduce a brief reflection concerning the use of images as analytical tools for the Social Sciences. From the understanding of the image as an elaboration of someone about something, the concept here to be worked is the one of photography as a social act. This is the aspect that will allow us to think about photography as a tool on social analysis. **Keywords:** Photography; Image ; Migration; Self Representation; Sociology; Social Sciences.

“Se você deseja compreender... analise cuidadosamente os retratos. Há sempre no rosto das pessoas alguma coisa da história da sua época a ser lida, se soubermos como ler”.

Giovanni Morelli

À guisa de introdução

O artigo que o leitor tem diante de si é resultado, em larga medida, do encantamento produzido pelas fotos de Haruo Ohara. Tal o canto das sereias, as imagens que esse fotógrafo nos legou têm o poder de despertar naquele que as percorre com os olhos, o cérebro e o coração alguns sentimentos profundos. Às vezes, as lágrimas brotam dos nossos olhos, temperadas por um sal de alegria misturada com uma tristeza também profunda. Nós, que produzimos esse texto, não conseguimos (e nem tentamos...) resistir à essa magia.

Patrícia Edongo elaborou, como monografia de conclusão de curso, a base deste trabalho. Como orientador Angelo Silva pode acompanhar o desenvolvimento do texto e, após sua defesa, sugerir à autora que o publicasse. Este “resultado final” tem, assim, uma escritura compartilhada, além da admiração comum pelo trabalho de Haruo Ohara.

Apresentações

Sujeito do cotidiano, mas não um sujeito qualquer, um sujeito com uma história singular, a qual ficou registrada através de imagens fotográficas da melhor qualidade. Seus interesses, suas paixões, suas concepções... O universo fotográfico deixado por Haruo Ohara compõe-se de cerca de vinte mil negativos de temas variados: a natureza, a esposa Kô, as crianças... e alguns auto-retratos. Eis, afinal, do que se trata o artigo aqui proposto: uma análise sócio-antropológica dos auto-retratos de Haruo Ohara.

Tal empreitada, a análise social de imagens fotográficas, vem a constituir uma tarefa que resta ainda um tanto quanto inovadora para as Ciências Sociais, tendo-se em vista a histórica preponderância do texto linear sobre a imagem nas ciências em geral.

Com a evolução técnica, a utilização de recursos visuais vem se tornando mais sistemática nas investigações sócio-culturais. E, dentre as Ciências Sociais, a Antropologia talvez venha sendo a disciplina onde mais cedo se empreenderam experimentos e esforços no sentido de integrar imagem e texto na busca por uma compreensão mais completa de um determinado fenômeno sócio-cultural. Malinowski fez muitas fotografias, as quais desempenharam papel fundamental nas três monografias que dedicou aos nativos das ilhas de Trobiand. Lévi-Strauss, do mesmo modo fotografou, mas essas só foram publicadas algumas décadas mais tarde e não

enquanto um possível resgate metodológico, mas antes como memórias de um tempo que não voltará jamais.

É com *Balinese Character: A Photographic Analysis*, que temos uma tentativa mais elaborada de integrar texto e imagem na Antropologia e nas Ciências Sociais. Nele Margaret Mead e Gregory Bateson propunham uma análise do *ethos* balinês através de registros orais e visuais. Resultado de pesquisa de campo que durou quase três anos, e durante os quais reuniram 25.000 imagens fotográficas e cerca de sete quilômetros de filme 16mm, além dos cadernos de campo, *Balinese Character* é o que os próprios autores definiram como uma “inovação experimental”. Se, experiências metodológicas no sentido de conjugar fotografia e texto contam-se nos dedos, nos dias atuais, por outro lado, a literatura a respeito do lugar que a fotografia e, mais amplamente, a imagem, pode ou deve ocupar nas Ciências Sociais torna-se mais numerosa. É o que podemos constatar através das obras de Boris Kosoy, Vilém Flusser, Arlindo Machado e Milton Guran, entre outros.

Em *O Quarto Iconoclasmo*, de Arlindo Machado, encontramos uma apresentação das possibilidades do uso da imagem como potencializadora da eficiência da linguagem. Tomando as idéias do pensador francês François Dagognet, Machado nos permite descobrir a utilização de diagramas, da iconografia científica, da cristalografia, a ciência das estruturas

geométricas da natureza, até os métodos gráfico-retóricos em ambientes computacionais, como método de investigação científica. A imagem fotográfica pode ser inserida nesse contexto, não só no campo das ciências sociais, mas principalmente nele, uma vez que vêm sendo tardiamente valorizada.

Em se tratando da análise dos auto-retratos de Haruo Ohara enquanto evidências de uma dimensão de sua identidade que as palavras não expressam com fidelidade, Burke nos traz o conceito do retrato como uma forma simbólica. Nesse sentido, o retrato antes que retrato fiel de uma personalidade deve ser entendido como “uma apresentação do eu” na qual artista e modelo se fazem cúmplices. O que dizer então dos auto-retratos?

Deste modo, o objetivo é buscar detalhes destas formas específicas de construção simbólica (os auto-retratos) que permitam pensar a identidade de um emigrante japonês no Brasil entre as décadas de 30 e 70. E, em tal empreitada, a utilização do método iconográfico na interpretação de imagens vem sendo amplamente discutido por estudiosos de diversas áreas.

O termo iconografia vem sendo utilizado desde o início do século XIX, como aponta Burke (BURKE, 2004, p.44) . Mas foi somente a partir da década de 1930 que seu uso passou a expressar uma reação contra uma mera análise das pinturas em termos de cores, composição ou tema. O método iconográfico passou nessa mesma época a

implicar também uma crítica à idéia de que as fotografias representariam uma parte do passado cristalizado no papel, uma crítica à bem sucedida idéia de “realismo fotográfico” que ainda nos dias atuais é amplamente acolhida. Os seguidores do método iconográfico ou iconografistas dão ênfase ao conteúdo intelectual dos trabalhos de arte, para eles as pinturas não devem ser apenas contempladas, mas também “lidas”.

O grupo mais famoso de iconografistas foi sem dúvida a “Escola de Warburg”, composta por Aby Warburg (1866-1929), Erwin Panofsky (1892-1968), Fritz Saxl (1890-1948) e Edgar Wind (1900-1971). As idéias desse seletivo grupo de estudiosos foram sintetizadas em um célebre ensaio de Panofsky de 1939, onde o mesmo distinguia três níveis de interpretação das imagens. O primeiro nível seria o da descrição pré-iconográfica, que estaria restrito ao reconhecimento da cena expressa pela imagem e através da identificação de objetos, paisagens e eventos. O segundo nível refere-se ao “significado convencional” daquilo que nos é apresentado pela imagem. E o terceiro e principal nível seria o da interpretação iconológica, que procuraria revelar o significado intrínseco da imagem.

O método iconológico proposto por Panofsky e pela “Escola de Warburg, como nos aponta Burke (Burke: 2004, p50), vem sendo criticado por ser demais intuitivo e especulativo. Esse parece ser o grande empecilho do método iconográfico de análise de imagens, mas nesse

sentido poderíamos dizer que não corremos esse mesmo risco nas interpretações textuais?

Como é o caso de *Balinese Character*, a fotografia tem sido bastante eficaz no estudo das culturas e das relações sociais onde os indivíduos se definem através da linguagem gestual. Mas a contribuição mais importante que ela pode trazer à pesquisa de cunho social, especialmente à Antropologia em seu diálogo com o “outro” e com a alteridade, reside no fato de a imagem fotográfica nos colocar ante uma visão de mundo “estrangeira” sem intermediários. É na crença de que a fotografia pode captar detalhes que escapam à linguagem oral e/ou textual, de que ela possibilita uma percepção diferenciada da realidade, que reside a maior contribuição da fotografia às Ciências Sociais.

Nesse sentido, o universo simbólico expresso nos auto-retratos de Haruo Ohara, possibilita refletir objetivamente a questão da construção de uma identidade que se fez entre dois mundos: o nipônico e o brasileiro.

Buscando contextualizar esse processo migratório dos japoneses ao Brasil no qual se insere a história de Haruo Ohara, duas obras serão essenciais: *Ayumi, caminhos percorridos: memorial da imigração japonesa* e *Uma epopéia moderna: 80 anos da imigração japonesa no Brasil*.

Em *Ayumi*, Cláudio Seto e Maria Uyeda nos remetem à história da migração japonesa ao Brasil, iniciada oficialmente em novembro de 1808 pela promulgação de Dom João VI da lei que permitia a

posse de terras por estrangeiros. Fruto da necessidade de povoar a região Sul de modo a garantir o território ante a ameaça castelhana. Mas foi somente a partir de 1870 que o estado formalizou as condições de imigração para a agricultura através da oferta de garantia de emprego e de alojamento. Em 1895, assinou-se em Paris o “Tratado de Amizade, Comércio e Navegação entre o Brasil e o Japão”. Frente a esses acontecimentos e à dificuldade em se obter um visto de trabalho para os Estados Unidos em meados de 1920, as terras do Novo Mundo atraíram aqueles que desejavam juntar uma pequena fortuna que propiciasse melhores condições de vida na terra natal.

Foi nesse contexto que, em 1927 os Ohara decidiram vir ao Brasil, Haruo Ohara tinha então 17 anos de idade e dizia adeus à terra natal para nunca mais regressar. Após dois meses de viagem o navio Hawaii Maru chegou a Santos, de lá a família Ohara foi levada às fazendas de café de São Paulo. Foi somente em 1933 que a família de imigrantes mudou-se para o norte do Paraná, onde adquiriram terras. Foi nesse novo lar que Haruo Ohara conheceu os dois grandes amores de sua vida: Kô, a futura esposa e a fotografia.

O olhar através dos séculos

Em nossa vida cotidiana frequentemente usamos expressões tais como: “Você não vê?”, significando: “Você não entende?”, ou ainda: “O que os olhos não vêem o coração não sente”, onde fica clara a associação entre os órgãos da visão e a razão. Essas e outras várias associações entre a visão e a razão, das quais comumente nos utilizamos sem maior reflexão, ocultam crenças que não questionamos. Crenças silenciosas dotadas através do tempo de um caráter natural ou óbvio; é o que podemos chamar de um senso-comum. Buscar investigar a natureza de tais crenças coletivas é uma das tarefas de um cientista social.

Deste modo, antes de discutirmos a possibilidade de se conjugar imagem e texto nas Ciências Sociais, nada mais adequado que iniciarmos por elucidar os meandros percorridos por essas crenças coletivas que conferem um lugar todo especial à visão.

No texto “*Janela da Alma, Espelho do Mundo*”, é com grande maestria que Marilena Chauí nos apresenta uma discussão fundamental para a Filosofia: a estreita relação entre o léxico da Filosofia e o léxico da luz. Discussão que nos remete a Platão, filósofo com o qual se instaura a separação entre corpo e alma. Separação essa cujas conseqüências formam um conjunto de associações e de dualidades onde, de um lado, se relacionam o mundano, o percívél e a matéria ao corpo, e, por outro lado, o espiritual, o duradouro, a elevação e o conhecimento, à alma. Como nos indica Chauí

(CHAUÍ, 1988), a aceitação de tal diferença constituía o primeiro passo rumo ao auto-conhecimento e à Ciência.

Mas a conseqüência de maior importância que tal cisão, entre corpo e alma, acarretou para a humanidade, talvez tenha sido aquela entre um ser supremo e um ser humano. Da Antigüidade para Idade Média, a separação entre corpo e alma desdobrou-se na separação entre o divino, gestor religioso e o humano, gestor político. Deste modo, durante a Idade Média o conhecimento ficou restrito aos religiosos, uma vez que eles eram os representantes do ser divino na Terra, e que à esfera do espiritual se associava a do conhecimento.

No decorrer desse processo histórico de construção do olhar, o qual nos apontou Chauí, o conhecimento passa a ser restrito a poucos, aos religiosos, e ao mesmo tempo ele deixa o campo da oralidade para o da textualidade. Nesse sentido, em *O Quarto Iconoclasmo*, Arlindo Machado discute com maior profundidade a maneira como, sob a égide das tradições judaico-cristãs, não apenas o conhecimento passou a ser textualizado, mas ao mesmo tempo essas tradições instauraram o dogma da interdição da imagem.

Machado classifica o antigo interdito da imagem das culturas judaico-cristãs e islâmica e na tradição filosófica grega, como o primeiro dentre quatro ciclos do iconoclasmo (do grego *eikon*, imagem + *klamos*, ação de quebrar). O segundo ciclo nos remete ao Império Bizantino dos séculos VIII e IX, pela não apenas proibição ao culto de

imagens, mas também pela perseguição e execução de imagens e iconófilos.

Um terceiro ataque às imagens foi liderado pela Reforma protestante, no século XVI, resultando novamente em destruição e perseguições. E esse legado de Calvino e Lutero, encontra suas ressonâncias ainda nos dias atuais. Nesse sentido podemos dizer que o lugar inferior que ocupa a imagem em uma possível hierarquia entre os meios que nos auxiliam rumo ao conhecimento, é uma herança histórica de séculos de perseguições. De modo que esta preponderância do texto sobre a imagem deve ser entendida enquanto uma construção histórica, na qual determinadas religiões desempenharam papel fundamental, como se pode verificar, por exemplo, na passagem a seguir, tirada do Velho Testamento:

“Não fareis para ti imagem esculpida, nem figura alguma do que há em cima no céu, nem embaixo na terra, nem nas águas debaixo da terra. Não te encurvarás diante delas, nem as servirás” (Êxodo 20, 4-5)

Nesse contexto, se há nas Ciências Sociais uma tradição predominantemente textual; se o texto linear é, indubitavelmente, a forma mais legítima de formatação da produção acadêmica e se às imagens fica relegado o papel secundário de mera ilustração, agora temos a devida ciência de que tais fatos se devem a um processo histórico específico da civilização ocidental.

A imagem fotográfica: algumas abordagens

A fotografia surgiu por volta de 1830 com Niépce e Daguerre, tornada de domínio público pela Academia Francesa de Belas Artes em 19 de agosto de 1839. Enquanto o primeiro se interessava pelos meios técnicos de fixação da imagem, Daguerre tinha por objetivo o controle que a ilusão da imagem poderia oferecer sob a forma de entretenimento. Essa dicotomia, objetividade proporcionada pela técnica *versus* magia, esteve, portanto, desde sempre colada à história da fotografia.

Existe uma espécie de consenso de princípio de que a imagem fotográfica reproduz a realidade com fidelidade. Foi-lhe atribuída uma credibilidade que lhe conferiu um caráter de prova cabal. Ela, a fotografia, atestaria indubitavelmente a veracidade de uma ocorrência.

Quanto a esse princípio de realidade, Philippe Dubois nos apresenta em *O ato fotográfico* (DUBOIS, 2004) uma pequena retomada histórica do que críticos e teóricos da fotografia tem a dizer. Em linhas gerais, ele identifica três vertentes de interpretação desse aspecto particular conferido à imagem fotográfica:

- 1) A fotografia como espelho do real ou o discurso da mimese;
- 2) A fotografia como transformação do real ou o discurso do código e da desconstrução;
- 3) A fotografia como traço de um real, ou o discurso do índice e da referência;

A fotografia enquanto espelho do real diz respeito à semelhança entre a imagem e seu referente, trata-se de seu caráter mimético por essência.

Enquanto reação a esse ilusionismo do espelho fotográfico surge a perspectiva do discurso do código e da desconstrução semiológica, cujos esforços tentaram demonstrar a imagem enquanto um instrumento de transposição, de análise e de interpretação. Essa perspectiva apresenta, deste modo, a imagem fotográfica como culturalmente codificada, como sistema simbólico cuja leitura deve ser realizada segundo o contexto cultural no qual se insere. Essa perspectiva evidencia o caráter não apenas cultural, mas, sobretudo social da imagem em geral, e da imagem fotográfica em particular.

Nesse sentido, uma rica análise acerca dos usos sociais da fotografia é desenvolvida na obra *Un art moyen*, sob a direção de Pierre Bourdieu. A questão que norteia a obra é a seguinte: “La pratique de la photographie et la signification de l’image photographique peuvent-elles et doivent-elles donner matière à sociologie?” (BOURDIEU, 1965:17).⁵ Questão a qual ele desenvolverá baseado na noção de que a fotografia não apenas pode, como deve ser objeto de análise sociológica, uma vez que enquanto representação ela é fruto de um universo de escolhas de um sujeito, universo

⁵ “A prática da fotografia e a significação da imagem fotográfica podem elas servir de matéria para a sociologia?”. Tradução dos autores.

esse determinado pelo contexto sócio-cultural onde se insere, e não reflexo de um fragmento da realidade cristalizado no tempo e no espaço. Assim, nas palavras de Bourdieu:

“C’est ainsi que l’on s’accorde communément pour voir dans la photographie le modèle de la véracité et de l’objectivité (...). Il est trop facile de montrer que cette représentation sociale a la fausse évidence des prénotions; en fait, la photographie fixe un aspect du réel qui n’est jamais que le résultat d’une sélection arbitraire, et, par là, d’une transcription: parmi toutes les qualités de l’objet, seules sont retenues les qualités visuelles qui se donnent dans l’instant et à partir d’un point de vue unique; celles-ci sont transcrites en noir et blanc, généralement réduites et toujours projetées dans le plan. Autrement dit, la photographie est un système conventionnel qui exprime l’espace selon les lois de la perspective (il faudrait dire, d’une perspective) et les volumes et les couleurs au moyen de dégradés du noir au blanc. Si la photographie est considérée comme un enregistrement parfaitement réaliste et objectif du monde visible, c’est qu’on lui a assigné (dès l’origine) des usages sociaux tenus pour réalistes et

objectifs” (BOURDIEU, 1965, p.108-109).⁶

A desmitificação da imagem fotográfica enquanto reprodução objetiva da realidade é essencial para o entendimento do papel que ela pode ocupar em uma análise sociológica, não o de fonte documental portadora da verdade, mas o de uma elaboração sobre certos aspectos de uma determinada realidade. A interpretação da imagem fotográfica se faz, desse modo, segundo a desconstrução e decifração dos códigos que a compõe. Esse entendimento da imagem enquanto um tipo de linguagem que opera segundo códigos, em cuja desconstrução residiria o acesso a mensagem por ela veiculada deixa ainda, para alguns estudiosos algumas dúvidas. Nesse sentido Philippe Dubois, argumenta que essa perspectiva

⁶ *“Todos concordam em ver na fotografia o modelo da veracidade e da objetividade (...). É fácil demais mostrar que essa representação tem a falsa evidência das pré-noções; de fato a fotografia fixa um aspecto do real que é sempre o resultado de uma seleção arbitrária e, por aí, de uma transcrição: de todas as qualidades do objeto, são retidas apenas as qualidades visuais que se dão no momento e a partir de um único ponto de vista; estas são transcritas em preto e branco, geralmente reduzidas e projetadas no plano. Dito de outro modo, a fotografia é um sistema convencional que exprime o espaço de acordo com as leis da perspectiva (seria necessário dizer, de uma perspectiva) e os volumes e as cores por intermédio de dégradés do preto e do branco. Se a fotografia é considerada um registro perfeitamente realista e objetivo do mundo visível é porque lhe foram designados (desde a origem) usos sociais considerados “realistas” e “objetivos”. Tradução dos autores.*

deixa ainda lacunas na discussão sobre a fotografia e sua relação com o real. Esse sentimento de realidade vivaz que a fotografia nos apresenta, apesar da consciência de todos os códigos impregnados em sua construção, subsiste apesar de tudo. Nesse sentido, Dubois manifesta a necessidade de prosseguir a análise, ultrapassando a simples denúncia do “realismo” por detrás da imagem e propondo interrogações de outra natureza sobre a ontologia da imagem fotográfica. É nessa transposição de limites que o autor situa própria obra e algumas pesquisas atuais pós-estruturalistas.

Imagem e representação

Em *Filosofia da Caixa Preta*, Vilém Flusser apresenta as imagens de maneira muito peculiar e interessante. Elas são entendidas enquanto superfícies planas que representam qualquer objeto. São, portanto, uma abstração de duas das quatro dimensões que possui algo que exista no espaço e no tempo. Esse processo de abstração nos é possível graças à imaginação, é ela que nos permite retirar ou reconstituir as duas dimensões abstraídas na imagem. Nesse sentido, Flusser define a imaginação como: “*capacidade de codificar fenômenos de quatro dimensões em símbolos planos e decodificar as mensagens assim*

*codificadas. Imaginação é a capacidade de fazer e decifrar imagens*⁷. (FLUSSER, 2002:7)

Em se trabalhando com a interpretação de imagens, é de fundamental importância ter em mente que a especificidade das mesmas reside no fato de tratar-se de planos. Podemos passar os olhos sobre uma imagem e entender seu significado de imediato. Esse será um significado superficial da imagem. Se nos determos mais longamente a observar a mesma imagem perceberemos aspectos significativos na composição dessa imagem aos quais não temos acesso de imediato, a esse olhar mais profundo, Flusser chama de *scanning*.

O *scanning* permite ao olhar estabelecer relações significativas com as imagens. E o estabelecimento de tais relações só é possível graças ao caráter mágico das imagens. Esse caráter mágico reside no fato de as imagens cristalizarem no tempo os eventos, substituindo-os por cenas. E ao fazê-lo elas se interpõe na relação entre o homem e o mundo através das representações que deste último nos apresenta.

A imagem pensada por esse viés nos permite, portanto, trabalhar através de um conceito central para as Ciências Sociais: o conceito de representação social.

Nas Ciências Sociais, como nos aponta Maria Cecília Minayo, as representações sociais

⁷Flusser, Vilém – **Filosofia da caixa preta**: ensaios para uma futura filosofia da fotografia, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p.7.

são definidas como categorias de pensamento que expressam a realidade. Mesmo havendo divergências no modo como o conceito é utilizado pelas várias correntes do pensamento social, a importância das percepções que ele expressa é um consenso.

Durkheim define o conceito de representações sociais (ou coletivas) como: categorias de pensamento através das quais uma determinada sociedade elabora e expressa sua realidade. Para ele, as representações sociais surgiriam ligadas aos fatos sociais, transformando-se elas próprias em fatos sociais, e sendo portanto passíveis de observação e interpretação.

A questão da representação nos permite, pois, estabelecer uma relação entre a imagem e as Ciências Sociais. Nesse sentido Jean-François Festas conclui:

*“Em effet, la photographie (comme le suicide) est un phénomène qui véhicule de nombreuses représentations spontanées erronées (ou prénotions, dans une langage plus durkheimien). Il s’agit donc de relever une sortie de défi em montrant que la sociologie peut expliquer une pratique courante qui semble échapper aus déterminismes sociaux”.*⁸

⁸ “Efetivamente, a fotografia (como o suicídio) é um fenômeno que veicula numerosas representações espontâneas errôneas (ou pré-noções, em uma linguagem mais

Fotografia e Ciências Sociais

Como já vimos, a fotografia vem desde sua concepção acarretando inúmeras discussões à respeito da relação que mantém com a realidade. De modo que ainda nos dias atuais é com grande suspeita que as Ciências Sociais se utilizam de imagens fotográficas em suas análises. E quando o fazem, o papel que essas desempenham é o de instrumento auxiliar a um discurso verbal ou escrito. Esse papel só lhe é ofertado na medida em que a imagem torna presente algo que se faz ausente, ou melhor dizendo, na medida que ela se torna quase a restituição do objeto em questão. Assim a confiabilidade do conhecimento produzido com o auxílio de imagens fica restrito ao âmbito da restituição de corpos ausentes.

Em seu texto *Real e ficção: onde está o problema?*, Marc Henri Piau, nos mostra que esta atitude da comunidade científica em relação às imagens fotográficas tem por corolário uma desconfiança constante em relação a tudo que possa parecer uma *mise en scène*, uma reconstituição, ou pior ainda, uma ordem ficcional. E a questão que essa justificativa para a desconfiança em relação às imagens coloca é a seguinte: em que medida um texto linear é menos ficcional que uma imagem?

durkheimiana). Trata-se então de revelar um tipo de desafio em mostrar que a sociologia pode explicar uma prática tão corrente que parece escapar aos determinismos sociais". Tradução dos autores.

Do mesmo modo, a fotografia enquanto ferramenta de análise social, como proposta por Jesus de Miguel e Omar Ponce de Leon, em *Para uma sociologia de la fotografia*, questiona essa tradição que considera a fotografia fonte de equívocos, dúvidas e falsidade. Não apenas questionam como proclamam a necessidade de se conjugar texto e imagem em nível de igualdade ao se investigar a realidade social.

O aporte que a fotografia traz à análise social está ligado ao fato de as mesmas contribuírem substancialmente para a construção da realidade social. Outra característica importante das imagens fotográficas apontada por Miguel e Leon é o fato de que uma lente grande angular de 28mm permite ter acesso a um campo 69% maior que aquele ao qual tem acesso o olho humano. Não apenas a câmera “vê” mais como também “vê” melhor, uma vez que pode ter a propriedade de focalizar uma cena por completo, ao passo que o olho humano enfoca uma parte limitada. Nesse sentido, a fotografia não é o que vemos, mas sim algo parecido, mas com características distintas.

