

PLASTICIDADE E PESSOALIDADE NO ESPIRITISMO CRIOULO CUBANO*

Diana Espírito Santo

Biografias fragmentárias

Em meu último trabalho de campo em Havana, onde desde 2005 pesquiso práticas mediúnicas espíritas — conhecidas simplesmente como “espiritismo” — decidi focar no levantamento de histórias de pessoas sobre seus espíritos protetores — os *muertos*. Fui levada a isso ao observar, com o passar do tempo, uma *ausência* clara e enigmática desses discursos nos meus dados sobre espiritismo; uma lacuna estranha, pensei, já que eu passara mais de vinte meses quase exclusivamente dedicada a mapear as vidas de médiuns cubanos e seus *muertos*.

Como outros cultos social e historicamente permeáveis da América Latina — como a umbanda brasileira (Hayes 2011), a brujería porto-riquenha (Romberg 2009) e a Maria Lionza venezuelana (Férrandiz 2004) — o chamado espiritismo “cruzado” cubano (cf. Mederos & Hodge Limonta 1991) evoca os múltiplos fantasmas do imaginário étnico e econômico da ilha — de índios nativos, africanos e europeus coloniais até jesuítas missionários, ciganos, muçulmanos, chineses e, mais recentemente, empresários, prostitutas e trabalhadores de meados a fins do século XX. De forma semelhante a esses outros cultos mediúnicos, esta variedade não compreende simplesmente um “inventário curioso e genérico de pessoas trazidas à ilha para trabalhar” (Garoutte & Wambaugh 2007:160), mas pode refletir uma lógica constitutiva generativa, ontologicamente inclusiva, da versão cubana de espiritismo, evidenciada ainda pela aliança ritual histórica com suas religiões afro-cubanas irmãs (cf. Brandon 1997; Palmié 2002:192).

Mas por mais variadas e multicoloridas que sejam as identidades dos espíritos nos círculos espíritas, muito pouco é de fato articulado *sobre* eles em nível pessoal, biográfico. Narrativas biográficas pormenorizadas são relativamente raras, mesmo que descrições físicas apresentem detalhes minuciosos (que tipo de calçado usam, que cor tinham seus olhos). Quem *são* esses *muertos*? O que dá particularidade às suas vidas (e mortes)? Dada a sua

enorme importância, não apenas na geração de certos tipos de informação, mas também na construção de certos tipos de *selves*, essa raridade pode ser considerada surpreendente. Enquanto espíritas se empenham regularmente em neutralizar espíritos familiares e outros — como os enviados por bruxaria — para acabar com seus vínculos negativos com pessoas e lugares, uma grande parte dos *muertos*, por meio dos quais sua sensibilidade e visão são exercidas, é considerada “interna” à pessoa, “vindo” com ele ou ela como proteções ou guias. Eles não devem ser venerados, mas integrados na vida da pessoa e até amados.

Os médiuns podem saber vagamente — através de inspiração, sonhos ou transe — onde os espíritos nasceram quando eram pessoas, que cor de pele ou cabelo tinham, que eventos moldaram sua existência, ou como foi seu fim. Mas raramente essas histórias são completas, historicamente específicas ou totalmente críveis; ao invés disso, as biografias de espíritos entre esses praticantes parecem ser, como formulou Kristina Wirtz, “necessariamente fragmentárias, misteriosas e mesmo confusas, em vez de reveladoras ou coerentes” (2013:127).

Neste artigo defendo que a relativa pobreza de detalhes na maior parte das biografias de *muertos* cubanos se deve — ao contrário das análises que postulam o imaginário heterogêneo ou compartilhado de espíritos como um produto da consciência nacional ou histórica, muitas vezes desconhecida de seus praticantes (cf. por ex. Brown 1986; Hale 1997; Ong 1987; Stoller 1989) — a uma cosmologia sofisticada do *Self*, que é, ao mesmo tempo, uma teoria das relações espírito-pessoa. Não obstante a irritação que alguns religiosos — inclusive os próprios médiuns — dirigem aos espiritistas por sua generalidade descritiva, há uma noção pervasiva da fluidez ontológica no espiritismo que subverte de maneira significativa as leituras lineares de identidades de espíritos, revelando domínios mais profundos de teorização. Não só as “biografias” podem ser uma contradição em termos para certos espíritos — visto que, quanto mais “evoluído” for o espírito, mais esquece sua existência quando estava encarnado — aparentemente os *muertos* não são sempre aquilo que parecem, de tal forma que, para alguns espiritistas, seus “físicos” muitas vezes arquetípicos são vistos como meros disfarces para alguma outra coisa. De fato, quando instados a articular as dimensões *metamórficas* de seus *muertos*, os espiritistas são tudo, menos simplistas.

De acordo com alguns médiuns que conheci, o que “vemos” como espíritos podem ser, na realidade, materializações das vidas passadas da pessoa, e não entidades espirituais; outros advertem sobre truques e transformações que espíritos podem fazer por capricho ou circunstância, e expressam cautela sobre qualquer afirmação sobre suas reais identidades;

outros, ainda, postulam a existência de um único *muerto* protetor, que pode se desdobrar em dezenas e mesmo centenas de outros, refletindo aspectos da personalidade da pessoa. No cerne destas leituras estão questões de plasticidade do *Self*, distinções de interioridade/exterioridade e ontologias de transformação (Malabou 2010) que complicam visões sociopsicológicas de possessão e mediação espiritual como uma linguagem "simbólica" e estática, apropriada para meios *expressivos*.

Elucidarei este ponto recorrendo a dois passos principais. No primeiro, explorarei uma teoria (junguiana) das dinâmicas pessoa-espírito defendida por Eduardo, um médium experiente, praticante de religião afro-cubana, e um de meus principais interlocutores e amigos em Havana. Para Eduardo, espíritos aparecem em e como "linguagens culturais" (e arquétipos) na mesma medida em que a psique de seus médiuns projeta idiomas de manifestação. O "olho" humano pode ver apenas o que espera ver; e espíritos também devem trabalhar dentro das fronteiras conceituais de um inconsciente individual e coletivo. O fenômeno espiritual, argumenta ele, é o resultado de processos tanto psicológicos *quanto* metafísicos: reduzi-los a explicações puramente religiosas ou intrapsíquicas seria um equívoco. A teoria de Eduardo é esclarecedora não por contar com uma sofisticação teórica representativa, mas por representar, de forma extrema, a maneira como os spiritistas cubanos habilmente resistem aos entendimentos bidimensionais dos espíritos e, desse modo, às interpretações antropológicas dos "sistemas de crenças" espíritas.

No segundo passo, menos extenso, procurarei substanciar estas alegações antropológicas — de certa forma específicas — por meio de um olhar mais abrangente para outras ocorrências no espiritismo crioulo cubano de mutabilidade espiritual e sua relação com a psique mutável, interativa e criativa. A questão é que, de modo a estruturar a ontologia dos espíritos neste universo, é igualmente necessário decifrar uma conceitualização local da consciência humana e sua capacidade de, literalmente, engendrará-los. Ou seja, uma teoria do *Self* e seus atributos, em que o *Self* é ao mesmo tempo um conjunto de propensões sensoriais, norteadoras (Hallowell 1955), como também, em uma concepção mais teísta, uma mente intencional, não obstante o quanto seja extensa. Nenhum dos dois pode ser atingido por meio de abordagens interpretativas ou etnopsicológicas das manifestações de espíritos, como o espiritismo crioulo. Não basta indagar em que extensão os *Selves* são culturalmente constituídos ou que outros fatores os formam (cf. Hollan 2010:296); é preciso perguntar quais ontologias indígenas estão em jogo capazes de engendrar este colapso de psicologia com cosmologia. Claramente, tanto para spiritistas quanto para antropólogos, os espíritos emergem das interseções de cultura e mente, mas as diferenças são igualmente cruciais.

O enigma das histórias pessoais

Como mencionei brevemente acima, o caráter frequentemente genérico das descrições spiritistas dos espíritos das pessoas é às vezes uma fonte de franca decepção para clientes mais perspicazes, ávidos por detalhes e idiossincrasias, e em alguns momentos até mesmo para alguns médiuns exigentes, que podem desconfiar das linguagens descritivas demasiadamente simplistas de seus colegas — “é sempre a mesma história”, diz Gusmán reservadamente, um médium na casa dos 60. “Todo mundo sempre tem uma *gitana* [espírito cigano], todo mundo sempre tem um Ta' José [espírito de escravo africano] ao seu lado!”. Esta noção é tão disseminada que a maior parte dos cubanos religiosos costuma se referir, em tom de zombaria, a qualquer espírito de mulher africana ou afro-cubana como “Francisca” — nome aparentemente típico de escravas batizadas por seus senhores em ritos católicos.

Além disso, como mencionei acima, ainda é fato que, quando indagados mais diretamente sobre detalhes da vida e da morte de seus espíritos, muitos médiuns ficam estranhamente calados: muitos simplesmente nada sabem de *além* “Francisca” ou qualquer outro rótulo estereotipado. Explicações sobre por que isso acontece variam, sendo uma delas que os próprios espíritos não podem abrir muita informação, com receio de que caia nas mãos de algum feiticeiro que possa usá-la para manipular pessoa ou espírito. Mas um olhar mais atento à natureza do mundo dos espíritos entre aqueles que lidam com ele nesse contexto aponta para um cosmos em que as aparências — mesmo as genéricas — escondem outras realidades mais inefáveis, vinculadas a correntes de *Selves* em transformação.

Talvez uma das proposições mais ousadas e provocantes de Carl Jung tenha sido a de que, em diferentes lugares do mundo, a mente humana pode apresentar estruturas e propensões inatas diferentes, isto é, no nível do inconsciente. O inconsciente coletivo, de acordo com Jung, é um repositório de resquícios arcaicos — sonhos, imagens e instintos primitivos — enterrados nos recantos obscuros da mente humana, resultando, entre outras coisas, em tendências a formar certas representações simbólicas que ele chamou de arquétipos (cf. Jung 1968). Jung descreveu os arquétipos como formas de conhecimento absoluto ou transcendental, existente em um “espaço e tempo fisicamente relativo” (2010:90), sem mediação dos órgãos sensoriais (2010:90), e consistente com fenômenos sincrônicos e outros fenômenos “paranormais” psíquicos. Se muitos destes arquétipos são universais — como “a mãe”, “o trapaceiro”, “o herói” — não sendo originários de nenhuma área específica do mundo, outros podem carregar consigo os sinais de espaços geográficos e histórias particulares. De acordo com Peat, “Jung chegou

a argumentar que um norte-americano possui uma camada especial do inconsciente coletivo, que difere do seu ou de sua contraparte da Europa, por meio da adição de imagens da população original nativa" (1987:108).

