

“As máquinas desejan­tes do povo” - Apontamentos sobre a religiosidade popular a partir de Luís da Câmara Cascudo, Gilles Deleuze e Félix Guattari

Giovanni Felipe Catenaci

Resumo

Este texto tem por objetivo compreender alguns aspectos da religiosidade popular brasileira, tal como pensados por Luís da Câmara Cascudo, a luz dos apontamentos realizados por Gilles Deleuze e Félix Guattari, acerca do inconsciente. A partir de uma abordagem radicalmente crítica da psicanálise, a dupla de filósofos franceses, trouxe importantes contribuições à área dos estudos da subjetividade. Lançando mão destes referenciais teóricos, mais especificamente ao que se refere aos conceitos de *sínteses* e *máquinas* do inconsciente – termos presente na obra intitulada *O Anti-Édipo* de 1972 -, vamos em busca de pensar a “religião no povo” de Cascudo.

Palavras-chave: religião popular, superstição, desejo, inconsciente, Luís da Câmara Cascudo, Gilles Deleuze e Félix Guattari.

“The desiring machines of the people” - Notes on the popular religiosity from Luís da Câmara Cascudo, Gilles Deleuze and Félix Guattari.

Abstract

This paper aims to understand some aspects of Brazilian popular religiosity, as thought by Luís da Câmara Cascudo, in the light of the notes made by Gilles Deleuze and Félix Guattari, about the unconscious. From a radically critical approach to psychoanalysis, the

* PUC Campinas. Possui graduação em Teologia pela Universidade Metodista de São Paulo (2012). Mestrado no programa de pós graduação em Ciências da Religião, da Universidade Metodista de São Paulo (2015). Especialização em Filosofia Contemporânea e História pela mesma universidade (2015). E doutorado no Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião na Universidade Metodista de São Paulo (2020). Atualmente é estagiário em nível Pós-doutorado, no Programa de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Área de concentração e linhas de pesquisas: linguagens da religião, filosofia da religião e filosofia contemporânea. giovannicatenaci@hotmail.com .

French philosophers brought important contributions to the area of subjectivity studies. Using these theoretical references, and more specifically the concepts of synthesis and machines of the unconscious - a terms presents in the 1972 work *Anti-Oedipus* - we will try to think about Cascudo's "religion in the people".

Keywords: popular religion, superstition, desire, unconscious, Luís da Câmara Cascudo, Gilles Deleuze and Félix Guattari.

“Las máquinas deseantes del pueblo” - Apuntes sobre la religiosidad popular de Luís da Câmara Cascudo, Gilles Deleuze y Félix Guattari

Resumen

Este texto tiene como objetivo comprender algunos aspectos de la religiosidad popular brasileña, en el pensamiento de Luís da Câmara Cascudo, a la luz de las notas hechas por Gilles Deleuze y Félix Guattari, sobre el inconsciente. Basado en un enfoque radicalmente crítico del psicoanálisis, el dúo de filósofos franceses hizo importantes contribuciones al campo de los estudios de la subjetividad. Haciendo uso de estos referentes teóricos, más específicamente en lo que se refiere a los conceptos de síntesis y máquinas del inconsciente -términos presentes en la obra titulada *O Anti-Edipo* de 1972-, buscamos pensar la “religión en el pueblo” de Cascudo.

Palabras clave: religión popular, superstición, deseo, inconsciente, Luís da Câmara Cascudo, Gilles Deleuze y Félix Guattari.

“Em tudo que não seja exclusivamente animal, é religiosa”
– Salomão Reinach.

1. O inconsciente maquínico em Deleuze e Guattari

1.1 Para começar pensar a religião além dos postulados psicanalíticos

O objetivo deste artigo é pensar a religião *no* povo, tal como compreendida por Luís da Câmara Cascudo, a partir dos postulados desenvolvidos pela dupla Gilles Deleuze e Félix Guattari. Fazemos questão de preservar a preposição *no*, assim como se encontra titulada na obra homônima do próprio Cascudo, considerando sua pertinência para nossos propósitos.¹ Mais do que uma análise acerca das formas de expressão desse tipo de religiosidade, o que queremos é compreender como elas operam no interior da subjetividade destes indivíduos. O que significa dizer que não nos preocuparemos em explicar

¹ A obra a qual nos referimos é o texto de 1974, intitulado *Religião no povo*.

o que elas sejam em si, tanto quanto buscaremos descrever seus modos de funcionamento. Nossos esforços estarão por isso voltados à apreensão da religião *no* povo, e não para o povo, do povo, com o povo etc.