A interpretação da imagem

Concebidos no mundo da história da arte durante as décadas de 1920 e 1930, os termos iconografia e iconologia são, nos dias atuais, muitas vezes empregados como sinônimos. Há, porém, grande diferença entre os dois.

A iconografia, ou análise iconográfica, tem por objetivo descrever minuciosamente os detalhes

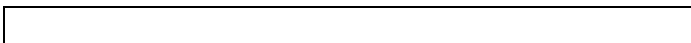
que compõe a imagem, seus “elementos icônicos formativos”, segundo Boris Kosoy. A iconografia situa-se no nível da descrição, e não da interpretação, portanto.

A análise iconográfica é, no entanto, parte do processo sem o qual a análise iconológica não se faz. É somente após a observação e registro dos detalhes da imagem em sua totalidade (iconografia) que podemos seguir rumo à decodificação ou interpretação da mesma (iconologia).

A iconologia define-se, portanto, enquanto busca do significado do conteúdo da imagem. A análise iconológica é um momento de incursão vertical nos diversos níveis de significação que a imagem apresenta. Essa incursão busca conhecer a realidade interior da imagem, seu sentido intrínseco, aquela que não se apresenta de imediato em uma simples olhadela.

No quadro 01 a seguir estão esquematizados os diferentes níveis de análise característicos das análises iconográfica e iconológica.

Quadro 01 - Níveis de significação da imagem⁹



⁹ Quadro proposto por José Antônio Moreiro Gonzáles e Jesús Robledano Arillo em *O conteúdo da imagem*, de acordo com as propostas de Barthes em *Image-text-music*. London:Fontana, 1977, e de Panofsky em *El significado na artes visuales*, Madrid: Alianza Forma, 1979.

Função Exemplos	Nível e categoria		Descrição
Identificadora	Biográfico	Informações sobre a imagem como documento	Autor, data de criação, tamanho, cor, título, técnica, local, ...
	Conteúdo Estrutural	Objetos significativos e sua relação física na imagem	Tipos de objetos, composição, posição e tamanhos relativos
Descritiva	Conteúdo de conjunto	Classificação genérica da imagem	Tipo de imagem: retrato, paisagem, documentação, ...
	Precisão de objetos	Identificação de cada objeto	Nome próprio e detalhes de cada pessoa e de cada objeto
Interpretativa	Interpretação de imagem em conjunto	Disposição do conjunto	Palavra ou frase que resume a imagem
	Interpretação de objetos	Disposição dos objetos individuais	Alguém triunfante, alguém derrotado

Colocadas essas questões teóricas, faz-se necessário que retomemos os meandros da imigração japonesa no Brasil e no Paraná, pois foi esse o cenário onde se conceberam as imagens fotográficas aqui abordadas.

Pode-se dizer que o Brasil abriu suas portas à imigração estrangeira ainda nos tempos de D. João VI, através da promulgação da lei que

permitiu a posse de terras por estrangeiros em 25 de novembro de 1808¹⁰.

Mas foi somente a partir de 1870 que se intensificou o processo de formalização das condições de imigração por parte do Estado, em decorrência da falta de mão-de-obra colocada pela abolição da escravatura e do caráter progressista da Proclamação da República, que tornaram os temas colonização e imigração bases da consolidação do novo governo e motivo de interesse para investidores na área agrícola.

Nesse sentido, no que se refere aos imigrantes japoneses, foi estabelecido o Tratado de Amizade, Comércio e Navegação entre o Brasil e o Japão. O Tratado foi assinado em 05 de novembro de 1895, em Paris, pelo ministro plenipotenciário brasileiro, Gabriel de Toledo Piza e Almeida e pelo ministro plenipotenciário japonês, Arasuke Sone¹¹.

Há mais de cem anos, portanto, Brasil e Japão selavam esse mútuo compromisso que faz hoje do Brasil o país onde existe a maior comunidade de expatriados japoneses e do Japão o país onde existe a maior comunidade de expatriados brasileiros (graças ao recente fenômeno dos “dekasseguis” - brasileiros descendentes de japoneses que há cerca de 20 anos buscam melhores oportunidades de vida na terra de seus ancestrais).

¹⁰ SETO, Cláudio e UYEDA, Maria Helena – *Ayumi, caminhos percorridos*, Curitiba, Imprensa Oficial do Paraná, 2002, p.17.

¹¹ Idem.

Nesse contexto, o Paraná é o estado que abriga a segunda maior população de brasileiros descendentes de japoneses no Brasil. Nunca houve, no entanto, uma política oficial do estado paranaense que incentivasse a imigração japonesa, é o que nos apontam Cláudio Seto e Maria Helena Yueda em *Ayumi*, uma dentre as poucas obras a retomarem os meandros da história da migração japonesa no Brasil e mais especificamente no Paraná.

A ausência de incentivos à imigração japonesa no estado paranaense se confirma através do fato de que, no porto de Paranaguá, local aonde chegaram milhares de imigrantes das mais diversas procedências, nunca desembarcaram aqueles de origem nipônica. Esses vieram antes de São Paulo e de Minas Gerais por iniciativas próprias, na busca por terras férteis, promessa de prosperidade que os fizeram deixar para trás a dura realidade enfrentada na pátria mãe.

Mais do que uma ausência de incentivo à imigração japonesa no Paraná, constata-se, como bem indicam Seto e Uyeda que existiu mesmo certa resistência e oposição à vinda dos mesmos. Uma das figuras de destaque em tal oposição foi o então senador Ubaldino do Amaral, aos olhos de quem os japoneses apresentavam sérios problemas de integração com as demais comunidades de imigrantes e sendo a sua vinda, deste modo, de todo desaconselhável na manutenção de uma boa política de desenvolvimento do Estado. Posição essa sustentada por alguns jornais da época, que

investiram contra a vinda dos japoneses ao Paraná, tachando-os de “raça fisicamente ridícula”¹².

Apesar da influência de Ubaldino do Amaral, que chegou mesmo a ocupar o posto de vice-presidente da Casa do Senado, e das controvérsias que o assunto causou tanto no Senado quanto na Câmara dos Deputados, em 24 de setembro de 1892 foi aprovado o projeto de lei que defendia a liberdade de entrada de chineses e japoneses em território nacional brasileiro. Fato esse que gerou manifestações pedindo o não sancionamento do mesmo.

Apesar das oposições, em 05 de outubro de 1892, o presidente Floriano Peixoto sancionou a Lei nº 97, que estabelecia relações diplomáticas do Brasil com a China e com o Japão.

Nesse contexto o primeiro estado a formalizar os laços com o Japão, foi o de Minas Gérias, através da figura de Francisco Salles, então presidente de Minas Gérias, no ano de 1905. Dois anos após o que os estados do Rio de Janeiro e de São Paulo estabeleceram também seu compromisso em receber os imigrantes japoneses. De modo que em 1908, o navio Kasato Maru chegou ao porto de Santos trazendo os primeiros imigrantes japoneses

¹² Seto, Cláudio e Yueda, Maria Helena – **Ayumi, caminhos percorridos**, Curitiba, Imprensa Oficial do Paraná, 2002 – Os autores referem-se à matéria publicada pelo jornal **Diário da Tarde**, 21 dias após a chegada do navio Kasato Maru, do qual desembarcaram os primeiros imigrantes japoneses no porto de Santos, em 18 de agosto de 1908.

que seguiram rumo às fazendas de café do estado de São Paulo.

Atravessando uma forte crise sócio-econômica, reflexo da transição de um sistema feudal rumo à industrialização, o Japão enfrentou dias amargos e de poucas perspectivas. Assim, a partir de 1883, o país passou a promover a emigração aos Estados Unidos, ao Havaí, ao Canadá, ao México, ao Peru e à Austrália e, posteriormente ao Brasil, como mais tarde veremos.

A saga dos Ohara

Nihon – esse é o nome dado pelos japoneses ao arquipélago em que habitam, o mesmo se encontra vinculado ao mito de criação onde Amaterasu, deusa do sol, gerou do mar as ilhas Hokkaido, Honshu, Shikoku e Kyushu¹³.

Honshu é a maior das ilhas e seu nome em japonês indica a sua posição dominante e central em relação às demais. Ao seu lado, Shikoku ocupa posição de destaque no que se refere à situação geográfica propicia à pesca e ao comércio, e é essa ilha em especial o cenário de uma história que a nós nos interessa.

Filho de Massaharu e Kunjiu Ohara, Haruo Ohara nasceu em 5 de novembro de 1909, na

¹³ Sette, Luiz Paulo Linderberg – **A revolução Samurai**, São Paulo, Massao Ohno Editor - Aliança Cultural Brasil-Japão, 1991.

província japonesa de Kochi, na ilha de Shikoku, no Japão. O primogênito da família veio ao mundo no ano do Galo, e as prerrogativas eram de que possuísse uma personalidade nobre, honesta e alegre.

Haruo teve cinco irmãos, dois anos mais novo que ele era Nobuaki, a quem se seguiram as irmãs Masa, Setsu e Mutsumi e o caçula Hideomi. De acordo com as tradições japonesas, o filho mais velho era, naquele tempo (e ainda nos dias atuais o é), responsável não apenas por continuar a linhagem familiar, mas responsável também por todos os demais membros da família na ausência do patriarca. Dele se esperava não só que tomasse decisões sobre as questões familiares, mas também que cuidasse dos pais quando estes atingissem idade avançada. De modo que a ele eram destinados muitos cuidados e atenções especiais, que iam desde a educação escolar às vestimentas.

O jovem Haruo dividia seus dias entre a sala de aula e o trabalho no campo, como todo filho de camponeses na província de Kochi. O estudo e o cultivo do conhecimento, no entanto, ocupavam para ele um lugar de destaque. Esses não eram tidos como mera obrigação, mas como valores inquestionáveis. E deste modo não era de se surpreender que, aos dezessete anos de idade, preparava-se para ser professor. Além disso, lecionar constituía uma forma alternativa de suprir as carências da família camponesa em tempos difíceis como os que enfrentavam o país.

A crise que vinha enfrentando o Japão desde os tempos que antecedem a restauração Meiji foi agravada pela recessão que se seguiu após a Primeira Guerra Mundial, e a população enfrentava um quadro de fome e miséria. Deste modo, para muitos japoneses a única opção que restou foi a oportunidade de constituir riqueza em terras estrangeiras. Nesse contexto, como já mencionado, o país passou a promover a migração às Américas.

As ocupações de Taiwan, da Coréia e da Manchúria pelo Japão constituíram fonte de inquietação internacional e, deste modo, era grande o receio ante o poder militar japonês e suas pretensões imperialistas. De modo que, se em 1920 já era difícil conseguir os japoneses entrar nos Estados Unidos, em 1924 sua vinda já não mais se permitia. Nesse contexto a América do Sul, e em especial o Brasil, passam a chamar a atenção daqueles que buscavam melhores oportunidades. E, apesar de também aqui a vinda dos japoneses representarem o “perigo amarelo”, a partir de 1925 tornou-se intensa a emigração japonesa ao Brasil.

Integrando esse quadro de emigrantes que rumavam ao Brasil, encontramos a família Ohara, que a bordo do navio *Hawaii Maru* chegou ao Porto de Santos em 14 de novembro de 1927. Haruo Ohara havia recém completado 18 anos de idade e a sua frente todo um novo mundo por descobrir.

De Santos a família seguiu rumo a São Paulo, onde começaram a trabalhar em uma lavoura de batatas no município de Cotia. A realidade ali

encontrada em muito diferia dos sonhos de constituir riqueza no cultivo do chamado “ouro brasileiro”, o café. Desta maneira, a família Ohara decidiu refazer as malas e tentou melhor sorte em uma fazenda de café em Santo Inácio, pequena cidade nas proximidades de Presidente Prudente, São Paulo.

Lá a família se juntou a outros colonos da Fazenda “Vae Bem” no cultivo dos cafezais. O dia de labuta começava cedo, eram muitas as tarefas designadas aos lavradores e em maior número ainda eram as cobranças e restrições que os mesmos sofriam. Mas, apesar do trabalho árduo, o jovem Haruo encontrava tempo para se dedicar à filatelia, pretexto que lhe permitia percorrer as cidades da região e apreciar o cenário físico e humano de um país ainda por se desenvolver.

O cansaço após cada dia gasto na lavoura não impedia os Ohara de sonhar, de modo que esses juntaram forças e economias no anseio de tornar realidade à possibilidade de trabalhar em terras próprias. Sonhos esses alimentados pelos agentes das companhias de colonização que percorriam o país. Foi um desses agentes que veio a concretizar os anseios da família Ohara, ele se chamava Hikoma Udihara.

Udihara havia chegado ao Brasil à bordo de um dos primeiros navios que desembarcaram em Santos. Havia deixado o Japão em 1910 e há tempos trabalhava em nosso país. Exerceu as mais variadas atividades: colono, fotógrafo, garçom, mordomo. Esse homem cristão viria a conquistar o

respeito da família Ohara e em especial o de Haruo após mostrar-se muito solícito quando Kuniju Ohara começou a sofrer de uma enfermidade que ninguém soube diagnosticar. Graças a Udihara, Kuniju pôde receber tratamento adequado na cidade de São Paulo.

Udihara passou então a ter grande influência sobre Haruo, que o escutava atentamente quando ele falava com entusiasmo de um grande projeto de colonização das terras ao norte do estado do Paraná. O conterrâneo dos Ohara fora encarregado exclusivamente de negociar com imigrantes japoneses. E, foi através dele que em 28 de março de 1930, Massaharu Ohara adquiriu o lote 1, da Gleba Cambé, no Paraná.

As economias guardadas com o salário da lavoura de café serviram de entrada, o restante do pagamento foi parcelado e liquidado com a continuidade do trabalho. A família trabalhou ainda três anos mais na lavoura de Santo Inácio, com o propósito de reservar um capital inicial para os futuros investimentos em terras próprias, que demorariam cerca de três anos até a primeira colheita de café.

Em agosto de 1933 a família Ohara mudou-se para suas terras no Paraná, lá tudo estava por fazer, a mata virgem e fechada era cortada apenas por uma estrada acima do terreno e um rio logo abaixo do mesmo. No meio da mata levantaram com suas próprias mãos a casa, semearam verduras e legumes e deram início a uma pequena criação de porcos e galinhas, haviam chegado para ficar.

A gleba Cambé situava-se em uma vila que já se chamava Londrina, e era parte de um grande projeto de colonização, o qual constituiu excelente negócio para a Companhia de Terras, que com o tempo passou a intermediar o interesse de compradores do mundo inteiro na aquisição de terras férteis. Assim não apenas japoneses, mas também italianos, árabes, portugueses e espanhóis povoaram a região. Na Gleba Cambé, no entanto, predominaram os japoneses, e apesar das diferentes origens no Japão, de possuírem dialetos e costumes divergentes, colocavam-se todos sob uma identidade comum: eram todos japoneses.

No mesmo ano em que chegara a família Ohara à Londrina, chegara também a família Sanada, originária de Fukushima. De Fukushima seria a futura esposa de Haruo, ela chamava-se Kô e juntos eles teriam nove filhos.

É parte da tradição japonesa o casamento arranjado - omiai-kekkon, visando formar novos laços de parentesco, segundo os interesses de ambas as partes envolvidas. A noiva, escolhida pelos pais, era muitas vezes trazida do Japão. Em oposição ao omiai-kekkon encontramos o casamento por amor – rennai-kekon, esse geralmente acontecia à revelia das famílias.

Haruo declinou a noiva que lhe fora arranjada e cuja fotografia encerrava em si tudo o que conhecia a seu respeito. Ele já estava comprometido e pretendia mesmo se casar.

Haruo Ohara e Kô Sanada casaram-se em 17 de junho de 1934, após um breve noivado. A

cerimônia simples, porém grandiosa, foi registrada pelo fotógrafo José Juliani. De modo que para Haruo o evento marcou dois grandes acontecimentos em sua vida: a união com Kô e o encontro com a fotografia.

José Juliani, assim como Udihara era, na época, funcionário da Companhia de Terras. Foi dele, que, pouco tempo depois, Haruo adquiriu sua primeira máquina fotográfica e foi também com ele que aprendeu a manuseá-la, a revelar seus negativos e a fazer cópias. A primeira fotografia por Haruo feita data de 1938: um retrato da esposa Kô.

Haruo Ohara deixou cerca de 10.000 negativos em preto e branco e outros 10.000 em cores, esses últimos tirados a partir da década de 80. Os temas são variados: a esposa Kô, a família, as flores, as paisagens, as crianças, alguns autorretratos. Com a máquina em uma mão e a enxada na outra, Haruo passava seus dias a cultivar a terra e a fotografia.

Haruo se dedicou com igual dedicação ao cultivo e produção de frutos e flores e ao aprimoramento de suas técnicas fotográficas. De maneira autodidata ele estudou fruticultura e floricultura, buscando em livros e revistas especializadas novos conhecimentos. Da mesma maneira era leitor assíduo de revistas e demais publicações sobre fotografia.

Em 1945, com o fim da Segunda Guerra Mundial, a situação dos japoneses no Brasil e alhures se tornou extremamente desconfortável.

Vítimas de preconceitos e abusos, esses responderam pelas decisões políticas tomadas pela pátria mãe. De modo que nessa mesma época, coincidentemente ou não, o governo de Londrina sob o pretexto da necessidade de se construir um aeroporto que respondesse às necessidades da cidade que já não era mais tão pequena, anunciou que todos os lotes da Gleba Cambe deveriam deixar de existir, dando espaço à nova construção.

Junto à perseguição e à pressão por parte das autoridades governamentais em desarticular a comunidade japonesa, somaram-se o fato de encontrarem-se as crianças em idade escolar; e o estudo continuava sendo para Haruo valor inquestionável. Assim, Haruo e a família planejam a venda do lote 1 e a construção de um novo lar nos perímetros urbanos.

Em 1951 o Lote 1 foi vendido, e o novo endereço da família Ohara passou a ser: Rua São Jerônimo, nº 81, região central de Londrina. A residência, um imponente sobrado de dez quartos, todo em alvenaria, destoava das demais casas de madeira da vizinhança. Por esse motivo, os Ohara ganharam a fama de ricos, o que muito os incomodava.

Após a mudança, Haruo manteve ainda um lote de terras da Gleba Ribeirão Palmital, no município de Terra Boa, nova fronteira do café no Paraná. Adquirida logo depois da mudança, a propriedade foi batizada de Colônia Mineira. Lá, ele fez como muitos proprietários rurais, que

passavam a maior parte do tempo na cidade, deslocando-se ao sítio em virtude das necessidades.

Vivendo agora na cidade, Haruo passou a frequentar o meio cultural e artístico. E em 1951, junto com Orlando Vicente e Michio Yamamoto entre outros, fundou o Foto-cine Clube de Londrina. Nesse mesmo período associou-se ao prestigioso Foto-cine Clube Bandeirantes, de São Paulo e começou a participar dos salões fotográficos.

Suas fotografias rodaram inúmeros salões de fotografia no Brasil e no estrangeiro, sendo que em 1956, participou do 1º Salão Nacional de Arte Fotográfica da Biblioteca Municipal de Londrina, onde concorreu com três fotografias, conquistou o primeiro lugar e foi agraciado com uma máquina Voiglander Bessa.

O aficionado da fotografia passou a trabalhar com duas câmaras Rolleiflex, uma de negativo 6x6cm e outra 4x4cm, e com duas Voiglander Bessa de negativo 6x9cm. A aquisição de melhores equipamentos e a constante presença no meio fotográfico permitiu a Haruo o refinamento de sua técnica.

Eterno autodidata, ele continuou a procurar em livros, revistas e demais publicações especializadas a lapidação de seu conhecimento. Leitor assíduo das revistas “Foto Cine Boletim”, “Fotoarte”, “Asahi Câmera”, das quais era assinante, Haruo foi um verdadeiro estudioso das imagens.

E através da biografia escrita por Losnak e Ivano, sabe-se que grande parte de suas fotografias eram pensadas e planejadas mentalmente com grande precisão, de modo que era comum Haruo posicionar seus entes queridos em um lugar específico, para executar uma ação específica, em dia e horas também específicos. Todos os detalhes eram minuciosamente estudados e planejados.

Deste modo, grande foi o legado que Haruo Ohara nos deixou. Não apenas no que se refere às fotografias por ele deixadas, mas também pela rica história de vida. E, se poucas são as certezas que se tem da vida, dentre as mesmas há apenas uma que não está aberta a negociações, para Haruo essa chegou no dia 25 de agosto de 1999.

A imagem: inspirações metodológicas de análise

Em *The Emperor's New Clothes: Gender, Culture and Self in Photographic Self-Portraiture*, Joonsung Yoon, baseia-se na idéia de que os auto-retratos revelam as representações do “eu” dos próprios artistas para desenvolver uma reflexão filosófica acerca das questões de gênero, cultura e identidade. Nesse sentido, os auto-retratos são pensados enquanto uma forma de arte visual que pode ser submetida à análise iconológica, tendo como objetivo revelar as auto-representações construídas através da fotografia.

Em sua tese, Yoon faz uso do conceito de auto-retrato enquanto trabalho artístico que usa o corpo do próprio artista. No presente trabalho farei uso dessa mesma concepção de auto-retrato na

seleção das imagens feitas por Haruo Ohara em se pensando as representações que este último construiu sobre si mesmo para discutir questões de identidade, migração e cultura em uma análise sociológica enriquecida por um viés psicanalítico.

Os auto-retratos de Ohara utilizados neste trabalho se limitam a um universo de onze imagens em preto e branco. A análise iconológica dessas imagens será desenvolvida segundo os parâmetros indicados por Boris Kosoy em *Fotografia e História*, como apresentado no capítulo primeiro da presente monografia. O trabalho de Peter Burke, em *Testemunha Ocular*, e de Jacques Aumont, em *A Imagem*, complementarão esse quadro de referencial do método iconológico.

A utilização integrativa da imagem ao discurso sociológico resta ainda um campo por se desenvolver. De modo que são poucos os trabalhos pelos quais se guiar na sistematização de uma análise que propõe articular texto e imagem nas Ciências Sociais. Assim, dois trabalhos serão aqui fonte de inspiração em tal empreitada: *Balinese Character*, de Gregory Bateson e Margaret Mead, e *Os Argonautas do Manguê*, de André Alves. Sobre a natureza da escolha de tais obras como modelos metodológicos, devo confessar que meu interesse por esses trabalhos surgiu como fruto da paixão do Professor Etienne Samain¹⁴, através de seus olhos e

¹⁴ Etienne Samain é Coordenador Científico do Centro de Memória (CMU) e integra o corpo docente do Programa de Pós-graduação em Multimeios (DMM – Instituto de Artes), ambos da UNICAMP. Sobre a obra de Gregory Bateson e

da eloquência de sua exposição sobre as referidas obras encontrei neles uma luz pela qual me guiar. Sobre a obra de Bateson e Mead, Etienne comenta:

“Balinese Character A Photographic Analysis é, sem dúvida, o mais mítico dos livros de antropologia visual. Não que represente a primeira obra atenta à questão da utilização integrativa da imagem ao discurso antropológico, mas certamente a única – até hoje, nunca superada – que tenha encarado, de maneira exemplar e sistemática, a relação do texto e da imagem no campo da antropologia. Livro audacioso. Audacioso demais para a época em que foi publicado, 1942”.

Assim a imagem fotográfica será aqui integrada à discussão a partir dos modelos de apresentação segundo pranchas fotográficas utilizadas por Bateson e Mead na mencionada obra mítica da antropologia visual.

Em *Balinese Character*, Bateson e Mead apresentaram 759 imagens fotográficas em 100

Margaret Mead, seu artigo ‘Os Riscos do Texto e da Imagem’ constitui uma boa introdução ao contexto em que surge ‘Balinese Character’ e à organização geral da obra. Outro trabalho de sua teoria extremamente pertinente em se pensando a conjugação entre imagem e texto é “Um retorno à ‘Câmara Clara’”, Roland Barthes e a antropologia visual, In: Etienne Samain (org.), **O fotográfico**, São Paulo, Editora Hucitec, 1998.

pranchas agrupadas segundo dez temáticas gerais da obra. Neste conjunto de 100 pranchas podemos identificar no mínimo dois modelos de apresentação da conjugação imagem-texto: o modelo seqüencial e o modelo estrutural, como apontado por Samain em *Os Riscos do Texto e da Imagem*¹⁵.

A prancha de modelo seqüencial apresenta uma seqüência de fotografias a ser lida de cima para baixo, da esquerda para direita, com o objetivo de construir uma narrativa visual através da qual o *ethos balinês* possa ser revelado. Nesse sentido a imagem ocupa papel decisivo na análise por eles proposta ao revelar aspectos da cultura balinesa aos quais a narrativa textual não teria acesso.