Estas ideias — e outras que discutirei a seguir — encontram semelhanças notáveis com algumas das que muitas vezes registrei de Eduardo, um médium espiritista, na casa dos 50, que lidera uma casa religiosa em Havana central com Olga, sua esposa. Com o desenvolvimento de meu contato com o casal e minha progressiva exposição às suas revelações mediúnicas no tocante aos meus *próprios* espíritos, pude compreender por quê. Quando os conheci, era óbvio para eles que eu "tinha" certos espíritos específicos de meu lugar de origem e ocupação, mesmo que tangencialmente. Por exemplo, do fato de eu ser europeia (especificamente portuguesa) decorria que era natural que eu fosse não apenas "acompanhada" por um espírito de homem intelectual branco, um padre jesuíta, uma freira carmelita e um burocrata judeu, mas também de um espírito árabe e uma entidade feminina de cigana ibérica. Mais adiante, Eduardo e Olga identificaram outros espíritos, cujas identidades pareciam aludir à trajetória nacional e colonial de meu país ao longo dos séculos.

Contudo, era por meio daqueles espíritos que apareciam em associações *ad hoc*, ainda que muitas vezes significativas, que a questão ficou clara. Por exemplo, intrigado com o que ele viu como uma influência do Leste europeu em mim, Eduardo perguntou uma vez se eu tinha uma conexão familiar com a Hungria ou a Romênia de que eu tivesse conhecimento, ou se tinha viajado pela região recentemente, coisa que por acaso tinha feito. Mas a questão de se tratar de um espírito *adquirido* ou *ativado* estava longe de esclarecida. Em minha última viagem a Havana, por exemplo, ele especulava que o espírito "congo" jovem e combatente que Olga e eu viramos alguns anos antes como um de meus "espíritos guia" era na realidade o resultado de minha associação à casa deles, já que o casal também praticava diversas modalidades de religião de inspiração africana. Será que eu tinha de alguma forma *herdado* este novo espírito por minha proximidade com Eduardo, Olga e seus afilhados religiosos? Ou seria uma parte velha de minha constituição espiritual que se *fizera saliente* pela primeira vez em função deste encontro? Ou, quem sabe, não fosse nem sequer um espírito, mas um *aspecto* de minha própria personalidade que se materializara reativamente por meio de minha interseção com uma forma de bruxaria de que Eduardo me salvara naquele momento?

Nenhuma destas questões foi formulada por mim; eram as conjecturas de certa forma curiosas de Eduardo e Olga, para as quais eles deliberadamente não avançavam nenhuma resposta fechada. Se estes *muertos* tinham

biografias, o assunto era quase irrelevante ou mesmo contraditório para Eduardo. A questão interessante era determinar qual seria a relação entre uma manifestação espiritual *biográfica* específica e a psique que a apreendia ou produzia. De fato, Eduardo não é o único a considerar esta questão como ontologicamente central. Para a maioria dos espiritistas que conheci, a relação entre a aparência de um espírito e os detalhes da biografia de uma pessoa era algo considerado tão óbvio quanto obscuro, isto é, havia uma “comunicabilidade” presumida e substancial com a pessoa (ao contrário da “incomunicabilidade” tomista, cf. Santos-Granero 2012:181-182). Esta não era uma observação *post facto* para a maioria das pessoas, mas de fato essencial para a própria lógica de devir (pessoas) — em que o *muerto* é uma relação interna, não fortuita. Para colocar esta centralidade em contexto, precisamos levar em conta o que são e o que fazem os *muertos* no campo religioso mais amplo de Cuba.

Caminhos dos mortos

Espiritistas são definidos de maneira geral como indivíduos com talento ou sensibilidade particular que permite receber informações visuais, sensoriais e proposicionais do mundo dos mortos. Comumente jovens quando se manifesta pela primeira vez a mediunidade, desenvolvem-se em um ambiente doméstico, não institucional, e exercitam suas faculdades seja por meio de consultas particulares em casas, ou de rituais coletivos chamados *misas espirituales*, contratados por clientes. Desprovido dos rituais de iniciação característicos de outras religiões de seu meio, o espiritismo prolifera em sua simplicidade — seus materiais de adivinhação podem ser tão mundanos quanto um copo d’água ou um baralho de cartas, e suas formas de homenagem diretas, como bonecos representativos de espíritos e velas. É difícil medir essa demografia, em razão de muitos espiritistas poderem assumir outros múltiplos papéis rituais e religiosos.

“Espiritista” descreve uma qualidade, e não o *status* de uma pessoa, sendo cada espiritista um universo para ele ou ela, um universo cuja expansão depende de *muertos* idiossincráticos. A experiência e o crescimento da mediunidade é uma longa trajetória em que o neófito forja, recria e atua numa relação de conhecimento interativo com o domínio espiritual, tanto particular a ele ou ela quanto reativo ao dos outros. Estes espíritos são a um só tempo partes intrínsecas e emergentes da herança histórica e pessoal de um médium e conjuntos de relações cuidadosamente produzidas ao longo do tempo.

Mas julgar os “espíritos” em Cuba pela aparência seria subestimar o caráter fluido e metafórico deste intrincado universo de entidades. Por mais que o espiritismo crioulo cubano herde parte de suas proposições ontológicas dos movimentos espiritualistas europeus vitorianos e norte-americanos (Bolívar et al. 2007; Millet 1996), cujos conceitos relativamente explícitos de evolução e progresso espiritual encontraram um público entusiasmado entre os cubanos educados e emancipados do século XIX, saturados com a hegemonia católica, a cosmologia espírita contemporânea na ilha foi também cultivada por influências religiosas afro-cubanas. De fato, os *muertos* com quem os médiuns espiritistas de Havana trabalham são inerentemente “cruzados” — transitam rizomaticamente pelas esferas rituais em virtude das influências de identidade com que eles “vêm” (iorubá, bakongo, católica, indígena e assim por diante), predispondo os protegidos por eles a fazerem o mesmo. Então, por exemplo, uma pessoa, cujo *muerto* “vem” com uma afinidade com rituais de inspiração africana em Cuba, pode ser encorajada a procurar iniciar-se em um ou outro tipo de religião afro-cubana, assim como uma pessoa com *muertos* “católicos” será instruída a ir à missa com constância.

Estes *muertos* — frequentemente aludidos na terminologia possessiva como componentes do *cordón espiritual* (grupo de espíritos guia) de uma pessoa — são qualitativamente diferentes de outros também cuidados por espiritistas em distintos contextos, como os ancestrais. Formas de independências ritual e cosmológica vinculam irremediavelmente o espiritismo à Santería, por exemplo, o culto cubano aos orixás (*orichas*), de inspiração vinda da África Ocidental (Brown 2003; Cabrera 1998). Isto pode ser aferido de maneira bastante óbvia na máxima sagrada de “ikulobiocha”, que pragmaticamente determina que nenhum trabalho com os orixás pode ser feito antes de se apaziguar e cuidar dos rituais para ancestrais e parentes, os *eggúns*. Espiritistas são comumente chamados a praticar cerimônias e ritos com este fim.

Outro tipo de *muerto* é usado por espiritistas no culto de Palo Monte, um termo guarda-chuva que se refere a um complexo de tradições e ritos mágicos derivados da herança de escravos na ilha de origens Banto-Congo (Figarola 2006; Fuentes Guerra & Gomez 1996; Ochoa 2010). Os *paleros* são conhecidos por sua capacidade de praticar feitiçarias eficazes e destrutivas, isto é, convencer os espíritos de pessoas mortas a fazerem pactos de poderoso intercâmbio de favores. Não é coincidência que os *paleros* sejam também médiuns, especialistas em incorporar em transe os espíritos “escravos” materializados, trabalhados dentro e através de grandes recipientes de metal chamados Ngangas, onde seus ossos são colocados (cf. também Palmié

2006). Em sua função de lidar com espíritos ancestrais, o espiritismo funciona para elevar, apaziguar ou neutralizar *muertos* problemáticos da saúde ritual, física e social da comunidade. Palo, por outro lado, se constitui como uma espécie de antiespiritismo, negando a ascensão de almas para ganhos mundanos — o que não impede, decerto, que os espiritistas participem de iniciações Palo e outros ritos cruciais para os quais são chamados a fazer a mediação entre mundos. Contudo, o contraste entre os “projetos” teóricos espirituais de cada um é pertinente aqui, por também revelar a possibilidade de múltiplas biografias pós-morte, ou *necrografias*, como Panagiotopoulos formulou recentemente (2011).

De acordo com muitos espiritistas, o destino de um *muerto* normal, digamos, o espírito ancestral, é o apagamento de si mesmo, por assim dizer — de suas características pessoais, sua *persona* mundana. Em um universo espiritualista metempsicótico, vidas progridem em mais vidas; não apenas os corpos, mas as *biografias* são dispensáveis, necessariamente. Eduardo concebe isto da seguinte forma: quando uma pessoa morre, apenas o mais material de seus “corpos” perece; outros, como os corpos mais sutis, vitais e emocionais, perecem lentamente, ao longo de cerca de 60 anos, até que apenas reste o “corpo mental”, cuja abstração de seu ciclo de vidas é absoluta, permitindo sua reinserção. Este é o curso saudável da vida após a morte de qualquer alma, ou seja, a abstração de sua humanidade; tanto assim, segundo Maria, uma médium que entrevistei, que o espírito de uma criança será naturalmente mais célere nos seus esforços de reencarnação do que o de um adulto, já que sua “bagagem” é mínima.

Em Palo Monte, esta lógica é subvertida. Os *palers* procuram reincorporar a alma da pessoa cujos ossos colocam no Nganga, alimentando-a com o sangue de animais, isto é, eles alimentam os corpos emocionais e vitais do *muerto*, criando um espírito exagerado, híbrido e materializado, embora quase inteiramente invisível, ao qual sua própria “necrografia” é negada. Mas se a comparação entre esses *muertos* materializados e o que os cubanos chamam de *cordón espiritual* é relevante, é de fato por ser praticamente indefensável, já que os primeiros são tipos muito particulares de *muertos*.