Para tanto, conforme supracitado, lançaremos mão dos referenciais dispostos por Deleuze e Guattari, privilegiando a obra *O Anti-Édipo* [1972]. Se optamos por ela, é porque julgamos dessa maneira conseguir articular com alguns de seus principais conceitos, a religião no povo de Cascudo. Desde já, cabe-nos, então, apresentar as razões que sustentam tal escolha. É impossível seria, iniciarmos este percurso sem apontar para a polêmica que funda a obra em questão. Trata-se de uma reação à psicanálise, como era [é?] pensada, sobretudo sua recepção francesa, nos idos maio de 1968.²

² Uma digressão histórica, pode auxiliar-nos a clarificar o contexto desta produção. Em “*Os signos e seus excessos: a clínica em Deleuze*”, Joel Birman afirma o seguinte: “O interesse de Deleuze por psiquiatria e psicanálise manifestou-se durante os anos 60. A primeira de suas obras que dá um grande destaque à teoria da clínica, o *Anti-Édipo*, foi publicada no início dos anos 70. Estamos então, na França, no auge do pensamento lacaniano – a psicanálise funciona *ainda*, no domínio da filosofia e das ciências humanas, como um importante saber de referência. É o momento de apoteose do pensamento estruturalista francês, no qual a psicanálise, em sua versão lacaniana, ocupa o lugar que todos conhecemos. Mas é preciso igualmente evocar que estamos então em pleno desenvolvimento francês da reforma institucional psiquiátrica, o qual pretendia transformar as estruturas asilares em hospitais e promover a prática da psiquiatria de setor para modernizar o sistema de assistência. Ora, entre os defensores da modernização psiquiátrica, uma posição importante se fazia presente no campo social. Havia os representantes da ‘psiquiatria social-democrata’, segundo a expressão de Guattari, que propunham uma reforma da assistência pública que implicava a introdução da psicanálise na prática clínica dos hospitais psiquiátricos e nos centros médico-pedagógicos (a psicanálise era a aliada incondicional dos novos instrumentos terapêuticos possibilitados pela farmacologia). Mas existia também uma outra linha de trabalho institucional cuja orientação era bastante diversa da anterior, na medida em que a crítica da estrutura asilar do dispositivo psiquiátrico se associava a um projeto político. Esse novo projeto político era portador de uma ambição revolucionária, pois não podemos esquecer que estamos na época dos desdobramentos do movimento de maio de 1968. [...] A junção do pensamento psicanalítico e dos ideais revolucionários dos anos 60 teve como consequências maiores duas proposições fundamentais, que acabaram por determinar os destinos da esquerda ‘institucional’ nos anos 70: 1) A crítica sistemática a um modelo de clínica restrita à relação médico-paciente, ou analista-analisante. [...] 2) A crítica ao pensamento teórico de Lacan passou a ser feita de maneira sistemática, por ser ele o sustentáculo da concepção limitada da clínica mencionada acima. Além disso não se pode esquecer a posição abertamente conservadora de Lacan diante dos acontecimentos de maio de 1968; segundo alguns observadores, ele teria sido mesmo lamentável. [...] A consideração desse contexto histórico é, portanto, fundamental para poder compreender a produção teórica de Deleuze sobre a clínica, pois é esse mesmo contexto que explica a posição estratégica até então ocupada pela psicanálise nos campos da filosofia e das ciências humanas na França” (BIRMAN, 2000, p.466-467).