Um segundo modelo de pranchas identificado é o estrutural, nele as pranchas são compostas de imagens (fotografias e gravuras) produzidas em diferentes lugares e momentos. Essa miscelânea de imagens é apresentada sob um mesmo tema, e é esse pertencimento a um mesmo conjunto temático que dirige nosso olhar sobre as imagens, que de outra forma permaneceriam totalmente enigmáticas.

O modelo estrutural será aqui o modo de organização utilizado na apresentação dos auto-

¹⁵ Artigo publicado na **Revista Brasileira de Semiótica Significação**, Nº 14 novembro 2000, p.63-88. Este artigo resta um tópico de um estudo mais amplo que foi posteriormente publicado sob o título 'Balinese Character (re)visitado', in André Alves, **Os Argonautas do Mangue**, São Paulo, Campinas, Imprensa Oficial e Editora da Unicamp, 2004.

retratos de Haruo Ohara, que serão distribuídos em cinco pranchas, cada prancha contendo no mínimo um e no máximo cinco auto-retratos. Da mesma forma que são apresentadas por Bateson e Mead, cada prancha será composta de duas páginas, uma composta pelas imagens, uma nota mais genérica em relação ao conjunto de imagens e curtos comentários sobre cada imagem em singular. Na obra de Bateson e Maed, porém, essas duas páginas são apresentadas face a face, na presente monografia, por motivos técnicos as páginas serão apresentadas em seqüência: primeiramente as imagens e em seguida os comentários. Acredito que tal mudança não colocará em risco a eficácia do método, e, a precedência da narrativa imagética em relação à textual visa não dirigir o olhar do autor, dando-lhe liberdade para interpretar de maneira autônoma as imagens que lhes são apresentadas.

Apesar da grandeza da obra de Bateson e Mead, talvez o único trabalho desenvolvido segundo a mesma metodologia de conjugação de imagem e texto resta sendo o do biólogo e antropólogo André Alves em *Argonautas do Mangue*. Do mesmo modo que Bateson e Mead, Alves utiliza-se de pranchas onde são dispostas imagens relativas ao objeto de análise, mas em seu caso as imagens são exclusivamente fotográficas. Antecedendo às pranchas, uma contextualização textual do problema é realizada, sem ela nosso olhar vagaria perdido em meio às cenas apresentadas. Do mesmo modo que nos apresentam Bateson e Mead, as pranchas utilizadas no trabalho

de Alves, são compostas de uma dupla página, metade composta por fotografias e, face a face, outra metade trazendo comentários específicos e detalhados de cada imagem.

Feita essa breve elucidação aos suportes metodológicos aqui utilizados segue-se análise das imagens em si.

Análise fotográfica

Prancha I



1



2

Prancha I - cultivo do



3

Do café, do

conhecimento e das fotografias

Haruo Ohara cresceu como toda criança camponesa da província de Kochi, no Japão, entre os livros e a enxada. Freqüentava diariamente a escola e os campos de cultivo. As vésperas de deixar sua terra natal sonhava ser professor, para ele a educação era mais que mera obrigação, era um valor que desde a mais tenra idade cultivou como dos mais valiosos. O cultivo do conhecimento era para ele um valor inquestionável, esse talvez tenha sido o maior legado que deixou aos seus nove filhos. Todos cursaram a universidade, formando-se nas mais diversas áreas: farmácia, letras, engenharia, economia, serviço social.

Foto 1 – Auto-retrato de Haruo Ohara realizado na década de 1940, há cerca de uma década no Brasil, agora chefe de família, Ohara já era proprietário da própria lavoura de café, no cultivo da qual participavam a esposa Kô e os primeiros filhos. Ser lavrador era para ele mais do que apenas capinar o solo, era estabelecer com a terra uma relação de respeito e de cumplicidade. Essa foto explicita o lugar que ocupava em sua vida o cultivo da terra. Seu olhar sério e concentrado, o modo firme como segura a ferramenta de trabalho com a mão esquerda e a leveza da mão direita, elucidam a posição ativa e serena que mantinha na relação com a natureza, refletindo talvez, sobre seus mistérios e sua força.

Foto 2 – Desde antes de sua vinda ao Brasil, Ohara já mantinha o hábito de nos livros procurar outro tipo de sabedoria que aquele trazido pela natureza. Leitor assíduo, lia com avidez escritores modernos japoneses, haicais, clássicos ocidentais, história, filosofia, religião e política. Era assinante de várias revistas especializadas sobre fotografia, tais como: *Foto Cine Boletim*, *Fotoarte*, *Asahi Câmera*, possuía não apenas o talento mas também o conhecimento técnico sobre a fotografia, conhecimento esse conquistado através de constante estudo. A expressão de Ohara nessa imagem denota perplexidade ante ao que a leitura lhe apresenta. O gesto de sua mão posicionada sobre a cabeça, expressa a dúvida, o esforço empregado no sentido de decifrar aquilo que lê. O fato de se encontrar sob um feixe de luz parece simbolizar a iluminação do sujeito pelo conhecimento que somente o estudo traz. O exercício intelectual proporcionado pela leitura contribuía enormemente para a harmonia do desenvolvimento de Haruo Ohara, homem cujas necessidades não se restringiam aos frutos que dá a terra, mas dos quais se utilizou inteligentemente para alcançar objetivos outros que saciar a fome. A possibilidade de ascender socialmente, de ter acesso ao saber e às ferramentas que mais lhes apeteassem para se relacionar com o mundo.

Foto 3 – A cena composta nessa imagem, um ambiente íntimo, sereno, onde Ohara aprecia uma fotografia (sua, talvez?), ao mesmo tempo em que degusta uma xícara de café, explicitam o lugar que a fotografia ocupa em sua vida. Uma relação, acima de tudo de prazer. Prazer em admirar as

composições que podem ser criadas com a câmera fotográfica. Admiração e reflexão que a imagem fotográfica traz consigo, momentos de serenidade com os quais ele se deleitava. Fotografia na qual se identifica um grande sobrado de arquitetura alemã, que ele intencionalmente conosco compartilha, no intuito de talvez revelar outro prazer que o café lhe proporcionara, para além de seu sabor: o de ser proprietário do também imponente sobrado da rua São Jerônimo, em Londrina. Nesse momento de sua existência, Ohara pode se mostrar desenhando um triângulo que tem como vértices a imagem do sobrado, a xícara de café e seu olhar intenso sobre a imagem. Esse triângulo encontra-se inserido em um formato mais “nobre”, quadrado, porque resultado do uso de uma câmara de médio formato, provavelmente uma Rolleiflex, o sonho de consumo de gerações de fotógrafos, até os dias de hoje.

Prancha II



1



2



3

Prancha II - A força da natureza

A natureza, flores e frutos são temas recorrentes na obra fotográfica de Haruo Ohara. Reflexos de um sentimento de intimidade e admiração que nutria por esse elemento cujas forças aprendeu a respeitar desde a tenra infância no campo.

Foto 1 – A fotografia que talvez melhor represente o caráter da relação entre o homem e a natureza, para Haruo Ohara. O céu capturado em toda sua magnitude, rico em detalhes, em uma perspectiva cuja profundidade denota a longínqua origem da natureza que ao homem precede. Ele, o homem, porém, na interação com a natureza, na qual se insere, somente encontra a perpetuação de sua própria existência através do equilíbrio em sua relação com a mesma, Equilíbrio que

representado na enxada que Ohara sustenta ereta na ponta de seu dedo médio. Equilíbrio esse que, desrespeitado, poderia colocar em risco sua própria vida, caso fosse alvo da afiada lâmina da enxada.

Foto 2 – Fotografia tirada em 1940. Em meio aos pés de café destruídos pela geada, Ohara confere os estragos causados pela força imprevisível da natureza, diante da qual nada podia fazer. Perceba-se a impotência que sua posição curvada denota.

Foto 3 – Foto tirada em 1950, em sua nova propriedade, no município de Terra Boa. Em meio à natureza selvagem que começava a ceder espaço ao cafezal, a figura pequena de Haruo Ohara contrasta com a grandeza e exuberância da paisagem tropical. Ohara, de costas para a câmera, aprecia a grandiosidade do espetáculo, como que reproduzem as imagens do romantismo alemão. Apequenado diante do mundo natural, Haruo retirava de suas raízes do campo a ciência que lhe permitia submeter às forças naturais à demanda da gente, garantindo um equilíbrio seguro entre as partes.



1



2



3

Prancha III - A natureza que cativa

Haruo Ohara nasceu e cresceu em meio aos camponeses da pequena Província de Kochi, no Japão. Em sua juventude, contam os irmãos que ao invés de caminhar até a escola, Ohara preferia seguir pelo rio, seu corpo sendo levado pela correnteza das águas. As águas também marcaram outro importante percurso em sua vida, desta vez tendo por destino o Brasil. Após dois meses viajando de navio, Haruo Ohara se defrontou com a exuberância da natureza da Mata Atlântica que “impressionava, atordoava os sentidos, apequenava os homens” como descrevem Losnack e Iavano em *O Lavrador de Imagens, uma biografia de Haruo Ohara*.

Foto 1 – A natureza, meio onde se trabalha, meio onde se descansa. Os pés nus de um lavrador, que sabemos ser de Haruo, não pela imagem, mas pelas circunstâncias, nos sugerem um falso anonimato que representa não um homem, mas o homem, que da natureza obtém o que lhe é necessário para perpetuar sua espécie. Natureza que nutriu não apenas o corpo de Ohara, mas também seus sonhos, muitas vezes tidos assim, em um cochilo à sombra de uma árvore.

Foto 2 – Haruo Ohara mesmo quando passou a residir em meio urbano, quando a família Ohara se mudou para o sobrado da rua São Gerônimo em 1950, continuou a cultivar sua relação com a natureza.

Vivendo na cidade de Londrina, Haruo Ohara mantinha-se agricultor, pois, mesmo que não pegasse mais na enxada, era o proprietário de lavouras no município de Terra Boa. Ademais, na cidade encontrava ainda espaço para cultivar seu amor pela terra através das mudas que mantinha em casa, mantinha também o hábito de caminhar pela cidade admirando os jardins e retratando orquídeas, antúrios, amarílis, enfim, a natureza domesticada dos jardins alheios.

Foto 3 – A foto mais representativa desse seu sentimento de cativo da natureza talvez seja essa: Haruo Ohara entre os bambus posa como estivesse entre as grades da cela de uma cadeia. Sua postura nada rígida, seus braços relaxados, sua expressão de conformidade, revelam que essa posição de prisioneiro não lhe incomodava, pois era esse um estado recíproco: a natureza, também ela sua cativa, as grades de sua cela eram o enquadramento das objetivas das câmeras de Ohara.

Prancha IV



1

Prancha IV - Haruo Ohara: o fotógrafo

A relação de Haruo Ohara com a fotografia nos remete a fins da década de trinta, quando adquiriu de José Juliani sua primeira câmera. Com Juliani ele aprendeu algumas técnicas básicas para fotografar e revelar. Haruo Ohara, dessa época em diante, passou a carregar sempre consigo além da enxada, também a câmera a tiracolo. Retratou a família, as crianças, os frutos, as flores e paisagens em geral. Realizou inúmeros auto-retratos, cuidadosamente estudados com antecedência, assim como a maior parte de suas fotografias. Em

sua biografia, Losnak e Ivano chamam a atenção para o fato de que Ohara não apreciava o acaso, e estudava as imagens que desejava fazer exaustivamente antes de apertar o botão da máquina. Desenhava as fotografias primeiramente mentalmente, fazendo a seguir uso de lápis e papel no planejamento das mesmas, para somente então fazer uso da câmera.

Foto 1 – Haruo Ohara retrata a si mesmo, através de um espelho. De pé, câmera entre as mãos, no rosto uma expressão de seriedade. É significativo que a imagem tenha sido feita através do artifice do espelho, evidenciando os aspectos que julgava essenciais de sua subjetividade. Ali aparecem a retidão do homem e da maioria das linhas, a solidez do armário e a passagem para o mundo dos sonhos, das imagens e do eterno retorno do olhar, propiciada pelo espelho, de um lado, e pelo aparelho, que se mostra pela primeira e única vez, de outro.

Prancha V



1

Prancha V - Uma trajetória de vida compartilhada

Contrariando a tradição japonesa do casamento arranjado, Haruo Ohara desposou aquela que havia sido escolhida por seu coração e não por sua família. Em 17 de junho de 1934, casava-se com Kô Sanada, única mulher que amou a vida inteira, ao lado de quem esteve até o momento de sua morte, em 1973. Foram quase trinta e nove anos compartilhados ao lado da companheira, cuja ausência resultou no isolamento de Haruo Ohara por quase um ano. Tempo que permaneceu trancado em seu laboratório, imerso em imagens de uma vida vivida a dois. Fruto desse isolamento foram os álbuns que realizou para cada um dos filhos, contendo as imagens mais emblemáticas da história da família até aquele momento. Seu luto e

sua dor foram unicamente expressos através dessa narrativa visual proposta pelos álbuns.

Foto 1 – Contra-luz de Haruo e Kô Ohara, realizado em 1959, às vésperas das Bodas de Prata do casamento. De costas para o expectador o casal contempla os dias ainda por vir, convidando-nos a seguir com eles, integrando a imagem. Encontramos aí três elementos que sintetizam toda uma vida, Haruo e suas três amadas: a esposa Kô, a natureza e a fotografia. Todas as três apresentadas com a beleza e a poesia que só encontramos no trabalho daqueles indivíduos que conseguiram, ao longo da vida, se ligar àquilo que é o essencial.

Referências Bibliográficas

ALVES, André. **Os Argonautas do Manguê**, São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004.

BATESON, Gregory e MEAD, Margaret. **Balinese Character: A Photographic Analysis**, New York, New York Academy of Sciences, 1942.

BOURDIEU, Pierre. **Un art moyen**, Paris, Minuit, 1965.

BURKE, Peter. **Uma história social da mídia**, São Paulo: Zahar, 2004.

CHAUI, Marilena. **Convite à Filosofia**, São Paulo: Ed. Ática, 1999.

_____ Janela da alma, espelho do mundo. In: Aduato Novaes, et al. **O olhar**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

DUBOIS, Philippe. **O ato fotográfico**, oitava edição, Campinas: Ed. Papirus, 2004.

DURAN, Gilbert. **O Imaginário**, Rio de Janeiro: Ed. Difel, 1999.

FABRIS, Annateresa. **Identidades Virtuais**, uma leitura do retrato fotográfico, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2004.

FESTAS, Jean-François. **La photographie**, um étude pour la sociologie, Janeiro, 2003. Site: <http://www.homme-moderne.org/societe/socio/bourdieu/artmoyen/festas.html>.

FLUSSER, Vilém. **Filosofia da caixa preta**: ensaios para uma futura filosofia da fotografia, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

GRAÇA, Rosemeire Odahara. **Wakane**, a arte visual nipo-brasileira no Paraná, Curitiba: R. O. Graça, 2003.

LOSNAK, Marcos e IVANO, Rogério. **Lavrador de imagens**, uma biografia de Haruo Ohara, Londina: S. H. Ohara, 2003.

MACHADO, Arlindo. **O quarto iconoclasmo e outros ensaios hereges**, Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2001.

MIGUEL, Jesús M. e LEÓN, Omar G. Ponce. Para uma sociologia de la fotografia, **Revista Española de Investigaciones sociológicas**, N° 84, octubre-diciembre, 1998.

MINAYO, Maria Cecília. O Conceito de Representações Sociais Dentro da Sociologia Clássica In: Maria Cecília de Souza Minayo. **Textos em Representações Sociais**, Petrópolis, Ed. Vozes, 1994, 89-111.

MIX, Miguel Rojas. **El imaginario: civilización y cultura del siglo XXI**. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2006.

OKAKURA, Kakuzo. **The Ideals of the East**, Tokyo, ICG Muse, 2000.

PYLE, Keneth B. **The making of Modern Japan**, Toronto, D. C. Heath and Company, 1996.

SALLAS, Ana Luísa Fayet. **Ciência do Homem e Sentimento da Natureza, viajantes alemães no Brasil do século XIX**, tese de doutorado em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1997.

SAMAIN, Etienne. Os riscos do texto e da imagem, In: **Significação, Revista Brasileira de Semiótica**, N°14, novembro, 2000.

_____ Balinese Character (Re)Visitado, Uma introdução à obra visual de Gregory Bateson e Margaret Mead, In: André Alves, **Os Argonautas do Mangue**, São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004.

SETTE, Luiz Paulo Linderberg. **A revolução Samurai**, São Paulo, Massao Ohno Editor - Aliança Cultural Brasil-Japão, 1991.

SETO, Cláudio e UYEDA, Maria Helena. **Ayumi, caminhos percorridos: memorial da imigração japonesa**, Curitiba e Litoral do Paraná, Curitiba: Imprensa Oficial do Paraná, 2002.

SOBRINHO, Barbosa Lima. **Japão**: o capital se faz em casa, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990.

SONTAG, Susan. **Sobre fotografia**, São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

YOON, Joonsung. **The Emperor's New Clothes: Gender, Culture and Self in photographic self-portraiture**, Tese de Doutorado em Filosofia, Escola de Educação, Universidade de Nova York, 2000.

Periódicos consultados:

ZOOM, Le magazine de l'image, Special Japon N° 129 e 130, 1985.

Escrevendo para o Ídolo. A emoção dos fãs nas cartas para Teixeirinha

Nicole Isabel dos Reis

Resumo: Através da análise da correspondência escrita pelos fãs do cantor gaúcho Victor Mateus Teixeira, o Teixeirinha, é possível identificar as situações, narrativas, histórias e pedidos feitos nas cartas onde se percebe o caráter afetivo e a proximidade com que o ídolo era tratado. Várias categorias de emoção surgem ao longo das cartas, guiando a relação dos fãs com o ídolo: a emoção de estar escrevendo ao ídolo; a emoção de saber que sua carta será lida por ele; uma emoção catártica que faz com que o fã se identifique com a trajetória do ídolo e conte a sua própria; a emoção de ouvir uma música que conta algo similar ao que já se viveu. O objetivo deste artigo é inventariar esses fortes sentimentos surgidos de uma relação fã x ídolo e revelados nas cartas, e pensar de que forma eles nos dão pistas para interpretar o lugar social do artista popular no Brasil. **Unitermos:** Teixeirinha, Fãs, Correspondência, Ídolos Populares, Emoção.

Abstract: Through an analysis of the fan mail written to the gaúcho singer Victor Mateus Teixeira, known as Teixeirinha, it is possible to identify the situations, narratives, stories and requests made in the letters, in which it is possible to perceive the affect and proximity that the fans established with the idol. Many categories of emotion come up in the letters, guiding the relationship between fans and idol: the emotion of writing to the idol; the emotion of knowing the letter will be read by him; a cathartic emotion which makes the fans identify with the idol's trajectory and tell their own; the emotion of listening to a song that tells a story similar to something the fan has experienced. The objective of this article is to list the strong feelings that come from a fan x idol relationship, which are revealed by the letters, and to discuss the ways through which they provide clues to interpret the social place on the popular artist in Brazil. **Keywords:** Teixeirinha, Fans, Fan Mail, Popular Idols, Emotion.

Tavares, 23 de fevereiro de 1978.16

Não leia esta carta ao vivo peça.

Senhor Teixeira, não sei como começar a lhe escrever não sei se voce vai me entender sabe olhei alguns de seus filmes e li o livro da sua vida, Coração de luto e resolvi lhe escrever. Tenho 16 anos e sou pobre planto cebola estudei só até o 4° ano, meu maior desejo nesta vida era estudar e pra doutora, mas infelizmente nunca vou realizar meus sonhos. meus pais são desquitados eu moro com um irmão casado. escrevo-lhe não sei porque. talvez eu ache em você um verdadeiro amigo um segundo pai que não irá rir da minha carta, talvez ao ler minha carta lembrara da sua infância. hoje voce é feliz, mas voce não esquece de sua infancia tanto que voce presta homenagem ao seu tempo de criança. por isto senti vontade de lhe escrever. estimo e lhe admiro encontro em você uma pessoa que saberá me entender, não sei escrever muito bem mas o senhor entenderá. por favor não leia esta carta no programa, apenas para você e a Meri Terezinha, talvez nem de muita atenção para minha carta. seus compromissos, e afinal quem sou eu para escrever para o senhor, se der atenção e tiver tempo de responder e serei feliz ao menos quando receber sua carta sabe nunca tive carinho um lar de alegria só conheci desilusão e amargura, mas a vida e assim mesmo talvez este seja meu destino nunca enganei ninguém para não ser enganada, para mim até

¹⁶ Optei por manter a grafia original de todas as cartas citadas. As datas e cidades de origem também foram mantidas, e os nomes dos remetentes, modificados.

hoje só existiu um amigo, que é amigo de todos basta ter fé nele que vosso senhor Jesus Cristo. Se for possível quero escutar a música cortando estradão. perdoe-me e desculpe sorria, mesmo que seu sorriso seja triste, mais triste ainda e não saber sorrir. Ass: Elza Tavares Mostardas Rio Grande do Sul.

A carta de Elza é uma dentre as cerca de vinte mil que compõem o que restou do acervo de correspondência dos fãs do artista gaúcho Victor Mateus Teixeira, o Teixeirinha, falecido há mais de 20 anos e uma das figuras mais importantes no campo artístico do Rio Grande do Sul no século XX, tanto pelo tamanho de sua obra (mais de 80 discos, 1200 composições, 12 filmes de longa-metragem) como pela sua permanência na mídia, no imaginário e no panorama cultural do estado. No auge de seu sucesso, nas décadas de 60 e 70, Teixeirinha costumava receber entre 9 e 10 mil cartas por mês, e tinha duas secretárias que trabalhavam exclusivamente para respondê-las e selecionar as que seriam lidas em seus programas de rádio.

No entanto, apesar de seu sucesso popular, de sua grande vendagem de discos, de suas grandes bilheterias no cinema, o artista usualmente fica de fora das historiografias oficiais tanto da música quanto do cinema brasileiro. Não se encaixando em nenhuma das “vertentes” dominantes da música brasileira, e identificado com o que chamava de estilo de música “regional”, com elementos sertanejos, gaúchos, e de outros estilos associados ao ‘gosto popular’, Teixeirinha tinha grandes

séqüitos de fãs e admiradores nas periferias dos grandes centros urbanos e entre a população rural e pobre do interior do país, principalmente na região Sul.

Estas cartas são documentos importantíssimos no sentido de contar essa história "não-oficial", e para demonstrar o tipo de relação que esses fãs - na sua esmagadora maioria humildes, interioranos, com pouca escolaridade - mantinham com um ídolo que se parecia muito com eles. As emoções e todos os sentimentos que são colocados nas cartas, além de mostrar facetas desta relação, são reveladores de todo um imaginário de uma época, vindo de camadas sociais que geralmente não tem muita voz nem registros históricos próprios. A proposta deste artigo é desvendar os modos como os fãs revelam seus sentimentos e emoções relacionadas ao ídolo nas cartas, de modo que se possa vislumbrar a importância e o lugar social de um artista popular na vida de seus fãs. Mas para compreender essa relação dos fãs com Teixeira, é preciso, fundamentalmente, conhecer as especificidades de sua trajetória e de sua ascensão como ídolo popular. Iniciamos neste ponto.

A trajetória de um artista popular

Neste segmento, proponho abordar a vida do artista através de um breve esboço de sua trajetória. É importante mencionar que essa trajetória faz parte do campo de disputas referentes a sua imagem e memória. Assim, múltiplas versões e interpretações existem para alguns fatos, que

variam de acordo quem detém aquela memória específica. Existem alguns pontos, no entanto, que permanecem em todas as versões – talvez o que Pollak chamaria de “solidificados” (1992). Neste esboço, confesso me deter sobre estes pontos, sobre os quais há um certo 'consenso'.

Victor Mateus Teixeira nasceu no interior do atual município de Rolante, no nordeste do estado do Rio Grande do Sul, no dia 3 de Março de 1927. Era filho de um segundo casamento do seu pai, que já tinha dois filhos do primeiro casamento e mais quatro, incluindo Victor, do segundo.

