



MURTIS EM MOVIMENTO: RELAÇÕES ENTRE PESSOAS, COISAS E DIVINDADES EM UM TEMPLO HINDU NA GUIANA*

Marcelo Moura Mello

Introdução

A crescente literatura antropológica sobre objetos materiais pode ser lida como um esforço de repensar, ou mesmo anular, as linhas que separam pessoas e coisas, bem como dicotomias arraigadas no pensamento social ocidental, como material vs. imaterial, animado vs. inanimado, sujeito vs. objeto. As investigações sobre a vida social e a biografia das coisas (Appadurai 1986), os estudos sobre o papel constitutivo de objetos materiais nas vidas de humanos (Miller 2005), as propostas de se pensar a agência de objetos (Gell 1998), de dar primazia aos fluxos e às transformações de materiais (Ingold 2011a, 2012), ou de tomar as coisas enquanto conceitos (Henare et al. 2007; Holbraad & Pedersen 2016), para citar apenas alguns exemplos, renovam, e revelam, o potencial teórico de se conferir atenção a esses objetos nas investigações antropológicas.

Tal interesse teórico não se circunscreve à antropologia da arte ou aos estudos sobre cultura material, reverberando de modo particularmente sensível em diversos ramos da disciplina. No âmbito da antropologia da religião, a chamada “virada material” assumiu contornos específicos, uma vez que a análise da religião, na tradição intelectual ocidental, tendeu a privilegiar estados mentais e disposições internas (Cf. Asad 1993) em detrimento de suas dimensões materiais – não raro relegadas a um papel auxiliar de expressão de crenças e ideias já dadas (Cf. Hazard 2013). Neste texto não revisarei o amplo espectro de estudos que abordam a religião do ponto de vista de suas formas materiais e de seus usos na prática – tarefa levada a cabo no já mencionado artigo de Hazard. Objetivo reter uma tônica comum a diversas reflexões: o deslocamento de ênfases calcadas no simbolismo e na representação. Ou seja, não se trata de analisar como objetos refletem crenças, símbolos ou representações sobre o mundo social (Cf. Latour 2008), mas, ao contrário, de atentar para as influências e as transformações recíprocas entre o mundo espiritual e o mundano, entre

entes espirituais, como divindades, e objetos materiais (Cf. Espírito Santo & Tassi 2013). Mais especificamente, busco delinear os efeitos produzidos por coisas acompanhando seus movimentos e suas conexões com divindades, humanos, substâncias e com outras coisas.

Para tanto, neste texto, descrevo procedimentos rituais dirigidos a certos tipos de imagens de divindades hindus, as *murtis*, em um templo consagrado à deusa Kali localizado na região de Berbice, Guiana (antiga Guiana Inglesa). A exposição etnográfica e as reflexões de ordem teórica amparam-se em observações conduzidas no templo de Blairmont, onde realizei, durante dez meses, minha pesquisa de campo. Nesse período, acompanhei os rituais do culto à Kali, muitos dos quais dirigidos às murtis, à decoração de altares, à manipulação de objetos utilizados em rituais e à disposição de ofertas às divindades. Adicionalmente, participei ativamente do processo de construção de novas murtis¹.

Murtis são formas esculpidas de divindades hindus dispostas – e consagradas – em altares, sendo concebidas, com base nas proposições de Mitchell (1987:6-10), enquanto imagens². Mitchell destaca que o variado leque de coisas associadas a imagens – estátuas, ilusões óticas, mapas, diagramas, sonhos, alucinações, espetáculos, projeções, poemas, padrões, memórias e mesmo ideias – não impede a utilização do conceito, na medida em que interessa conceber imagens enquanto atores dotados de presenças. Assim, o conceito de imagem não é definido exclusivamente enquanto signo ou representação material de ideias e visões de mundo; imagens encarnam presenças, são dotadas de poder e de capacidade de ação, mobilizam ações e produzem efeitos de distintas ordens (ver também Lagrou 2007 e Freedberg 1991). Argumento que murtis não são meramente objetos materiais que representam divindades.

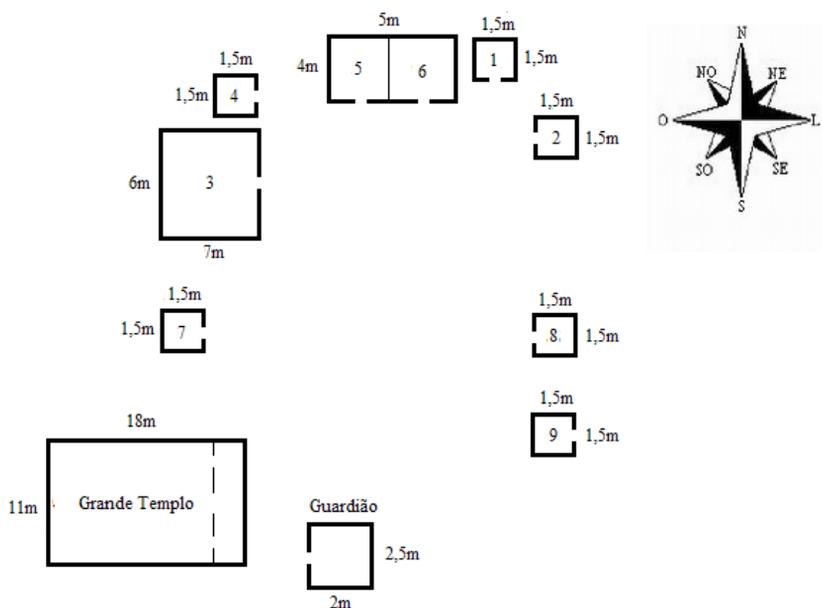
O texto procede por passos incrementais. Inicialmente apresentarei elementos básicos sobre o culto à Kali na Guiana, em especial sobre as noções de forma e manifestação. Em seguida, destaco o papel fundamental das interações visuais entre devotos e divindades. Essa ênfase é contrabalçada pela atenção conferida às experiências sensoriais despertadas pela manipulação de coisas e substâncias em âmbito ritual. A penúltima seção, que precede as considerações finais, trata das relações proxêmicas entre murtis e devotos de Kali, fundamentais que são para a própria incidência das manifestações divinas. A manifestação de divindades nos corpos de devotos, emanadas de murtis, permite pensar os modos pelos quais a copresença de distintos agentes (murtis, divindades e humanos) produzem transformações em objetos, corpos e em ambiências.

Murtis, forma e manifestação

Transplantado para a Guiana por indianos e indianas que se deslocaram para o país na condição de trabalhadores contratados entre 1838-1917, após a abolição da escravidão negra no Caribe³, o culto à Kali (*Kali worship* ou *Kali Puja*) caracteriza-se pelo sacrifício de animais e por práticas de cura de doenças, sejam elas físicas ou espirituais, por meio de tratamentos realizados por divindades hindus que se *manifestam* nos corpos de especialistas religiosos, tanto para proceder a esses tratamentos como para realizar revelações oraculares. Os ritos do culto à Kali são denominados *pujas*, ou seja, as manifestações de crença e submissão às divindades hindus através de preces, reverências e oferendas. Eventualmente, rituais são realizados por sacerdotes e *marlos* (isto é, aqueles que passaram por treinamento e manifestam uma ou mais divindades hindus) em âmbito doméstico, como no caso de locais habitados por espíritos ou por parentes mortos.

No templo onde realizei minhas observações, Blairmont, localizado na costa oriental da Guiana, à beira do rio Berbice, 17 divindades hindus são *cultuadas*, seis das quais se manifestam em seus veículos humanos com mais frequência. Os altares de deusas e deuses estão distribuídos em 11 templos, conforme exposto no croqui abaixo. A cada domingo realiza-se um conjunto de atos por meio dos quais *se faz puja* (ofertar) a essas 17 divindades.

Gráfico 1: Os templos de Blairmont



Templo	Divindade(s)	Templo	Divindade(s)
1	Dharti	2	Suraj Narayan
3	Krishna, Hanuman e Ganesh	4	Shiva, Naag e Lingam
5	Ganga	6	Kateri
7	Sangani	8	Munispren
9	Nargura	Grande	Lakshmi, Durga, Sarawasti e Mariamma
Guardião	Khal Bhairo		

Cada divindade cultuada em Blairmont é conhecida por um nome, tem temperamento e modos de ser próprios. Tais atributos não são fixos, definindo-se de maneira relacional. Os ensinamentos cotidianos sobre os modos de ser das divindades ocupam boa parte do tempo de homens e mulheres que frequentam, ou fazem parte, de Blairmont. Tais ensinamentos podem gerar confusões, ou mesmo angústias, em pessoas com pouca familiaridade com o culto à Kali na Guiana e/ou com a iconografia das divindades hindus. De fato, Diana Eck, em um clássico estudo sobre o hinduísmo na Índia, apontou com precisão:

A frustração dos estudantes que se deparam pela primeira vez com o conjunto de divindades hindus é, em parte, a frustração de tentar entender claramente, e situar adequadamente, as várias divindades e suas esposas, filhos e manifestações em um padrão fixo relacional. Mas o padrão dessas imagens divinas é como o padrão do caleidoscópio: uma torcida e o padrão relacional das peças muda (Eck 1998: 26, tradução minha).