O espiritismo crioulo cubano deriva de forma significativa — se bem que com pouca rigidez — da teologia de Allan Kardec, o francês considerado fundador do movimento espírita no fim do século XIX. De forma notável, estendeu a observação de Kardec — de que os mortos exercem uma influência constante nos vivos — ao levá-la a uma verdadeira fenomenologia espírito-pessoa. Mas, neste contexto, esses *muertos* “cruzados” não apenas se tornaram “uma completa transformação cubana dos espíritos guias reconhecidos por Kardec”, como observam Garoutte e Wambaugh (2007:160; ver também

Brandon 1997:87), mas algo de todo mais híbrido. *Los muertos*, os protetores de alguém, não são concebidos como seres desencarnados, desinteressados, que ocasionalmente plantam pensamentos, sonhos ou sussurram aos ouvidos daqueles que protegem — são quase humanos, desdobrando-se com e através de personalidades, caprichos, falhas e escolhas de vida daqueles com quem eles “vêm”, a ponto de serem os dois frequentemente indiscerníveis.

Se, para Kardec, esse emaranhamento era de natureza mais pontual, enquadrado por ele em termos de “simpatia” — “Um espírito não entra em um corpo como você entra numa casa. Ele se assemelha a um espírito encarnado que tem os mesmos defeitos e as mesmas qualidades que ele próprio, de forma a agirem conjuntamente” (Kardec 1857, cap. 6:473) — para os espíritas cubanos é um permanente estado de ser, moldado em termos de “afinidade”, teorizada em formas psicológicas e pragmáticas complexas por spiritistas contemporâneos e, mais importante, como a cola dinâmica — e mesmo plástica — entre mundos. De fato, os spiritistas paradoxalmente sustentam que as pessoas tanto *têm* (ou *vêm com*) os *muertos* de seu *cordón*, *como también* compartilham relações variáveis com eles, dependendo de “afinidades” momentâneas de vida.

Os *muertos* existem; mas apenas alguns podem ser notados em um dado momento, sendo trazidos a existir em um plano humano por meio de circunstâncias pontuais — crises ou feitiçaria, por exemplo — ou através do trabalho das ações coordenadas da pessoa que protegem — como o desenvolvimento de um talento particular, ou o cultivo da mediunidade. “Se você não trabalha, seus *muertos* ficam lentos”, disse-me certa vez Carlos, um médium afro-cubano de meia-idade. Da mesma forma, outros *muertos* podem ficar invisíveis durante o curso de uma vida inteira, inabalados pela ação ou pelo pensamento humano. A pessoa, assim, é concebida como um ser múltiplo e conectado, pulsando com a imanência mais ou menos intermitente ou sustentada de suas partes metafísicas variáveis, instanciada por sua vontade e instanciando-a também. O caráter processual, inacabado, do emaranhamento espírito-pessoa é exatamente o que dá escopo a conceituações múltiplas, não apenas do que seja “espírito”, mas por que e como aparece. E a maior parte das explicações disto remetem a condições pessoais e biográficas especificamente humanas.

Médiuns nem sempre concordam sobre o relacionamento especificamente causal entre a subjetividade humana e as aparições de um espírito, mesmo que concordem em linhas gerais quanto à sua necessidade. Mas, longe de serem supérfluas, as biografias de espíritos aqui cumprem um trabalho conceitual sério, mesmo em sua própria ausência. Celia, por exemplo, uma espírita e *santera* de 60 anos, considera absurdo que a maioria dos

médiuns não se importe em saber detalhadamente *quem* são seus espíritos. “Os espíritos *querem* que suas biografias sejam conhecidas, que perguntas sejam feitas, pois é *através* das tragédias e das fortunas dessas vidas que eles podem ajudar! O espírito vem ajudar você a evitar os erros cometidos por ele”. Contudo, a ligação entre este conhecimento e a presença de um espírito, para Celia, não é causal ou incidental. A “ajuda” apenas virá do *muerto* se a pessoa de fato conhecer seus detalhes biográficos. Em outras palavras, o espírito existe — para o médium — na medida em que sua manifestação biográfica é apreendida.

Esta dependência ontológica é expressa por Carlos (acima) de outra forma. Segundo ele, o “espírito” não tem raça, cor, sexo ou cultura — um discurso que a maioria dos espiritistas emprega com facilidade. “Mas quando eles assumem a tarefa de proteger você no seu *cordón*, é porque eles também desejam evoluir, de acordo com certas características que eles tinham quando eram vivos” em algum lugar, em algum período de tempo. Assim, “eles se apresentam desta forma por *algum* motivo”, diz. As aparências são, portanto, cruciais para uma apreciação da missão de um espírito, mesmo que não carreguem uma identidade absoluta ou completa.

Uma aceitação e uma negação paradoxais da biografia também estão no cerne do entendimento de Eduardo acerca do fenômeno espírita. Para ele, *muertos* protetores são essencialmente “recipientes” para o estado psíquico e emocional de seus médiuns e/ou protegidos; daí resulta que todas as manifestações mediúnicas e de transe são *psíquicas* — físicas, psicológicas. Isto acontece porque, de forma a se manifestar — ser percebido por um médium — um espírito deve ser *concebível* por esse mesmo médium. De acordo com Eduardo, os espíritos são energias, e como tal aparecerão na forma em que se tornem possíveis conceitualmente. Dessa maneira, o *muerto* tanto se projeta de um certo modo como o médium o verá de um certo modo, dependendo do repertório de conceitos e imagens culturais (arquétipos, de acordo com Eduardo) existente. A manifestação — o *muerto* — é um ponto intermediário entre os dois, por assim dizer.

O problema em relação às formulações da possessão espírita, quer sejam científicas ou religiosas, diz ele, é que nenhuma das duas enxerga isto. A primeira relaciona os espíritos com os conteúdos da mente — saudavelmente dissociada ou não. A segunda se engana ao considerar as realidades dos espíritos de forma muito autônoma, quando de fato não podem deixar de ser atadas às mentes daqueles que os veem. O que está em jogo para Eduardo é menos uma legítima fusão entre os dois e mais uma espécie de psicofísica do espírito, que se recusa, em primeiro lugar, a separar produtos mentais de cósmicos. Na próxima seção, proponho um detalhamento desta

visão, ao percorrer seus movimentos e explorar seus dividendos. O objetivo não é ingressar em um exercício de suspensão da descrença ou forçar a simetria de modelos explicativos (os nativos conjuntamente com os científicos sociais), mas exatamente experimentar a possibilidade de que, ao *explicar* tal fenômeno em termos de um ou outro, podemos estar na realidade deixando de compreendê-lo.

A psicologia do espírito

Em seu chamado por uma antropologia recursiva na análise de práticas oraculares, conceitos de verdade na disciplina e na etnografia de maneira mais geral, Martin Holbraad reclama que “as análises antropológicas sobre adivinhação existentes pecam pelo ceticismo e com isso tendem a se isolar em uma postura arrogante em face da prática divinatória” (2012:55). No caso do Ifá, culto de adivinhação de inspiração africana que Holbraad estuda em Havana, esta postura desconsidera inteiramente que, para especialistas e clientes, a verdade não é proposicional, ela é indubitável. Assim, os antropólogos que começam com a suposição de que as afirmações oraculares são inerentemente abertas à dúvida e que todos as veem desta forma — escolhendo, portanto, contabilizar sua eficácia em termos de função social, por exemplo, de acabar com incertezas ou em termos de sua expressividade simbólica (:56) — começam com o passo errado, que leva a um entendimento da adivinhação que pode ignorar o que os praticantes consideram o mais importante a seu respeito: que os deuses jamais mentem. O meta-argumento de Holbraad é que a própria questão da “verdade” é fundamental para a antropologia, e que sua história revela precisamente como as suposições representacionistas intrínsecas eram e continuam sendo os paradigmas sob os quais tópicos como a adivinhação são estudados.

Subjacente à crítica de Holbraad (cf. também Argyrou 2002; Holbraad 2003; Ingold 2000; Viveiros de Castro 2002; Willerslev 2007) está uma sincera reconsideração da premissa que subjaz à grande parte da antropologia: que não importa o quanto crenças e visões de mundo difiram, pois elas sempre irão remeter a uma e mesma “realidade”, sendo a diferença uma propriedade da mente (ou, para fenomenologistas, da mente incorporada) e suas representações.

Não obstante o quanto seja contraditória, a mente é também o local onde muito da antropologia de possessão e mediação espiritual começa, de tal forma que tem sido tipicamente confrontada como um “idioma” — para a expressão da angústia social, por exemplo (cf. Crapanzano 1977; Lewis

1987) — e, mais recentemente, como um conjunto de conceitos cognitivamente cativantes (Cohen 2007). Esta divisão representacionista de crenças culturais e da “qualidade do real” — seja ela fisiológica, social ou ambiental — que ela se propõe a mapear é também invariavelmente expressa em terminologia psicofisiológica. Por exemplo, Levy, Mageo e Howard (1996:19) argumentam que, para que a “possessão total” aconteça em qualquer sociedade determinada, uma predisposição (biológica, genética?) para dissociar por parte dos crentes e um ambiente cultural que promova o pleno uso da possessão são necessários. Embora pareça um avanço, por exemplo, em relação às orientações etnopsiquiátricas anteriores, ela ainda assim mantém uma separação estrita de “psicologia” e “cultura” característica de muitos outros e frequentemente sofisticados estudos (como o de Boddy 1989).

Estudos sobre o espiritismo latino-americano tampouco se afastaram muito da ideia de que um padrão fisiológico universal subjaz às representações subseqüentes, funcionais, culturais dos fenômenos espirituais. Alguns avançaram argumentos que são alvos fáceis para a crítica, em especial na contemporaneidade pós-moderna. Por exemplo, nos anos 1960, Rogler e Hollingshead argumentaram que “o espiritualismo funciona como um canal terapêutico para as doenças mentais” (1961:17), especialmente das classes baixas (em Porto Rico), daí decorrendo que médiuns experientes — supostamente eles mesmos com problemas — guarneçam o neófito com um contexto de significações sociais que atenuam o caos pessoal, frequentemente psiquiátrico. Em uma linha semelhante, embora mais benevolente em relação aos espíritas brasileiros, Krippner sugere que os médiuns entram numa categoria de indivíduos “propensos à fantasia” (1989:204).