O pai de Teixeira¹⁷ e segundo o biógrafo Israel Lopes (2007), o menino vivia no meio das trovas do pai, sendo colocado pra disputar com pessoas mais velhas e aprendendo desde cedo a improvisar e a construir um repertório de rimas. A família era pobre e com a morte do patriarca, devido a um ataque cardíaco quando Victor tinha seis anos, seus irmãos foram entregues a outras famílias para serem criados. Victor e a mãe, sozinhos, perambularam durante alguns anos por várias localidades na região, sempre em extrema pobreza. Sua mãe tinha epilepsia e as crises eram comuns. Quando Victor tinha nove anos, por conta de uma crise epilética, a mãe caiu sobre uma

¹⁷ Nome regional da forma de cantar em que dois intérpretes recitam ou cantam alternadamente, numa espécie de debate ou concurso. Segundo Zumthor (1997, p. 234), todas as épocas e culturas oferecem exemplos desse tipo de *performance* oral: os povos nórdicos, os esquimós, os Quirguizes, a Galícia espanhola.

fogueira acesa no pátio da casa, vindo a falecer em decorrência das queimaduras dentro de poucos dias. Esse é o episódio fundante da mitologia da vida do artista, e tema do seu maior sucesso musical, “Coração de Luto”, a canção que o tornou famoso no Brasil todo em 1961.

Após a morte da mãe, Victor ficou morando durante bastante tempo com parentes, acompanhando-os em suas andanças por várias localidades do interior. Já adolescente, mudou-se para a capital, Porto Alegre, onde teve vários empregos: engraxate, carregador de malas, vendedor de verduras. Aos 17 anos comprou seu primeiro violão, e apresentou-se na Rádio Difusora de Porto Alegre pela primeira vez. Algum tempo depois, conseguiu um emprego de operador de trator, passando a transitar pelo interior do estado do Rio Grande do Sul conforme eram feitas obras nas estradas. Aconselhado por colegas, a quem divertia nos intervalos de trabalho com o violão, passou a cantar em rádios do interior.

Casou-se em 1957, com uma moça de Santa Cruz do Sul, Zoraida Lima, e o casal, após um período morando em Soledade, onde Teixeira também cantou em rádios, se estabeleceu em Passo Fundo, onde o artista passou a tomar conta de uma barraca de tiro-ao-alvo no centro da cidade. Durante o período em Passo Fundo, cerca de três anos, Teixeira conseguiu ter seu primeiro programa na Rádio Municipal, patrocinado pelo comércio local, e passou a tocar em bailes, churrascarias e festas. Logo ficou conhecido

localmente, e um esforço coletivo foi feito para que ele gravasse seu primeiro disco. Em 1959, com a ajuda de amigos artistas e de patrocinadores locais, ele foi para São Paulo gravar seu primeiro disco de 78 RPM. O sucesso, porém, só chegou em 1961, com o seu quarto 78 RPM e a música *Coração de Luto*, que o tornou conhecido no país inteiro.

Na época do início da carreira de Teixeira, com o início de uma indústria cultural no Brasil e os primórdios do desenvolvimento de uma cultura de massas, vários estilos lutavam por supremacia no campo musical-fonográfico e tinha início uma diversificação de produtos culturais feitos para determinadas faixas de público. Nas décadas de 1930 e 40 o samba e as músicas instrumentais reinavam absolutos no mercado fonográfico, mas no início dos anos 60 ainda não havia um padrão musical que englobasse todo o mercado, o que explica a convulsão perene durante toda a década entre vários estilos. Era uma fase de transição, em que as gravadoras aprendiam a explorar a diversidade dos públicos no Brasil.

Teixeira soube lidar com essa transformação que ocorria no campo musical brasileiro escolhendo seu público e se mantendo fiel a ele – um público que, conforme mencionado anteriormente, em muito se identificava com sua origem rural e migrante, sua trajetória sofrida, e sua sonoridade. Além de saber para quem sua produção se dirigia, Teixeira conseguia uma identificação direta do público ao tratar nas suas músicas de assuntos que aconteciam no momento, funcionando

como uma espécie de cronista de época em muitas de suas músicas, transformando em rimas eventos trágicos ou importantes. De certo modo, realizava uma espécie de “tradução” desses eventos para uma linguagem popular.

Com o sucesso nacional da música “Coração de Luto”, Teixeira mudou-se de Passo Fundo para Porto Alegre, começou a ter os primeiros retornos financeiros significativos da sua carreira e passou a excursionar pelo Brasil fazendo shows. Em 1966, uma produtora cinematográfica de Porto Alegre, a Leopoldisom, resolveu apostar na popularidade do artista propondo a ele a realização de um longa-metragem que contaria a história de sua vida, tal como contada na música Coração de Luto. Este primeiro filme, lançado em 1967, foi um grande sucesso em todo o país, mas principalmente no Rio Grande do Sul. Com essa primeira tentativa bem sucedida, outra produtora local, a Interfilmes, propôs um segundo filme a Teixeira, “Motorista Sem Limites”, lançado em 1970. Este filme não foi tão bem-sucedido financeiramente quanto o primeiro, mas Teixeira mesmo assim resolveu criar uma produtora – a Teixeira Produções – e lançar-se na produção cinematográfica. E assim, ao longo da década de 70 e início dos anos 80, Teixeira realizou 10 filmes com sua produtora. Se no início, tal produção era vista com bons olhos e expectativas pela crítica local, com o passar do tempo os filmes de Teixeira foram sendo imensamente criticados e até ignorados.

Ainda em 1961, mas já famoso no país todo, Teixeira conheceu durante uma excursão para Bagé uma acordeonista, então com 15 anos, Mary Terezinha Cabral Brum. Ela o acompanhou nos shows, discos, filmes, programas de rádio e televisão durante 22 anos, tornando-se sua parceira no palco e fora dele.

O relacionamento durou até 1983, quando Mary largou a dupla. Depois da separação, ele teve um infarto, e em seguida sua saúde começou a se deteriorar, com o aparecimento de um câncer no pulmão. Em dezembro de 1985, com o câncer espalhado por grande parte do corpo, Teixeira faleceu. Segundo os jornais da época, 50 mil pessoas compareceram ao seu velório no Estádio Olímpico de Porto Alegre.

Junto com o sucesso popular, vieram as críticas. Como bom outsider, Teixeira foi publicamente rechaçado pelo *establishment* musical. Seus discos foram quebrados ao vivo na TV em rede nacional, a música Coração de Luto ganhou o apelido de “Churrasquinho de Mãe” e Teixeira foi acusado de usar a figura da mãe morta para ganhar dinheiro. Em uma oposição que permanece constante no panorama artístico brasileiro, o sucesso de público vinha junto com a total reprovação da crítica – isso quando esta se dava ao trabalho de prestar atenção no que o artista produzia. Entretanto, se pelos registros que ficaram nos jornais Teixeira era criticado e pichado à exaustão, as cartas dos fãs mostram o quanto a percepção do público a respeito de seus trabalhos e

de seu papel era diferente. No próximo segmento, trato das cartas dos fãs e das emoções reveladas por estas.

O ídolo e as cartas

Não tive acesso a registros precisos do início do fenômeno do culto aos artistas no Brasil. A palavra "fã" origina-se do inglês "fanatic" (era escrita durante muito tempo com a grafia "fan") e encontrei registros da palavra em revistas de cinema desde 1926. Em uma revista Cinearte de 1928, uma matéria intitulada "Os artistas respondem as cartas dos fans" oferece uma espécie de definição de fã: as pessoas que sabem tudo sobre um artista de cinema, vêem todos seus filmes, guardam suas fotos, lhe enviam cartas, etc. O fato do termo ter de ser explicado indica que era algo relativamente novo no Brasil, e provavelmente se aplicava somente aos ídolos de cinema, o primeiro gênero de entretenimento de massa a aportar no Brasil.

Embora estudar os fãs de um objeto determinado da cultura popular possa parecer uma futilidade em um panorama social como o brasileiro, crivado de desigualdades sociais, dilemas raciais e religiosos, violência, desastres ecológicos, entre tantos outros assuntos 'sérios' que são considerados como talvez mais merecedores do olhar crítico da antropologia, eu quero argumentar que o estudo de fãs e de suas expressões, práticas e redes é importante, sim, não só porque ser fã importa para as pessoas que são fãs, mas porque

um olhar sobre estes elementos é capaz de revelar muitas coisas sobre a realidade social.

De acordo com Hills (2002:xi), fandom - soma de FAN, prefixo de fanatic, com o afixo DOM (no sentido de domínio, assim como nas palavras kingdom e dukedom) - poderia ser interpretado como o 'domínio dos fãs', no sentido das ações e práticas que lhes são típicas e do coletivo formado por estes. Assim, não é uma "coisa" que possa ser tomada analiticamente em si só. Também não é algo que possa ser descrito de um só jeito, como algo único. É sempre performativa, como uma identidade que é reivindicada ou não. Reivindicar o status de 'fã' pode, em certos contextos, fornecer um espaço cultural para tipos de conhecimento e conexão. Já na academia, por exemplo, a manifestação dessa identidade pode ser desvalorizada como um sinal de aprendizado inapropriado ou de engajamento acrítico com a mídia. Assim, fandom nunca é uma expressão neutra, ou um referente singular. Seu status e *performance* mudam de acordo com o terreno cultural. Para Hills, ser fã continua sendo uma identidade "imprópria", porque é a identidade cultural de alguém sendo comprometida com algo 'trivial' ou 'banal' como um filme, um programa de TV ou um cantor.

A importância destes estudos, portanto, não reside só no fato de que os objetos de fandom importam para os fãs, mas porque "... estudar as audiências de fãs nos permite explorar alguns dos mecanismos-chave através dos quais nós

interagimos com o mundo mediado no coração das nossas realidades e identidades sociais, políticas e culturais.” (Gray et al, 2007:10)

Assim, os fãs de Teixeira não só trazem pistas para compreender a trajetória e a importância deste artista. Nas diferentes maneiras como estabelecem relações, interpretam, cultuam, disputam e relembram o ídolo, acabam por desvelar componentes fundamentais da sociedade brasileira, relacionados à afetividade, à emoção, à sociabilidade, às diferenças de classe, ao imaginário, e a uma série de elementos muito difíceis de acessar, como os relacionados a sonhos e expectativas – presentes, principalmente, na massa de cartas enviadas ao artista.

A área de estudos de fãs não conta com muitos trabalhos no Brasil. O principal deles é o livro de Maria Claudia Coelho, originário de sua tese de doutorado em sociologia, intitulado “A Experiência da Fama” (1999). Nesta pesquisa, Coelho examina a relação entre fãs e atores de novela da Rede Globo, principalmente através de análise da correspondência dos fãs. A autora analisa a tensão entre o desejo de singularidade de cada fã e a idéia de massificação expressa nas suas mensagens – exemplificada, principalmente no uso da categoria “fã número 1” e no conteúdo romântico das cartas, que, ao colocar o sentimento do fã como amor, e não como devoção do tipo carismática, tenta escapar do estigma negativo comumente atribuído a própria condição de fã.

Teixeirinha valorizava muito seus fãs, dirigindo-se a eles com carinho nos seus programas, produzindo brindes e lembranças especialmente para eles, e principalmente, fazendo questão de que todas as cartas fossem respondidas. Esses gestos de consideração e afeto para com as pessoas que iam aos seus shows, compravam seus discos e os produtos que anunciava em seu programa, garantiam-lhe um sucesso crescente. Conforme um senhor me disse em Sapiranga, cidade onde o Projeto Teixeira Memória Nacional¹⁸ passou, “ele era nosso fã e nós éramos fãs dele”. Essa ausência do binômio fã X ídolo, substituída por uma relação onde os dois lados eram "fãs", aparece também nas correspondências, e é um fato merece análises futuras. Esta carta é um exemplo:

Queridos fãz Teixeira e Meri

Ontem fomos assistir teu filme confeço que foi um grande suseço pois gostei muito, afinal, todos os teus filmes são bons. Eu não vou a cinema, só quando é para ver teus filmes, parabéns queridos fãz, que Deus te proteja e te dê muita saúde e

¹⁸ Parte do trabalho do campo de minha tese de doutorado, que trata da construção da memória e de uma imagem referentes a Teixeira na atualidade, em várias dimensões, este projeto foi uma iniciativa da Fundação Teixeira, instituição mantida por sua família, que transitou por seis cidades do interior do Rio Grande do Sul durante o primeiro semestre de 2007. Consistia numa exposição fotográfica sobre a vida do artista, exibição de seus longas-metragens e um show com Teixeira Filho e Neto, oferecidos gratuitamente para a população.

muitos anos de vida, para que tu possas fazer mais e mais filmes para todo o teu povo que te adora, eu principalmente e toda a minha família somos teus fãs número 1.

Esta carta também faz parte de um dos tipos mais comuns de correspondência dos fãs do artista, em que o fã escreve para elogiar alguma produção (filme, disco, música), desejar felicidades ao artista e se identificar como fã. Grande parte da correspondência é formada por cartas desse mesmo modelo, com algumas variações. O outro tipo comum é de cartas pedindo uma música ou uma homenagem musical para um amigo ou familiar. Essas dedicatórias musicais, feitas por ocasião do aniversário, alguma data comemorativa, ou simplesmente como uma demonstração de afeto, ainda são muito comuns nas rádios pelo interior do Brasil.

O programa diário de rádio que Teixeira manteve durante muitos anos era quase que inteiramente baseado nas cartas dos fãs. Eram eles que, através das cartas, pediam músicas, faziam as dedicatórias, mandavam recados para familiares distantes, mandavam piadas, avisos de utilidade pública, faziam pedidos, e principalmente faziam elogios ao artista, aos seus filmes, discos e músicas. A audiência do programa, retransmitido para todo o sul do Brasil, e posteriormente até para estados do Sudeste e Centro-Oeste, era gigantesca, e evidentemente não era possível atender a todas as cartas que chegavam.

Minha proposta é analisar algumas destas cartas, escolhidas dentre o acervo, cujo caráter emotivo se sobressai, e tentar interpretar quais são os sentimentos e elementos discursivos evocados pelos fãs para retratar a emoção. Um exemplo é a carta transcrita na introdução deste artigo. Escrita por uma adolescente, ela retrata Teixeira como uma espécie de super-herói, ao mesmo tempo pai, amigo, e alguém que, saído de uma infância sofrida, se tornou uma pessoa de sucesso. A identificação do sofrimento da adolescente com o dele é direta, ao mesmo tempo em que durante toda a carta, ela relembra as diferenças entre os dois, e afirma não esperar nada dele a não ser que leia a carta (e não ao vivo no rádio). Ela não pede um disco, ou foto, nem autógrafa, e afirma que talvez seja realmente seu destino viver na desilusão e amargura. Essa humildade extrema dos fãs é uma constante. Algumas cartas passam a idéia de que meramente escrever para o ídolo já é uma dádiva, e que nada é esperado em retorno – de que na verdade as próprias cartas já eram um contra-dom, o retorno dado ao artista pelas suas realizações. Muitas outras, no entanto, pedem coisas. Eles se multiplicavam - desde fotos, gaitas, violões, até material de construção, dinheiro emprestado, rádios, roupas e calçados. Os pedidos de objetos ou dinheiro têm em comum as narrativas trágicas, que tentam despertar pena: perdas numa enchente, filhos passando necessidades, infância difícil.

Um exemplo é a carta de Adão, de Porto Xavier:

Dia 25 de outubro de 1983

Oje peguei nacaneta para escrever para o ceor Techerinha e mando pedir para o tocar uma muzica de zafiu do grenal o ferece para o sogro e a sogra e o ceu pai e cua mãe e gorge. pidi uma gaita velha para o ceor que tudo fala que o ceor e um homen muito bom que eu morava na costa do oruguai e veio a ichete e levou a minha casa e a minha gaita que eu tinha ganho não tenho meio de comprar outra so muito pobre

Nesta carta de Márcia, de Gramado, enviada em 23 de Maio de 77, a fã tenta, de todas as maneiras, até mesmo num tom de cobrança, despertar a piedade do ídolo.

Meu prezado cantor Teixeira e Mary Terezinha, eu nunca tive alegria a minha vida pois sou muito pobre e não tenho condições de comprar um relógio e um gravador, quando eu tinha 6 anos minha irmã que era mais grande do que eu escreveu para o senhor para me dar uma boneca e eu não ganhei, pensei que o senhor não gostava de mim, depois os anos passarão e o senhor esteve em nossa cidade o ano passado, lá eu vi o quanto o senhor era poderoso e pensei para mim que aquela carta o senhor não avia recebido, e agora que eu o conheso pesualmente quero que o senhor não faça eu sofrer como sofri quando tinha 6 anos sem ter nada na vida, poriso lhe pesso um relógio bem bonito com uma porceira que brilha como ouro, e um gravador para gravar todos os dias suas músicas pela rádio faropilha, pois eu elevanto cedo só para escutar as suas músicas e sua voz e da Mary, se o senhor me der estes dois presentes eu serei a

menina mais feliz do mundo e nunca esquecerei do senhor e desde ja muito obrigado. Eu só espero que esta carta não seja uma simples carta como a outra.

Tiau um abraço da menina a espera de algo

Márcia Rodrigues

Eu não tenho família eu sou só como o senhor foi quando perdeu sua mãe.

Márcia usa de todos expedientes possíveis para convencer Teixeira a lhe dar os presentes, mesmo se contradizendo – nas linhas finais, escritas depois de assinar a carta, ela afirma que não tem família, mas acima havia mencionado a irmã.

Numa outra carta-pedido, Maria Odete, de Porto Alegre, relata em detalhes as dificuldades financeiras de sua família, que mora numa vila sem água nem luz na zona norte da cidade, e pede ajuda a Teixeira, garantindo a ele que ninguém precisa saber que ele a ajudou e afirmando que seu pai o havia conhecido pessoalmente num baile no interior, muitos anos atrás.

Mas enfim, o que eu queria mesmo era uma ajuda em dinheiro ou em material de construção para fazer uma cozinhezinha de 2mts x 2mts.

Inclusive o sr pode pegar o carro e dar um pulinho aqui pois é perto.

Tomaria um café comigo e bateria um papo.

Sei que esse tipo de ajuda não se pede, mas confio no seu coração generoso e depois uma

peça assim pequena, eu não preciso dizer a ninguém como consegui.

A carta de Maria Odete revela outra peculiaridade do ídolo. Apesar de alguém poderoso, famoso e rico, ele é um igual, alguém que pode, sem muita cerimônia, ser convidado para o "chatô" para tomar um café e bater um papo. Os fãs se colocam, assim, como "íntimos" do ídolo, como iguais. Muitas cartas têm esse mesmo tipo de manifestação, seja ao convidar Teixeira para o aniversário de 15 anos da filha, ou avisar que, quando fosse a Porto Alegre, daria uma passadinha em sua casa, ou chamando Teixeira para sua casa quando fosse a tal cidade. Imagino que esse tipo de pensamento era encorajado pelo artista pela maneira como se comunicava nos programas. Na carta de Agrecina, de Encruzilhada do Sul, ela afirma que está com muitas saudades dele, que sonhou com ele, mas só contará o sonho quando o ver novamente – outra demonstração de intimidade.

Outro exemplo de pedido é a carta de Cledi, de Porto Alegre, de 17/6/74. Ela afirma que o seu grande desejo é conhecer a dupla Teixeira e Mary Terezinha, e que às vezes chega a sonhar que está falando com eles. Seu grande sonho é aprender a tocar acordeom, mas não tem como, porque é pobre, trabalha como doméstica e estuda de noite, e ainda tem que mandar metade do ordenado para os pais no interior. Sonhou que Mary estava a ensinando a tocar acordeom e pede o instrumento. Avisa, no entanto, que respondam por carta e não pelo rádio, pois fazer o pedido lhe envergonha.

Mariluce, de Tapes, pede um rádio.

Senhor Teixeira e Mery

É com muito prazer que passo a escrever esta cartinha e com o coração muito umilde que venho lhe pedir se dava para o senhor me arumar um radio nem que seja usado porque fazem 6 mezes que não posso escutar o Teixeira amanhece cantando porque o nosso radio estrago e nao tem mais arumação e o senhor não imagina como e triste a gente não poder ovir musica e morar para fora não temos um vizinho perto... eu tenho que caminhar 1 hora a pé todos os dias para ir a escola o senhor há penso a gente de manha acostumada a escutar todos os dias o seu programa... para mim é triste que só o que me alegra é o rádio assim que espero ser atendida.

Novamente, ela conta sua rotina triste, seu problema, e confia que Teixeira será a solução. Os inúmeros pedidos de rádios (para ouvir o próprio Teixeira) dão uma idéia da extrema pobreza e da origem rural ou suburbana da maioria dos fãs do artista.

Além dos pedidos diretos feitos a ele, Teixeira é convocado, pelos fãs, muitas vezes, a ter um papel de mediador. Na maioria dos casos ele realiza esse papel através do próprio programa, dando recados para familiares, como o de Augusto, de Porto Alegre, em dezembro de 1974, que pede para avisar a mulher, em Francisco Beltrão, Paraná, que ele já comprou a casa e ela pode vir o dia que quiser; ou de Pedro, que pede desesperado que a esposa volte para o lar. Anita, de Santana da Boa

Vista, em julho de 1970, pede que Teixeirainha avise seu noivo que está com muitas saudades, mas não sabe quando poderá vê-lo. Tereza, de Itaquí, em julho de 1974, pede que Teixeirainha anuncie seu nome na rádio, na esperança de encontrar a filha que mudou para Porto Alegre e com a qual perdeu o contato. Lucilia, de Lages, em duas cartas enviadas em outubro de 83, pede que Teixeirainha anuncie seus dados pessoais no programa. Ela procura um viúvo ou desquitado para compromisso sério, pois não quer mais ficar na solidão.

Outros favores exigem que o "mediador" entre em contato com outras pessoas ou instituições. Ivandina, de Pelotas, em maio de 73, pede que Teixeirainha descubra o estado de saúde de sua mãe, internada já há três semanas na Santa Casa de Porto Alegre, e dê a notícia pelo programa. Nelci, de Frederico Westphalen, em fevereiro de 1978, pede que Teixeirainha encaminhe um pedido de ajuda financeira aos novos ganhadores da loteria esportiva que moram em Sapucaia do Sul. Fala da difícil situação em que vive e pede cinco mil cruzeiros para os ganhadores. Em anexo, vem a carta que deveria ser entregue aos novos milionários. Nesta carta anexa, dirigida aos ganhadores, ela expõe sua situação e disse que teve a idéia de pedir ao Teixeirainha que, "gente como nós" que ele é poderia encaminhar seu pedido. O fato de a carta estar ali mostra, obviamente, que dona Nelci não foi atendida.

Ordina, de Cerro Grande, em novembro de 1983, fala sobre o filho que faleceu há dois anos e

que era fã de Teixeira. Pede que Teixeira ore pelo seu filho – buscando uma mediação espiritual do ídolo – e que Teixeira avise um homem chamado Oswaldo que vá a Cerro Largo conversar com ela um assunto de grande interesse dele.

Além de dar recados e avisos, Teixeira também é convocado para dar conselhos. Por ser um artista estabelecido e bem-sucedido, os fãs imaginavam que ele poderia também aconselhá-los nas suas tentativas de iniciar uma carreira. Ângelo, de Porto Alegre, em março de 82, manda para Teixeira letras de músicas e pede que ele as avalie, pois sonha com uma carreira artística.

Gostaria eu de ser orientado pelo Sr. de como agir para ingreçar como Escritor

Pois este é meu sonho profissional;

Mas não tenho noção de como deve Agir um iniciante como eu que não tem Conhecimentos em nada deste Tipo de profição com os superiores do ramo ou compradores de letras.

No entanto se o Sr. acha fundamental minhas idéias, gostaria de ser Orientado a respeito se lhe é pucível, Pois achei o Sr. uma pessoa que poderia me ajudar deste sentido.

Teixeirinha torna-se, também uma referência do profissional que deu certo, e que estaria habilitado a ajudar outros a iniciar uma carreira. Estas não foram as únicas letras de músicas enviada por fãs que encontrei entre a correspondência. É possível até se perguntar se, em

algum momento, Teixeira chegou a gravar alguma dessas composições enviadas.

Dentre estas cartas que convocavam Teixeira para mediar ou realizar algo, algumas chamam a atenção pela importância da questão que o artista era chamado para resolver.

Indaial 05/10/83

Cordiais saudações

Alô Teixeira, como eu sou uma grande fã do seu programa, escuto todas as madrugadas esta linda voz talentosa que alegria todo o meu viver. Vitor Mateus, lembrei de lhe fazer um grande pedido, maior de toda a minha vida. A quarenta anos partiu de Blumenau alguém que eu nunca consegui tirar da minha lembrança. O nome dele é João Anastácio Pereira Sobrinho, foi trabalhar na farmácia Central da brigada militar em Pto Alegre, rua coronel Mello. Peço ao senhor o favor de dar um alô no ar para ele, para que chegue até a Rádio Gaúcha pegar a carta que segue justo com esta carta. Se eu for atendida meu muito obrigada.

Esta senhora, Ana Maria, se voltava para Teixeira na esperança de encontrar esse amor da juventude. A carta dela, assim como muitas que citei acima, revela um mundo muito diferente de hoje, onde as pessoas das localidades longe dos centros urbanos simplesmente não tinham acesso a telefone ou outro meio de comunicação. Assim, dar notícias era difícil, se perder dos parentes era relativamente fácil, e muitos recorrem a

Teixeirinha para avisar aos familiares do seu paradeiro. Isso revela não só a enorme audiência do seu programa, já que as pessoas enviavam no recado na certeza de que o destinatário estaria ouvindo, mas a falta de recursos desse público e a enorme gama de expectativas que tinham sobre Teixeira.