De forma bastante virulenta, porém não menos rigorosa, Deleuze e Guattari escreverão sobre as causas do que entendem ser o “fracasso” psicanalítico. Fracasso entre aspas, pois a despeito dos dois se mostrarem definitivamente convencidos de que os pressupostos teóricos da clínica psicanalítica devessem ser repensados, a psicanálise gozava de significativo vigor à época. E a crítica vai especialmente a algo que dentre outras coisas, a psicanálise tem de mais fundamental. A saber, suas teses sobre o *complexo* ou *estrutura* de Édipo, seja em sua versão freudiana, ou em sua versão lacaniana respectivamente. Em carta de dezesseis de junho de 1969, Deleuze confia à Guattari

Eis as primeiras coisas que retenho do que você disse: as formas da psicose não passam por uma triangulação edipiana, em todo caso não passam, forçosamente, da maneira que se diz. Primeiramente, parece-me que isso é o essencial, isso porque, no problema que nos interessa a todos, marxismo e psicanálise, ou economia analítica ou verdadeira “metapsicologia”, ou não importa como, o que faz com que nem mesmo cheguemos a *colocar* o problema? É que se sai mal do “familismo” da psicanálise, do papai-mamãe [...]. Então, de um lado temos o problema familiar e, de outro, os mecanismos econômicos, e se pretende fazer facilmente a junção com a determinação da família *burguesa*, e, antes mesmos de se dar conta disso, a gente já se encontra numa via completamente sem saída (DELEUZE, 2018, p.39 grifos do autor).

Mesmo em tom indicativo – ainda estamos em meio ao contexto redacional de *O Anti-Édipo* – este é o problema que será enfrentado no decorrer de toda obra. Isto é, que Édipo não seja de maneira nenhuma um dado do inconsciente, mas uma inscrição em sua superfície. Para sermos mais exatos, Édipo seria um processo - de edipianização - da psique, e do qual a psicanálise seria cúmplice e coparticipante. De acordo com os dois, “nunca nos passou pela cabeça dizer que a psicanálise inventou Édipo. Tudo se mostra o contrário: os sujeitos já chegam edipianizados à psicanálise, eles pedem e tornam a pedir isso mesmo” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.164). O grande problema daí decorrente, é que ao consentir, mais que isso, reforçar esses processos, a psicanálise acaba por canalizar o desejo para um território que lhe é impróprio. E a vida, por conseguinte, termina por ser separada de sua potência.

Como não bastasse tudo isso, há prejuízos teóricos também. Em relação a primeira infância, Deleuze e Guattari são contumazes: “Enquadrando a vida da criança no Édipo, fazendo das relações familiares

a mediação universal da infância, estamos condenados a desconhecer a produção do próprio inconsciente e os mecanismos coletivos que incidem diretamente no inconsciente” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.69). O desafio que se levanta desde já, é aquele que se pergunta a respeito dos modos dessa tal cumplicidade, ou seja, as maneiras pelas quais a psicanálise na esteira dos hábitos e costumes da sociedade burguesa, estaria completamente alinhada a estes mesmos estratagemas. Em seu *Diálogos* com Claire Parnet [1988], Deleuze em oportunidade de discorrer sobre suas críticas à psicanálise, dirá de forma esclarecedora que

Contra a psicanálise dissemos somente duas coisas: ela destrói todas as produções do desejo, esmaga toda as formações de enunciados. Com isso ela quebra o agenciamento em duas faces, o agenciamento maquínico do desejo, o agenciamento coletivo de enunciação (DELEUZE, 1988, p.93).

Basicamente, o que está sendo dito é que de uma forma muito particular, a psicanálise interfere diretamente sobre a produção desejanter. Primeiro enquadrando-a no triângulo familista de Édipo – papai-mamãe-Eu -, depois impedindo o desejo se expressar nos enunciados coletivos, por meio de outras gramáticas. Assim,

a psicanálise estava em vias de encerrar a sexualidade numa bizarra caixa com ornamentos burgueses, num tipo de nauseante triângulo artificial, que asfixiava toda a sexualidade como produção de desejo, para refazer de uma nova maneira um ‘sujo segredinho’, o pequeno segredo familiar (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.70).