Com efeito, as próprias imagens das divindades hindus “retratam em formas visuais” a “multiplicidade e a unicidade do divino”, revelando “as tensões e as aparentes contradições que se fundem em uma única imagem mítica” (Eck 1998:28).

Em meus primeiros finais de semana em Blairmont a frustração aludida por Eck tornou-se um sentimento permanente. Por exemplo, o altar do grande templo (ver gráfico 1) conta com murtis de quatro divindades, cada qual conhecida por um nome: Lakshmi, Sarawasti, Mariamma e Durga. Quando eu conversava com as pessoas sobre essas deusas, invariavelmente meus interlocutores e minhas interlocutoras diziam algo como: *elas são todas iguais; são todas Mothers; tudo é a mesma coisa; elas são o mesmo, só o nome é diferente.*

Não que haja consenso absoluto, ou visão unitária, entre todos os membros de Blairmont acerca do estatuto ontológico dessas e de outras

divindades, conquanto o conceito de *forma* fundamente as definições acerca dos modos de ser, que não equivalem a estados absolutos e imutáveis, das *deotas* (divindades). Deste modo, não existe fórmula unitária que esgote os atributos divinos. Toda e qualquer definição de dada divindade, assim como as formas visuais por ela assumidas são expressões parciais de uma entre várias outras formas possíveis, cada qual passível de contradizer as outras em aspectos cruciais (Brubaker 1978:381-382)⁴.

Formas estabilizadas divinas como murtis contêm, em si, atributos das divindades, encarnadas nas posturas, nas expressões e nos gestos das murtis, bem como nos objetos por elas portados⁵. Em Blairmont é comum que se *ensine sobre a religião* (isto é, sobre o culto à Kali) por meio de passeios pelo templo, nos quais doutrinas, histórias e narrativas sobre os modos de ser das divindades são transmitidas em frente às murtis, contemplando-as, analisando-as. Ouvir algo sobre a religião enquanto se vê as murtis é um dos principais meios de se familiarizar com os atributos dos deuses e das deusas.

Atente-se, aliás, para a razão da própria existência de murtis, expressa por vezes em resposta às críticas dirigidas por arianos⁶, muçulmanos e protestantes à idolatria hindu. Na visão de meus interlocutores e de outros hindus com os quais dialoguei, as murtis facilitam o direcionamento de ofertas, rezas e reverências, bem como proporcionam aos devotos maior capacidade de concentração. Ouvi inúmeras vezes a assertiva-indagação *de que modo rezar sem saber para quem se está rezando*. Afinal, pode-se rezar de várias maneiras, mas uma reza eficaz e apropriada necessariamente deve se dirigir a algo – uma imagem esculpida, neste caso⁷. Segundo Omar, um de meus principais interlocutores, é impossível ter murtis de todas as *deotas* em um mesmo templo, pois elas existem em incontáveis formas. Uma proliferação de murtis necessariamente confundiria as pessoas, tornando-as incapazes de discernir para quem exatamente as pujas e preces são voltadas. Como aos humanos é impossível apreender todos os aspectos do divino, cabe-lhes orar e fazer puja diante de um número menor de divindades, em especial aquelas esculpidas⁸.

É indispensável ressaltar que ninguém em Blairmont diz – como eu próprio o fazia – ‘eu vou falar com tal divindade’. Por mais que haja grande expectativa quanto às revelações oraculares das manifestações, quando alguém almeja interagir com uma divindade sempre diz: *eu vou ver a deota*. Se uma manifestação deseja comunicar algo a um(a) devoto(a), ela se expressa da seguinte forma: *eu quero ver tal pessoa*. E caso alguém transmita essa ordem a outrem, o comunicado é: *Mother* (isto é, a deusa Mariamma) *quer vê-lo*. Igualmente importante é que as murtis invariavelmente são referidas pelos nomes das divindades. Frases como *pegue a guirlanda de*

Krishna, nós temos um novo Sangani e Mariamma está linda são muito mais corriqueiras do que 'pegue a guirlanda da murti de Krishna', 'nós temos uma nova murti de Sangani' ou 'a murti de Mariamma está linda'.

O ponto culminante dos ritos semanais no culto à Kali, que fundamentam em larga medida os próprios atos rituais dirigidos às, ou feito em torno das, murtis, consiste na manifestação das divindades nos corpos de certos(as) devotos(as) para que tratamentos terapêuticos e atividades oraculares sejam performadas por aquelas. As manifestações das divindades não são homogêneas, pois sempre se realizam em determinados *níveis*, algo expresso pelas noções de *manifestação mais plena, mais profunda* ou *mais pura*. Esse uso de advérbios articula-se a noções de *pureza, devoção* e *foco*. Quanto mais regrada a vida de um devoto, mais *profunda, pura* ou *plena* será uma manifestação. Duas condições são indispensáveis para que um humano manifeste deotas. Primeiramente, constância da devoção – ir ao templo, rezar, fazer ofertas regularmente, manter os pensamentos focados nas atividades rituais etc. Em segundo lugar, permanecer puro ao entrar em contato com as divindades, observando-se rigorosamente a abstinência (*fasting*), isto é, evitar nos três dias antes de ir ao templo relações sexuais, a ingestão de alimentos de origem animal e o consumo de entorpecentes e bebidas alcoólicas. Mulheres menstruadas não podem acompanhar os ritos, tampouco quem tiver contato com pessoas recém-nascidas ou recém-falecidas.

A ocorrência das manifestações, embora precedida por atos que se repetem a cada semana – portanto previsíveis – é marcada pela imprevisibilidade. O mesmo indivíduo pode manifestar várias divindades, em distintos níveis. A presença de pessoas impuras nos ritos é capaz de gerar efeitos e transformações nas manifestações que podem ser *afetadas* pelo sangue menstrual ou por impurezas trazidas por quem não segue à risca a abstinência. Espíritos costumam se manifestar nos corpos de devotos e se fazem passar por divindades. Por fim, não se descarta a possibilidade de alguém *fangir (fake)* uma manifestação. Nesse sentido, não é algo totalmente evidente determinar qual deus, ou deusa, se manifesta nas pessoas, e em qual medida isso se dá (mais ou menos plenamente). Com efeito, é preciso decifrar e interpretar sinais para se certificar exatamente quem ou o que se manifesta. Murtis são indispensáveis para a própria ocorrência das manifestações, e ocupam um papel central no reconhecimento dos sinais que permitem inferir qual divindade está se manifestando em um humano. Os procedimentos rituais dirigidos às murtis, descritos nas próximas duas seções, dão mostras disto e atestam a importância da visão e das interações visuais no âmbito do culto à Kali.

Abrindo os olhos

As relações entre devotos e divindades passam necessariamente pelas relações existentes, criadas e recriadas com as murtis, relações estas mediadas por uma série de procedimentos rituais e pela manipulação de diversos objetos. Os *cuidados* dispensados às murtis semanalmente devem ser seguidos com rigor, tanto para glorificar os deuses e as deusas quanto para garantir o êxito das invocações e, portanto, das próprias manifestações.

Alguns membros de Blairmont vão ao templo aos sábados, um dia antes dos ritos de consagração semanais, realizados aos domingos, para *purificar* o local. Nesses dias, distribuem-se tarefas para limpar o terreno, os templos e os altares, e também bandejas, recipientes, pratos, copos, panelas, talheres etc. utilizados nas pujas. Itens a serem manejados por assistentes e pelas divindades, bem como utensílios para cozinhar alimentos, são meticolosamente lavados com sabão em pó, esponjas de aço e limões até reluzirem.

Aos domingos, logo após o despertar, preparativos que envolvem várias pessoas confluem para a *abertura dos olhos* das murtis, algo sempre sob o encargo do sacerdote (*pujarie*). Primeiramente, corta-se um limão em quatro pedaços, espremendo o caldo do fruto em volta do portão de entrada de Blairmont, de modo a expurgar qualquer impureza ou influência negativa trazida pelos visitantes. Todos os altares e as murtis são novamente lavados com o propósito de livrá-los de contaminações decorrentes de contatos prévios, pois, tal como os humanos, as divindades têm corpos permeáveis a fluidos vitais, substâncias e humores (Moreno 1996; Preston 1996:20-22). Pequenos buquês com loendros (*Nerium oleander*) e folhas de neem⁹ são atados a um dos braços das murtis que costumam se manifestar nas pessoas: Mariamma, Khal Bhairo, Kateri, Ganga, Sangani e Munispren.