Imagino que dona Ana Maria jamais encontrou o João Anastácio. Ao menos a carta nunca chegou às mãos dele, já que continua dentro do mesmo envelope.

Oi ex amor, passei os dias da minha com a tua imagem no meu pensamento, lembrando sempre que o destino é implacável, esperando que um dia nós se encontrasse. Já escrevi p a Coligadas de Blumenau perguntando por seus irmãos, Genésio, Oswaldo e Firmina, nunca obtive notícias. Nada mais quero no mundo a não ser falar contigo antes de partir para o Além, é meu único desejo. Escreva para mim mandando o seu endereço, que eu lhe escreverei com menores detalhes toda a minha vida.

Joãozinho, apesar de nos não sermos mais os dois adolescentes de antigamente, ainda gostaria de saber como vai você.

Fora do envelope, há uma observação em caneta vermelha: “Entregar a carta para o Sr. João Anastácio Pereira Sobrinho”. Aparentemente, ele nunca foi na Rádio Gaúcha buscar a carta. Mesmo assim, a gravidade da situação depositada sob a responsabilidade de Teixeira mostra o tipo de afeto e confiança colocada nele pelos fãs.

O último tipo de cartas que apresento são aquelas dedicadas a expressar o afeto pelo ídolo. Podem ser tanto na forma de elogios diretos para um determinado filme, disco ou música, como na forma de uma narrativa onde a vida ou a própria rotina do fã é entrelaçada à vida do ídolo.

Numa carta enviada em junho de 1966, Sônia, de Vila Basílio, não só jura devoção incondicional a Teixeira e toma seu lado na polêmica criada por Flávio Cavalcanti como fornece elementos para se traçar as disputas da época, entre os cantores da Jovem Guarda e os outros estilos.

Sobre as críticas de Flávio Cavalcanti não passa de inveja que ele tem de você os vossos livros chega nas bancas de jornal e no mesmo dia esta esgotado isto eu posso justificar porque eu custei encontrar o vosso livro nº 5 eu tenho feito coleção dos vossos livros os livros de Roberto Carlos e Erasmo Carlos esta nas bancas de jornal cheios de pó e comidos pelas baratas eu detesto as musicas deles querem terminar com a tradição de nosso Rio Grande será que eles não compreendem que jovens estudantes não aplaudem eles e sim cadavez estão criando mais cetegê poderá a juventude transviada do Rio aplaudir êles. Eu sou jovem e detesto a música deles como já falei...

Ela continua afirmando que gosta é da música popular e principalmente de Teixeira e Mary Terezinha, que pessoas de todas as idades gostam das músicas deles e termina a carta oferecendo seu apoio nas horas difíceis.

Zaide, de Rio Grande, em dezembro de 74, tenta estabelecer, em sua carta, todos os tipos de ligações possíveis com o ídolo. Afirma que sempre reza pela saúde e felicidade de Teixeirinha e fica muito triste quando sabe que está doente ou que algum artista morreu em acidente de carro, como José Mendes. Relata que conversou com uma parenta de Mary Terezinha, e que disse a ela que não queria morrer sem conhecê-los, mas é muito cara uma passagem a Porto Alegre e que, de qualquer jeito, não conhece ninguém na cidade a não ser um advogado que a ajudou. Escreve que nasceu no mês de Março, assim como os dois. E que comprou a revistinha da infância de Teixeirinha e que seu filhinho de 6 anos sempre diz que Teixeirinha era muito bonito quando era pequeno. Conta também que comprou um rádio para escutá-los melhor, que custou 400 cruzeiros.

Um fã de um lugar bem mais distante – Maranguape, no estado do Ceará, vai mais além nessa tentativa de estabelecer laços e ligações com Teixeirinha. Raimundo escreve duas cartas, em 31/12/83 e 8/1/84. Na primeira, tratando Teixeirinha de compadre, deseja Feliz Natal e Feliz Ano Novo para ele e Mary. Diz que a afilhada de Teixeirinha, Sonia Mary, está muito danada e mal pára dentro de casa. Pede que Teixeirinha lhe envie um garrafão de chimarrão, pois quer muito provar a bebida dos gaúchos. A carta seguinte, com menos de uma semana de diferença, é dirigida a Mary Terezinha (novamente como comadre). Diz que ficou sabendo do infarto que Teixeirinha sofreu, e

que por causa disso mal consegue comer ou dormir. Diz que fez uma promessa a São Francisco ("de joelho, no meio do tempo") pela saúde de Teixeira e que ele próprio vai ter que pagar em Fortaleza. Encerra a carta dizendo que está chorando com pena do compadre. Numa outra folha, ele diz para Mary conversar com Teixeira sobre a ida dele para Fortaleza para pagar a tal promessa, que ele não pode deixar de pagar.

Seu Raimundo estabelece, ao mesmo tempo, uma relação de compadrio, e faz uma promessa que Teixeira deve pagar - para isso, tendo que ir a Fortaleza. Ele se dirige a Teixeira e Mary com intimidade e não tem vergonha de assumir seu choro e desespero pela condição de saúde de Teixeira.

Teixeira também vira uma referência para os gaúchos que vão morar em outros lugares do Brasil, e, com a sua música, matam as saudades da terra natal. Um exemplo é a carta de Jandir, de Taio, Santa Catarina, escrita em novembro de 1965.

Prezado amigo Teixeira e querida prenda Meri Terezinha

Hoje neste sábado tão lindo escutando o seu maravilhoso programa então senti um grande imosão dentro do meu peito e resolvi a escrever para o senhor e a Meri. ... Agora quero lhe dizer que fico imensamente feliz quando osou o senhor falar no Rio G. E sinto uma saudade louca e chego a ter vontade de voltar para esta querencia amada, porque eu naci no Rio Grande e no Rio Grande ei de morrer porque este e um dever dos gaúchos.

Ele finaliza a carta dizendo que, apesar de morar em Santa Catarina, eles são de Passo Fundo – a cidade onde Teixeira iniciou sua carreira. Mas Teixeira não faz lembrar só o Rio Grande do Sul, mas o Brasil para os que estão no estrangeiro. José, dono de um terreiro de umbanda em Buenos Aires, escreve em maio de 1980 que

Aqui em paiz estrangeiro escutando a verdadeira muzica tradicional brasileira cuando o senhor Abre o peito e Mary Terezinha move os teclado Da sanfona estremece o coração de cualquier Brasileiro peor que nos encontramos em paiz extrageiro maiz que nunca se esquece do nosso querido torão Brasileiro este que agora já podemos comprar aqui em Buenos Aires capital da republica Argentina alguns discos tradicional Brazileira por exempro da sua autoria ja tenho 3 LP...

José finaliza fazendo um pedido musical e dedicando a familiares que também moram na Argentina. Ele afirma ouvir o programa de Teixeira tanto de noite quanto de madrugada e pede que Teixeira convide os babaorixás gaúchos a visitarem seu terreiro na capital argentina.

O afeto pelo artista podia ser as vezes expressado de formas mais explícitas. A carta de Brunilda, de Gravataí, enviada em dezembro de 1968 vem acompanhada de um bilhete avisando que não deve ser lida no rádio, e sim só pelo artista. Ela inicia referindo-se a Teixeira como ídolo e rei, e questiona de onde vem tanta inspiração para

músicas lindas. Conclui que só pode ser algo mandado por Deus.

Teixeirinha se você soubece o quanto sua bela voz representa para mim talvez você desce atencao à minha mal-traçada mais porém cinsera cartinha. Pois quando ouço suas músicas fico sem saber o que faço, não sei se choro, não sei se canto junto só sei ficar calada de cabeça baixa escutando-as e sem que eu perceba rolam duas lágrimas dos meus olhos e descem pela face, fico triste, pensando se eu pudece aquela hora estar perto de ti (dar-te um abraço), talvez eu me consolace desta situação talvez você veria o quanto sua fã lhe adora, não mais não posso tenho que suportar a distância, já que a distância foi feita para quem não merece estar perto de quem a gente admira.

Brunilda continua contando que estava de férias e que pensou muito em ir a Porto Alegre para tentar conhecer o ídolo pessoalmente, mas não tinha coragem. Nem imaginava como ele era, mas sabia que era baixo, lindo, simpático e rico, mas nada disso importava e sim a felicidade que ela teria ao conhecê-lo pessoalmente. Ela lamenta não poder estar junto dele e diz que seria até uma prisioneira para ficar ao lado do ídolo, e que o que mais queria era ser também uma cantora, pois assim poderia se encontrar seguidamente com ele, e quem sabe mesmo estaria ao lado dele no lugar de Mary Terezinha.

Enviada em janeiro de 1984, a carta de Nara demonstrava o desespero dos fãs quando

subitamente ficaram órfãos do programa de Teixeira no rádio.

Meu querido Teixeira

Teixeirinha com muito prazer estou mais uma vez escrevendo para você com todo meu carinho com todo o amor que tenho por você olha hoje eu vi você na t.v. um pedaço da entrevista que você deu me correu as lagrima parecia mentira que era você. Eu já estava chocada com a sua saída da Gaucha nao conseguia ouvir mais radio pois demanhã eu so levava o dedo na chave e ja estava ouvindo nunca perdi o seu programa nem um dia amo você desde dois anos hoje estou com vinte cada vez tiamo mais e nao me conformo sem você no Radio por favor Teixeira querido na deixa o nosso Rio Grande eu quero ouvir o seu programa no radio estou chorando escrevendo. rezei muito quando você estava doente e não tirava o ouvido do Radio agora estou agradecendo a Deus. Por amor de Deus devezenquando me manda notícia me mande um endereço que eu possa me comunicar sempre com você. Por favor atenda esse apelo amo você como se fosse meu pai. beijos da fã Nara Elizabete.

As declarações de afeto não partiam exclusivamente das mulheres. Homens também revelavam seu amor pela dupla, como Éder Vasconcellos, de Porto Alegre, que escreveu em 1978 uma carta elogiando Teixeira e Mary Terezinha pela inteligência e sensibilidade. Conta que assistiu o filme “Meu Pobre Coração de Luto” e teve uma emoção imensa. Ficou sensibilizado pela inteligência de Teixeira. Afirma que ser

gaúcho não é usar bombacha, mas trazer no coração inteligência, classe e sabedoria, e que eles são a maior jóia da música e que vivem no coração dos gaúchos. Conta também que passou 90% do que Teixeira passou naquele filme e que por isso dá valor a inteligência de Teixeira e de Mary, que são a riqueza do Brasil e do Rio Grande. Disse que depois de ver o filme sentiu uma vontade de chorar e ficou andando por lugares escuros para que ninguém o visse, e que apesar de não os conhecer os ama de todo o coração. Apesar de existir um tabu machista sobre a expressão dos sentimentos vinda do sexo masculino, isso não é um problema para Éder e muitos outros fãs.

Demonstrações de desespero e pesar se seguiram em 1985, por ocasião da morte do artista. Os fãs passaram a escrever para a esposa de Teixeira, Zoraida, que, assim como o marido fazia, usava as secretárias para responder as cartas com uma resposta-padrão agradecendo a solidariedade das pessoas.

Os fãs continuam escrevendo até hoje, agora para a Fundação Teixeira. Embora o site do artista tenha um painel de recados em que se pode deixar mensagens (principalmente para suas filhas, uma das quais tem um programa de rádio diário no qual só tocam músicas de seu pai), as cartas continuam a chegar pelo correio.

Um breve exame em algumas delas me fez ver que os elementos destas mesmas cartas de mais de vinte anos atrás se repetem. Continuam expressando saudades, amor pelo ídolo, admiração,

contando vidas que se entrelaçam com a de Teixeira e que continuam celebrando-o mesmo tantos anos depois de sua morte. Mais do que um idioma social definindo e negociando as relações entre Teixeira e seu público, as emoções eram o principal constituinte dessa relação. Teixeira carregava de emoção suas composições, e seu público o retribuía através das manifestações de carinho e admiração, entre elas estas cartas.

Este fluxo de emoções continua com a devoção dos fãs no cemitério no Dia de Finados, com os recados no mural do site de Teixeira, com as comunidades dedicadas e ele na Internet, com as cartas na Fundação, com os relatos de fãs que continuam colocando o artista como insubstituível. E contribui para que a aura de mito em torno do artista siga aumentando. O especial desta relação é que ela teve lugar num Brasil ainda predominantemente rural, vivendo um regime político autoritário e entre camadas da população muito distantes das esferas de poder, dos grandes centros urbanos e dos enquadradores oficiais da memória. Este acervo de cartas, além de revelar as emoções sentidas pelos fãs de Teixeira, revela muito sobre a vida dessas pessoas, fragmentos de um mundo que não existe mais no interior do Brasil e que deixou poucos registros próprios.

Referências

ARAÚJO, Paulo César. **Eu não sou cachorro, não – música popular cafona e ditadura militar**. Rio de Janeiro, Record, 2002.

ELIAS, Norbert. **Mozart** – a sociologia de um gênio. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1995.

GRAY, Jonathan; SANDVOSS, Cornell; and HARRINGTON, C. Lee. “Introduction: Why study fans?” In, Jonathan Gray; Cornell Sandvoss and C. Lee Harrington, (ed.) **Fandom** – Identities and Communities in a Mediated World. NY, London, New York University Press, 2007.

HILL, Matt. **Fan Cultures**. London, Routledge, 2002.

JENKINS, Henry. **Textual Poachers: Television Fans and Participatory Culture**. London, Routledge, 1992.

LEAL, Ondina Fachel. **Gauchos: male culture and identity in the pampas**. Tese de doutorado. University of California / Berkeley, 1989.

LOPES, Israel. **Teixeirinha: O Gaúcho Coração do Rio Grande**. Porto Alegre, EST Edições, 2007.

POLLAK, Michael. “Memória e Identidade Social”. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v.5 n. 10, pp.200-212, 1992.

REVISTA **Cinearte**. Acervo do Museu da Comunicação Hipólito da Costa. Porto Alegre – RS, 1926 a 1928.

VERMOREL, Fred and Judy. “A Glimpse of the Fan Factory” In, Lisa A.LEWIS, (ed.) **Adoring Audience: Fan Culture and Popular Media**. London, Routledge, 1992.

ZUMTHOR, Paul. **Introdução a Poesia Oral**. São Paulo, Hucitec, 1997.

Teorias feministas: da “questão da mulher” ao enfoque de gênero

Antônio Carlos Lima da Conceição

Resumo: O objetivo deste artigo é sintetizar o complexo movimento histórico dos principais debates presentes no interior do movimento feminista a partir da utilização do conceito de gênero, tendo como pano de fundo as visões histórico-críticas dos teóricos do patriarcado. Visões estas fundadas na concepção feminista marxista e nas teorias psicanalíticas de matriz pós-estruturalista e anglo-saxônica. Procura refletir sobre seus avanços e os impasses mais críticos e seus desafios na contemporaneidade. **Unitermos:** feminismo, gênero, mulher.

Abstract: The objective of this article is to synthesize the complex historical movement of the main debates presents inside the feminist movement, starting from the use of the gender concept, tends as base for discussion the visions historical-critical the theorists of the patriarchal, founded by the Marxist feminists and the psychoanalytic theories of head office post-structuralism and Anglo-Saxon, trying to contemplate on their progresses and the most critical impasses and their challenges in the present time.

Keywords: feminism, gender, woman.

Introdução

Ao identificarmos algumas tendências gerais nos estudos feministas surgidas no século passado, constatamos seus principais avanços, impasses mais críticos, e alguns desafios postos. Sabemos da complexidade do tema diante da produção existente, principalmente nos anos 60 e 70, onde o feminismo passou por mudanças de um tom panfletário, para um discurso mais sofisticado.

Nos anos 60 e 70, não havia um distanciamento entre movimento e academia, isto passou a ocorrer a partir da sofisticação das reflexões e teorizações. Houve mudanças significativas no enfoque teórico-metodológico. Das reflexões sobre a mulher nos anos 70 e a preocupação em delinear as causas da opressão feminina, para um deslocamento para mulheres, enquanto objeto empírico.

Ainda nos anos 70 houve um avanço significativo quando o gênero será elaborado como a construção social das identidades sexuais e como objeto de estudos feministas. Assim abriu caminhos para a desconstrução e desnaturalização do masculino e do feminino. Nesse sentido o movimento feminista constitui-se um agrupamento com uma dimensão teórica e política e que não apresenta explicações e interpretações fechadas sobre a realidade e relações de gênero. Daí podemos inferir que não existe uma única definição do ser mulher, e qualquer pretensão neste sentido torna-se quase impossível.

Hita (2002:19) faz referência a dois períodos distintos do debate feminista:

“o primeiro, por volta dos anos 60 e 70 do século XX, amplamente baseado nos ideais e preocupações do século XVIII. O segundo, ao redor dos anos 90 também do século XX, influenciado por correntes pós-modernas do pensamento ocidental.”

Os estudos feministas, até os anos 70, tinham como objeto central “a mulher” no singular. Os trabalhos produzidos neste período tinham a preocupação em explicar as causas da opressão feminina, da subordinação da mulher na história do patriarcado. Neste cenário era muito difícil o trabalho científico, porque a mulher enquanto objeto ideal, só existe em nível de ideologia.

A partir de meados dos anos 70 há uma mudança de enfoque: de mulher para mulheres. Nesse período, destacamos o artigo de Gayle Rubin (1975) – *O Tráfico de mulheres*, onde ela teoriza sobre o sistema “sexo/gênero”. O feminismo tinha ainda neste período um problema teórico-metodológico, não tinha um objeto formal que desse conta dos fenômenos observados.

Nos fins dos anos 70, o conceito de gênero é elaborado e conceituado como a construção social das identidades sexuais e como objeto dos estudos feministas. A utilização do gênero altera o enfoque nas discussões, pois se inaugura uma nova problemática no campo feminista. O conceito de gênero promove um avanço nos estudos feministas ao incluir tendências universais em relação ao

masculino e feminino com as especificidades históricas e culturais. Segundo Cecília Sardenberg (2004):

O gênero abriu os caminhos para a desconstrução e para a desnaturalização do masculino e feminino. Mas, essa nova problemática também propiciou o surgimento desse ‘fosso’ entre o que elas chamam de feminismo da modernidade e o feminismo da pós-modernidade (CECÍLIA SARDENBERG, 2004:24).

A autora ainda salienta que os trabalhos atuais e não só os feministas têm realmente esse caráter desconstrutivo. O que se procura é desnaturalizar, desconstruir, principalmente as oposições binárias, incluindo aquelas que implicam sexo/ gênero. Atualmente estas posturas dicotômicas têm sido criticadas, ou seja, esse dualismo sexo/gênero, que marcou as primeiras teorizações em torno do conceito de gênero.

As formulações teóricas até então, tinham a preocupação de construir explicações das causas universais ou das origens da opressão feminina. Hoje se entende que procurar causas universais, origens, é incorrer no essencialismo. Neste cenário o conceito de gênero teve um grande impacto no combate ao determinismo biológico.

A dinâmica do movimento feminista foi marcada por debates em torno da causa principal da opressão feminina. Seria o patriarcado? O capitalismo? Patriarcado capitalista? Capitalismo patriarcal? Ainda nos anos 70 o campo vivenciou

sínteses que tentaram unir patriarcado com capitalismo, feminismo com o marxismo, ou seja, amplos debates sobre sexo e classe. Neste contexto, podemos identificar historicamente as seguintes tendências no movimento feminista: feminismo liberal, socialista e radical, as diversas abordagens estavam no mesmo plano epistemológico. Tinham-se respostas distintas, apesar das perguntas serem as mesmas e de se buscar a resposta na causalidade social.

A atuação do feminismo negro deslocou o debate que se dava entre marxistas e feministas sobre sexo e classe para outro plano e demonstrou que não se tratava de uma questão só de sexo e classe, uma vez que problematizam a questão: e raça? A partir desse questionamento começa-se a se pensar na articulação de gênero, raça, e classe e nas diferenças entre mulheres, não, mas apenas nas desigualdades entre homens e mulheres, mas também entre mulheres e entre os homens. A partir dessa crítica o gênero começa a ser pensado como um dos elementos constitutivos das relações sociais, que se articula com outras categorias importantes: classe, raça, etnia, idade, dentre outros, configurando situações de gênero específicas.

Outro dado importante foi às questões levantadas em torno da distinção, ou separação, entre sexo e gênero, ou seja, o sexo como natural, biológico, e gênero como cultural. Neste sentido os dualismos, sexo/gênero também passou a ser criticado, ou melhor, desconstruído.

Da mesma forma as teorizações iniciais que diferenciam gênero/sexo são criticadas, porque tais concepções tomavam o sexo como sendo natural e, portanto, ahistórico, identificado com o corpo também considerado ahistórico.

Atualmente a partir da leitura de Foucault sabemos que as próprias idéias sobre o corpo mudam, não existe um corpo fora de um discurso sobre o corpo. Logo ao se pensar sexo identificado com corpo ele não deve ser pensado independente das leituras culturais de gênero. Daí, podemos dizer que ao afirmarmos que o sexo está para a biologia, assim como gênero está para cultura estamos fazendo uma construção de gênero.

Joan Scott (1993) é quem nos oferece uma das mais importantes contribuições teóricas sobre o uso da categoria gênero. Para (SCOTT 1993:265) *“as coisas que tem a função de significar algo, tal como as palavras e as idéias, possui uma história, o que inclui o termo gênero.”* Desta forma rejeita palavras que poderiam trazer a noção de determinismo biológico e realça o caráter relacional das definições de feminismo e masculino.

Scott (1993: 268) ainda destaca que o gênero como categoria analítica, tal como as de raça e classe promoveram a inclusão dos oprimidos na história, como também tem possibilitado a análise do significado e da natureza da sua opressão e a compreensão acadêmica de que as desigualdades, face ao poder, estão relacionadas ao menos a estes três elementos- gênero, raça e classe.

O sentido dado ao gênero numa dimensão analítica, só é possível com a adoção de novos paradigmas teóricos. Essa observação faz-se importante porque o mero uso do termo gênero, sem uma mudança de perspectiva teórica, faz que se estudem as coisas relativas às mulheres, sem o questionamento do que as relações entre homens e mulheres estão construídas como estão, como funcionam e como se transformam.

A partir de meados do século passado face à descrença com os progressos da ciência e do pensamento racional e objetivo, um novo paradigma, foi se constituindo: os chamados estudos pós-estruturalistas ou pós-modernos que realçam a subjetividade dos sujeitos e da linguagem, a impossibilidade da neutralidade científica; a importância dos estudos qualitativos e dos fenômenos particulares; negam as leis gerais de explicação dos fenômenos; apontam para a instabilidade dos conceitos e categorias etc.

O estudo de gênero assentado neste novo paradigma teórico tem possibilitado as feministas acadêmicas encontrarem uma voz teórica própria; como também aliados acadêmicos e políticos.

Numa perspectiva histórico-crítica podemos falar em três visões teóricas sobre o gênero: a dos teóricos(as) do patriarcado, a elaborada pelas feministas marxistas e as teorias psicanalíticas de matriz pós-estruturalista e anglo-saxônica.

As teóricas do patriarcado analisam o sistema de gênero e apontam a sua primazia em toda a organização social. Procuram explicar a

dominação da mulher pelo homem em função da reprodução e da própria sexualidade; porém não demonstram como a desigualdade de gênero estrutura as outras desigualdades sociais que afetam aqueles campos que parecem não ter ligação com o gênero. Além disso, suas reflexões se assentam nas diferenças corporais entre homens e mulheres, consideradas imutáveis e, portanto, ahistóricas.

Helieth Saffioth (1992: 183) chama atenção para o processo de naturalização da dominação-exploração exercida pelos homens sobre as mulheres, cuja intensidade varia de sociedade para sociedade, de época para época.

Há de se ressaltar que todas as sociedades historicamente conhecidas revelam predominância masculina, todavia o patriarcado absoluto deve ser encarado com reserva. A subalternidade da mulher, não significa ausência absoluta de poder. Em todas as sociedades conhecidas as mulheres detém parcelas de poder. As mulheres não sobrevivem graças exclusivamente aos poderes reconhecidamente femininos, mas á luta que trava com os homens. Neste sentido as relações sociais de sexo ou as relações de gênero travam-se no terreno do poder. Aqui tem lugar a dominação e a exploração como sendo faces de um mesmo fenômeno. É impossível pensar essa relação sem pensar relações de poder. Vale ressaltar que ao falar de poder adotamos a perspectiva foucaultiana. Essa concepção permite a análise do poder tanto a nível macro (o poder do homem) quanto a nível micro (o da mulher).