Uma das consequências de manter o que Holbraad chama de abordagem arrogante em relação à possessão é a sugestão bastante séria — embora muitas vezes implícita — de que os médiuns estejam fazendo um faz de conta (mesmo que eles próprios não saibam disso) ou “teatro” (Beattie 1977). Um exemplo disto é um artigo de Seda Bonilla que, também baseando suas teorizações em observações de médiuns porto-riquenhos, conclui que as sessões espiritualistas são essencialmente psicodramas de atuação, em que médiuns interpretam “disfarçados de espíritos” (1969:493), ou seja, entidades que tomam posse tanto do paciente que procura ajuda como dos médiuns. Este argumento é formulado de outra forma por Joan Koss (1977) em seu primeiro trabalho com migrantes porto-riquenhos nos EUA, entre os quais ela observou que, para os problemáticos, o “aprendizado [espírita] gradualmente constrói um sistema único de identidades separadas (espíritos protetores)”, constituindo a possessão o canal por meio do qual estes são reconhecidos (1977:462).

Até certo ponto não surpreende que estudiosos do espiritismo tenham avançado comparações com os domínios psicológico ou psiquiátrico. Os processos evolutivos do espiritismo mediúnico tendem a ter efeitos terapêuticos que levaram muitos a preocupações com a saúde e o bem-estar em suas etnografias, claramente refletindo as dos seguidores (cf. também Koss-Chiono 2006; Garrison 1977, 1978; Nuñez Molina 1987, 1996, 2001). O principal problema dessas abordagens, no entanto, é que ao retratar espíritos como produtos de orientações culturais por meio de sua ênfase na doença e em sua cura, elas tendem a se distanciar analiticamente daquilo que parece mais importante para os espíritas: a experiência do fenômeno espiritual através de interação física ou comunicativa. Algumas abordagens são particularmente enigmáticas. Por exemplo, entender como um médium trava lutas físicas internamente contra facetas de seu próprio ego durante o transe (Seda Bonilla 1969:493) parece requerer do antropólogo uma onisciência implausível.

Mas, como podem estar desconfiando a esta altura, meu interlocutor Eduardo pode não concordar inteiramente com a minha crítica. Por exemplo, Eduardo me disse que os médiuns espíritas cubanos são frequentemente tão influenciados pelo que eles pensam que os outros esperam deles nos contextos rituais, que eles podem muito bem “fingir” um fenômeno espiritual, muitas vezes sem estarem conscientes disto. O fato de os espiritistas, no ambiente religioso mais amplo de Havana, revelarem essa preocupação em defender sua *expertise* e talento — em detrimento de outros que eles podem chamar de charlatões — evidencia um entendimento compartilhado de que os espíritos *podem* ser fragmentos de imaginações excessivamente férteis, ou de fato manipuladoras. Eduardo argumenta que os médiuns podem também manifestar a “corrente emocional e psicológica” dos presentes, ao invés de os espíritos que pensam estar incorporando. “Por exemplo”, diz ele, “se a médium não é profissional o bastante, ou se deixa levar por sentimentos pessoais acumulados em seu interior — como sofrimentos passados — ela pode interpretar equivocadamente a mensagem a ser passada”, ou inventar inteiramente uma que ela *pensa* que está recebendo.

De maneira importante, para Eduardo, uma manifestação espiritual pode ser influenciada ou distorcida por um grande número de fatores “psicológicos”, que ele enumera: “a saúde dos médiuns, sua disposição, seu trabalho, seu interesse pessoal [no rito], seu conhecimento intelectual, sua educação, o espaço em que ele se encontra e as pessoas presentes naquele momento, [...] suas crenças, superstições, ambições, medos e tantas outras condições externas”. Como a maioria dos antropólogos do fenômeno espiritual, ele não exclui a possibilidade de o transe poder ser o resultado de “imitação”, “autossugestão” ou “efeito de drogas ou álcool”. E, finalmente,

mesmo quando suas suposições ontológicas diferem das de estudiosos da possessão espírita (ou seja, espíritos existem e podem entrar no corpo humano em transe), ele formula uma preocupação semelhante com a projeção psicológica. Mesmo em transe total, diz ele, em que todas as funções psicológicas do médium espiritista estão desalojadas,

[...] a psique do espírito deve operar pela personalidade de seu médium, resultando na projeção da personalidade do espírito associada com os traços psíquicos da personalidade do médium. Por exemplo — um médium de temperamento nervoso projetará um espírito cuja atitude será também agitada, bruta e nervosa. Um médium de modos brandos, afáveis e quietos projetará ao espírito as mesmas formas de ser quando for possuído.

O peso dos processos psicológicos na teoria de Eduardo acerca das aparições de espíritos é mais acentuadamente articulado em seu uso da teoria psicanalítica, em especial a de Jung. Os espíritos protetores de uma pessoa, sustenta ele, são "consciências arquetípicas", entidades responsáveis por reunir a soma da "informação cármica" da pessoa e colocá-la em ação na sua vida. "São parte de nossa consciência, do inconsciente do indivíduo, do inconsciente coletivo [...]", bem como do que é represado. Não haveria contradição para Eduardo, por exemplo, em afirmar que um ritual de possessão espiritista, como uma *misa espiritual* — uma questão primordialmente doméstica em que um grupo de médiuns se reúne para cantar para se comunicar com e incorporar os mortos — é também um "drama alegórico", como descreveu Seda Bonilla as sessões mediúnicas porto-riquenhas nos anos 1960; algo que "representa os impulsos proibidos ou sentimentos profundamente represados do paciente, sua inabilidade de lidar com estas forças 'demoníacas' libertas, o caráter devastador de seu ego com o retorno do represado a partir do 'represado'" (1969:71).

Eduardo prossegue na descrição dos espíritos do *cordón espiritual* como a incorporação da "sombra", "anima" e "pessoa" de alguém, termos que Jung usava para se referir aos componentes do *self*, a totalidade do homem, consciente e inconsciente, sugerindo que ele entende os *muertos* como compreendidos por esse *self*. Não surpreende que alguns espíritos apareçam em junções particularmente transformadoras na vida de uma pessoa, oferecendo, de acordo com Eduardo, um imaginário relacionado ao arquétipo que representa a porção do ego da pessoa que está sendo individuada.

Pensem em um exemplo. Digamos que durante uma *misa espiritual* seja dito a uma moça que ela teve relacionamentos curtos e instáveis com o sexo oposto

porque ela tem uma *gitana* [um espírito cigano] que, em sua encarnação anterior, viveu uma vida libidinosa, sem parceiro fixo. Neste caso, podemos dizer que quem viveu outra vida nestas circunstâncias na verdade não foi a *gitana*, mas a moça. Em si, a *gitana* é meramente a consciência transportadora da informação relativa ao carma da moça. Ela se apresenta ao mesmo tempo como uma entidade independente e, por ser também um arquétipo coletivo, parte do ego ou da personalidade da pessoa.

Para Eduardo, todo grupamento de espíritos ou *comisión* — os “congos”, os “monjes” e as “freiras”, os “árabes” e assim por diante, conjugam aspectos da consciência individual e da coletiva, existindo tanto no mundo macro quanto no micro. “São as faces de nossos *selves* superiores”, diz ele a respeito desses *muertos*, “os mecanismos para nossa liberação”. Suas biografias, em outras palavras, nada mais são do que refrações traduzidas de *nós*, já que, como recipientes, eles carregam nossa bagagem, muitas vezes transformando-a em mensagens e signos arquetípicos ao derivá-las de um conjunto cultural *comum*, que pode ser, no entanto, conceituado como hipoteticamente estendido a outras vidas longínquas.

Como pode ser visto nos depoimentos de outros médiuns que entrevistei em Havana, Eduardo não está só na sua conceitualização de (alguns) espíritos. Marta, uma espiritista de meia-idade, uma vez me disse intrigantemente: “você pode entrar em transe com suas próprias vidas passadas”. Segundo ela, a pessoa com quem isto está acontecendo nem sempre está ciente. Apenas bons médiuns podem ver através disso e identificar os espíritos “que foram você em outras épocas”. E mesmo que não os enquadre em termos de “arquétipos”, Gusmán, mencionado acima, afirma com veemência que certos espíritos — como o afamado “Ta José” — são “coletivos” o suficiente para serem pensados como “divindades”. Eles existem na “atmosfera mental” (*atmósfera mental*) de um grupo de pessoas em particular, como os cubanos, e não como essências espirituais individuais. Isto se ajusta curiosamente à noção afro-cubana de que os “mortos dão à luz os *orichas*” — isto é, que em teoria, espíritos de mortos ancestrais podem ser suficientemente “elevados” (por meio de louvação, reza, oferendas e assim por diante) de forma a se tornarem propriamente divindades.

A análise junguiana de Eduardo sobre *muertos* cubanos não está muito distante da aplicação da teoria “de Complexos” junguiana ao espiritismo porto-riquenho feita pelo antropólogo Mario Nuñez Molina (1996). De acordo com a psicanálise, complexos são personalidades parciais ou fragmentadas que ganharam autonomia em relação à pessoa e que podem espalhar o caos. Nuñez Molina os compara às entidades “ignorantes” do espiritismo, mas

afirma que, para Jung, complexos podem ser associados tanto ao inconsciente pessoal quanto ao inconsciente coletivo. A cura espiritual, da mesma forma que a psicanálise, funciona porque encoraja o indivíduo a dialogar com seus aspectos transpessoais, sejam eles espíritos, complexos ou arquétipos. Uma série de similaridades terapêuticas é obtida (1996:239-41): tanto para terapeuta quanto para médium, é imperativo o reconhecimento e a educação dos complexos-espíritos; para ambos os tipos de especialista, estas entidades devem ser externadas, manifestadas, confrontadas, muito frequentemente com linguagem ou aparência simbólica.

Por fim, o que Eduardo e muitos outros espiritistas cubanos defendem pode ser resumido pela própria leitura de Jung da expansão da psique e suas maquinações comunicativas: "Quando falamos do homem, agora falamos do seu todo indefinível, uma totalidade inefável, que apenas pode ser formulada simbolicamente" (1966:49). Os símbolos aqui não seriam representacionais, mas efetivos, voltados para a intervenção no bem-estar da psique e em seu potencial para atingir o *self*. A questão que muitos espiritistas — incluindo Eduardo — propõem é se em algum momento podemos saber quem os espíritos *são* ou *foram* de fato. Se sua manifestação é tão irremediavelmente atada à sua relação com seres humanos, então eles irremediavelmente refletirão o repertório de experiências, imaginativo e intelectual, destes últimos — e seus limites. Ao mesmo tempo, estes mesmos limites — como projeções — são o que necessariamente *individualizam* a pessoa — ou dão a ilusão disto — na medida em que ele ou ela é também um "negócio inconcluso", uma noção que é por demais familiar para os entendimentos cubanos da morte de maneira mais geral (Panagiotopoulos, comunicações pessoais, 2013).