A seguir, os devotos tomam café da manhã e retomam suas atividades. Por fim, sucede a abertura dos olhos. Mulheres se abstêm dessas tarefas pelo risco de menstruarem repentinamente e *afetarem* as murtis. No interior do altar de Mariamma, cujo acesso é restrito, o sacerdote porta uma bandeja onde se depositam recipientes com *sindoor* (vermelhão) e *dye* (açafraão), pós manuseados para afastar males, e um pavio mergulhado em óleo de coco. A bandeja é girada (*aarti*) em sentido horário por diversas vezes em torno da deusa como forma de expressar submissão e devoção. O sacerdote entoa mantras e cantos invocatórios em tâmil¹⁰, alguns assistentes tocam sinos, gongos e sopram conchas, enquanto instrumentistas ritmam um dos toques invocatórios do *tapoo* (tamborim) na parte externa do grande templo.

Logo após, oferta-se fogo – com uma panela de ferro na qual se joga *sambrani* (resina) sobre carvão vegetal – perfume e água, borrifada com um

ramo de folhas neem. Feitos esses procedimentos, o *shakti* (poder divino) *adentra*, ou se *instala*, na murti de Mariamma e se expande para todos os outros altares e para as demais murtis, algo sinalizado pela abertura da porta central do templo. Não é necessário repetir esse procedimento diante de cada murti. O fundamental é que o *shakti* instalado na murti de Mariamma difunda-se. Somente então a divindade está presente nas murtis e, então, situada permanentemente no templo (ver McNeal 2011:16).

No decorrer da manhã de domingo os devotos preparam suas ofertas, depositadas nos altares após uma breve prece em cada um dos templos. A prece sempre é feita de frente para as murtis. Terminadas as orações, os devotos tocam-lhe os pés de modo a expressar submissão, e retiraram-se do templo sem virar as costas. Nesse ínterim, assistentes e pessoas com *devoção a fazer* – isto é, que estejam passando por *tratamento* – se responsabilizam, após autorização prévia do sacerdote, por *cuidar* de tal ou qual altar. Cuidados como verificar se as vestimentas e os adereços das murtis estão apropriados, zelá-las das ações desavisadas de indivíduos impuros ou sem familiaridade com a religião reforçam as relações com as divindades, influenciando na própria eficácia dos tratamentos. Como se diz em Blairmont, as deotas são generosas, mas *tudo depende da devoção*¹¹.

Em cada altar folhas de bananeira são cortadas, lavadas e postas diante das murtis, enquanto flores de coqueiro são colocadas, em posição vertical, atrás delas. No centro da folha de bananeira algumas colheres de *kheer* (arroz doce) são despejadas. Quatro bananas descascadas são ordenadas em volta do *kheer* e ao menos uma delas é disposta sobre o doce. Com o dedo indicador, um assistente faz marcas redondas com vermilhão e açafrão em cada banana e polvilha açúcar mascavo em tudo. Em seguida, pequenas porções de *lapsi* e *parsad*¹², derramadas em *pooris* (espécie de pão sírio), são colocadas ao lado do *kheer*. Por fim, pedaços de frutas são cortados e ordenados simetricamente ao redor dos doces e flores são distribuídas em torno dos alimentos.

À medida que os devotos depositam suas ofertas sob os pés das murtis, as pessoas designadas para cuidar dos altares devem se certificar da disposição correta, simétrica e esteticamente aprazível das ofertas¹³. Esse ordenamento dos altares estende-se por praticamente toda a manhã, encerrando-se poucos minutos antes do início do *serviço* (a puja realizada pelo templo), pois o acúmulo de ofertas faz com que os altares fiquem um tanto desordenados. Assim, quem cuida dos altares não apenas instrui os devotos, como reordena, reajusta e rearranja todas as oferendas, cortando as frutas e aglutinando tudo com esmero.

Todas as murtis devem ser adornadas com guirlandas de flores frescas antes de o serviço começar. O templo deve obrigatoriamente ofertar ao menos

uma guirlanda para Mariamma, sendo esta atribuição específica de uma pessoa. As demais divindades são adornadas com guirlandas feitas pelos próprios devotos, que não podem, aliás, colocá-las diretamente nas murtis, devendo entregá-las a um assistente. Divindades mais populares, ou aquelas envolvidas com tratamentos terapêuticos, como Ganga, Kateri, Sangani e Khal Bhairo, sempre têm muitas guirlandas à disposição, ao passo que os outros deuses recebem menos ofertas deste tipo, ou mesmo nenhuma. Ao cabo, as guirlandas são redistribuídas pelas murtis, independentemente de terem sido ofertadas para esta ou aquela divindade.

As roupas, os colares, o *parsad* (conjunto de ofertas) e os altares não são ordenados meramente por questões estéticas, mas sim porque tal ordenamento é uma condição indispensável para as divindades se manifestarem. Por certo, os sáris trajados pelas deusas, por exemplo, são avaliados a partir de critérios de beleza, qualidade do tecido e origem (há um apreço especial por importações da Índia). Contudo, os objetos fundamentais de adorno e decoração são os templos e as murtis, repositórios e canais de distribuição do shakti em corpos e coisas. Semelhantemente ao caso do espiritismo cubano e porto-riquenho descrito por Bettelheim (2010:295), pode-se dizer que cada altar é um tipo especial de poder, relacionado a campos de energia específicos, que cria um espaço de diálogo entre as várias forças ali presentes.

Após todos esses preparativos, o serviço tem início pontualmente ao meio-dia, sendo conduzido por um sacerdote. Diversas pessoas se congregam nesse instante, desde espectadores até instrumentistas, todos entoando mantras – ou aprendendo a fazê-lo. Logo antes do início dessa etapa do rito semanal, os presentes têm o *terceiro olho aberto* por um assistente que, com o dedo indicador, faz uma marca, com vermelhão, na fronte de cada pessoa. O terceiro olho é o olho espiritual, *ativado* para propiciar e canalizar outros *sentidos* e *percepções*, tornando os humanos mais propensos a vivenciar sentimentos, experiências e estados emocionais que escapam aos sentidos ordinários.

Por sua vez, quando o sacerdote adentra os templos, a primeira coisa a ser feita, após ele próprio tocar o chão com os dedos e com a testa (outro gesto de humildade e submissão), é abrir o terceiro olho das murtis – e, portanto, das próprias divindades – marcando suas testas com vermelhão. Depois da abertura dos olhos, cânticos sagrados e uma série de ofertas são feitas – de incensos, cânticos, fogo, perfume, bandeiras, gamelas de alimentos etc. Trata-se de uma saudação e glorificação das divindades, e um convite à ingestão e à partilha das ofertas dispostas nos altares. Murtis consomem o interior, ou a *energia*, das ofertas, tornando as *sobras* dos alimentos consumidos por elas próprias *abençoadas* e *sagradas*. Uma vez que o *prasad* sempre é consumido, os devotos e as devotas absorvem a própria essência das divindades (Nabokov 2000:9), *energizando* a si mesmos.

A abertura dos olhos é indispensável para as trocas e as transações subsequentes entre as divindades e as pessoas por meio das murtis. Diversos estudos atestaram a centralidade das interações visuais no âmbito do hinduísmo. Como notou Eck (1998), a percepção visual do sagrado no hinduísmo não é mera atividade passiva, caracterizando-se pela busca pelos devotos de verem e de serem vistos pelas divindades. A visão, entretanto, não é um ato iniciado pelo devoto, pois deuses e deusas têm um estatuto ontológico primário nas interações visuais (Hawley 1996; Babb 1981). As divindades apresentam a si mesmas nas imagens, tanto para serem vistas como para verem seus devotos e lhes concederem graças por meio de trocas visuais que têm o caráter de dádiva. Ser visto é uma forma de absorção, de assimilação, dos deuses (Nabokov 2000), inclusive de sentimentos e disposições íntimas.

Devotos e devotas buscam ser vistos; as divindades veem as pessoas e *enxergam* mesmo o invisível (note-se que a atividade oracular das divindades é associada à visão). Entretanto, não se pode postular de antemão uma hierarquia entre os sentidos. No decorrer das pujas, termos e metáforas empregados remetem a formas de percepção que se tornam particularmente aguçadas no espaço do templo. Por exemplo, o prelúdio da manifestação é a *vibração*. Dizer *a vibração está vindo* alude, então, à frequência de estímulos nos corpos de indivíduos que, após tremerem seus corpos, se tornam divindades ao dançar. A manifestação é como um desmaio, mas os sentidos não são anulados. É a divindade que fala, pelos marlos, a partir de então; é ela quem transmite forças e energias. Além disso, os próprios consulentes *sentem* vibrações emanando das manifestações.