No sistema de sexo/gênero de Rubin (1975:159) as relações de gênero aparecem como resultante da existência de dois sexos: macho e fêmea. Esta perspectiva é criticada, pelo fato de que para (RUBIN 1975: 159) “*tanto o homem, quanto a mulher são portadores de uma sexualidade natural, associadas, pois não variam.*” Todavia faz-se necessário um distanciamento desta postura essencialista supracitada, conforme diz Saffioti (1992):

...quando se insiste na natureza relacional do sexo, não apenas se nega enfaticamente a postura essencialista, como também se revela à crença de que é mais fácil recorrer a procedimentos cirúrgicos e fazer as mudanças desejadas na genitália do que intervir no sentido de alterar o gênero, socialmente imposto a uma pessoa, simultaneamente, por ela conquistado (SAFFIOTI 1992:186).

No campo social faz-se necessário saber lidar com as diferenças que separam os gêneros. Para tanto é necessário agir com cautela para não aumentarmos as diferenças e incrementar à distância, obscurecendo as identidades de classe. Nem tampouco acentuando as semelhanças entre homem e mulheres, para que a organização social de gênero não se dilua e as identidades de gênero também sejam obscurecidas. É necessário, pois está atento para detectar a presença das diferenças/semelhanças de gênero nas relações de

produção, assim como as diferenças/semelhanças de classe nas relações de gênero.

A organização de gênero promoveu transformações na noção de consciência de classe, uma vez que esta formulação da ciência androcêntrica defende que a consciência de classe é atingida quando os membros desta classe se tornam capazes de defender seus próprios interesses. Este entendimento não considera as oposições contraditórias vividas no meio da mesma classe social. As contradições de gênero quando levadas a sério podem elevar o nível de consciência de classe, já que estão permeadas de desigualdades entre homens e mulheres.

Pelo exposto fica evidenciado que o patriarcado é um dos esquemas de dominação /exploração, integrante de uma simbiose da qual participam o modo de produção e o racismo.

No tocante ao feminismo marxista, as reflexões fundamentam-se na busca de uma base material para o gênero e a encontram na divisão sexual do trabalho. Nesta perspectiva teórica o gênero é considerado como “produto acessório”, nas transformações das estruturas econômicas, carecendo, portanto, de status analítico próprio e independente.

As teorias psicanalíticas abordam os processos pelos quais as identidades do sujeito são criadas, centralizando suas análises nas primeiras etapas da vida da criança. Estas teorias, apesar de concentrarem-se nos sujeitos, tendem a universalizar as categorias homem-mulher,

descontextualizando a construção da subjetividade e reforçando o caráter de oposição binária do gênero. Segundo Joan Scott (1995:11) “*O gênero é um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças que distinguem os sexos; o gênero é uma forma primária de relações significantes de poder*”.

A perspectiva de gênero está dispersa nos símbolos, representações culturais, nas normas e doutrinas, nas instituições e organizações sociais, nas identidades subjetivas. Estes elementos operam juntos nas relações sociais, mas não são reflexos um dos outros.

O gênero embora não seja, o único campo, de articulação do poder, constitui-se na primeira instância dentro do qual, ou por meio do qual, o poder se articula.

Para Costa (1998: p.27), o feminismo, nessa virada do século, constitui-se em um amplo espectro de discursos diversos sobre as relações de poder. Esses discursos por sua vez informam e são informados pelas práticas políticas e culturais, tem ancoragem naqueles pontos nodais que são produtos da interseção intrincada das diferenças (de raça, gênero, classe, idade, orientação sexual etc.).

A imbricação dessas diferenças tem dado vazão a uma variedade de feminismos (feminismo cultural, humanista, marxista, socialista, psicanalítico, radical, lésbico, negro, pós estruturalista, do terceiro mundo etc.), que não podem ser cristalizados em uma única posição singular. Todavia esta heterogeneidade interna não

provocou o debilitar político do feminismo enquanto movimento coletivo contra a dominação.

Essa interdependência de diferentes forças dentro do feminismo assinala sua principal virtude em relação a outros movimentos sociais e discursos, principalmente quando consideramos as articulações que o feminismo constrói entre as variadas posições de sujeito visando objetivos políticos, materiais e culturais específicos.

Algumas teóricas feministas norte-americanas declaram que o gênero dissipou-se diante das fraturas de classe, raça, etnia, sexualidade, idade e outras diferenças individuais constitutivas do pensamento pós-moderno. Assim, mesmo com as tensões produzidas no campo do feminismo, não podemos omitir os ganhos que o conceito de gênero obteve quando aliado às correntes estruturalista e pós-estruturalista; principalmente, no que se refere à negação epistemológica de qualquer tipo de essência à mulher.

Em algumas correntes feministas pós-estruturalistas, avessas a essencialismos, a binarismos e a lógicas identitárias proibiu-se referência a categoria mulher, e qualquer tentativa de nela embasar uma política feminista, é logo rotulada de politicamente equivocada. A estratégia, então, foi a de radicalizar a noção de diferença através de uma prática desconstrutiva negativa, a mulher passa a ser uma identidade que não pode ser afirmada tal exercício resulta em um feminismo(os) sem mulheres.

Para Costa (1998:138), poucas feministas pós-estruturalistas aceitariam o radicalismo de que a mulher não existe. Desafiar a coerência e a unidade da 'mulher', ou poder explicativo desse conceito não nos faz necessariamente cúmplices de genocídio feminista. Ao acompanhar a reflexão de Costa (1998), estaremos retornando a noção de mulher como categoria política. É perceptível também que a proposta sustentada pela autora é de que o uso da categoria mulher deve ser entendido à luz das histórias e significados das outras categorias da identidade, classe, raça, etnia e sexualidade.

Pelas discussões até aqui estabelecidas percebemos o quanto paradoxal é a situação da mulher, que oscila entre o anti-essencialismo epistemológico e o essencialismo político.

Hita (2002:329) afirma que, as narrativas pós-modernas vêm sendo caracterizadas, entre outros aspectos, pelo seu lúcido questionamento as premissas da teoria tradicional do sujeito. Como corolário desta crítica é importante destacar que ela se caracteriza também pela sua tendência a diluir e apagar demarcações nítidas entre o Eu e o Outro, o Branco e o Preto, Homem e Mulher, Corpo e Mente e outros dualismos.

Pelo exposto, fica evidenciado que a crítica pós-moderna põe em questão a estrutura fundante em que o feminismo enquanto política de identidade vem se articulando; por sua vez, o agenciamento social que marca a origem do movimento feminista está ameaçado. Neste sentido,

apresenta-se um questionamento: há possibilidade de uma identidade geral universal que unifique a categoria mulher diante da fragmentação de interesses de classe, raça/etnia etc?

Como explica Hita (2002:330), as teóricas pós-modernas (Dona Haraway, Judith Butler, Joan Scott, Teresa de Lauretis) não se afastam nem abandonam as preocupações originárias de um feminismo emancipatório que visa estratégias de ação política para superar estados de discriminação e desigualdades de gênero, sexo, raça, étnica, religiosa etc.

A perspectiva tradicional do sujeito trabalha com identidades fixadas a priori e tem a pretensão de representar a diversidade de interesses. Vale à pena destacar que Hita (2002: 332) revela que as autoras citadas propõem pensarmos em termos de coalizão, conexão ou afinidades, e destaca em seu texto que proporia o termo forma de identificação ao invés de novo tipo de identidade.

A crítica a noção de sujeito estável é apresentada por Butler (1998:14) afirma que a política exigir um sujeito estável, é afirmar que não pode haver oposição política a essa afirmação.

A discussão apresentada pelo pós-modernismo recusa pressupor a noção do sujeito desde o início: não é o mesmo que negar ou dispensar essa noção totalmente; ao contrário, é perguntar por seu processo de construção e pelo significado político e pelas conseqüências de tomar o sujeito como um requisito ou pressuposto da teoria.

Com a contribuição das teóricas pós-modernas, a própria categoria universal do sujeito, com seu viés etnocêntrico, começa a ser desmoronada: uma vez que esta pressupõe, desde o início, uma noção instrumental do sujeito e impõe uma noção culturalmente hegemônica sobre o campo social.

O debate que as pós-modernas apresentam é o da possibilidade de haver política sem que seja necessária a constituição de uma identidade fixa, de um sujeito a ser representado, para que esta política se legitime.

As críticas pós-modernas dirigem-se também para o modelo binário, que foi fundamental nas discussões a respeito da distinção sexo/gênero.

Para Butler (1998:29), o gênero seria um fenômeno inconstante e contextual, que não denotaria um ser substantivo, mas um ponto relativo de convergência entre conjuntos específicos de relações cultural e historicamente convergentes. Nesta perspectiva não existe uma identidade de gênero por trás das expressões de gênero, uma vez que a identidade é performativamente constituída.

A desconstrução de gênero em (BUTLER 1987:142) que diz “*nós nos tornamos nossos gêneros e não nossos sexos*” é frequentemente apontada como um fator de esvaziamento dos estudos de feministas em prol da chamada teoria *queer*.

Na perspectiva similar a de Butler (1987), Fraser e Nicolson (1992) defendem que a aproximação entre teoria feminista e pós-modernismo deixaria de lado à idéia de sujeito da história, em substituição as noções unitárias de mulher e identidade genérica feminina, por conceitos de identidade social que são plurais e de constituição complexa, e nos quais o gênero seria somente um traço relevante entre outros.

A seguir apresentamos alguns aspectos que caracterizam os estudos de gênero numa perspectiva pós-moderna proposta por Scott (1993:28-52) em *Gender: a useful category of historical analysis*:

- Analisam como, em diversas sociedades e momentos, um dado grupo ou indivíduos dá significação ao feminino e ao masculino;
- Elegem o particular, renunciando à busca por leis causais e gerais para a explicação das diferenças sexuais;
- Tratam os papéis homem-mulher ou feminino-masculino, não como categorias fixas, mas, constantemente mutáveis;
- Consideram apesar de estarem atentos ao caráter relacional do gênero, que o caráter binário sobre a diferença sexual, ainda que seja hegemônico nas sociedades, não é invariável ou imutável;
- Rejeitam o determinismo biológico e a idéia de que a distinção sexual é natural, universal ou invariante, a despeito das diferenças anatômicas entre machos e fêmeas na espécie

humana, mas que se constrói discursivamente de forma inter-relacional, pressupondo relações hierárquicas de dominação;

- Discutem como uma dada visão de gênero construiu-se e impôs-se num determinado grupo, num certo momento, apontando para sua historicidade, desconstruindo-a;
- Visam, mais do que descrever e buscar a causalidade dos fenômenos, analisar e compreender as construções de gênero, que implicam na configuração de instituições, de relações de dominação, símbolos e representações, normas, papéis sociais, identidades subjetivas e coletivas e práticas legitimando-as;
- Atentam que o gênero é disperso e está presente em todos os aspectos da experiência humana, constituindo-os parcialmente, porém, não os determinando.

Considerações finais

O feminismo vem mostrando um aspecto positivo do pensamento, um aspecto de reconstrução de um mundo menos violento, menos agressivo, menos opressor. E tudo isso feito através de um pensamento crítico na medida em que ele desconfia das coisas que nos aparecem como naturais. Se a junção mulher corpo é natural, desconfiemos dela. E ao desconfiar dessa naturalidade estamos abalando uma estrutura opressora, que faz com que essa função pareça natural, pois atende a interesses opressores. O

feminismo aparece assim como um pensar que promove mudanças. Uma crítica que não aceitando sequer que o social ou o real sejam o limite, reinventa o mundo de forma criativa e diferente.

Nesse movimento de reinvenção do mundo, mesmo as noções centrais para o feminismo no passado foram sendo revistas e criticadas, como o próprio conceito de gênero. Em sua crítica aos binarismos, um dos binários que caiu, no desenvolvimento do pensamento feminista é o binário sexo-gênero. Eis aí a prova cabal de que o feminismo é uma postura autocrítica diante do pensamento e ação.

O feminismo(s) não constitui um movimento ou discurso ressentido, é um movimento inclusivo. Não acontece uma guerra pela supremacia da identidade feminina. Há sim, uma batalha pelo fim das identidades rígidas. O feminismo não é uma guerra das mulheres pelas mulheres. Talvez o feminismo enquanto movimento marcado historicamente pela radicalidade seja uma luta por um mundo onde ser homem ou mulher não faça diferença alguma. Essa perspectiva, a nosso ver, não tem o sentido de igualar mulheres e homens. Pelo contrário é a luta constante contra discursos e práticas que nos fazem pensar que há alguma vantagem ser homem ou mulher.

Referências Bibliográficas

BUTLER, Judith. Variações sobre sexo e gênero: Beauvoir, Wittig e Foucault”. In: Seyla Benhabib e

Drucilla Cornell (coords.), **Feminismo como crítica da modernidade**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987, pp. 139-154.

COSTA, Claudia de Lima. O tráfico do gênero. **Cadernos Pagu** (11): trajetórias do gênero, masculinidades. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero/ UNICAMP 1998, pp. 127-140

DE LAURETIS, Teresa. A Tecnologia do Gênero. In H. Buarque de Hollanda (org.), **Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, pp. 243-288;

HITA, Maria Gabriela. Igualdade, identidade e diferença(s): feminismo na reinvenção de sujeitos. Em Buarque de Almeida, Heloísa et al (orgs) **Gênero em Matizes**. EDUSF, São Paulo, 2002, pp. 319 – 351;

NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero, **Revista Estudos Feministas**, Vol. 8, N° 2, 2000, pp. 9-41;

RUBIN, Gayle. The Traffic in women: Notes on the ‘political economy’ of sex. In: R. Reiter (ed.), **Toward an Anthropology of Women**, New York: Monthly Review Press, 1975, pp.: 157 – 210. [Traduzido para o português e publicado por SOS Corpo e Cidadania]

SAFFIOTI, Heleieth. Violência de Gênero no Brasil Contemporâneo In: _____ & M. Muñoz – Vargas (eds.), **Mulher Brasileira é Assim**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos: NIPAS; Brasília, D.F.: UNICEF, 1994, pp. 151 – 186;

SAFFIOTI, Heleieth. Rearticulando Gênero e Classe In: A. O. Costa & C. Bruschini (orgs.), **Uma Questão de Gênero**, Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fund. Carlos Chagas, 1992, pp. 183 -215;

SARDENBERG, Cecília M. B. Estudos Feministas: um esboço crítico. In: Célia Gurgel (org.), **Teoria e Práxis dos Enfoques de Gênero**. Salvador: REDOR-NEGIF, 2004, pp. 17- 40.

SCOTT, Joan. Gender: a useful category of historical analysis. In: _____, **Gender and the Politics of History**, New York: Columbia University Press, 1988, pp. 28-52. [Em português: **Gênero**: uma categoria útil de análise histórica. Recife: SOS Corpo e Cidadania, 1993.].

DOCUMENTO

La prière : Introduction générale*

Marcel Mauss

De tous les phénomènes religieux, il en est peu qui, même à ne les considérer que du dehors, donnent aussi immédiatement que la prière l'impression de la vie, de la richesse et de la complexité. Elle a une merveilleuse histoire : partie de bas, elle s'est élevée peu à peu jusqu'aux sommets de la vie religieuse. Infiniment souple, elle a revêtu les formes les plus variées, tour à tour adorative et contraignante, humble et menaçante, sèche et abondante en images, immuable et variable, mécanique et mentale. Elle a rempli les rôles les plus divers : ici elle est une demande brutale, là un ordre, ailleurs un contrat, un acte de foi, une confession, une supplication, une louange, un hosannah. Parfois une même sorte de prières a passé successivement par toutes les vicissitudes : presque vide à l'origine, l'une se trouve un jour pleine de sens, l'autre, presque sublime au début, se réduit peu à peu à une psalmodie mécanique.

On comprend tout l'intérêt qu'il peut y avoir à étudier et à suivre à travers toutes ses variations une chose aussi complexe et aussi protéiforme. Nous avons ici une occasion, particulièrement favorable, pour montrer comment une même institution peut s'acquitter des fonctions les plus

* 'Introdução Geral' do livro de Marcel Mauss, **La Prière**. Paris, Félix Alcan Editor, 1909.

différentes, comment une même réalité peut revêtir de multiples formes tout en restant elle-même et sans changer de nature (1). Or ce double aspect des choses religieuses et sociales a été trop souvent méconnu. Tantôt on ne voit en elles que des notions simples, d'une simplicité abstraite où la raison se meut sans peine. Tantôt on leur prête une complexité désespérante qui les soustrait aux prises de la raison. En réalité tout ce qui est social est à la fois simple et complexe. C'est sur une matière concrète et pleine de mouvement que l'abstraction du sociologue s'exerce et peut légitimement s'exercer. Une étude de la prière illustrera utilement ce principe.

Mais ce n'est pas seulement pour ces raisons extérieures que la prière doit attirer l'attention, c'est avant tout à cause de sa très grande importance intrinsèque. Elle est en effet, à plusieurs points de vue, un des phénomènes centraux de la vie religieuse.

En premier lieu la prière est le point de convergence d'un grand nombre de phénomènes religieux. Plus que tout autre système de faits, elle participe à la fois de la nature du rite et de la nature de la croyance. Elle est un rite, car elle est une attitude prise, un acte accompli en face des choses sacrées. Elle s'adresse à la divinité et l'influence ; elle consiste en des mouvements matériels dont on attend des résultats. Mais en même temps, toute prière est toujours, à quelque degré un *Credo*. Même la où l'usage l'a vidée de sens, elle exprime encore au moins un minimum d'idées et de

sentiments religieux. Dans la prière le fidèle agit et il pense. Et action et pensée sont unies étroitement, jaillissent dans un même moment religieux, dans un seul et même temps. Cette convergence est d'ailleurs toute naturelle, La prière est une parole. Or le langage est un mouvement qui a un but et un effet ; il est toujours, au fond, un instrument d'action. Mais il agit en exprimant des idées, des sentiments que les mots traduisent au dehors et substantifient. Parler, c'est à la fois agir et penser : voilà pourquoi la prière ressortit à la fois à la croyance et au culte.

Cette nature de la prière en favorise l'étude. On sait combien il est difficile d'expliquer un rite qui n'est qu'un rite, ou un mythe à peu près pur (2). Un rite ne trouve sa raison d'être que lorsqu'on a découvert son sens, c'est-à-dire les notions qui sont et ont été à sa base, les croyances auxquelles il correspond. Un mythe n'est vraiment expliqué que quand on a dit de quels mouvements, de quels rites il est solidaire, quelles sont les pratiques qu'il commande. D'une part le mythe n'a guère de réalité s'il ne se rattache à un usage déterminé du culte ; et, d'autre part, un rite n'a guère de valeur s'il n'est pas la mise en jeu de certaines croyances. Une notion religieuse détachée des pratiques où elle fonctionne est chose floue et vague ; et une pratique dont on ne sait pas, de source certaine, le sens n'est, pour la science, qu'une série mécanique de mouvements traditionnels, dont le rôle ne peut être déterminé que de façon tout hypothétique. - Or ce sont précisément d'ordinaire, des mythes et des rites à

peu près isolés qu'étudient la mythologie et la ritologie comparées. On commence à peine à étudier ces faits où représentation et action s'appellent intimement, et dont l'analyse peut être si fructueuse. La prière est précisément un de ceux-là, le rite y est uni à la croyance. Elle est pleine de sens comme un mythe ; elle est souvent aussi riche en idées et en images qu'une narration religieuse. Elle est pleine de force et d'efficacité comme un rite ; elle est souvent aussi puissamment créatrice qu'une cérémonie sympathique. Au moins dans le principe, lorsqu'on l'invente, elle n'est rien d'aveugle ; jamais elle n'est quelque chose d'inactif. - Ainsi un rituel de prières est un tout, où sont donnés les éléments mythiques et rituels, nécessaires pour le comprendre. On peut même dire qu'une seule prière comprend, souvent exprimées nettement, un certain nombre de ses propres raisons. Tandis que, dans les autres rites, le corps d'idées et de sentiments reste d'ordinaire dans un état vague ; au contraire, les nécessités du langage font que la prière précise souvent elle-même les circonstances, les motifs de son énonciation. L'analyse de la prière est donc plus facile que celle de la plupart des phénomènes religieux.

Par cela même l'étude de la prière nous permettra de jeter quelque lumière sur la question si controversée des rapports entre le mythe et le rite. Ce qui a donné naissance au débat, c'est que chacune des deux écoles, ritualiste (3) et mythologiste, posait en axiome que l'un de ces deux éléments était antérieur à l'autre. Par suite tout

le problème se réduisait à chercher lequel des deux était le principe religieux par excellence. - Or, en fait, tout rite correspond nécessairement à une notion plus ou moins vague, et toute croyance suscite des mouvements, si faibles qu'ils soient. Mais c'est surtout dans le cas de la prière que la solidarité de ces deux ordres de faits éclate avec évidence. Ici le côté rituel et le côté mythique ne sont, rigoureusement, que les deux faces d'un seul et même acte. Ils apparaissent en même temps, ils sont inséparables. Certes la science peut les abstraire pour mieux les étudier, mais abstraire n'est pas séparer. Surtout il ne peut être question d'attribuer à l'un ou à l'autre une sorte de primauté.

En second lieu la prière est un phénomène central en ce sens qu'elle est un des meilleurs signes par lesquels se dénote l'état d'avancement d'une religion. Car, dans tout le cours de l'évolution, ses destinées et celles de la religion sont étroitement associées. L'histoire de presque tous les autres rites consiste en une régression continue. Il y a des ordres de faits qui ont presque totalement disparu : tel le système des interdictions alimentaires. Très développé dans les religions élémentaires, il n'en reste plus guère dans certaines confessions protestantes qu'une mince survivance, de même le sacrifice qui, pourtant, est caractéristique de religions parvenues à un certain degré de développement, a fini par perdre toute vie vraiment rituelle. Le bouddhisme, le judaïsme, l'islam (4) ne le connaissent plus, dans le christianisme il ne survit plus que sous forme

mythique et symbolique. Tout au contraire la prière, dont il n'existe à l'origine que des rudiments indécis, formules brèves et éparées, chants magico-religieux dont on peut à peine dire qu'ils sont des prières, se développe ensuite, sans interruption, et finit par envahir tout le système des rites. Avec le protestantisme libéral elle est devenue presque le tout de la vie religieuse (5). Elle a donc été la plante merveilleuse qui, après s'être développée à l'ombre des autres, a fini par les étouffer sous ses vastes rameaux. L'évolution de la prière est en partie l'évolution religieuse elle-même ; les progrès de la prière sont en partie ceux de la religion.

Aussi peut-on suivre, à travers le développement de la prière, tous les grands courants qui ont agi sur l'ensemble des phénomènes religieux. On sait en effet, au moins en général, que la religion a subi une double évolution. - D'abord elle est devenue de plus en plus spirituelle. Tandis qu'elle consiste, dans le principe, en rites mécaniques, matériels et précis, en croyances étroitement formulées et faites presque exclusivement d'images sensibles, elle a tendu, dans son histoire, à faire de plus en plus grande la place de la conscience. Les rites sont devenus des attitudes de l'âme plutôt que des attitudes du corps, ils se sont enrichis d'éléments mentaux, de sentiments et d'idées. Les croyances de leur côté s'intellectualisent et, de moins en moins matérielles et détaillées, se réduisent à un nombre de jours plus petit de dogmes au sens à la fois riche et variable (6). - En même temps qu'elle se spiritualise

la religion tend de plus en plus à s'individualiser. Les rites commencent par être surtout collectifs ; ils ne sont guère accomplis qu'en commun, par le groupe rassemblé. La plupart des croyances n'existent d'abord que sous une forme traditionnelle ; strictement obligatoires, ou tout au moins communes, elles étaient répandues dans toute la collectivité avec une uniformité dont nous pouvons difficilement nous représenter la rigueur. L'activité des individus en matière de notions et d'actes religieux s'exerçait alors dans les limites les plus étroites. L'évolution a renversé la proportion, et c'est, à la fin, l'activité du groupe qui se trouve limitée. Les pratiques religieuses sont devenues pour la plupart vraiment individuelles. L'instant, le lieu, les conditions, les formes de tel ou tel acte dépendent de moins en moins de causes sociales. De même que chacun agit presque à sa guise, de même chacun est aussi, dans la mesure du possible, le créateur de sa foi. Même certaines sectes protestantes, les remonstrants par exemple, reconnaissent à tout membre de l'Église une autorité dogmatique. Le « dieu intérieur » des religions les plus avancées est aussi le dieu des individus.