Como fica evidente, ao avançar uma interpretação junguiana de *muer-tos*, Eduardo está não apenas reduzindo seu cosmo espiritual à psicologia — já que, para ele, espíritos são também claramente entidades autônomas (que de fato *viveram* vidas e morreram mortes, mesmo que elas se tornem supérfluas) — mas se apropriando de sua linguagem de forma a mobilizar observações mais complexas sobre o mundo dos espíritos e sua relação com as pessoas. De fato, seria equivocado sugerir que todos os espiritistas veem espíritos da mesma forma que Eduardo — como importantes reflexos de uma paisagem psicológica profunda e interna. O que parece ser o terreno comum é que os espíritos não são vistos como incidentais, mas *constitutivos* para a formação das pessoas. E *sendo* esta relação tomada como algo gratuito, ela é evidenciada por uma economia de aparências variáveis que questionam a importância de aspectos relacionais que *não são* dados como gratuitos. É neste sentido que podemos avaliar uma gama mais ampla de interpretações, embora ancoradas em algo que é uma suposição central do espiritismo: que

a forma espiritual é, em última instância, contingente em relação a contínuas preocupações e experiências humanas.

Acredito que uma leitura mais sofisticada deste terreno comum nos remeta à natureza autoconcebida e plástica da ontologia compartilhada no espiritismo de maneira mais geral, na qual a centralidade dos *muertos* para o "*self* inacabado" vem à tona. Este argumento poderia recorrer à distinção de Handelman entre cosmos "intraconectados" e "interconectados", ou ainda "orgânicos" e "circundantes" (2008:182; cf. também Handelman e Shulman 1997). Um cosmo "orgânico", argumenta Handelman, tem fronteiras incertas; "como suas entidades são inter-relacionadas, [ele] pode avançar e avançar sem encontrar sua própria finitude, seus próprios limites, já que *não* é unido a partir de fora de si mesmo", mas de dentro dele (:182). Este tipo de cosmo se constitui de conectividades e relações, sendo suas fronteiras abertas e porosas, em constante integração pelo seu interior, ao invés de fixas. Além disso, os cosmos orgânicos são vivos, sencientes. Handelman proporia que (algumas) religiões politeístas (como certas religiões afro-caribenhas, mas também tradições xamanistas asiáticas) poderiam ser caracterizadas por esta descrição.

Em contraste, cosmos monoteístas, como o cristão, são fundados na ruptura, sendo "incluídos (por Deus) por meio de seus limites exteriores, seus fechamentos, suas fronteiras" (:187). Não é surpreendente que a crença proposicional (salto de fé) tenha um papel muito maior no último que no primeiro, bem como o que Handelman (segundo Bateson) chama de "paradoxos lógicos" — em que a fronteira entre o abrangente (Deus) e os abrangidos (seres humanos) é rompida de baixo para cima — como através de preces (:185). Os cosmos orgânicos, por outro lado, são dinâmicos e contínuos a eles mesmos; não são próprios de outro — mas *deste* — mundo.

Por meio desta articulação de um *self* que se desdobra continuamente, o espiritismo cubano formula um cosmo ordenado como orgânico e aberto. O que é mais importante, um cosmo em que a psique não se subordina ou é envolvida pela "crença" — leia-se: representação — mas existe como uma parte causal do mesmo universo de entidades espirituais que emergem simultaneamente de formas que expõem suas relações. O *Self* é o "espírito" e o "espírito", o *self* — não em equivalência, nem em dialética, mas em mutualidade, desdobramento, relação interna acausal. Handelman argumenta que a mágica, como o ritual e a adivinhação, "dobra (em sentido deleuziano) as dinâmicas da existência em si mesmas, de modo a operar nessas dinâmicas dentro de seu desdobrar" (:190); portanto, a inovação não cessa.

O argumento de Eduardo aqui também parece ser que psique e espírito estão envolvidos um com o outro de tal forma que um produz constante-

mente o outro, inovando a partir do encontro, do processo e da experiência. Sua intuição é que tanto as narrativas psicologizantes “científicas” quanto as puramente religiosas acerca da possessão espiritual estão ao mesmo tempo corretas e deixando de perceber algo que faz sentido apenas à luz da lógica organizacional do cosmo, pela qual mentes, psiques e *selves* não são recipientes da representação, mas têm efeitos ontológicos nas próprias formas de representação, com recursividades correspondentes. Os conceitos junguianos parecem trabalhar tão bem para Eduardo porque, além de reconhecerem uma plasticidade essencial da mente humana e terem projeções e potencialidades para cruzar as fronteiras da consciência, estão imbuídos de um misticismo que também dá concretude ao seu caráter aberto ao proporem suas qualidades desconhecidas, inefáveis.

Os *muertos* tanto são como *não são* seu aspecto biográfico ou físico, da mesma forma que as pessoas ao mesmo tempo projetam e são as projeções de seus espíritos. A seguir, argumento que podemos encontrar traços desta plasticidade muito além das próprias propostas junguianas adotadas por Eduardo. De fato, o espiritismo nos legou um cosmo que se associa ao que Handelman chama de “intraconectividades”, oferecendo inúmeras formas de variação de formato, cruzamento de fronteiras, construção e desconstrução do *self*.

Plasticidade no espiritismo crioulo e além

Catherine Malabou definiu “plasticidade” como aquilo que “torna possível a aparência ou a formação de alteridade onde o outro é ausente. Plasticidade é a forma de alteridade sem transcendência”, diz ela (2010:66). Como adjetivo, prossegue Malabou, plástico tem dois significados. Um se preocupa com o que é suscetível a mudanças de forma, maleável; o outro, com o poder de moldar ou conferir forma: plasticidade, então, “descreve a natureza daquilo que é plástico, sendo capaz ao mesmo tempo de receber e de dar forma” (:66). Nesta seção, exploro a preocupação de Malabou com o que ela chama de a “ausência de exterioridade, que é também uma ausência de interioridade” (:67). O objetivo é levar adiante o argumento de que neste cosmo psique e espírito estão envolvidos por um *self* que os manifesta simultânea e plasticamente.

Os espíritos cubanos expressam claramente que eles lidam com um universo iminentemente transformativo — de espíritos, pessoas, objetos, substâncias — em que, sob a superfície das aparências, subjazem movimentos, trânsitos e relações que expõem possibilidades de intermutabilidade,

camuflagem, hibridismo, absorção e formação mútua. O fato de os *muertos* poderem assumir múltiplos aspectos, desdobrarem-se em diferentes “peles” de identidade, serem substituídos por outros ao longo do curso de uma vida e mudarem de acordo com a mentalidade e as circunstâncias de vida das pessoas às quais “pertencem”, tudo isso aponta para a plasticidade fundamental da existência espiritual — uma capacidade de ser moldada e por sua vez dar forma, compartilhada por humanos e espíritos semelhantes. “Tudo é constituído de energia”, disse-me de forma reveladora Igor, um jovem espiritista doutrinário; “de acordo com o seu movimento, ela adota uma cor ou um som particular”.

Segundo seu entendimento, o “perispírito”, um termo que alguns espiritistas usam para descrever o fluido semimaterial que une o espírito ao corpo, “tem plasticidade. Quando um espírito se apresenta, pode adotar qualquer forma que deseje. Pode assumir a forma de fumaça, ou luz radiante, ou uma forma humana”. Se a ênfase de Igor nas propriedades do perispírito não é compartilhada por todos os espiritistas — a maior parte faz uma distinção apenas entre matéria (corpo) e espírito — a mutabilidade potencial que ele sugere ser inerente às manifestações espirituais é definidora para muito além do seu próprio discurso. De acordo com Martín, um espiritista idoso que conheci, “os *muertos* podem até mudar a sua fisionomia” dependendo dos tipos de *evoluciones* (etapas espirituais) que você — como objeto de sua proteção — está desenvolvendo naquele momento. Isto parece se ajustar com a noção de Eduardo de que a casca externa física de um espírito, seus “atributos, suas roupas são símbolos para que o espírito possa ser identificado em seus vários estados evolutivos”, estados que são, ao mesmo tempo, seus próprios.

A pervasividade do conceito de *desdoble* espiritual — que se traduz como “desdobre” — exemplifica as questões metafóricas implicadas nessas mudanças. Os médiuns frequentemente “veem” espíritos mudando de forma, como uma entidade africana se transformando em uma entidade árabe, ou um espírito indiano se remodelando como espírito europeu. Estas “apresentações” diferenciais não são pensadas como arbitrárias, mas sim como reflexo ou sinalização da necessidade de uma alteração correspondente no conhecimento, presença ou vibração espiritual humana. Por exemplo, Luís, um espiritista de meia-idade, me contou a história hipotética que segue.

Digamos que você esteja numa *fiesta de santo* [uma cerimônia típica da Santería cubana, com dança e tambores]. Você está com a *gitana* [referindo-se ao meu espírito de cigana]. Mas a *gitana* pode se transformar de repente e permitir que o espírito de uma africana venha, já que é *ela* quem tem uma tendência a esta

religião. Quando você começa a frequentar estas festas, você pode nem saber como dançar o *santo*, mas ela vai te botar para dançar perfeitamente.

O próprio Luís pode atestar o caráter diverso até dos seus *muertos* mais íntimos. Um de seus guias principais, um índio (neste caso, um nativo americano), faz um *desdoble* com um espírito árabe. O que parece confuso para Luís não são as variações imprevisíveis, mas a mudança marcante de ritmo quando acontecem, resultando das *presentaciones* dos diferentes espíritos: o árabe é lento e deliberado, escolhendo suas palavras cautelosamente; o índio é intempestivo e impulsivo. Luís não “passa” *muertos* — ou seja, não é um médium de transe — mas estas transformações são inteiramente sentidas pelo modo como os espíritos inspiram seus pensamentos e seu discurso. Ivan, um *palero* e espírita na casa dos 50, aprofunda a descrição de Luís ao sugerir que essas mudanças de ritmo podem ser inerentes a um único espírito, em estados distintos desdobrados. Ele descreve um dos espíritos de sua filha desta forma:

É como se o espírito tivesse transtorno de múltiplas personalidades. Em uma dessas personalidades, o espírito tem uma voz linda e chega a cantar para nós. Em outra fase, contudo, ele é triste, deprimido, chora toda hora. É muito curioso. Como podemos definir isso, digamos que seja a mesma entidade, se ela vem em fragmentos?