Temos clara a necessidade de discorrer sobre esses conceitos – *agenciamento maquínico*, *agenciamento coletivo de enunciação* -, e o faremos em momento oportuno. Por hora, cabe-nos reforçar o cerne das críticas de Deleuze e Guattari à psicanálise; uma vez que será a partir disso, que daremos substancialidade teórica à leitura de alguns elementos presentes na religião no povo, tal como pensada por Cascudo. E mesmo sem aprofundar os conceitos, falávamos de uma má compreensão do inconsciente. Como se à psicanálise, faltasse as condições epistemológicas favoráveis para essa empreitada. De acordo com a dupla

A grande descoberta da psicanálise foi a produção desejan-te, a das produções do inconsciente. Mas, com o Édipo, essa descoberta foi logo ocultada por um novo idealismo: substituiu-se o inconsciente como fábrica por teatro antigo; substituíram-se o inconsciente como fábrica por um teatro antigo; substituíram-se as unidades de produção inconsciente pela representação; substituiu-se o inconsciente produtivo por um inconsciente que não podia tão somente exprimir-se (o mito, a tragédia, o sonho...) (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.40).

Como vemos, por meio de uma série de substituições, todas elas assentadas sobre o “idealismo de Édipo”, a psicanálise acabou por sabotar o inconsciente. Algo que era produtivo como uma “usina”, passará então, à passividade de um “teatro”; onde não há nada a ser criado, e tudo está para ser encenado, interpretado. E “Aí está o essencial: a reprodução do desejo é substituída por uma simples representação” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.77). O inconsciente tornar-se-á enfim, personalizado, personologizado, estruturalizado, sendo que suas únicas produções seriam os fantasmas. Desta forma, a produção desejan-te é esmagada pelo imperialismo de Édipo, “que apropriou-se dela como se todas as forças produtivas emanassem dele” (Deleuze, Guattari, 2014, p.80). O próprio psicanalista, como um diretor desse teatro fantasmagórico. “Está escrito no frontão do consultório: deixa tuas máquinas desejan-tes à porta, abandona tuas máquinas órfãs e celibatárias, teu gravador e teu pequeno velocípede, entra e deixa-te edipianizar” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.79).

Novamente alguns conceitos que deverão ser esclarecidos – *máquina desejan-te, máquina órfã, máquina celibatária* -, mas cuja ausência agora, não nos impede de intuir o que está sendo dito. A realidade é que tudo se encontra devidamente triangulizado, reduzido, capturado sob os auspícios de Édipo. Primeiro na família, depois no casal, familismo e conjugalidade. Papai-Mamãe-Eu, inexoravelmente. Bastaria falar, pagar e acreditar. “Os psicanalistas ensinam a resignação infinita, são os últimos padres (DELEUZE, 1988, p.97).

Apesar de sua irônica acidez, tais postulados são ensejos para que neste momento possamos levantar questões relativas aos estudos da religião. Quais seriam os efeitos desta substituição – “inconsciente usina” por um “inconsciente teatro” - tendo em vista o fenômeno religioso? Se Édipo não corresponde a um dado antropológico, isto é, se é antes uma “invenção” – localizada no tempo e no espaço -, e não um traço contíguo da personalidade

humana, o que dizer das teses da psicanálise sobre a religião como neurose obsessiva universal? E se uma religiosidade não passar por Édipo?³

De qualquer maneira, o “idealismo edipiano”, que é como Deleuze e Guattari se referem ao complexo ou estrutura de Édipo, só será possível tendo como pressuposto, uma apreensão profundamente abstrata e metafísica do desejo. Falamos da ideia de *falta*, que atravessa toda a produção teórica da psicanálise, e que lhe imprime um caráter profundamente conservador também.

Dizem-nos que os objetos parciais são apreendidos numa precoce intuição de unidade que precede sua realização [...]. É claro que uma tal totalidade-unidade só pode ser posta como um tipo de ausência, como aquilo que “falta” aos objetos parciais e aos sujeitos de desejo. A partir daí, tudo está decidido: reencontra-se em toda parte a operação analítica que consiste em extrapolar algo de transcendente e comum, mas que só é um universal-comum para introduzir a falta no desejo, para fixar e especificar pessoas e um eu sob tal qual face de sua ausência, e impor um sentido exclusivo à disjunção dos sexos [...]. Esse algo comum, transcendente e ausente, será nomeado falo ou lei, para designar “o” significante que distribui no conjunto da cadeia de efeitos de significação e que nela introduz as exclusões (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.101).