Outrossim, as manifestações divinas percebem – e reagem – a cheiros que emanam de objetos, corpos e adereços. O sangue expelido de animais sacrificados, a fragrância das guirlandas e de cubos de vela de cânfora, o odor das ofertas depositadas nos altares, salpicadas de pós empregados na preparação de alimentos, cadencia o próprio ritmo das manifestações, que ora se aplaca com a doçura que exala das flores, ora se acentua com a espessura do sangue esguichado pelos animais. Não à toa, à irrupção das manifestações segue-se o borrifo abundante de perfume na face dos(as) marlos: ato de boas-vindas às divindades, de transmutação do espaço em uma atmosfera agradável e propícia à evocação de deuses e deusas. Os cheiros contribuem, portanto, decisivamente para a eficácia das invocações.

Odores, cheiros, fragrâncias e demais sensibilidades olfativas tendem a ser excluídos das análises de historiadores, sociólogos e antropólogos, inclusive nos domínios simbólicos da experiência humana (Gell 1977). No Ocidente, o olfato, enquanto forma de apreensão intelectual do mundo, foi relegado a papel secundário, algo diretamente tributário da reavaliação dos

sentidos na tradição intelectual europeia, que atrelou o olfato a formas de apreensão do mundo insuficientemente desenvolvidas, típicas de pobres, degenerados e selvagens (Classen, Howes & Synott 1994). Assim, por volta do século XVIII criou-se uma linguagem analítica e descritiva que configurou uma nova sensibilidade olfativa, transformando a maneira de sentir, perceber e se relacionar com os odores. A depreciação do olfato e a supremacia da visão no Ocidente após o século XVIII podem ser ligadas à obsessão com a ordem e a clareza que caracteriza a modernidade (Bubandt 1998:65; Corbin 1987)¹⁴.

Por certo, as coisas nem sempre se passaram dessa forma. Na tradição clássica grega, a centralidade de percepções olfativas revela-se em mitos nos quais deuses têm relações consubstanciais com plantas e árvores aromáticas. Plantas, folhas e herbáceos extrapolavam dimensões culinárias e alimentares, abarcando funções religiosas que expressam formas particulares de comunicação entre os mundos divino e humano. Os odores exalados por ofertas animais, cozidas ou recém-sacrificadas, incensos e plantas despertavam o apetite de deuses, permeando seus santuários e altares, que eram constantemente aromatizados (Detienne 1993 [1972]). Em suma, odores e aromas podem se configurar enquanto modos de estabelecer condições adequadas de comunicação com forças não humanas (ver Gell 1977; Bubandt 1998).

Ao chamar a atenção para vibrações (que não se encerram na dimensão sonora) e para emanações que despertam sensibilidades olfativas, busco contrabalançar ênfases visualistas da disciplina – embora seja importante destacar que meus interlocutoras e interlocutoras consideram a visão um aspecto central de suas interações com as divindades. De todo modo, estudos devotados à percepção visual no hinduísmo advertiram apropriadamente para o fato de que no hinduísmo a visão não é uma atividade exclusiva do olho, pois também é “uma espécie de toque” (Eck, 1998:10; Gell 1998:120)¹⁵. Dito de outro modo, transações entre devotos e divindades, nas quais a interação visual é fundamental, promovem aquilo que Cruz (2014:97) denominou de “encontros táteis”: experiências sensoriais que suscitam sensibilidades e percepções incorporadas, diferencialmente, aos próprios modos de ser dos humanos.

A sonoridade de tamborins, tambores invocatórios, mantras e rezas, ora entoadas em altíssimo, ora de modo sussurrado; a textura e o eflúvio de ofertas animais e vegetais; as fragrâncias e os odores que exalam de incensos, de achas de madeira queimadas, de cubos de cânfora e da resina vegetal; as composições das cores de vegetais, roupas, tecidos, adereços; as densidades e as temperaturas dos alimentos depositados em altares, e a ambiência do templo, sobretudo durante as pujas, são estímulos à percepção de divindades

e devotos. Os diversos procedimentos e cuidados rituais dirigidos às murtis, ou que se desenrolam em torno delas, advertem-nos sobre a impossibilidade de se estabelecerem contrastes radicais entre sentidos (Cf. Ingold 2000:251)¹⁶.

Os efeitos produzidos por murtis não decorrem de sua semelhança visual com imagens religiosamente estipuladas, pois as transações visuais com humanos estão imersas em fluxos de energia, na transmissão de estados e disposições mentais e internas, produzindo efeitos em corpos. Tais transações apontam para a necessidade de romper com aquilo que Michael Taussig chamou de "tirania da noção visual de imagem". Trata-se de conceber o olhar e a visão como formas de contato tátil, uma vez que sons, cheiros, a cadência alternante de cânticos e músicas, além de qualidades não tão tangíveis de presenças e movimentos, se entranham em imagens que transmitem e transportam diversas ordens de sensações que se cruzam e se traduzem umas nas outras. Enfatizar o não visual consiste, justamente, em enfatizar o impacto corporal da imagem (Taussig 1993:57-58).

Se os primeiros atos realizados semanalmente nos templos de Kali objetivam infundir as murtis com o shakti, a sequência de rituais que se sucedem distribui diferencialmente esse poder na ambiência do templo, promovendo transformações em substâncias, coisas e corpos. Murtis reconfiguram os limites, as fronteiras e as zonas de contato entre pessoas humanas e divindades, algo evidenciado pelos próprios movimentos de corpos durante o serviço.

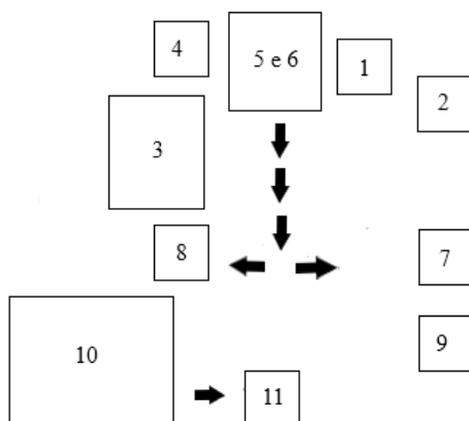
Na sombra das murtis

Como atestam meus interlocutores, durante o serviço o shakti está em vários lugares. Há certas regularidades na ocorrência de manifestações nessa etapa do ritual dominical. Via de regra, quem começa a manifestar o faz no templo cinco e segue manifestado no restante do serviço, com o importante detalhe de que, quando se faz puja (oferta) à divindade seguinte, a manifestação também se altera. Deste modo, as manifestações geralmente acontecem quando as pessoas estão posicionadas em frente às murtis de certas divindades, mas não de outras, propiciando um drama intenso de imagens no espaço. O padrão é que elas comecem no templo cinco e se encerrem no templo oito, recomeçando novamente, após sua interrupção no templo de Nargura, deus que não se manifesta, no grande templo. O gráfico abaixo ilustra esse movimento.

O serviço segue a ordem numérica retratada a seguir, sendo brevemente interrompido após a realização das pujas para Nargura. Os devotos almoçam

e as ofertas são retomadas no grande templo, encerrando-se no templo do deus Khal Bhairo. Não à toa, enquanto se faz puja para Mariamma, alguns sacerdotes vão, no interior de seu altar, cantar em frente a sua murti com o *utky* (tambor invocatório). Reiniciado o serviço, as manifestações irrompem de novo, prosseguindo até o templo onze.

Gráfico 2: Serviço e manifestação



- Templo 1: Dharti
- Templo 2: Suraj Narayan
- Templo 3: Hanuman, Krishna e Ganesh
- Templo 4: Shiva, Naag e Lingam
- Templo 5: Ganga
- Templo 6: Kateri
- Templo 7: Sangani
- Templo 8: Munispren
- Templo 9: Nargura
- Templo 10: Mariamma, Durga, Lakshmi e Sarawasti
- Templo 11: Khal Bhairo

Essa sucessão padronizada de manifestações das divindades pode não ocorrer. A manifestação pode irromper em alguns após o serviço ser feito no templo cinco, e há quem permaneça dançando em frente ao altar de tal ou qual divindade. Ou então o movimento da manifestação segue não a ordem do serviço, mas sim as conexões entre as divindades. Por exemplo, os deuses Khal Bhairo, Sangani e Munispren são tidos como irmãos. Por conta disso, certos indivíduos manifestam Khal Bhairo e movem-se até o templo de Sangani e/ou de Munispren, ou vice-versa.