Espiritistas não são sempre unânimes em sua descrição do fenômeno do *desdoble*. De fato, os exemplos de Luís já apontam para duas possibilidades que coexistem: os espíritos “permitem” que outros de algum modo ocupem seu “corpo” espiritual para uma função particular ou por um determinado período de tempo, e espíritos podem se partir em diversas versões de si mesmos, como suas vidas passadas (refrações que alguns espiritistas, como argumentei antes, consideram como *aspectos* da psique da pessoa). Um exemplo desta última possibilidade seria um espírito cigano que uma vez viveu uma vida como freira. Plácido, um médium branco de meia-idade com quem eu tive contato intermitente, certa vez observou como estas duas versões se apresentavam alternadamente — como um *único* espírito — em mim. “A santa e a puta”, disse ele em zombaria, “cada uma puxando você”; cada uma, sugeria ele com isso, intrínseca à minha própria personalidade potencial. Este último aspecto nos leva à noção de que, neste universo, os espíritos podem conter versões diversas, potencialmente infinitas de si, conformadas virtualmente em sua constituição, manifestando-se como campos de potencial em qualquer tempo. Um espírito pode vir como uma versão

mais jovem ou mais velha de si mesmo no período de uma mesma vida, por exemplo, bem como ao longo de muitas vidas, sinalizando a natureza da mensagem específica que está sendo transmitida.

Em uma ocasião curiosa, ouvi estas virtualidades sendo expressas como o abarcamento de *relações* entre pessoas (ou ex-pessoas). Jorge, um médium jovem que conduzia um ritual de identificação espiritual para Fran, uma amiga minha, comentou como Fran tinha um espírito que era ao mesmo tempo um homem e sua mulher. Isto não significava que esses espíritos africanos oscilassem no "palco" espiritual, digamos, aparecendo cada um de uma vez (como no exemplo anterior de Luís), mas que uma entidade única pode se manifestar como as duas pontas de um relacionamento (passado), especificamente, de acordo com o estado psicológico de Fran. Este quadro se torna ainda mais complexo pelo fato de que, em cada uma de suas vidas, cada espírito é conectado a uma multidão de outras temporalidades (*muertos*) que podem, por sua vez, figurar em sua aparência concreta para espiritistas e clientes. Contudo, é talvez menos importante aqui definir os mecanismos específicos do *desdoble* do que observar o tom geral — ou mesmo lógico — subjacente a eles.

O antropólogo cubano Joel James Figarola argumenta que um dos "princípios" definidores das práticas religiosas afro-cubanas – entre as quais ele inclui uma variante do espiritismo chamada "cordón" (praticada predominantemente em províncias orientais, mas na qual eu também englobaria as formas crioulas de espiritismo, isto é, o espiritismo "cruzado" com o qual tenho lidado aqui) — é o princípio da "representação múltipla".

"A representação múltipla pode ser expressa no âmbito da esfera religiosa", diz ele, "por meio de uma ampla gama de manifestações, desde as maneiras como entidades divinas são concebidas plasticamente em formas que mimetizam as humanas, até os variados modos de nomear um único elemento místico ou ritual, mesmo as várias cristalizações com que forças sobrenaturais se apresentam para o crente durante suas vidas ativas ou na sua dormência [...]" (2001:12).

A análise intuitiva de Figarola é convincente — a multiplicidade é praticamente uma lógica universal interna das cosmologias afro-cubanas religiosas que não apenas permite a concepção destas tradições relacional e criativamente — *organicamente* como diria Handelman — ao invés de separadamente (cf. também Espírito Santo & Panagiotopoulos, no prelo), mas também preclui uma formulação rígida de seus preceitos ou rituais. Os sinais etnográficos do espiritismo, no entanto, apontam para a necessidade de ir além.

Os *muertos* são, de fato, concebidos de forma *múltipla*, e são, portanto, relacionados com e instados por médiuns como tais. Eles se comunicam por meio dos potes com água em um altar espírita, por exemplo; baseiam sua habilidade de existir em um plano humano por meio de bonecos, estátuas ou ícones representativos de espíritos, bem como pelas substâncias materiais (comida, flores, velas), que ao mesmo tempo prestam homenagem a favores concedidos e proveem munição para intervenções futuras; e de forma mais importante, são "representados" por e no corpo humano sensível — em sonhos vívidos, sensações, arrepios, dores, sintomas de doenças, clarões de imagens na mente, palpitações (cf. Ochoa 2007).

Contudo, meu argumento é que a "plasticidade" dos espíritos deriva não apenas da diversidade de formas pelas quais eles aparecem ou são *representados* (em coisas, corpos, sensações), mas, de forma mais fundamental, das formas de *alteridade* ou diferença evidenciadas e sustentadas pelas diversas operações ontológicas que realizam. A plasticidade aqui não remete à disposição humana para *imaginar* e descrever a alteridade, mas aos processos que precisamente confundem estas disposições. Os *desdobles* capturam claramente essas propriedades de alteridade ao sugerir que espíritos sempre podem ser "outros" em relação a si mesmos e às suas aparências, uma alteridade, no entanto, que parece se dobrar de volta para dentro do *self*, que então responde a ela.

O idioma da plasticidade no espiritismo é, em última instância, a *biografia*, em sentido amplo — não apenas como histórias de vida, narrativas, aparências físicas ou identidades sociais, mas, mais rizomaticamente, como *corrientes*, o termo usado pelos cubanos para definir as "correntes" ou "tendências" em direção ao pertencimento a um ou outro *oricha-santo* na Santería, por exemplo, ou em direção às práticas mágicas de Palo Monte, ou mesmo em direção à Igreja Católica. *Corrientes* podem se referir de forma semelhante às "qualidades" específicas de energia ou vibração de grupos étnicos espirituais, como os "ciganos", e também a agrupamentos espirituais profissionais, como o "médico". Os espíritas aprendem a identificar a natureza e a função de cada *corriente* por meio dos sintomas produzidos no corpo e na mente: arrepios, calafrios elétricos, sensações de vitalidade ou força repentinas, lampejos de determinados métodos curativos e assim por diante.

Neste sentido, poderíamos dizer que *corrientes* — em certa medida como o conceito transgressivo de *fluido*, que os espíritas consideram uma substância que aparece na presença de um espírito e dá origem à intuição mediúnica — é tanto a *função* de um espírito, na medida em que sua manifestação pontual orienta formas específicas de conhecimento e ação, e o próprio espírito, como se "apresenta". Os espíritos podem sintonizar e sair dessas *corrientes* fluidamente,

mudando para formas de pessoas vestidas com cores específicas associadas com determinadas divindades ou identidades, movendo-se de maneiras que evocam circunstâncias e estágios de vida biológicos ou sociais particulares, realizando certos atos — como limpezas ou adivinhações — que indicam o emprego de um poder específico, às vezes por meio de uma aliança com *outros* espíritos, e a transmissão de uma mensagem específica.

Em sentido mais amplo, a esfera religiosa afro-cubana comporta uma intensidade de significados e imaginário compartilhados que possibilitam que esses trânsitos produzam entendimentos coerentes. *Muertos* se transformam em *versões* de si mesmos por meio desses símbolos compartilhados. Por exemplo, um espírito que se apresenta como a versão mais velha dele mesmo, digamos, um aleijado, seguido de cachorros, vestindo uma capa roxa, é indubitavelmente visto como informação projetada relativa ao muito adorado santo da doença e da cura de Cuba, São Lázaro (associado na Santería com a divindade BabaluAyé), possivelmente indicando que a pessoa em questão pode estar doente.

Corrientes são tão imperativas na definição da particularidade de um *muerto* que são frequentemente o primeiro marcador de identidade apreendido por um médium em desenvolvimento, mesmo que sejam também mutáveis quando necessário. Eva, uma spiritista de 60 anos, devota de Francisca, seu espírito africano, afirma que percebeu a *corriente* do espírito antes de conhecê-lo propriamente: "eu estava sentada conversando com uma amiga e de repente tive essa precipitação de inspiração. Tinha que fazer uma saia grande, rodada, de sete cores para mim", sendo sete o número correspondente à deusa cubana iorubá do mar, adorada na Santería — Yemayá. "Dali em diante, comecei a rezar com ela, e foi assim que ela começou a sussurrar em meu ouvido e a me dizer coisas".

Os religiosos cubanos, contudo, não consideram as *corrientes* como algo estático, ou mesmo como mera informação, mas como dinamizadoras de mudança e desenvolvimento espiritual, tornando as pessoas tão *plásticas* como os próprios espíritos. Vejamos o trecho a seguir, transcrito de uma *misa espiritual* que gravei. Ana, uma médium neófita de pouco mais de 20 anos, é aconselhada por Irna e Luísa, duas espíritas experientes, sobre como melhor controlar e aceitar as influências de seus *muertos*.

L: Tem um congo bastante desconfiado bem ao seu lado, mas ele tem algum tipo de deficiência física, fala engraçado, como se tivesse uma boca mal formada [...] E ele está fazendo careta. Este espírito te defende bastante. Senti uma *corriente* muito forte na sala e sabia que não era minha [de um de seus espíritos]. Este espírito é muito forte. Você o passou? [em transe]

A: Eu trabalho com ele. Ele fica enciumado se não faço isso.

L: Esse teu espírito te transforma. Vejo que em alguns momentos você fica muito durona, valente. Às vezes ele é muito forte, em cima de você. Ele te transforma — você pode até ter uma tendência a brigar com os outros, ficar logo com raiva ou responder de forma rude. Ele fica desconfortável e passa isso para você. Você precisa trabalhar com o seu espírito cigano também, se tratar bem, colocar roupas lindas e joias. Não é que você esteja deixando ele de lado, só controlando ele um pouco.