É assim, por meio de uma concepção estritamente faltosa do desejo, que Édipo como uma espécie de “déspota transcendente”, – efeito de contrafação de uma ideia de totalidade-unidade, atribuída à psique humana pela psicanálise - irá reinar soberanamente sobre a produção desejanter. É “ele que atua como causa formal da triangulação, ou seja, que torna possíveis tanto a forma do triângulo quando a sua reprodução: assim, a fórmula do Édipo é $3 + 1$, o Uno do falo transcendente sem o qual os termos considerados não formariam um triângulo” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.101). Daí, a novidade de *O Anti-Édipo*, pensar um inconsciente não mais em termos transcendentales e metafísicos, mas partir de uma lógica transcendental e, sobretudo, materialista. Nas palavras de Deleuze e Guattari

³ Fazemos menção a já clássica definição freudiana, disposta em *O futuro de uma ilusão*, datado de 1927: “A religião, portanto, seria a neurose obsessiva universal da humanidade; como as neuroses obsessivas de crianças, surgiu a partir do complexo de Édipo, a partir da relação com o pai. Se essa concepção é correta, deve-se supor que um afastamento da religião está destinado a ocorrer com a fatal inevitabilidade de um processo de crescimento, e que nos encontramos nessa própria juntura no meio dessa fase de desenvolvimento” (FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*, em “Obras Completas” - volume 17. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p.228).

É por uma simples razão que empregamos termos kantianos mais uma vez. Ao falar de revolução crítica, o propósito de Kant era descobrir critérios imanentes ao conhecimento para distinguir o uso legítimo e ilegítimo das sínteses da consciência. Em nome de uma filosofia *transcendental* (imanência dos critérios), ele denunciava, pois, o uso transcendente das sínteses tal como aparecia na metafísica. Devemos também dizer que a psicanálise tem sua metafísica, a saber: Édipo. Assim, sendo, uma revolução, agora materialista, tem de passar pela crítica do Édipo, denunciando o uso ilegítimo das sínteses do inconsciente tal como aparece na psicanálise edipiana, de modo a recobrar um inconsciente transcendental *definido* pela imanência de seus critérios e uma prática correspondente como esquizoanálise (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.104 grifos dos autores).

Não temos condições de pormenorizar a crítica contida na citação, nos é suficiente o entendimento de seus propósitos. E nesse sentido, ela é clara: trata-se de reconhecer os limites de tal psicanálise edipiana, substituindo os seus critérios transcendentais – Édipo, falo, lei - responsáveis por operarem sínteses ilegítimas -, por outros imanentes, mais eficazes no momento de pensar o inconsciente. Ao modo da virada copernicana de Kant, falamos não mais de um idealismo do desejo, que acaba por outorgar ao inconsciente uma aura metafísica, mas de um materialismo dos fluxos libidinais. Em uma entrevista concedida durante a primavera de 1973, à Raymond Bellour, a dupla diz o seguinte sobre a materialidade dos fluxos vitais:

É que os fluxos, de qualquer maneira, fluem. Então, para apoiar sua ideia de falta, tomo um exemplo [...]: condições de seca, nas quais os animais já não encontram água e começam a fugir. Há um fluxo de seca, um fluxo de animais que fogem, há um fluxo de água ao longe, há uma busca etc. Um fluxo de seca é algo totalmente pleno, assim como um fluxo de animais, não falta nada, estamos nos fluxos, não somos pessoas diante de objetos. A ideia de fluxo não é um conceito, basta olhar qualquer coisa que flui, o leite, o mijo, o esperma, o dinheiro, é isso a realidade. [...]. A vida é exatamente isso, é exatamente com isso que as pessoas vivem. Então, se elas se desesperam por não saber isso, quer dizer, por se engancharem aos fluxos que lhe são os mais contrários, os mais dessecantes do mundo, relativamente a elas, isso não é de modo algum porque a história dos fluxos nada muda, é porque elas vivem tão pouco a experiência dos fluxos que nada compreendem de coisa alguma. Elas buscam objetos, tomam-se como pessoas etc. Dizer-lhes: vocês são pequenos fluxos, e depois: cuidem-se; parece-me que de maneira alguma isso seja uma observação abstrata. Já é muito libertadora. Quando se vive como um fluxo que busca outros fluxos, não se trata de falta [DELEUZE, 2018, p.203].