A gestualidade é um índice importante na determinação de qual divindade está a se manifestar em um humano, pois o corpo de marlos e 'médiums' transfigura-se, produzindo similaridades com os atributos divinos incorporados nas murtis e nos corpos. Khal Bhairo ergue o braço, pula em uma perna só e/ou imita os gestos de um cavalheiro. Shiva serpenteia-se, pois é o senhor das cobras. Munispren, o controlador dos ciclos lunares, olha para o céu, plasma a lua. Mas como saber se uma divindade sem murti se manifesta? Normalmente, por movimentos corporais – vibrações, tremedeiras, vozes, gestos – cujas qualidades perceptíveis servem como índices da presença espiritual, de sua agência e de sua instanciação (Cf. Wirtz 2013), algo fundamental para a decodificação pela audiência de quem está

agindo nos corpos de pessoas. Este foi o caso da manifestação pouco usual do deus Argura, que é associado a suínos. Quando Steven, um frequentador assíduo de Blairmont, se atirou ao chão e passou a grunhir, rolar na lama e a esfregar o nariz na grama, imediatamente várias pessoas identificaram a presença de Argura – deus que não tem murti em Blairmont – em Steven, ainda mais porque essa cena se deu em frente ao templo de Sangani, um dos irmãos de Argura.

Outro caso – desta vez extremamente comum – é de mulheres e homens que manifestam a perigosa Bhadra Kali, que também não dispõe de murti em Blairmont. Quem a manifesta normalmente dança com a língua para fora, gesto que atesta sua predileção por consumir sangue. Neste caso, pode-se pensar que formas iconograficamente incorporadas em imagens divinas, como nos quadros existentes de Bhadra Kali em Blairmont, replicam-se nos corpos das pessoas humanas, singularizando-os no contexto ritual.

As regularidades mencionadas acima e a possibilidade de divindades sem murti se manifestarem demonstram que há tanto previsibilidade como indeterminação na definição de quem exatamente está se manifestando. Explico-me. Certa vez, durante o serviço no terceiro templo – dos deuses Krishna, Hanuman e Ganesh – uma senhora fechou os olhos, inclinou a cabeça para trás e começou a balançar sua língua, como se imitasse um animal. Em seguida, jogou-se ao chão, rolou de um lado a outro, até que, findas as rezas, voltou a si, atordoada. A audiência estranhou a situação, pois além de o comportamento dessa mulher ser estranho, nenhum dos três deuses desse templo costuma se manifestar em humanos.

Passei a fazer indagações e ouvi respostas divergentes. A mulher e seus familiares disseram não ter ideia do que havia acontecido. Stephanie, uma jovem de 18 anos de idade, julgou se tratar de uma manifestação da deusa Mariamma, mesmo que tudo tenha se passado em um templo distante do dela, pois quando alguém *foca sua mente na Mother* (Mariamma), a *manifestação vem*. Bayo, o sacerdote, por sua vez, apresentou outra explicação, que viria a ser aceita e difundida entre os demais: era o deus-elefante Ganesh que havia se manifestado. Embora o próprio Bayo nunca tivesse presenciado uma cena dessas, a manifestação era *algo imprevisível*. Ganesh raramente se manifesta, mas a postura, os gestos e os sons produzidos por meio da mulher permitiam depreender a presença desse deus nela, e não de Hanuman ou Krishna, cujas murtis estão no mesmo altar. O balançar da língua assemelhava-se a uma tromba e a sonoridade, ao bramido de um elefante.

Com efeito, sinais são necessários para se certificar exatamente quem ou o que se manifesta nos humanos. As murtis funcionam, por assim dizer, como

elementos perceptivos fundamentais para determinar o estatuto ontológico da manifestação. Pode-se dizer que se a (suposta) manifestação de Ganesh ocorresse longe de seu templo, em espaço aberto ou nas imediações de outro altar, ninguém cogitaria a possibilidade de isso ter ocorrido – por outro lado, presenciei situações nas quais a proximidade entre um corpo manifestado e uma murti não necessariamente implica este tipo de associação.

O fundamental a notar aqui não é um princípio explicativo válido para todas as situações, mas sim a constante associação entre a incidência de manifestações e sua proximidade das murtis. Os dados etnográficos de McNeal (2011:16-18, 195) sobre o culto à Kali em Trinidad são similares aos apresentados neste texto: é impossível identificar uma divindade baseando-se somente nos gestos corporais de um 'médium'; esses movimentos têm significado somente na presença da agência divina, e não da identidade específica da divindade manifestada. Como notou o autor em texto manuscrito:

As identidades específicas das divindades que se manifestam no âmbito do Hinduísmo Caribenho são significativas para suas audiências por meio da ação de médiuns que performam, por assim dizer, sob a sombra da murti, logo em frente ou em relação proxêmica direta com o espírito ativo da murti [...] o corpo extático do médium simboliza a presença do espiritual, enquanto a contiguidade especial da murti fornece o canal icônico de informação utilizado para situar e identificar a divindade que se manifesta. Em outras palavras, o corpo extático do médium e a murti tornam-se temporariamente simbióticos (McNeal s/d:20-22, tradução minha).

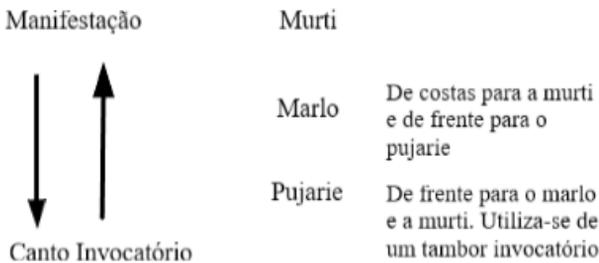
Marlos se associam à iconografia dos deuses que incorporam (McNeal 2011:17). Se essa proximidade indica uma espécie de simbiose entre manifestações e murtis, é justamente a resposta à questão – 'para onde vai a manifestação depois que ela sai do corpo', por mim repetida uma dezena de vezes – que torna tudo mais evidente: *a manifestação volta à murti*, explicaram-me. Esta é a razão pela qual quem está prestes a 'desmanifestar' dá um salto em direção a esta ou aquela murti quando a manifestação deixa seu corpo. Em certo sentido, o corpo não se torna apenas um veículo das divindades, mas também seu ícone.

Eventualmente deuses se manifestam diretamente em um humano – fora de um templo, por exemplo. Porém, a presença de uma murti em um espaço sagrado, o templo, faculta maior plenitude às manifestações, condição indispensável para a realização de tratamentos terapêuticos. Ao se debruçar sobre a segunda etapa da função, obtêm-se elementos adicionais para sustentar esta afirmação. Após o serviço, sacerdotes irão invocar três divindades, Mariamma, Khal Bhairo e Kateri, para que elas, por meio de

marlos, cuidem e tratem das pessoas. Os marlos sempre se posicionam em frente aos templos, de costas para as murtis. Esse posicionamento não deixa de ser interessante, ainda mais ao se reparar que, quando manifestam, os marlos permanecem com os olhos fechados: os deuses não precisam dos órgãos perceptivos de seus veículos humanos para enxergar; os olhos das murtis cumprem esta função¹⁷, isto é, as divindades enxergam mais através das murtis e menos através dos marlos.

Antes da invocação, marlos adentram os templos para rezar e pedir bênçãos, sempre olhando fixamente para as murtis, pois devem ser vistos por estas. Guirlandas que as adornam são transferidas para aqueles e, por meio de cantos invocatórios, as divindades se distribuem: deuses nas murtis tornam-se murtis em humanos. Os marlos se tornam, então, formas das divindades, as quais assumem outras formas, particularmente em seu principal instrumento de cura, um ramo de folhas da árvore neem, esfregado nas pessoas pelas manifestações para purificá-las e remover suas doenças – como dizem incansavelmente meus interlocutores, *Kali toma a forma de neem para curar*.

Gráfico 3: Invocação e Manifestação¹⁸



Invocadas, as manifestações comportam-se de determinado modo e recebem de sacerdotes e assistentes água de coco e *dye-water* (água misturada com açafraão, loendros, folhas de neem e vermelhão), líquidos despejados de um vaso nas mãos do marlo. Quando cuidam e tratam das pessoas, as manifestações também as alimentam [*feed*] com *pangalo*¹⁹, colocando-o diretamente na boca de quem está sendo tratado. O pangalo não é servido sem motivo. Somente quem está com o corpo *fraco*, necessita *se fortalecer* ou está sendo *afetado* por seres malignos é alimentado. Normalmente, as manifestações também dão *dye-water* às pessoas e, eventualmente, as fazem mastigar folhas neem – cujo gosto é extremamente amargo, por sinal.