Ces deux processus sont particulièrement marqués dans la prière. Elle a même été l'un des meilleurs agents de cette double évolution. D'abord toute mécanique, n'agissant que par les sons proférés, elle a fini par être toute mentale et toute intérieure. Après n'avoir fait qu'une part minime à la pensée, elle finit par n'être plus que pensée et effusion de l'âme. D'abord strictement collective,

dite en commun ou tout au moins suivant des formes rigoureusement fixées par le groupe religieux, quelquefois même interdite (7), elle devient le domaine de la libre conversation de l'individu avec Dieu. - Si elle a pu se plier ainsi à cette double transformation, c'est grâce à sa nature orale. Tandis que les rites manuels tendent naturellement à se modeler sur les effets matériels à produire beaucoup plus que sur les états mentaux dont ils procèdent, la prière, étant une parole, se trouve, par cela même, plus proche de la pensée. C'est pourquoi elle a pu s'abstraire, se spiritualiser, en même temps que les choses religieuses devenaient plus immatérielles et transcendantes. Et d'autre part les mots qui la composent jouissent d'une relative mobilité. Plus plastiques que ne peuvent l'être des gestes impersonnels, elle a pu suivre les variations et les nuances des consciences individuelles, et, par suite, laisser la plus grande liberté possible à l'initiative privée. C'est ainsi que en même temps qu'elle a profité de la évolution religieuse, elle en a été l'un des meilleurs agents.

On voit tout l'intérêt que présente la question de la prière. Il ne saurait, évidemment, être question d'étudier la totalité des manifestations d'une institution aussi générale et aussi complexe, dans son fond et dans son histoire. Il est nécessaire de sérier les problèmes et les difficultés, et de séparer les uns des autres les divers moments d'un long devenir, les multiples aspects et les nombreuses fonctions d'un rite essentiel.

De ce que nous venons de dire a propos du double intérêt que présente l'étude des origines de la prière et de son évolution, il résulte qu'une étude d'ensemble devrait comprendre au moins trois parties.

Dans la première, on chercherait, dans les religions élémentaires, comment la prière s'est formée. On assisterait, sinon à sa naissance, du moins à ses premiers vagissements. On chercherait ses origines modestes, qui peuvent fort bien être des formes de rites oraux plus riches et plus frustes cependant que celles que nous avons l'habitude d'appeler proprement des prières, c'est-à-dire des requêtes adressées à la personnalité divine ou spirituelle tout au moins. On atteindrait ainsi, autant qu'il est possible, les germes mêmes dont tout est sorti, germes qui peuvent être aussi différents des premiers effets, que la graine ressemble peu à l'arbre. - Puis on étudierait les premières transformations de la prière, les premières formes arrêtées, spécifiques, qu'elle revêtit. Pour cela on considérerait des religions encore suffisamment proches des premières religions étudiées et pourtant suffisamment évoluées pour avoir constitué un rituel précatif détaillé. On serait ainsi conduit à expliquer ce qui a pu faire sortir la prière de ses rudiments.

La prière proprement dite une fois donnée, avec un certain nombre de ses divisions principales, il y aurait ensuite à suivre son évolution dans les deux directions que nous avons indiquées. Pour déterminer suivant quelles règles la prière s'est pro-

gressivement spiritualisée, il faudrait trouver un type de religion à longue histoire, ou, en partant de formes équivalentes à celles que nous aurait présentées la plus évoluée des religions primitives étudiées d'abord, on s'élèverait sans interruption, jusqu'aux formes les plus hautes, les plus pures, les plus réduites à l'acte en esprit. Pour cette étude, aucune société ne peut nous fournir un terrain plus propice que l'Inde ancienne. En effet le rituel védique est certainement parti d'un état qui rappelle celui des plus perfectionnées des rituels polynésiens. Et cependant, on sait de combien il dépassa ce niveau. Du simple mantra des écoles brahmaniques, des Védas réguliers ou du Véda des magiciens, on passe, sans secousse, sans sortir de la même littérature védique, à l'hymne mythique, moral, puis philosophique, théosophique (8); de là on passe à la prière mentale, à la concentration mystique de la pensée, supérieure à tout rite, supérieure même aux dieux ; c'est le *dhyâna* de l'ascète qui vient aboutir soit au Nirvâna bouddhique, soit à l'anéantissement de la conscience individuelle au sein du brahman suprême dans les écoles orthodoxes. Non seulement ces espèces de prières se sont logiquement superposées dans la suite des temps, et il est possible d'en suivre le régulier enchaînement, mais encore à chaque révolution des institutions religieuses de l'Inde on les voit coexister en proportions variées, dans des liturgies organiques, s'harmoniser les unes avec les autres au sein de la masse compacte des croyances et des pratiques.

Une troisième étude aurait pour objet l'évolution qui a fait de la prière un rite de plus en plus individuel. L'exemple typique serait ici, de préférence, fourni par les religions sémitiques (de Syrie et de Palestine) et par la religion chrétienne des premiers siècles. Alors qu'à un moment donné, dans la plupart des sanctuaires, la prière du simple fidèle, du laïque était pour ainsi dire interdite, il vint un temps où elle fut formellement prescrite (9). La prière dite en commun (10), ou bien au nom soit du peuple, soit du sacrifiant, par le prêtre, strictement liturgique et traditionnelle, fut peu à peu supplantée, dans nombre de cas, par une oraison libre, dont la forme était choisie par le fidèle lui-même, d'après ses sentiments et d'après les circonstances. Même, par un curieux retour, on vit l'ancienne prière collective, mécanique, à énoncé immuable, à récitation obligatoire, se réduire à n'être plus, grâce aux qualités poétiques qu'on lui prêtait, qu'un des moyens d'expression de l'âme individuelle.

Mais la prière n'a pas eu seulement une marche ascendante. Elle a eu aussi ses régressions, dont il est nécessaire de tenir compte si l'on veut retracer la vie de cette institution. Maintes fois, des prières qui étaient toutes spirituelles deviennent l'objet d'une simple récitation, exclusive de toute personnalité (11). Elles tombent au rang d'un rite manuel, on remue les lèvres comme ailleurs on remue les membres. Les prières continuellement répétées, les prières en langue incomprise, les formules qui ont perdu tout sens (12), celles dont

les mots sont tellement usés qu'ils sont devenus inconnaissables sont des exemples éclatants de ces reculs. Il y a plus, on voit, dans certains cas, la prière la plus spirituelle, dégénérer jusqu'à n'être plus qu'un simple objet matériel : le chapelet, l'arbre à prières, le moulin à prières, l'amulette, les phylactères, les *mezuzoth*, les médailles, les scapulaires, les ex-voto (13), sont de véritables prières matérialisées. La prière dans des religions dont le dogme s'est détache de tout fétichisme devient elle-même un fétiche.

De ces quatre parties, la première seule est l'objet de cet ouvrage. Car pour comprendre toute la suite de l'évolution, il faut d'abord connaître les formes élémentaires. Nous voulons procéder par ordre, suivant la nature des faits ; comme le biologiste qui, ayant commencé par connaître les organismes monocellulaires, peut passer ensuite à l'étude des organismes polycellulaires, sexués, et ainsi de suite. Nous croyons, en effet, que, pour longtemps, en sociologie, l'étude des formes frustes est plus intéressante, plus urgente, même pour la compréhension des faits actuels, que l'étude des formes qui ont précède immédiatement ceux-ci. Ce ne sont pas toujours les faits les plus voisins dans le temps qui sont les causes profondes des faits que nous connaissons. Aussi les systèmes de prières de la Grèce et de Rome, sur lesquels nous sommes d'ailleurs mal informés et qui semblent, avant ce qu'on appelle le syncrétisme, avoir été très pauvres, n'ont eu qu'une faible influence sur le système des Églises chrétiennes. Aussi bien est-il presque

impossible de suivre un autre ordre. Les faits que présentent même des rituels encore barbares comme le rituel védique sont si abondants, si touffus que l'on ne saurait s'y reconnaître, même avec l'aide de ces théologiens conscients que furent les brahmanes, si l'on ne dispose de quelques hypothèses conductrices que, seule, peut donner l'analyse des formes élémentaires.

Notas

- 1 - Sur ces phénomènes de transmutation, dans l'art et dans ce qu'il appelle le « mythe », voir les ingénieuses remarques de M. Wundt sur l'Umwandlung der Motive. *Völkerpsychologie*, IIr Bd, I, pp. 430, 590.
- 2 - Sur les rapports du mythe et du rite, voir nos observations, *Année sociologique*, 6. Introduction à la rubrique *Mythes*, pp. 242-246, cf. Mauss « L'art et le mythe d'après M. Wundt », *Revue philosophique*, 1908, p. 17.
- 3 - Pour un exposé de la thèse ritualiste, voir R. Smith, *Religion of Semites*, 2e édit., p. 16.
- 4 - Dans sa forme théorique naturellement. Car dans le culte des saints, dans les pratiques du serment, dans un bon nombre de fêtes plus ou moins populaires, l'islam a gardé des sacrifices, la plupart vestiges d'anciens cultes.
- 5 - V. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, d'après la psychologie et l'histoire, Paris, 1897, p. 24 et suiv.
- 6 - Ces lignes générales de l'évolution des religions sont, en d'autres termes que nous croyons plus exacts, à peu près ceux que développe M. Tiele. Voir, *Elements of the Science of Religion*, 1898, II, p. 130 sq.
- 7 - Jure pontificum cautum est, ne suis nomnibus du Romani appellarentur, ne exaugurari possent, Servius, ad Aen. II, 35 n. Cf. Pline, N. H. XXVIII, 18; cf. Wissowa, *Religion and Kultus der Römer*, 1902, p. 333.
- 8 - Une partie de cette histoire a été décrite par M. Oldenberg, *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, son Église*, trad. Foucher. 2e édit., pp. 1-80 ; par M. Deussen. *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, t. I et II, *Die Philosophie des Veda; Die Philosophie der Upanishads*,

Berlin, 1896, 1898 ; par M. Oltramare, Histoire de la théosophie hindoue, I. Bibl. d'Et. du Musée Guimet.

9 – Nous faisons allusion surtout à la naissance de la synagogue, qui est avant tout une « assemblée » de prières : voir Isi. Loeb, « La communauté des pauvres », Revue des études juives, 1889 ; Israël Lévi, « Les dix-huit bénédictions », *ibid.*, 1896, p. 16 ; *ibid.*, p. 61 ; Schürer, Geschichte des Volkes Israël im Zeitalter Jesu, 2e édit., II, p. 45 sq. Sur les origines de la prière chrétienne, voir Von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, 1901, et nos observations, Année sociologique, 6, p. 216.

10 - On sait maintenant que les psaumes furent, dès l'origine, des compositions liturgiques. Les uns appartiennent au rituel du temple : psaumes alphabétiques des douze et vingt-quatre apôtres, cf. Gressmann, Musik und Musikinstrumente im Alten Testament, 1903 ; psaumes du Hallel; cf. Cheyne, the Origin and Religious Content Psalter. Oxford, 1891; les autres proviennent de la « communauté des pauvres », cf. Coblentz, Ueber das betende Ich der Psalmen, etc. Francf., 1897.

11 - C'est par exemple le cas des prières entrées dans la magie, ex. Dietrich, Eine Mithrasliturgie, 1902.

12 - On verra plus loin que ces phénomènes d'usure sont loin d'être incompatibles avec des états de civilisation extrêmement primitifs; car nous en trouverons de nombreux exemples en Australie. L. III, 2e partie, chap. III.

13 - Sur l'importance, par exemple, de cette dernière forme de régression, dans nos pays, on pourra consulter avec fruit, R. Andree, Ueber Motiv-und Weihegaben, Brunswick, 1906, où on trouvera des listes de formules.

A oração. Introdução Geral*

Marcel Mauss

Tradução de *Mauro Guilherme Pinheiro Koury*

De todos os fenômenos religiosos, mesmo os considerando apenas de fora, é a oração que apresenta imediatamente a impressão de vida, riqueza e complexidade. Ela possui uma história maravilhosa: parte de baixo, e ascende gradualmente até as cimeiras da vida religiosa. Infinitamente flexível, assume as formas mais variadas, alternadamente adorativas e vinculativas, humildes e ameaçadoras, secas e abundantes em imagens, imutáveis e variáveis, mecânicas e mentais. Preenche os papéis mais diversos: aqui é um pedido brutal, lá uma ordem, noutro lugar um contrato, um ato de fé, uma confissão, uma súplica, um elogio, um *Hosana*¹⁹. Às vezes, uma mesma espécie de orações tem passado sucessivamente por todas as vicissitudes: quase vazia na origem, encontra-se um dia cheia de sentidos; em outro, quase sublime no início, se reduz gradualmente a um salmo mecânico.

Compreende-se, então, todo o interesse que existe em estudar e seguir, através de todas as suas variações, um fato ao mesmo tempo complexo e proteiforme. Temos aqui uma ocasião,

* Tradução da 'Introdução Geral' do livro de Marcel Mauss, **La Prière**. Paris, Félix Alcan Editor, 1909.

¹⁹ Expressão usada para anunciar o elogio ou a adoração de um Deus (Nota do Tradutor, NT).

particularmente favorável, para mostrar como uma mesma instituição pode assumir as funções mais diferentes, como uma mesma realidade pode cobrir múltiplas formas, permanecendo ao mesmo tempo própria e sem alterar sua natureza (1). Ora, este duplo aspecto dos fatos religiosos e sociais foi ignorado demasiado frequentemente. Às vezes, não se vê neles mais do que noções simples, de uma simplicidade abstrata, onde a razão se dirige sem penalidade. Às vezes, empresta-lhes uma complexidade que se desespera e que o subtrai às tomadas da razão. Realmente, tudo o que é social é, ao mesmo tempo, simples e complexo. É sobre uma matéria concreta e cheia de movimento que a abstração do sociólogo se pratica e pode legitimamente exercer-se. Um estudo da oração ilustrará utilmente este princípio.

Mas, não é apenas por estas razões externas que a oração deve chamar a atenção é, sobretudo, devido à sua enorme importância intrínseca. É, com efeito, em vários pontos de vista, um dos fenômenos centrais da vida religiosa.

Em primeiro lugar, a oração é o ponto de convergência de um grande número de fenômenos religiosos. Mais que qualquer outro sistema de fatos, participa ao mesmo tempo da natureza do rito e da natureza da crença. É rito, porque é uma atitude tomada, um ato realizado oposto ao das coisas consagradas. Dirige-se à divindade e a influência; consiste de movimentos materiais dos quais se espera resultados. Mas, ao mesmo tempo, qualquer oração contínua, possui em algum grau

um *Credo*. Mesmo onde o uso a esvaziou de sentidos exprime ainda, pelo menos, um mínimo de idéias e de sentimentos religiosos. Na oração o fiel age e pensa. E ação e pensamento se encontram estreitamente unidos, acometidos em um mesmo momento religioso, a um só e mesmo tempo. Esta convergência é, aliás, muito natural. A oração é uma palavra. Ora, a linguagem é um movimento que tem um objetivo e um efeito; continua, basicamente, um instrumento de ação. Mas, age exprimindo idéias e sentimentos, que as palavras traduzem parte e substantificam. Falar é agir e, ao mesmo tempo, pensar: aí está porque a oração apareceu ao mesmo tempo do surgimento da crença e do culto.

Esta natureza da oração favorece o estudo. Sabe-se quanto é difícil explicar um rito que não é mais que um rito, ou um mito mais ou menos puro (2). Os ritos encontram a sua razão de ser apenas quando se descobre o seu sentido; São, como se diz, as noções, que ainda são e foram à sua base, e as crenças às quais correspondem. Um mito, realmente, é explicado, apenas, quando se disse quais movimentos e quais ritos lhe são solidários, quais são as práticas que encomenda. De uma parte, o mito tem apenas realidade, ele não está unido a um uso de determinado culto; e, de outra parte, o rito tem apenas valor, ele não é a aposta interessada de certas crenças. Uma noção religiosa destacada das suas práticas de funcionamento é leve e vaga; e uma prática cujo sentido não se sabe, não se tem certeza da fonte, é, para a ciência, apenas uma série

mecânica de movimentos tradicionais, cujo papel pode ser determinado apenas de maneira muito hipotética. - Ora, a mitologia e a ritologia comparadas estudam os mitos e os ritos mais ou menos isolados, comumente. Começa-se mal o estudo dos fatos de forma isolada de fenômenos onde representação e ação se chamam intimamente, e é no interior desta relação íntima que a análise pode ser frutífera. A oração é precisamente um desses fenômenos onde o rito se encontra unido à crença. Ela é cheia de sentidos, como mito; é frequentemente também rica em idéias e imagens da narrativa religiosa. Ela é cheia de força e eficácia como rito; é amiúde tão fortemente criadora como uma cerimônia simpática. Ao menos no princípio, quando concebida, não é nada cega; nunca consiste em qualquer coisa inativa. – Assim, um ritual de orações é uma totalidade, de onde se produzem os elementos míticos e rituais, necessários para compreendê-lo. Pode-se mesmo dizer que uma única oração compreende, e frequentemente expressa claramente, a série de suas próprias razões. Enquanto, em outros ritos, o corpo de idéias e de sentimentos permanece comumente em um estado vago; ao contrário, na oração, necessitada da linguagem, precisa frequentemente as circunstâncias e os motivos da sua própria enunciação. A análise da oração é, por conseguinte, mais fácil do que a análise da maior parte dos fenômenos religiosos.

Por isso mesmo, o estudo da oração nos permitirá lançar alguma luz sobre a pergunta tão

controversa das relações entre mito e rito. O que deu origem ao debate foi que cada uma das duas escolas, a ritualista (3) e a mitóloga, colocavam o axioma de que um destes dois elementos era anterior ao outro. Consequentemente, todo o problema se reduzia a procurar qual dos dois era o princípio religioso por excelência. Ora, com efeito, qualquer rito corresponde necessariamente a uma noção mais ou menos vaga; e qualquer crença suscita movimentos, por mais fracos que sejam. Mas é, sobretudo, no caso da oração, que a solidariedade destas duas ordens de fatos explode com evidência. Aqui, o lado ritual e o lado mítico são, rigorosamente, apenas, duas faces de um só e mesmo ato. Aparecem ao mesmo tempo e são inseparáveis. Certamente, a ciência pode abstraí-los para melhor estudá-los, mas abstrair não é separar. Sobretudo, não é a questão de atribuir a um ou ao outro uma espécie de primazia.

Em segundo lugar, a oração é um fenômeno central e um dos melhores sinais pelos quais se denota o estado de avanço de uma religião. Isso porque, em todo o curso da evolução, o seu destino e o da religião se encontram estreitamente associados. A história de quase todos os outros ritos consiste em uma regressão contínua. Há ordens de fatos que quase desapareceram totalmente: como o sistema das proibições alimentares. Muito desenvolvido nas religiões elementares, permanece em certas confissões protestantes apenas como tênue sobrevivência; do mesmo modo, o sacrifício, característico de

religiões com certo grau de desenvolvimento, terminou por perder qualquer vida realmente ritual. O budismo, o judaísmo, o Islamismo (4) não o conhece mais, e no cristianismo sobrevive apenas sob uma forma mítica e simbólica. Ao contrário, a oração, da qual não existe originalmente mais do que rudimentos indecisos, fórmulas curtas e dispersas, cantos mágico-religiosos dos quais mal se pode dizer que são orações, se desenvolve seguidamente, continuamente, e termina por invadir todo o sistema ritos. Com o protestantismo liberal ela se tornou quase a totalidade da vida religiosa (5). Por conseguinte, foi à planta maravilhosa que, após ter se desenvolvido na sombra de outro, terminou por asfixiá-lo através dos seus vastos ramos. A evolução da oração é em parte a evolução religiosa em si; os progressos da oração são, em parte, os da religião.

Também se podem seguir, através do desenvolvimento da oração, todas as grandes correntes que atuaram sobre o conjunto dos fenômenos religiosos. Sabe-se, com efeito, pelo menos em geral, que a religião sofreu uma dupla evolução. - Sua abordagem ficou cada vez mais espiritual. De modo que ela consistia, no princípio, de ritos mecânicos, materiais e precisos, de crenças estreitamente formuladas e feitas quase exclusivamente de imagens sensíveis, tenderam, na sua história, a assumir, cada vez mais, o lugar da consciência. Os ritos passaram a ser considerados atitudes da alma, antes que atitudes do corpo, e se enriqueceram de elementos mentais, de sentimentos

e idéias. As crenças, por seu lado, se intelectualizaram e, cada vez menos materiais e detalhadas, se reduziram a um menor número de dogmas, com sentido ao mesmo tempo rico e variável (6). - Ao mesmo tempo em que se espiritualizou a religião tendeu, cada vez mais, à individualização. Os ritos no início eram, sobretudo, coletivos; eram realizados apenas conjuntamente, pelo grupo reunido. Na maior parte das crenças só existe acesso sob a forma tradicional; estritamente obrigatória, ou, pelo menos, comum, se encontravam espalhadas por toda a coletividade, com uma uniformidade que podemos dificilmente representar o rigor. A atividade dos indivíduos em matéria de noções e atos religiosos se exercia, então, dentro de limites bem mais estreitos. A evolução inverteu a proporção, e é, no final, a atividade do grupo que se encontra limitada. As práticas religiosas se tornaram, em grande parte, realmente, individuais. O momento, o lugar, as condições, as formas de tal ou qual ato dependem cada vez menos de causas sociais. Assim, como cada um age quase ao seu modo, do mesmo modo, cada um é também, na medida do possível, o inventor da sua fé. Mesmo certas seitas protestantes, os Remonstrantes²⁰, por

²⁰ Os *Remonstrantes* ou *Arminianos* derivam o seu nome de Tiago Armínio (1560-1609), um ministro da Igreja Reformada da Holanda. Em 1610, um documento conhecido como *Remonstrance*, também chamado de "*Os Cinco Artigos de Armínio*", foi assinado por 46 ministros e submetido às autoridades civis das Províncias Unidas. Esses artigos apresentam a doutrina dos "*Remonstrantes*" ou *Arminianos*, como vieram a ser chamados, nos assuntos da

exemplo, reconhecem a qualquer membro da Igreja uma autoridade dogmática. “O Deus interno” das religiões mais avançadas é, também, o Deus dos indivíduos.

Estes dois processos estão, particularmente, marcados na oração. Foi mesmo um dos melhores agentes desta dupla evolução. De um limite mecânico, que agia unicamente pelos sons proferidos, terminou por se tornar extremamente mental e interna. Depois de não ser mais do que uma parte ínfima do pensamento, findou por ser unicamente pensamento e efusão da alma. De acesso estritamente coletivo, no dizer em comum ou, pelo menos, de acordo com formas rigorosamente fixadas pelo grupo religioso, às vezes, até mesmo interdito (7), tornou-se o domínio da livre conversação do indivíduo com Deus. - Se si pode desdobrar, assim, esta dupla transformação, é graças à sua natureza oral. Enquanto ritos manuais, elas tendem naturalmente a se modelar sobre os efeitos materiais, que devem produzir-se mais sobre os estados mentais de onde procede, a oração, sendo uma palavra, se encontra, por isso mesmo, mais aparentada do pensamento. É porque isso que pôde abstrair-se, espiritualizar-se, ao mesmo tempo em que os fatos religiosos ficavam mais imateriais e transcendentos. E, de outra parte, as palavras que a compõem gozam de uma relativa mobilidade. Mais plásticas do que podem sê-lo os gestos impessoais, pôde seguir as variações e os

predestinação, da extensão da expiação, da causa da graça salvadora e da perseverança (NT).

matizes das consciências individuais, e, conseqüentemente, permitir uma maior liberdade possível à iniciativa privada. E assim como, ao mesmo tempo em que se aproveitou da evolução religiosa, a oração foi um dos melhores agentes.

Vê-se todo o interesse que apresenta a questão da oração. Não poderia, evidentemente, ser questão de estudar a totalidade das manifestações de uma instituição tão geral e tão complexa, no seu fundo e a sua história. É necessário classificar os problemas e as dificuldades, e separar uns dos outros os diversos momentos de uma longa evolução, de múltiplos aspectos, e as numerosas funções de um rito essencial.

Do que acabamos de dizer a propósito do duplo interesse que apresentamos, o estudo das origens da oração e da sua evolução resulta que um estudo de conjunto deveria compreender pelo menos três partes.

Primeiro, se deveria procurar nas religiões elementares, como a oração se formou. Assistir-se-ia, se não ao seu nascimento, pelo menos, aos seus primeiros vagidos. Procurar-se-ia as suas origens modestas, que podem se encontrar muito bem nas formas de ritos orais mais ricos e mais frutíferos; contudo, o que temos por hábito chamar corretamente de orações, pelo menos, é aquilo que diz respeito aos pedidos dirigidos à personalidade divina ou espiritual. O que atingiria deste modo, tanto quanto possível, as origens de onde saiu o conjunto; origens que podem ser, também, diferentes dos seus primeiros efeitos, onde a

semente pouco se assemelha à árvore. - Logo em seguida, deveria se estudar as primeiras transformações da oração, as primeiras formas definidas, específicas, que a revestiu. Para isso, se consideraria as religiões ainda suficientemente próximas das primeiras religiões estudadas e, no entanto, suficientemente evoluídas para constituir um ritual predicativo detalhado. Assim, se é levado a explicar o que pôde fazer a oração despontar dos seus rudimentos.