I: Você tem também uma africana que tem um cabelo comprido lindo, e ela vem com uma tendência para Oyá [a deusa cubana iorubá do vento e da morte]. Ela quer que eu te dê um recado. Quando você tiver um problema, se vista com muitas cores, coloque uma saia bonita. Isto também é a influência da cigana que está vindo.

Este intercâmbio é característico de muitas *misas*: os espiritistas geralmente concentram suas energias em detalhar visões e percepções relativas a como as pessoas deveriam *responder* à informação oferecida por esses contatos com espíritos. A contribuição do espiritismo para seu campo mais amplo parece consistir exatamente nisso — oferecer às pessoas as ferramentas com as quais se modelar e remodelar a partir da base projetada, demandada e aconselhada por seus espíritos, a qual, de acordo com a maioria dos espíritas que conheci, equivale a ouvir a *si* mesmo, mesmo sendo seu *self estendido* e frequentemente impossível de conhecer. De fato, *muertos* são concebidos como *potenciais* preexistentes das pessoas (ainda que desconhecidos, latentes), na medida em que são também imprevisíveis, autônomos e capazes de ser aparentemente "outro" para a pessoa. Assim, meu amigo Lionel descreve ter um espírito árabe que se evidenciou em seu talento para a astrologia, que ele ensina há muitos anos em Havana, com reconhecimento. Mas não é claro o que veio primeiro — se o espírito ou a habilidade.

Muertos podem "levar" seus *caballos* (médiuns) para interesses particulares, caminhos de vida, espaços sociais e mesmo vícios — tenho um amigo que se abstém de beber para conseguir controlar uma tendência que tem devido a um *muerto* alcoólatra — pois se considera que eles são chamados à *existência* pelo engajamento de uma pessoa com eles (como meu espírito "congo" protetor mencionado no início deste artigo, que pode ter se materializado em função de meu contato com os rituais Palo de Eduardo e Olga). O exemplo mais simples disto é o fato de que a maioria dos praticantes dedicados das "Reglas" afro-cubanas dominantes de Havana — Santería e Palo Monte — é iniciada em primeiro lugar porque tem *muertos* que "sabiam daquelas coisas" enquanto eram vivos, espíri-

tos que ao mesmo tempo ganham em força e presença, uma vez que sua "biografia" é posta em prática.

O espiritismo articula uma plasticidade que vê convergências em múltiplos níveis com conceitos de corpo, espírito e matéria das tradições religiosas afro-cubanas. Seguidores praticam uma cosmologia de efeitos que deixa pouca dúvida de que as pessoas podem estar sujeitas a espíritos invasores e a agências mágicas, que seus corpos podem deixar rastros, podem se tornar outros diante de si próprios através de formas de bruxaria ou pela absorção involuntária de entidades obscuras contíguas. Esta "diferenciação" é experimentada em um nível profundamente fenomenológico, incorporado, bem como moral. Dominga, uma enfermeira na casa dos 40 e praticante de Santería, conta uma série de experiências autoalienantes, particularmente aterrorizantes, de quando ela chegou com seu marido à casa em que agora vive, que ela atribui à preexistência de uma entidade maligna, anterior à sua chegada.

Escute — quando cheguei, tudo parecia normal. Mas aí um dia eu comecei a arrumar aquele quarto ali, subindo a escada. Naquele mesmo dia, à noite... Preciso contar como eu senti — eu estava no meu quarto e senti que meu corpo não era meu, eu não estava mais no meu corpo. Eu até notei um peso forte no meu corpo, sabe? [...] Ficou mais forte, a ponto de começar a sair do controle. Eu dizia coisas, mas não era eu quem dizia aquelas coisas. De noite, na cama, eu de repente me virava e me assustava, porque não sabia quem era, ali, dormindo perto de mim [seu marido].

A situação difícil de Dominga não é incomum no rol de histórias contadas tanto por praticantes das esferas religiosas afro-cubanas (em especial Palo Monte) quanto por um público leigo instigador de medo, comumente atraído pelo seu sensacionalismo, que também frequentemente as torna sensacionalistas por meio do estereótipo racial (cf. Wirtz 2009). De fato, a frequência impressionante de histórias de *muertos oscuros* (espíritos obscuros, baixos), *enviaciones* (espíritos enviados por bruxaria) e *enamorado*s invasores (espíritos que estão apaixonados ou obcecados por uma pessoa, que desejam impedir que encontrem qualquer outro parceiro), mesmo entre não crentes, atesta a vivacidade de conceitos de plasticidade humana e espiritual de maneira mais geral. Como uma cliente disse certa vez a Luís (acima), depois que descobriu que seus sintomas eram resultado de ela ter sido objeto de um *muerto oscuro* perigoso, "eu não acredito em nada, mas quero que você resolva isso o mais rápido que puder, porque está me deixando louca!".

Comentários finais

É tentador considerar, na melhor das hipóteses, os habitantes espirituais de Cuba como “caricaturas nacionais” (Routon 2010:115) e “artefatos morais da imaginação colonial e pós-colonial” (:115); ou, na pior das hipóteses, reificações de estereótipos racistas persistentes que muito facilmente associam os componentes não europeus da história cubana à mágica, à natureza e à antimodernidade (Bronfman 2004; Schmidt 2008). Os espiritistas certamente parecem fomentar esta imagem. Médiuns de toda a cidade estão habituados a descrever entidades de mesmos grupos de identidade em termos conspicuamente semelhantes. Por exemplo, os espíritos africanos, invariavelmente chamados de “congos”, são em geral vistos como brutos, temperamentais e entendedores de feitiçaria, e aparecem quase universalmente com o torso nu, calças brancas arregaçadas e pés descalços. Imagens de escravas africanas e mulatas abundam, algumas sexualizadas, outras corporificando uma maternidade quintessencial. Espíritos de ciganas são também numerosos: atraentes, insinuantes e espertas, são frequentemente descritas como especialistas em amor e dinheiro, como adivinhadoras ou jogadoras de cartas. Igualmente comuns são os “índios” — uma categoria que engloba tanto povos indígenas caribenhos quanto nativos americanos, e associados pelos espíritos ao conhecimento da natureza e da astronomia, à batalha e ao valor, e à vitalidade e ao avanço espiritual.

Nas províncias orientais de Cuba, outras categorias de espíritos proliferam: espíritos haitianos, por exemplo, e séries de *mambises* — as almas dos que lutaram pela independência em fins do século XIX — habitam as esferas rituais. Descrições arquetípicas como estas são a essência das *misas espirituales* espíritos. Wirtz argumenta que essas descrições, ou narrativas, podem ser consideradas “experimentos” — “histórias imaginativas, personalizadas, que envolvem posicionamentos de gênero, racializados, ontológicos e historicizados para todos os tipos de entidades, tanto pessoas vivas como espíritos” (2013:135). Para ela, esses imaginários de espíritos somente fazem sentido quando “narrativizados” como uma parte da construção da biografia espiritual do próprio médium, por meio da qual ganham força e credibilidade. Mas isto poderia talvez contribuir para tomá-los de forma mais literal do que fazem os próprios espiritistas.

Meu argumento aqui foi que o espiritismo cubano mobiliza teorias psicológicas e simbólicas da possessão espiritual e da mediação tanto quanto a antropologia. Mas enquanto a segunda vê a psicologia (ou mente) como sinal contrário à existência de espíritos (e, portanto, espíritos como uma linguagem de redenção), o primeiro a considera sinal *disso*. A manifestação e a

forma dos espíritos, para os espiritistas, *são* contingentes na mente — mas são contingentes *ontológica*, ao invés de *representacionalmente*. As propriedades da mente — suas suposições culturais, bem como a bagagem pessoal — determinam por que e como os espíritos se manifestam. Assim, o “índio” pode não ser o espírito de uma pessoa índia ou de um indígena, mas apenas *aparentar* sê-lo em função das correntes históricas de imagens de índios em Cuba. Mas assim como a mente consciente é limitada por suas perspectivas, também os *muertos* frequentemente permanecem enigmáticos e opacos aos médiuns, impossíveis de conhecer em seu todo. É à luz destes limites que muitos médiuns permanecem céticos em relação às identidades dos espíritos, em especial suas generalidades. Muitos estão cientes de que *muertos* são de fato produtos da história pessoal ou mesmo nacional, por mais que sejam também irredutíveis a ela, já que existem *fora* como também dentro da mente.

Recebido em 23 de agosto de 2013

Aprovado em 13 de março de 2014

Tradução de Fernanda Guimarães

Diana Espírito Santo é Pesquisadora de Pós-Doutorado em Antropologia Social, no Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA), Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Email: <gimmefish@yahoo.com>

Agradecimentos

* Sou grata às agências financiadoras de meu doutorado e pós-doutorado – o Conselho de Pesquisa Econômica e Social do Reino Unido [Economic and Social Research Council (UK)] e a Fundação para a Ciência e Tecnologia de Portugal, respectivamente – por possibilitarem que eu coletasse os dados etnográficos nos quais se baseia este artigo (em especial via projeto PTDC/CS-ANT/114825/2009). Em Cuba, meus mais calorosos agradecimentos vão para Eduardo e Olga Silva, meus mentores e amigos, por permitirem que eu ingressasse no coração de suas vidas religiosas e pessoais, e em especial a Eduardo, por sua impressionante generosidade, com seus pensamentos inspiradores, teorias e leituras. Agradeço também a Celia, Gusmán, Carlos, Leonel, Marta, e a muitos outros que cederam seu tempo, conhecimentos e amizade. Em Lisboa, sou grata a Anastasios Panagiotopoulos por suas atenciosas leituras e comentários à primeira versão deste texto.