O shakti (poder) adentra nas murtis e dali se irradia para as manifestações, algumas das quais capazes de curar as pessoas, por meio de transa-

ções, contatos e da utilização de objetos, como o ramo de folhas neem. Não existe, pois, uma separação absoluta entre o material e o imaterial, entre objetos e sujeitos, entre humanos e coisas. Essa dissolução das fronteiras só é possível em uma trama relacional marcada pela permeabilidade e pelos processos mútuos de transformação de corpos, sejam eles de humanos ou de não humanos (Cf. Carsten 2004; Marriott 1976; Nabokov 2000). Assim, pessoas e murtis se fundem, transformando estados corporais e a própria ambiência na qual essa trama relacional se desdobra.

A respeito deste último ponto, contribuições interessantes são oferecidas por etnografias recentes que tratam de assentamentos de orixás. Instâncias de presenças distribuídas (Sansi 2005, 2007), assentamentos fazem e tornam presentes os orixás, sendo resultado de um processo contínuo de transformação e crescimento – um “processo de vida”, nos termos de Sansi (2009:153). Coisas como assentamentos constituem um campo aberto de referências onde se encontram, e se fazem, orixás e pessoas humanas. As qualidades e as propriedades de assentamentos estão imersas em complexas teias de relações, em trocas com diferentes meios e substâncias que produzem modulações e inflexões na ambiência, instituindo lugares, criando instâncias e circunstâncias para o desenrolar de muitas coisas ao redor de si (Rabelo 2014:191-228)²⁰.

Outra contribuição importante é a teoria geral da idolatria de Alfred Gell, tal como exposta em sua já canônica obra póstuma. Gell chamou a atenção para o fato de que as “interações físicas” entre objetos de arte (ídolos, no caso), divindades e humanos configuram relações intersubjetivas que rompem com a separação artificial entre imagens inertes e seres vivos, entre animado e inanimado (Gell 1998:117-122). De fato, há instâncias nas quais é impossível discernir ídolos de humanos, como no caso das *kumaris*, meninas cultuadas como se fossem a deusa hindu Durga. Imagens religiosamente estipuladas não são meras representações simbólicas, mas “entes vivos” engajados em trocas recíprocas com humanos (:135). Os “corpos artefactuais” de murtis – assim como imagens e excrescências corporais de vítimas de feitiçaria [*volto sorcery*] – não se atrelam de modo absoluto a um corpo físico; antes, distribuem-se em torno de uma ambiência (:106). Nesse sentido, a questão tão cara a Gell – a de tratar objetos de arte como pessoas, isto é, fontes e alvos de agência social – tem sustentação etnográfica em sua obra póstuma²¹. A agência de ídolos se manifesta, portanto, em nexos causais relacionais que envolvem humanos, coisas e divindades que são concebidas como “copresenças em um campo de atores efetuais” (Strathern 1999:16-17). Como notou Lagrou (2007), onde se privilegiava apenas a contemplação, o texto e a representação, Gell introduziu as noções de agência e de eficácia,

atentando para aquilo que objetos de arte fazem. Não obstante, de uma perspectiva relacional (Cf. Sansi 2015), não se trata tanto de definir quem possui, de antemão, agência, mas de explorar como pessoas emergem em situações específicas de troca²². Parece mais interessante acompanhar, então, menos o caráter dado das coisas e mais seus movimentos de transformação desencadeados por sua copresença com pessoas.

Considerações finais

Neste artigo procurei demonstrar que as transações entre devotos e devotas da deusa Kali com murtis produzem movimentos que transformam continuamente os seres envolvidos pelo espaço do templo. As ações dirigidas para as murtis e as forças, os poderes e os fluxos canalizados por meio delas, como o shakti, possibilitaram explorar temáticas relativas às manipulações de coisas e as intervenções rituais necessárias para as materializações de divindades; os modos pelos quais esses seres infundem objetos, corpos e espaços; as consequências pervasivas intrincadas à materialização de formas extra-humanas de existência; o modo pelo qual manifestações materiais de entidades incorpóreas se tornam instâncias reconhecíveis e índices da presença divina. Diante do exposto acima, pode-se dizer que os corpos de marlos são imagens-em-movimento das murtis; objetos como o ramo de folhas neem, extensões corporais das divindades em movimento; alimentos em contato com energias e diversas substâncias, extensões da própria essência de deuses e deusas. Os tratamentos terapêuticos, por sua vez, promovem comunhões entre murtis, marlos e devotos. Em suma, murtis e altares não estão confinados no interior dos templos, expandindo-se em uma ambiência.

O poder, ou a potência, das coisas não se reduz à derivação secundária da agência de agentes primários. Coisas e pessoas podem ser tomadas enquanto coatores, cujas interações mútuas produzem transformações intercambiáveis (Ishii 2012). Murtis envolvem-se, corporal e sensitivamente, com devotos e devotas da deusa Kali, participando ativamente dos movimentos que criam e recriam as pessoas envolvidas nas pujas. Em suma, murtis não são representações, expressões de ordens simbólicas ou objetos inanimados aos quais se atribui agência. Instância divina fundamental para o próprio reconhecimento de outras instanciações divinas, murtis têm um papel ativo na distribuição do shakti em coisas, pessoas, plantas e alimentos. O shakti, investido nas murtis e irradiado delas, produz movimentos que dissolvem e reconfiguram as fronteiras entre divindades e humanos, transformando-os continuamente.

Recebido em 17 de agosto de 2016

Aprovado em 22 de março de 2018

Marcelo Moura Mello é Professor Adjunto do Departamento de Antropologia e Etnologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador/BA, Brasil. E-mail: <mmmello@gmail.com>

Notas

* Versões anteriores deste texto, bastante modificadas, foram apresentadas em seminários do Laboratório de Antropologia e História (LAH) e do Núcleo de Antropologia Simétrica (NanSi), ambos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, no Colóquio "Máscaras, santos e fetiches – África-América", e em reunião do Grupo de Estudos de Religiões Afro-Americanas, da Universidade Federal da Bahia. Agradeço às sugestões expressas nessas ocasiões, em especial a Olívia Cunha, Amir Geiger, Marcio Goldman, Carlos Fausto, Luis Nicolau Parés, Aline Torres, Carlos Gomes de Castro, Cauê Fraga Machado, Magdalena Toledo, Mariana Renou, Rogério Brittes Pires e Thiago Niemeyer. Marcela Franzen Rodrigues ofereceu ideias estimulantes, bem como apoio incondicional. Agradeço também a leitura criteriosa e as sugestões valiosas de pareceristas da *Mana*. A pesquisa de campo que deu origem a este artigo foi financiada pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Museu Nacional, recebendo apoio, também, da Capes e da Faperj por meio da concessão de bolsas de estudos. Neste texto, salvo indicação contrária, itálicos referem-se a expressões e conceitos nativos, assim grifados apenas quando de sua primeira ocorrência. Aspas simples constituem ênfases minhas, enquanto aspas duplas remetem a conceitos e trechos de autores citados

1 Em 2012, na terceira, e mais extensa, etapa de minha pesquisa de campo acompanhei todo o processo de construção de novas murtis. Por alguns dias participei de procedimentos rituais e encarreguei-me de limpar e realizar reparos em murtis ainda não consagradas, auxiliando o sacerdote em algumas tarefas. Em outro texto (Mello 2017) descrevo mais extensamente os atos envolvidos com a construção e a consagração de novas murtis, explorando o modo pelo qual tais atos (re)criam conhecimentos, inovações e percepções estéticas entre membros do culto à Kali. Em tal texto, discuto outros aspectos referentes à consagração e à agência de murtis, baseado sobretudo nas obras de Eck (1998) e Gell (1998).

2 De acordo com Eck (1998:38), em sânscrito, murti significa "qualquer coisa que tenha contornos e limites definidos, uma forma, um corpo, uma figura, uma incorporação, encarnação, manifestação. Assim, murti é mais do que semelhança; é a própria divindade assumindo forma" [tradução minha].

3 A transplantação indiana para o Caribe fez parte de uma ampla dispersão global de trabalhadores da Índia no século XIX. Em busca de melhores condições de vida, homens e mulheres deslocaram-se em massa no interior do subcontinente, com as viagens além-mar sendo uma extensão e um transbordamento desses deslocamentos. No caso da Guiana, quase 240.000 trabalhadores e trabalhadoras da Índia imigraram para o país entre 1838 e 1917, data na qual o sistema de trabalho contratado (*indentured labour*) foi proibido pelo governo indiano. Para mais detalhes, consultar, dentre outros: Laurence (1994), Look Lai (1993), Smith (1959) e Tinker (1993 [1974]).