A oração, propriamente dita, com suas diversas divisões, deveria seguir a sua evolução nas duas direções que indicamos. Para determinar de acordo com que normas a oração se espiritualizou progressivamente, seria necessário, então, encontrar um tipo de religião no interior da longa história, ou, então, partindo de formas equivalentes às que havíamos apresentado como a mais evoluída das religiões primitivas estudadas, se si elevaria continuamente, até as formas mais elevadas, mais puras e mais reduzidas ao ato do espírito. Para este estudo, nenhuma sociedade pode nos fornecer um terreno mais propício e único do que a Índia antiga. Com efeito, o ritual védico partiu certamente de um estado que recorda os mais aperfeiçoados dos rituais polinésios. E, contudo, se sabe o quanto excedeu este nível. Do mais simples mantra das escolas bramânicas, dos Vedas regulares ou do Veda dos mágicos, se passa, sem abalo, sem sair da mesma literatura védica, ao hino mítico, moral, seguidamente filosófico e teosófico (8); de lá se passa para a oração mental, para a concentração

mística do pensamento, superior a qualquer rito, superior mesmo ao Deus; é o *dhyâna*²¹ do asceta que vem conduzir quer ao Nirvana budista, quer à destruição da consciência individual no brâmane supremo nas escolas ortodoxas. Não somente estas espécies de orações se sobrepuseram logicamente na sequência dos tempos, e é possível seguir os seus encadeamentos regulares, mas, também, possui nelas cada revolução das instituições religiosas da Índia, e se vê coexistirem, em proporções variadas, em liturgias orgânicas, e se harmonizar uma com as outras na massa compacta das crenças e das práticas.

Um terceiro estudo teria por objeto a evolução que fez da oração um rito cada vez mais individual. O exemplo típico, preferivelmente, é fornecido aqui pelas religiões semíticas (de Síria e Palestina) e pela religião cristã dos primeiros séculos. Embora, em um dado momento, na maior parte santuários, a oração de um simples fiel, do laico era, por assim dizer, interdita, e mesmo chegando a ser formalmente prescrita (9). A oração dita em comum (10), ou em nome quer do povo, quer do sacrificante, através do padre, estritamente litúrgica e tradicional, foi gradualmente suplantada, em numerosos casos, por um discurso livre, cuja forma era escolhida pelo fiel, de acordo com os seus sentimentos e de acordo com as

²¹ *Dhyâna* é um termo sânscrito que se refere a um dos aspectos da contemplação e da meditação. É um conceito chave no Hinduísmo e no Budismo. No Dhyâna, o praticante é consciente do ato de contemplação e do objeto de meditação (NT).

circunstâncias. Mesmo, por um curioso regresso, se vê a antiga oração coletiva, mecânica, de enunciado imutável e recitação obrigatória, se reduzir a ser nada mais, graças às qualidades poéticas únicas que ela lhe emprestava, do que um dos meios de expressão da alma individual.

Mas a oração não teve apenas uma marcha ascendente. Teve também as suas regressões, das quais é necessário ter em conta se si quer reconstituir a vida desta instituição. Repetidamente, orações que eram consideradas muito espirituais tornaram-se o objeto de simples recitação, privativa de toda personalidade (11). Elas caem para a classe de um rito manual, onde os lábios poderiam ser remexidos como em outro lugar se remexeria os membros. As orações continuamente repetidas, as orações em línguas incompreendidas, as fórmulas que perderam qualquer sentido (12) e cujas palavras de tão usadas ficaram incognoscíveis, são exemplos incontestáveis destes retrocessos. Tem mais, vê-se, em certos casos, a oração mais espiritual se degenerar até não ser mais do que um simples objeto material: o rosário, a árvore das orações, o moinho de orações, os amuletos, os talismãs, os *mezuzás*²², as medalhas, os escapulários, o ex-voto (13), são verdadeiras orações materializadas. A oração em religiões cujo

²² Os *Mezuzás* são pedaços de pergaminho colocados nos umbrais das portas das residências, sinagogas e estabelecimentos dos judeus ortodoxos como lembranças do criador. Costumam ser beijados cada vez que se passa pela porta, para lembrar as orações nele contidas e dos princípios do judaísmo que eles carregam (NT).

dogma se destaca de qualquer feiticismo torna-se, ela mesma, fetiche.

Destas quatro partes, a primeira é objeto desta obra. Visto que, para compreender toda a sequência da evolução, é necessário conhecer as formas elementares. Queremos proceder por ordem, de acordo com a natureza dos fatos; como o biólogo que após ter começado por conhecer os organismos monocelulares, pode passar em seguida ao estudo dos organismos policelulares, sexuais, e assim por diante. Cremos, com efeito, que, por muito tempo, na Sociologia, o estudo das formas extintas é mais interessante, mais urgente, mesmo para a compreensão dos fatos atuais, que o estudo das formas que precedem imediatamente a estas. Não são os fatos mais vizinhos no tempo, contudo, que são as causas profundas dos fatos que conhecemos. Além disso, os sistemas de orações da Grécia e de Roma, sobre os quais somos mal informados e que parecem ter sido muito pobres, antes do que chamamos sincretismo, tiveram uma fraca influência sobre o sistema das Igrejas cristãs. Igualmente, é quase impossível seguir outra ordem. Os fatos que apresentam os mesmos rituais ainda bárbaros, como o ritual védico, são abundantes e tão volumosos que não se saberia distinguir, mesmo com a ajuda de teólogos conscientes como os brâmanes, se não se dispuser de algumas hipóteses condutoras que possam levar à análise das formas elementares.

Notas

1. Sobre estes fenômenos de transmutação na arte e que chama “o mito”, ver as engenhosas observações do Sr. Wundt sobre o ‘Umwandlung der Motive’. **Völkerpsychologie**, IIr Bd, I, pp. 430,590.
2. Sobre as aproximações do mito e do rito, ver as nossas observações, **Année sociologique**, 6. ‘Introduction à la rubrique Mythes’, pp. 242-246, cf. Mauss ‘L’art et le mythe d’après M. Wundt’, **Revue philosophique**, 1908, p. 17.
3. Para uma exposição da tese ritualista, ver: R. Smith, **Religion of Semites**, 2ª edição, p. 16.
4. Na sua forma teórica naturalmente. Porque do culto dos santos, das práticas do juramento, e das muitas festas mais ou menos populares, o Islã guardou apenas os sacrifícios, na maior parte vestígios de antigos cultos.
5. V. Sabatier, **Esquisse d’une philosophie de la religion, d’après la psychologie et l’histoire**, Paris, 1897, p. 24 e seguintes.
6. Estas linhas gerais da evolução das religiões são as que cremos ser mais exatas e, em outras palavras, é mais ou menos como as que o Sr. Tiele desenvolve. Ver. **Elements of the Science of Religion**, 1898, II, p. 130 sq.
7. *Jure pontificum cautum est, ne suis omnibus du Romani appellarentur, ne exaugurari possent, Servius, ad Aen. II n.35*, Cf. Pline, N. H. XXVIII, 18; cf. Wissowa, **Religion and Kultus der Römer**, 1902, p. 333.
8. Uma parte dessa história é descrita por M. Oldenberg, **Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, son Église**, trad. Foucher. 2e édit., pp. 1-80; por M. Deussen, **Aligemeine Geschichte der Philosophie**, t. I et II, **Die Philosophie des Veda; Die Philosophie der Upanishads**, Berlin, 1896, 1898; e por M. Oltramare, **Histoire de la théosophie hindoue**, I. Bibl. d’Et. du Musée Guimet.
9. Fazemos alusão, sobretudo, ao nascimento da sinagoga, que é, principalmente, uma “assembléia” de orações: ver Isi Loeb, « La communauté des pauvres », **Revue des**

études juives, 1889; Israël Lévi, « Les dix-huit bénédictiones », **ibid.**, 1896, p. 16; **ibid.**, p. 61; Schürer, **Geschichte des Volkes Israël im Zeitalter Jesu**, 2e édit., II, p. 45 sq. . Sobre as origens das orações cristãs ver, Von der Goltz, **Das Gebet in der ältesten Christenheit**, 1901, e nossas observações, **Année sociologique**, 6, p. 216.

10. Agora se sabe que salmos foram, a partir da origem, composições litúrgicas. Uns pertencem ao ritual do templo: salmos alfabéticos do doze aos vinte e quatro apóstrofes, cf. Gressmann, **Musik und Musikinstrumente im Alten Testament**, 1903; salmos do Hallel; cf. Cheyne, **the Origin and Religious Content Psalter**. Oxford, 1891; os outros provêm da « comunidade dos pobres», cf. Coblenz, **Ueber das betende Ich der Psalmen**, etc. Francf. 1897.
11. É por exemplo o caso das orações entrando na magia, ex. Dietrich, **Eine Mithrasliturgie**, 1902.
12. Ver-se-á mais adiante que estes fenômenos de usura estão longe de ser incompatíveis com os estados de civilização extremamente primitivos; encontraremos sobre eles numerosos exemplos na Austrália. L. III; 2ª parte, cap. III.
13. Sobre a importância dessa última forma de regressão, por exemplo, nos nossos países, consultar com bom proveito, R. Andree, **Ueber Votiv-und Weihegaben**, Brunswick, 1906, onde se encontrará listas de fórmulas.

RESENHA

Ser um estrangeiro brasileiro: Identidade e subjetividade entre estudantes de pós-graduação

REZENDE, Claudia Barcellos. **Retratos do estrangeiro**: identidade brasileira, subjetividade e emoção. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009.

O livro “*Retratos do Estrangeiro: identidade brasileira, subjetividade e emoção*” de Claudia Rezende tem como questão central a importância das situações de contraste na elaboração e re-elaboração das identidades nacionais, e se destaca por congregar múltiplas vozes em sua fundamentação teórica, se posicionando em relação aos demais trabalhos sobre a experiência de brasileiros vivendo no exterior, dialogando com os clássicos da disciplina e trazendo à pauta discussões bastante atuais sobre as questões abordadas.

Tendo como ponto de partida as transformações causadas pelo caráter transnacional das sociedades modernas, o aumento considerável do fluxo de pessoas pelo globo e a especificidade do caso brasileiro em que as fronteiras nacionais são uma realidade distante para a maior parte da população, a autora lança seu olhar sobre a experiência de brasileiros que realizaram seus cursos de doutorado nos Estados Unidos ou em

países da Europa, para desta forma analisar os significados, elementos e dinâmicas presentes no processo de re-elaboração de identidade nacional desencadeado pelo contato direto com o outro.

Em um capítulo introdutório primoroso, Rezende inicia sua reflexão narrando sua própria experiência enquanto estudante brasileira em Londres, deixando claro, assim, seu posicionamento em relação ao tema e ao grupo pesquisado. Esta preocupação da autora está em sintonia com a moderna discussão sobre o trabalho etnográfico como uma análise produzida por sujeitos posicionados, que possuem uma história de vida determinada, ocupam uma posição específica no campo e observam as situações a partir de um ângulo de visão particular.

No que diz respeito ao grupo pesquisado, o enfoque proposto pela autora é inovador, pois ela estabelece como recorte de pesquisa, não o imigrante de classes populares e baixa escolaridade que vem sendo analisado com frequência pelos autores que se dedicam ao tema, mas um grupo de acadêmicos pertencentes à camada média intelectualizada da cidade do Rio de Janeiro, que se percebem de forma cosmopolita e pouco identificada a certas características e elementos da cultura popular que em geral são associadas a identidade brasileira como o futebol, o Carnaval e a emotividade exacerbada. Na vida cotidiana destes indivíduos, a manifestação da identidade nacional não possui a eficiência necessária para mediar as relações e por isso outros planos de identificação

como a classe social, o gênero e o pertencimento profissional cumprem esta função.

A autora analisa que, ao se tornarem estudantes brasileiros no exterior, no entanto, estas pessoas encontram-se inseridas em um contexto em que a nacionalidade é um fator claro de diferenciação entre “eles” e “os outros” com quem interagem. Nesta situação de contraste, a manifestação da identidade nacional não só faz sentido como também se torna o principal elemento de identificação do sujeito, fazendo com que ele tanto seja identificado como brasileiro pelo outro, como passe a identificar a si mesmo a partir do seu pertencimento nacional.

No segundo capítulo do livro, a autora discute a representação do brasileiro como um povo emotivo, utilizando como base para esta análise os livros *Retrato do Brasil* de Paulo Prado, *Casa-grande & Senzala* de Gilberto Freire e *Raízes do Brasil* de Sérgio Buarque de Holanda, três obras clássicas do pensamento social brasileiro da década de 1930. Através deles a autora demonstra como este estereótipo associado a identidade nacional brasileira foi construído social e culturalmente ao longo do tempo e, seguindo as ambigüidades relativas às próprias visões da emotividade, atrela ao brasileiro um tipo de estereótipo oscilante, que em alguns momentos é visto como positivo por evocar a imagem de um povo amistoso, caloroso e mais verdadeiro, e em outros é inferiorizado por atrelar a emotividade a uma certa irracionalidade e impulsividade.

Tendo como foco a identidade nacional a partir do olhar do outro, o terceiro capítulo do livro aborda as dificuldades enfrentadas por estes alunos de doutorado ao se depararem com visões estereotipadas que contrastavam consideravelmente com a visão que tinham de si mesmos. De acordo com Rezende, em prol do discurso homogeneizador que dá coerência as identidades nacionais, em muitas ocasiões estes indivíduos tinham suas especificidades individuais deixadas de lado e eram vinculados a um tipo nacional estereotipado, que nem sempre era bem visto pelos estrangeiros, como no caso dos estudantes, que queriam ser vistos como responsáveis e disciplinados, e se viam rotulados pela informalidade associada ao brasileiro ou no espanto causado pela pontualidade dos estudantes brasileiros que cumpriam seus prazos.

A autora destaca a raça e o gênero como elementos significativos desta identificação brasileira estereotipada. As imagens relacionadas ao gênero, que a partir dos relatos vemos serem as mais incômodas para estes estudantes, expressam-se em situações como a das acadêmicas que estavam vivenciando uma experiência de investimento na carreira e crescimento intelectual, mas sentiam-se profundamente incomodadas com a imagem da mulher sensual e fisicamente provocante que as acompanhava no exterior, bem como os homens, que mesmo tendo sido socializados em um ambiente de valorização das

igualdades entre gêneros, se viam classificados como machistas.

A raça, por sua vez, surge no discurso dos entrevistados referindo-se a um corpo tipicamente mestiço e latino, com o qual eles mesmos não se identificavam e por isso não lhes causava problemas de discriminação. Contudo, salientando o fato de que as percepções de atributos definidores de raça variam culturalmente, Rezende aponta a diferença existente entre o olhar de seus entrevistados sobre seu pertencimento a uma classe média branca e o olhar dos estrangeiros, que partiam de definições distintas de brancura: representada com clareza no espanto dos europeus em encontrar um brasileiro de olhos claros, e o choque destes estudantes em se deparar com os estereótipos do brasileiro como exclusivamente negro ou mulato.

Estas imagens, principalmente associadas à raça e ao gênero, a partir das quais os estrangeiros tratavam os brasileiros e que nem sempre possuíam significados positivos, faziam com que eles fossem obrigados a colocar em diálogo a visão que possuíam de si mesmos e as características que lhes eram atribuídas, um exercício importante para a afirmação identitária, mas ao mesmo tempo sofrido à medida que implicava a desconstrução das auto-imagens elaboradas e até então consolidadas.

No quarto capítulo do livro, no entanto, o foco é transferido para os sentidos subjetivos da identidade nacional e dentro deste contexto vemos como o contato com o outro faz também com que

em alguns casos o indivíduo passe a se identificar com estas características tipicamente brasileiras que anteriormente não o mobilizavam. Rezende destaca ainda que, mesmo que não levasse a formação de “guetos” ou ao estabelecimento de um novo tipo de interação ou relação próxima entre os brasileiros que se encontrava no exterior, esta identificação coletiva assume papel fundamental por criar um sentido de comunidade em termos de identificação pessoal e coletiva que redimensiona e valoriza aspectos particulares do ser brasileiro, como a afetividade, que em outros contextos eram vistas de forma negativa.

Esta valorização das características tipicamente brasileiras surge novamente no quinto capítulo do livro, através dos relatos dos entrevistados sobre a dificuldade que a maior parte deles encontrou em fazer amigos nativos dos países em que estudavam: uma questão que para eles era de suma importância, uma vez que a criação de laços de amizade significava a integração de fato com a sociedade local. No entanto, de acordo com Rezende, esta tentativa era dificultada não só pelos estereótipos atrelados às identidades nacionais, como pelos próprios significados atribuídos a amizade, que para os brasileiros estaria necessariamente associada à espontaneidade e a demonstração de afeto, contrastando com a “frieza” do europeu ou a “competitividade” do americano.

Neste ponto, é importante destacar a relevância do trabalho de Resende para os estudos sobre a emoção no Brasil, pois sua análise vai além

da experiência emotiva individual destes sujeitos e discute a forma como a micropolítica das relações estabelecidas entre brasileiros e estrangeiros está implícita nestes discursos sobre amizade, solidão, incômodo e fascínio, colocando em foco não só a situação hierárquica destes estudantes em seu país de origem como a transformação destas hierarquias em território estrangeiro.

Esta reflexão sobre as emoções proposta pela autora pode lançar nova luz sobre as dinâmicas das relações interpessoais em diferentes contextos, fazendo com que o livro seja instigante mesmo para o leitor que não tem como questionamento a elaboração das identidades nacionais. Com uma escrita fluida e agradável, o livro “Retratos do estrangeiro” desenvolve de maneira competente os eixos temáticos a que se propõe, apresenta uma proposta interessante sobre o estudo das emoções e se destaca pela escrita etnográfica preocupada com o lugar do antropólogo na elaboração da análise.

Fernanda Sansão

Sobre os Autores

Ana Cecília de Sousa Bastos é Doutora em Psicologia pela UNB. Pesquisadora II-C do CNPq. Pesquisadora associada do Instituto de Saúde Coletiva (UFBA) e docente do Departamento de Psicologia da Universidade Federal da Bahia.

Angelo José da Silva é Professor Doutor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Paraná – UFPR.

Antonio Carlos Lima da Conceição é licenciado em história UCSAL (1988), Bacharel em direito pela UFBA (1992), Especialista em educação pelo CEFET-MG (2004), Mestre em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres Gênero e Feminismo UFBA/PPGNEIM 2009. Professor efetivo de história da rede federal de ensino desde 1992 (UFBA - Ex-CEFET/BA em atividade).

Dawn Perlmutter é pesquisador do Institute for the Research of Organized & Ritual Violence, LLC.

Fernanda Sansão possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2004), mestrado em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (2007) e, atualmente, está cursando o doutorado em Ciências Sociais na Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Gustavo Lins Ribeiro é Professor Titular de Antropologia e Diretor do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília. Pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq. Ex-Presidente da Associação Brasileira de Antropologia.

José Eduardo Ferreira Santos é Pedagogo, mestre em Psicologia (UFBA) e Doutor em Saúde Coletiva (ISC-UFBA). Professor da Pós-Graduação em Psicopedagogia Institucional,

Clínica e Hospitalar da Camargo Gestão Educacional Ltda/FACCEBA/Fundação Visconde de Cairú.

Mauro Guilherme Pinheiro Koury é editor da RBSE, professor do Departamento de Ciências Sociais da UFPB – Universidade Federal da Paraíba e coordenador dos grupos de pesquisa GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções e GREI – Grupo Interdisciplinar de Estudos em Imagem na mesma universidade.

Nicole Isabel dos Reis é aluna de doutorado em Antropologia Social da UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Patrícia July Souza Edongo é Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Paraná – UFPR.

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO
<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>
RBSE ISSN 1676-8965

· NORMAS PARA PUBLICAÇÃO ·

A RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção - ISSN 1676-8965 é uma publicação quadrimestral, com lançamentos nos meses de abril, agosto e dezembro de cada ano. Pode ser lida de forma inteiramente grátis no site:

<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

Todos os artigos apresentados aos editores da RBSE serão submetidos à pareceristas conceituados para que emitam sua avaliação.

A revista aceitará somente trabalhos inéditos sob forma de artigos, entrevistas e comentários de livros. Exceto autores convidados ou artigos que o Conselho Editorial achar importante republicar.

Os textos em língua estrangeira, quando aceitos pelo Conselho Editorial, serão publicados no original, se em língua espanhola, francesa, italiana e inglesa, podendo por ventura vir a ser traduzido.

Todo artigo enviado à revista para publicação deverá ser acompanhado de uma lista de até quatro **Unitemas** que identifiquem os principais assuntos tratados e de um resumo informativo em português, com versões em inglês, com 100 palavras no máximo, onde fiquem claros os propósitos, os

métodos empregados e as principais conclusões do trabalho.

Deverão ser igualmente encaminhados aos editores dados sobre o autor (titulação e filiação institucional).

Os editores reservam-se o direito de introduzir alterações na redação dos originais, visando a manter a homogeneidade e a qualidade da revista, respeitando, porém, o estilo e as opiniões dos autores. Os artigos expressarão assim, única e exclusivamente, as opiniões e conclusões de seus autores.

Os artigos publicados na revista serão disponibilizados apenas online. Toda correspondência referente à publicação de artigos deverá ser enviada para o e-mail do **GREM** grem@cchla.ufpb.br.

Regras para apresentação de originais. Os textos submetidos aos editores para publicação na revista Estudos Históricos deverão ser digitados em Word, fonte Times New Roman 12, espaço duplo, formato de página A-4. Nesse padrão, o limite dos textos será de 30 laudas (ou aproximadamente 50 mil caracteres com espaços) para artigos e 5 laudas para resenhas, incluindo-se as notas e referências bibliográficas. O arquivo deve ser enviado por correio eletrônico ou apresentado em disquete.

Notas e remissões bibliográficas. As notas deverão ser sucintas e colocadas no fim de cada página. As remissões bibliográficas não deverão ser feitas em notas, e sim figurar no corpo principal do texto. Da remissão deverá constar o nome do autor,

seguido da data de publicação da obra e do número da página, separados por dois pontos. Exemplos: Segundo Cassirer (1979, p. 46), a síntese e a produção pelo saber... O eu que enuncia "eu" (Benveniste, 1972, p. 32)...

Referências bibliográficas. As referências bibliográficas deverão constituir uma lista única no final do artigo, em ordem alfabética. Deverão obedecer aos seguintes modelos:

Tratando-se de livro:

Sobrenome do autor (em letra maiúscula), seguido do nome;

Título da obra (Negrito);

Subtítulo (Normal);

Número da edição;

Local de publicação;

Nome da editora;

Data de Publicação.

Exemplo: KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **De que João Pessoa tem Medo?** Uma abordagem em Antropologia das Emoções. João Pessoa, Editora Universitária, 2008.

Tratando-se de artigo:

Sobrenome do autor (em letra maiúscula), seguido do nome;

Título do artigo entre aspas;

Nome do periódico por extenso (itálico);

Local de publicação;

Volume e número do periódico;

Data de Publicação.

Exemplo: WACQUANT, Loïc. "Notas para esclarecer a noção de habitus". **RBSE – Revista**

Brasileira de Sociologia da Emoção, v. 6, n. 16, pp.5 a 11. 2007.

Quadros, mapas, tabelas, mapas etc. deverão ser enviados em arquivo separado, com indicações claras, ao longo no texto, dos locais onde devem ser inseridos.

As fotografias deverão vir também em arquivos separados e no formato **jpg ou jpeg** com resolução de, pelo menos, 100 dpi.

· NORMS TO PRESENTATION OF
MANUSCRIPTS ·

<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html> ·

RBSE ISSN 1676-8965

The RBSE is a review published every April, August and December with original contributions (articles and book reviews) within any field in the Sociology or Anthropology of Emotion. All articles and reviews will be submitted to referees. Every issue of RBSE will contain about seven or eight main articles and one to three book reviews. All manuscripts submitted for editorial consideration should be sent to GREM by e-mail or floppy disk and a print copy to the following e-mail: grem@cchla.ufpb.br

Manuscripts and book reviews typed one and half space, should be submitted to the Editors by e-mail, with notes, references, tables and illustrations on separate files. The author's full address and the institutional affiliation should be supplied as a footnote to the title page. Manuscripts should be submitted in Portuguese, English, French, Spanish and Italian, the editors can translate articles to Portuguese (RBSE's main language) in the interest of the journal.

Articles should not exceed 6000 words in length including notes and references, and book reviews 1000 words.

Edições do GREM, 2009.

Copyright © 2002 GREM

Todos os direitos reservados.

Os textos aqui publicados podem ser divulgados,
desde que conste a devida referência bibliográfica.
O conteúdo dos artigos e resenhas aqui publicados
é de inteira responsabilidade de seus autores.