Referências bibliográficas

- ARGYROU, Vassos. 2002. *Anthropology and the Will to meaning: a post colonial critique*. London & Virginia: Pluto Press.
- BEATTIE, John. 1977. "Spirit mediumship as theatre". *Rain*, 20:1-6.
- BODDY, Janice. 1989. *Wombs and alien spirits: women, men, and the Zarcult in Northern Sudan*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- BOLIVAR, Natalia; GONZÁLEZ, Carmen & DEL RIO, Natalia. 2007. *Corrientes espirituales en Cuba*. Havana: Editorial José Martí.
- BRANDON, George. 1997 [1993]. *Santeria from Africa to the New World: the dead sell memories*. Bloomington: Indiana University Press.
- BRONFMAN, Alejandra. 2004. *Measures of equality. social science, citizenship and race in Cuba 1902-1940*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- BROWN, David H. 2003. *Santería enthroned, art, ritual, and innovation in an Afro-Cuban religion*. Chicago: The University of Chicago Press.
- BROWN, Diana De G. 1986. *Umbanda, religion and politics in urban Brazil*. New York: Colombia University Press.
- CABRERA, Lydia. 1998 [1954]. *El monte*. Miami: Ediciones Universal.
- COHEN, Emma. 2007. *The mind possessed: the cognition of spirit possession in an Afro-Brazilian religious tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- CRAPANZANO, Vicent. 1977. "Introduction". In: V. Crapanzano & V. Garrison (eds.), *Case studies in spirit possession*. New York: John Wiley. pp. 1-40.
- ESPIRÍTO SANTO, Diana & PANAGIOTOPOULOS, Anastasios (eds.). No prelo. *Beyond tradition, beyond invention: cosmic technologies and creativity in contemporary Afro-Cuban religions*. Surrey: Sean Kingston Publishing.
- FERRANDIZ, Francisco. 2004. "The body as wound: possession and everyday violence in Venezuela". *Critique of Anthropology*, 24(2):107-133.
- FIGAROLA, Joel James. 2006. *La brujería Cubana. El Palo Monte*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- . 2001. *Sistemas religiosos Cubanos: principios rectores*. Havana: Ediciones Unión.
- FUENTES GUERRA, Jesus & GOMEZ, Grisel. 1996. *Cultos Afrocubanos: un estudio etnolingüístico*. Havana: Editorial Ciencias Sociales.
- GAROUTTE, Claire & WAMBAUGH, Anneke. 2007. *Crossing the water: a photographic path to the Afro-Cuban spirit world*. Durham & London: Duke University Press.
- GARRISON, Vivian. 1978. "Support systems of schizophrenic and non-schizophrenic Puerto Rican migrant women in New York City". *Schizophrenia Bulletin*, 4:561-96.
- . 1977. "Doctor, espiritista or psychiatrist?: health seeking behavior in a Puerto Rican neighborhood of New York City". *Medical Anthropology*, 2:65-192.
- HALE, Lindsay. 1997. "Resistance, redemption, and engendered representations of slavery in a Brazilian possession-trance religion". *American Ethnologist*, 24(2):392-414.
- HALLOWELL, Irving. 1955. *Culture and experience*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- HANDELMAN, Don. 2008. "Afterword: returning to cosmology – thoughts on the positioning of belief". *Social Analysis*, 52(1):181-195.

- _____. & SHULMAN, David. 1997. *God inside out: Siva's game of dice*. Oxford: Oxford University Press.
- HAYES, Kelly E. 2011. *Holy harlots: femininity, sexuality, and Black magic in Brazil*. Berkeley: University of California Press.
- HOLBRAAD, Martin. 2003. "Estimando a necessidade: os oráculos de Ifá e a verdade em Havana". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 9(2):39-77.
- _____. 2012. *Truth in motion: the recursive anthropology of Cuban divination*. Chicago: University of Chicago Press.
- HOLLAN, Douglas. 2010. "Cross-cultural differences in the self". In: R. A. Le Vine (ed.), *Psychological anthropology: a reader on self in culture*. London: WileyBlackwell. pp. 295-308.
- INGOLD, Tim. 2000. *The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. London & New York: Routledge.
- JUNG, Carl G. 1966 [1938]. *Psychology and religion*. New Haven & London: Yale University Press.
- _____. (ed.). 1968. *Man and his symbols*. New York: Dell Publishing.
- _____. 2010 [1960]. *Synchronicity: an acausal principle*. Vol. 8. Bollingen Series XX. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- KARDEC, Allan. 1857. *The spirits's book*. Disponível em: <http://www.spiritwritings.com/kardecspiritstoc.html>.
- KOSS, Joan. D. 1977. "Social process, healing, and self-defeat among Puerto Rican spiritists". *American Ethnologist*, 4(3):453-469.
- KOSS-CHIONO, Joan D. 2006. "Spiritual transformation and radical empathy on ritual healing and therapeutic relationships". In: J. Koss-Chioino & P. Hefner (eds.), *Spiritual transformations and healing: theological, neuroscientific and clinical perspectives*. Oxford: Altamira Press. pp. 45-61.
- KRIPPNER, Stanley. 1989. "A call to heal: entry patterns in Brazilian mediumship". In: C. Ward (ed.), *Altered states of consciousness and mental health: across-Cultural perspective*. New York: Sage. pp. 186-207.
- _____. 1987. "Cross-cultural approaches to multiple personality disorder: practices in Brazilian spiritism". *Ethos*, 15(3):273-295.
- LEWIS, Ioan. 1987 [1971]. *Ecstatic religion: an anthropological study of spirit possession and shamanism*. Harmondsworth: Penguin.
- LEVY, Robert; MAGEO, Jeanette M. & HOWARD, Alan. 1996. "Gods, spirits, and history: a theoretical perspective". In: J. M. Mageo & A. Howard (eds.), *Spirits in culture, history, and mind*. New York: Routledge. pp. 11-28.
- MALABOU, Catherine. 2010 [2005]. *Plasticity at the dusk of writing: dialectic, destruction, deconstruction*. Translated and with an Introduction by Carolyn Shread. New York: Columbia University Press.
- MEDEROS, Aníbal Arguelles & LIMONTA, Ileana Hodge. 1991. *Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo*. Havana: Editorial Academia.
- MILLET, José. 1996. *El espiritismo: variantes cubanas*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- NUNEZ MOLINA, Mario. A. 1987. *Desarrollo del medium: the process of becoming a healer in Puerto Rican espiritismo*. Ph.D Thesis, Harvard University.
- _____. 1996. "Archetypes and spirits: a jungian analysis of Puerto Rican espiritismo". *Journal of Analytical Psychology*, 41(2):227-244.
- _____. 2001. "Community healing among Puerto Ricans: espiritismo as therapy for the soul". In: M. Fernández Olmos & L. Paravisini-Gebert (eds.), *Healing cultures: art and religion as curative practices in the Caribbean and its diaspora*. New York: Palgrave St. Martin's Press. pp. 116-132.

- OCHOA, Todd Ramón. 2007. "Versions of the dead: *Kalunga*, Cuban-Kongo materiality, and ethnography". *Cultural Anthropology*, 22(4):473-500.
- _____. 2010. *Society of the dead, Quita Manaquita and Palo Praise in Cuba*. Berkeley: The University of California Press.
- ONG, Aihwa. 1987. *Spirits of resistance and capitalist discipline: factory women in Malaysia*. New York: State University of New York Press.
- PALMIE, Stephan. 2002. *Wizards and scientists: explorations in Afro-Cuban modernity and tradition*. Durham & London: Duke University Press.
- _____. 2006. "Thinking with *Ngangas*: reflections on embodiment and the limits of 'objectively necessary appearances'". *Comparative Studies in History and Society*, 48:852-86.
- PANAGIOTOPOULOS, Anastasios. 2011. The island of crossed destinies: human and other-than-human perspectives in Afro-Cuban divination. Ph.D. Dissertation, Department of Social Anthropology, University of Edinburgh.
- PEAT, David F. 1987. *Synchronicity: the bridge between matter and mind*. London: Bantam Books.
- ROGLER, Lloyd H. & HOLLINGSHEAD, August B. 1961. "The Puerto Rican spiritualist as a psychiatrist". *The American Journal of Sociology*, 67(1):17-21.
- ROMBERG, 2009. *Healing dramas: divination and magic in modern Puerto Rico*. Austin: University of Texas Press.
- ROUTON, Kenneth, 2010. *Hidden powers of the State in the cuban imagination*. Gainesville: University Press of Florida.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. 2012. "Beinghood and people-making in native Amazonia: a constructional approach with a perspectival Coda". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2(1):181-211.
- SCHMIDT, Jalane. 2008. "Locked together: the culture and politics of 'blackness' in Cuba". *Transforming Anthropology*, 16(2):160-164.
- SEDA BONILLA, Eduardo. 1969. "Spiritualism, psychoanalysis, and psychodrama". *American Anthropologist New Series*, 71(3):493-497.
- STOLLER, Paul. 1989. *Fusion of the worlds. An ethnography of possession among the Songhay of Niger*. Chicago: University of Chicago Press.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. "O nativo relativo". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 8(1):113-148.
- WILLERSLEV, Rane. 2007. *Soul hunters. Hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: The University of California Press.
- WIRTZ, Kristina. 2009. "Hazardous waste: the semiotics of ritual hygiene in Cuban popular religion". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15:476-501.
- _____. 2013. "Spirit materialities in Cuban folk religion: realms of imaginative possibility". In: R. Blanes & D. Espírito Santo (eds.), *The social life of spirits*. Chicago: University of Chicago Press. pp. 126-156.

Resumo

Neste artigo defendo que as formas crioulas do espiritismo cubano propõem uma sofisticada cosmologia do *Self*, na qual a psique humana e seu universo circundante de espíritos protetores são incorporados em uma só relação de produção mútua. Estas teorizações subvertem leituras lineares de identidades (entidades) espirituais como fragmentos de imaginários nacionais, sugerindo em seu lugar a importância de um cosmos fluido, plástico, onde as formas espirituais dependem de repertórios culturais e pessoais, formas estas que também permanecem parcialmente "outras" para quem as apreende, retendo assim a sua capacidade transformadora. Estes temas são explorados por meio de uma justaposição de discursos antropológicos e indígenas sobre a psicologia das manifestações espirituais, e também através da observação de casos de mais amplo alcance de plasticidade ontológica no espiritismo e na religião afro-cubana.

Palavras-chave Cosmologia, Espiritismo, Plasticidade, Religião afro-cubana, *Self*.

Abstract

In this article I argue that Cuban Creole forms of espiritismo wield a sophisticated cosmology of Self in which the human psyche and its surrounding universe of protective spirits are embedded in a relationship of mutual production. These Self-related theorizations subvert linear readings of spirit identities as fragments of national imaginaries, suggesting instead the importance of a fluid, plastic cosmos in which spiritual form is contingent on cultural and personal repertoires, but also remains partly "other" to those Who apprehend it, thus retaining the capacity to transform them. This is explored both through a juxtaposition of anthropological and indigenous discourses on the psychology of spirits, and a look at more broad-ranging instances of ontological plasticity.

Key words Cosmology, Spiritism, Plasticity, Afro-Cuban religion, Self.