4 Como notou Eck (1998:24-25), as concepções hindus baseiam-se menos na pressuposição de que existe uma unidade e uma uniformidade do divino e mais no

princípio filosófico e teológico segundo o qual essa unicidade se atualiza através de diferenças e de heterogeneidades, expressas contextualmente por meio das relações estabelecidas pelos humanos com distintos aspectos desse Deus, que, justamente por abranger tudo, é múltiplo. Em resumo: "O pensamento hindu distingue-se por sua recusa em tomar o um e o múltiplo como opostos [...] a variabilidade [*manyess*] do divino não é suplantada por sua unicidade. Ao invés disso, variabilidade e unicidade são simultâneas e inextricavelmente relacionadas" (Eck 1998:28, tradução minha).

5 Singh (1978:54-55) sistematiza o que chama de "representações", "nomes", "natureza" e "posturas" do panteão do culto à Kali na Guiana.

6 Membros do Arya Samaj, vertente hindu na Guiana cujos cultos são realizados sem imagens, ou murtis, de divindades.

7 Essas são afirmações comuns em Blairmont. Somente três interlocutores, todos sacerdotes, apoiaram suas explicações em escrituras sagradas. De acordo com eles, no hinduísmo o Ser Supremo (Kali) tem dois atributos básicos: *nirguna* (não possui qualidades, nem forma, embora seja onipresente e onisciente) e *sarguna* (tem qualidades, podendo assumir formas visíveis). Os limites perceptivos dos humanos os impedem de compreender e apreender sensorialmente todos os aspectos desse Ser Supremo. Esta é a principal razão de esse ser assumir formas visíveis para os humanos, auxiliando-os a aproximar-se do divino.

8 A inexistência de uma murti não implica, porém, a ausência de reverência. Vishnu, um dos mais importantes e conhecidos deuses do panteão hindu, não tem uma murti em Blairmont, mas como Krishna, considerado um de seus *avatares* (encarnação), o tem, quando se reza para Krishna, por extensão se reza para Vishnu.

9 A neem, ou margosa (*Azadirachta indica*), é considerada uma árvore sagrada e é nativa da Índia. É um dos principais instrumentos de cura utilizados pelas divindades.

10 Língua sagrada dos devotos de Kali. Um número muito reduzido de indo-guianenses tem fluência no tâmil, embora em âmbito ritual o conhecimento de cânticos e termos seja muito difundido.

11 Há interdições e prescrições, entretanto. O altar da deusa Mariamma só pode ser zelado e acessado por sacerdotes e pelos *altar-boys*, adolescentes que passam por regime especial de treinamento para se tornarem, na vida adulta, sacerdotes. Já o altar do deus Khal Bhairo, o deus do sacrifício, necessariamente deve ser cuidado por um sacrificador. Os altares de Ganga, Kateri, Sangani e Munispren são resguardados por um conjunto de indivíduos, em especial por marlos e por aqueles com devoção a fazer. A arrumação dos demais altares, por sua vez, se dá por sistema de rodízio.

12 Lapsi: doce pastoso feito à base de leite evaporado e farinha. É cozinhado com *ghee* (manteiga clarificada). Parsad: doce feito à base de farinha de trigo no qual se misturam açúcar, uvas passas e leite evaporado. O parsad é frito em uma panela com *ghee*.

13 Nos templos de Kali os altares são adornados para serem vistos, contemplados e admirados pelas pessoas. Sucede algo diferente, portanto, do candomblé, na medida em que o poder dos altares não decorre de sua visibilidade, mas sim de sua invisibilidade (ver Sansi 2009:151-152).

14 É preciso salientar que nenhum sentido é, por natureza, mais atrelado ao poder e à dominação do que outros. Embora os sentidos não sejam dotados de uma fenomenologia política universal, o modo com que a linguagem e as metáforas se utilizam dos sentidos faz diferença em termos de relações de poder (Bubandt 1998:66).

15 Mesmo em contextos nos quais a contemplação visual é fundamental, como no caso das relações estabelecidas por católicos com santos, os contatos táteis podem prescindir das trocas de olhares (Lima 2015).

16 Ver também Ingold (2011b), em um texto suscitado após um encarniçado debate entre Howes e Pink (2010). Um dos pontos nevrálgicos do debate sobre os sentidos e a percepção consiste em descrever o sensorial a partir das categorias nativas – algo tangenciado pelas proposições ambiciosas de Ingold, diga-se de passagem.

17 Os marlos podem abrir seus olhos para chamar a atenção das pessoas ou quando desejam contemplar alguém. Salvo contrário, esse gesto é tido como um sinal de que suas manifestações estão ficando *mais fracas* [*becoming weaker*].

18 Este gráfico visa dar mostras do modo pelo qual o shakti se distribui no templo. O fato de as divindades terem incontáveis formas significa, dentre outras coisas, que não necessariamente elas assumirão uma forma visível aos humanos. No caso dos rituais aqui descritos, a abertura dos olhos distribui o shakti pelas murtis e pelo templo. Na invocação, marlos postam-se de costas para as murtis, sem que haja qualquer obstrução entre ambos, e a invocação se dá de frente para marlos e murtis, que os secundam. O ramo de folhas neem, não representado no gráfico, é oferecido às divindades em um momento posterior. Somente quando realizam tratamentos terapêuticos é que as divindades tomam a forma de neem.

19 Arroz-doce misturado com pedaços de banana polvilhado com vermilhão e açafraão.

20 Em outro contexto, Cruz (2014:134-136) chamou a atenção para o fato de que o processo de composição de altares de *mistérios*, espíritos que pertencem aos panteões do vodu entre dominicanos em Porto Rico, sedimenta presenças espirituais em "ambientações". Tais composições, marcadas por variações de qualidades estéticas e sensíveis, não têm por intenção exclusiva objetificar entidades discretas (um ou mais espíritos), mas trazer à tona a "densidade de existências" que não se alijam de incrustações espaciais.

21 Como notou Cesarino (2017:6), Gell produziu uma reflexão teórica calcada em esboços de uma teoria etnográfica possível do Pacífico e da Melanésia. Não deixa de ser notável que boa parte dos críticos de Gell ignora, com poucas exceções

(Cesarino 2017; Lagrou 2007; Ishii 2012), o largo corpus etnográfico presente em *Art and Agency*.

22 Se aceitarmos que *kumaris* são a própria deusa, a realidade dessas jovens e da deusa não se reduz à aferição de índices divinos por meio de operações cognitivas. Sustenta-se, antes, nas interações mútuas entre *kumaris*, coisas e participantes dessas celebrações. Em outros termos, *kumaris* não representam o papel de divindades; elas estão continuamente se tornando a deusa (Ishii 2012:384-385).

Referências bibliográficas

- APPADURAI, Arjun. 1981. "Gastro-politics in Hindu South Asia". *American Ethnologist*, 8(3):494-511.
- _____. (ed.). 1986. *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ASAD, Talal. 1993. *Genealogies of religion*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- BETTELHEIM, Judith. 2010. "Espiritismo altars in Puerto Rico and Cuba: the Indian and the Cuban". In: Andrew Apeter & Lauren Derby (eds.), *Activating the past. History and memory in the Black Atlantic world*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing. pp. 295-318.
- BABB, Lawrence. 1981. "Glancing: visual interaction in Hinduism". *Journal of Anthropological Research*, 37(4):387-401.
- BRUBAKER, Richard L. 1978. *The ambivalent mistress. A study of South Indian village goddesses and their religious meaning*. Ph.D. Dissertation, Faculty of the Divinity School, University of Chicago.
- BUBANDT, Nils. 1998. "The odour of things: smell and the cultural elaboration of disgust in Eastern Indonesia". *Ethnos*, 63(1):48-80.
- CARSTEN, Janet. 2004. "Uses and abuses of substance". In: *After kinship*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 109-135.
- CESARINO, Pedro. 2017. "Conflitos e pressupostos na antropologia da arte: relações entre pessoas, coisas e imagens". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 32(93):1-17.
- CLASSEN, Constance; HOWES, David & SYNNOTT, Anthony. 1994. *Aroma. The cultural history of smell*. London: Routledge.
- CORBIN, Alain. 1987. *Sabores e odores. O olfato e o imaginário social nos séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Companhia das Letras.
- CRUZ, Alline Torres Dias da. 2014. *Sobre dons, pessoas, espíritos e suas moradas*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional, UFRJ.
- DETIENNE, Marcel. 1993 [1972]. *The gardens of Adonis. Spices in Greek mythology*. Princeton: Princeton University Press.
- ECK, Diana. 1998 [1981]. *Darsan. Seeing the divine image in India*. 3. ed. New York: Columbia University Press.
- ESPÍRITO SANTO, Diana & TASSI, Nico. 2013. "Introduction". In: *Making spirits. Materiality and transcendence in contemporary religions*. New York: I. B. Tauris. pp. 1-32.
- FREEDBERG, David. 1991. *The power of images: studies in the history and theory of response*. Chicago: The University of Chicago Press.
- FULLER, Christopher J. 2004 [1992]. *The camphor flame. Popular Hinduism and society in India* [revised and expanded edition]. Princeton: Princeton University Press.
- GELL, Alfred. 1977. "Magic, perfume, dream". In: Ioan Lewis (ed.), *Symbols and sentiments. Cross-cultural studies in symbolism*. London: Academic Press. pp. 25-38.
- _____. 1998. *Art and agency*. Oxford: Clarendon Press.
- HAZARD, Sonia. 2013. "The material turn in the study of religion". *Religion and Society: Advances in Research*, 4:58-78.
- HAWLEY, John S. 1996. "Prologue: the goddess in India". In: John S. Haw-

- ley & Donna Marie Wulff (eds.), *Devi. Goddesses of India*. Dehli: Motilal Banarsidass Publishers. pp. 1-28.
- HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin & WASTELL, Sari. 2007. *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. London: Routledge.
- HOLBRAAD, Martin & PEDERSEN, Morten A. 2016. *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOWES, David & PINK, Sarah. 2010. "The future of sensory anthropology/ the anthropology of the senses". *Social Anthropology*, 18(3):331-340.
- INGOLD, Tim. 2000. "Stop, look, listen! Vision, hearing and human movement". In: *The perception of the environment*. London: Routledge. pp. 243-287.
- _____. 2011a. "Materials against materiality". In: *Being alive. Essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge. pp. 19-32.
- _____. 2011b. Worlds of sense and sensing the world: a response to Sarah Pink and David Howes. *Social Anthropology*, 19(3):313-317.
- _____. 2012. "Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais". *Horizontes Antropológicos*, 18(37):25-44.
- ISHII, Miho. 2012. "Acting with things. Self-poiesis, actuality, and contingency in the formation of divine worlds". *HAU – Journal of Ethnographic Theory*, 2(2):371-388.
- LAGROU, Elsje. 2007. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica*. Rio de Janeiro: TopBooks.
- LATOURE, Bruno. 2008. "O que é iconoclash? Ou há um mundo além das guerras de imagem?". *Horizontes Antropológicos*, 14(29):111-150.
- LAURENCE, K. O. 1994. *A question of labour. Indentured immigration into Trinidad and British Guiana, 1875-1917*. Kingston: Ian Randle Publishers.
- LIMA, Raquel dos Santos Sousa. 2015. "Sobre presença e representação nas imagens dos santos católicos: considerações a partir de um estudo sobre a devoção à Santa Rita". *Religião & Sociedade*, 35(1):139-163.
- LOOK LAI, Walton. 1993. *Indentured labor, Caribbean sugar. Chinese and Indian migrants to the British West Indies, 1838-1918*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- MARRIOTT, McKim. 1976. "Hindu transactions: diversity without dualism". In: Bruce Kapferer (ed.), *Transaction and meaning. Directions in the anthropology of exchanging and symbolic behavior*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues. pp. 109-142.
- MCNEAL, Keith. s/d. Performing divinity with a difference: iconopraxis and dual-embodiment in African and Hindu traditions of spirit mediumship in the Southern Caribbean. Mimeo. 47 pp.
- _____. 2011. *Trance and modernity in Southern Caribbean. African and Hindu popular religions in Trinidad and Tobago*. Gainesville: Florida University Press.
- MELLO, Marcelo Moura. 2014. *Devoções manifestas. Religião, pureza e cura em um templo hindu da deusa Kali (Berbice, Guiana)*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ.
- _____. 2017. *Preenchendo murtis: arte, estética e conhecimento em um templo hindu da deusa Kali na Guiana*. Manuscrito.
- MILLER, Daniel (ed.). 2005. *Materiality*. Durham: Duke University Press.

- MINES, Diane. 2005. *Fierce gods. Inequality, ritual, and the politics of dignity in a South Indian village*. Bloomington: Indiana University Press.
- MITCHELL, W.J.T. 1987. *Iconology. Image, text, ideology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- MORENO, Manuel. 1996. "God's forceful call: possession as a divine strategy". In: Joanne P. Waghorne & Norman Cutler (eds.), *Gods of flesh, gods of stone. The embodiment of divinity in India*. New York: Columbia University Press. pp. 103-120.
- NABOKOV, Isabelle. 2000. *Religion against the self. An ethnography of Tamil rituals*. Oxford: Oxford University Press.
- PRESTON, James J. 1996. "Creation of the sacred image: apotheosis and destruction in Hinduism". In: Joanne P. Waghorne & Norman Cutler (eds.), *Gods of flesh, gods of stone. The embodiment of divinity in India*. New York: Columbia University Press. pp. 9-30.
- RABELO, Miriam. 2014. *Enredos, feitura e modos de cuidado. Dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: EDUFBA.
- SANSI, Roger. 2005. "The hidden life of stones: historicity, materiality and the value of candomblé objects in Bahia". *Journal of Material Culture*, 10(2):139-156.
- _____. 2007. *Fetishes and monuments: Afro-Brazilian art and culture in Bahia*. New York: Berghahn Books.
- _____. 2009. "'Fazer o santo': dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras". *Análise Social*, XLIV:139-160.
- _____. 2015. *Art, anthropology, and the gift*. London: Bloomsbury Academic.
- SINGH, Karna. 1978. *Kali Mai Puja. A study of a Guyanese East Indian folk cult in its social-cultural context*. Georgetown: Department of Caribbean Studies (University of Guyana).
- STEPHANIDES, Stephanos & SINGH, Karna. 2000. *Translating Kali's feast*. Amsterdam: Rodopi.
- SMITH, Raymond. 1959. "Some social characteristics of Indian immigrants to British Guiana". *Population Studies*, 13:34-39.
- STRATHERN, Marilyn. 1999. "The ethnographic effect I". In: *Property, substance and effect: anthropological essays on persons and things*. London: Athlone Press. pp. 1-26.
- SUTTON, David E. 2010. "Food and the senses". *Annual Review of Anthropology*, 39:209-223.
- TAUSSIG, Michael. 1993. *Mimesis and alterity. A particular history of the senses*. London: Routledge.
- TINKER, Hugh. 1993 [1974]. *A new system of slavery. The export of Indians overseas, 1830-1920*. 2. ed. London: Hansib.
- WAGHORNE, Joanne P. & CUTLER, Norman (eds.). 1996. *Gods of flesh, gods of stone. The embodiment of divinity in India*. New York: Columbia University Press.
- WIRTZ, Kristina. 2013. "Spirit materialities in Cuban folk religion: realms of imaginative possibility". In: Ruy Blanes & Diana Espírito Santo (eds.), *The social life of spirits*. Chicago: The University of Chicago Press. pp. 126-155.

**MURTIS EM MOVIMENTO:
RELAÇÕES ENTRE PESSOAS, COISAS
E DIVINDADES EM UM TEMPLO
HINDU NA GUIANA**

Resumo

O artigo trata das relações entre imagens esculpidas de divindades hindus, murtis, e devotos da deusa hindu Kali. Por meio da descrição dos atos rituais consagrados às murtis em um templo localizado na região ocidental da Guiana, em especial aqueles devotados à manifestação de divindades nos corpos de especialistas religiosos, o artigo explora os efeitos da copresença de pessoas e coisas, atentando para o impacto corporal de imagens.

Palavras-chave: Hinduísmo, Corpo, Manifestação, Agência.

**MURTIS IN MOVEMENT: RELATIONS
BETWEEN PERSONS, THINGS, ANDE
DEITIES IN A HINDU TEMPLE IN
GUYANA**

Abstract

The article deals with the relationships between sculpted images of Hindu deities (murtis) and devotees of the Hindu goddess Kali. Through the description of ritual acts consacrated to murtis in a temple located in Western Guyana, and more specifically to those directed at the manifestation of deities in the bodies of religious experts, the article explores the effects of the copresence of persons and things, stressing the bodily impact of images.

Key Words: Hinduism, Body, Manifestation, Agency.

**MURTIS EN MOVIMIENTO.
RELACIONES ENTRE PERSONAS,
COSAS Y DIVINIDADES EN UN
TEMPLO HINDU EN GUYANA****Resumen**

El artículo trata de las relaciones entre imágenes esculpidas de divinidades hindú, murtis, y devotos de la diosa hindú Kali. Por medio de la descripción de los actos rituales consagrados a las murtis en un templo ubicado en la región occidental de la Guyana, en especial aquellos dedicados a la manifestación de divinidades en los cuerpos de especialistas religiosos, el artículo explora los efectos de la copresencia de personas y cosas, subrayando el impacto corporal de imágenes.

Palabras clave: Hinduísmo, Cuerpo, Manifestación, Agencia.