No entanto, conforme já podemos imaginar, à contrapelo da crítica kantiana - que sob à luz da consciência, tratou das operações da razão e das sínteses do conhecimento, efetuadas sobre as intuições de nossa sensibilidade e imaginação; que subordina aos conceitos tudo aquilo que se encontra desarranjado nas sensações -, Deleuze e Guattari querem pensar o inconsciente. E isso faz toda diferença, uma vez que as sínteses dispostas neste regime serão todas passivas. Portanto, discorremos sobre sínteses que de modo nenhum são realizadas por um sujeito de vontade autônoma, antes elas mesmas constituem-se enquanto condição de possibilidade para o surgimento deste; daí, aliás, seu caráter “transcendental”. Estas sínteses, “são do próprio inconsciente. Não são opções de decisão” (DELEUZE, 2018, p.209).

A seguir, tendo em vista dar continuidade a nossa leitura acerca desta outra compreensão que Deleuze e Guattari fazem do inconsciente, passaremos àquilo que eles chamam “sínteses maquínicas”. Ao fim deste primeiro tópico, pretendemos ter deixado claro o efeito de tais mudanças sobre a religião. Pois, se o inconsciente não é mais composto de fantasmas e representações familiares, mas sim de produções reais, então o que seria do fenômeno religioso?

1.2 As três sínteses do inconsciente

Isso funciona em toda parte: às vezes sem parar, outras vezes descontinuamente. Isso respira, isso aquece, isso come. Isso caga, isso fode. Mas que erro ter dito *o* isso. Há tão somente máquinas em toda parte, e sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.11 grifo dos autores).

Terminamos o tópico anterior, mencionando o caráter impessoal e passivo dos movimentos inconscientes. Agora passamos à dinâmica de funcionamento de suas máquinas desejanter. E *isso* está intimamente ligado ao que falávamos a pouco: as máquinas operam em regime inconsciente, denotam a sua própria impessoalidade e passividade. “Uma máquina se define como um *sistema de cortes*. [...] Toda máquina está em primeiro lugar, em relação com um fluxo material contínuo (*hylé*) que ela corta” (DELEUZE, GUATTARI 2014, p.54 grifos dos autores). Os exemplos poderiam proliferar ao infinito: “Funciona como máquina de cortar presunto. Como o ânus e o fluxo de merda que ele corta; a boca e o fluxo de leite, mas também o fluxo de ar e o fluxo sonoro; o pênis e o fluxo de urina, mas também o fluxo de esperma” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.55).

Jeito particular de se referir aos modos de funcionamento do inconsciente, e que daqui por diante chamaremos *agenciamento* - sejam maquínicos, sejam de enunciação. Toda a realidade composta desta forma, maquínicamente, pois aqui tudo compõem máquina, agencia - sejam corpos, sejam enunciados.⁴ “Uma máquina-órgão para uma máquina-energia, sempre fluxos e cortes” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.11). Os agenciamentos não experimentam nem sujeito nem objeto, são inconscientes, para eles não há nem humano nem natureza. Nada de Eu, nem de Isso, nem de Tu. O que há são fluxos e cortes de fluxos, produção, intensidades. Máquinas, maquinações, maquinismo. Ao citarem o caso clínico de Lenz, um esquizofrênico, notamos bem como isso se dá. Vejamos:

O passeio do esquizofrênico: eis um modelo melhor do que o neurótico deitado no divã. Um pouco de ar livre, uma relação com o fora. Por exemplo, o passeio de Lenz reconstituídos por Büchner. É diferente dos momentos em que Lenz se encontra na casa do seu bom pastor, que o força a se ajustar socialmente em relação ao Deus da religião, em relação ao pai, à mãe. No seu passeio, ao contrário, ele está nas montanhas, sob a neve, com outros deuses ou sem deus algum, sem família, sem pai nem mãe, com a natureza. [...]. Tudo compõe máquina, as estrelas ou o arco-íris, máquinas alpinas que se acoplam com as do seu corpo [...] Lenz se colocou aquém da distinção homem-natureza, aquém de todas as marcações que tal distinção condiciona. Ele não vive a natureza como natureza, mas como processo de produção. [...] Há em toda parte máquinas produtoras ou desejanças, as máquinas esquizofrênicas (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.12).

Somos fluxos, máquinas, não pessoas. O conceito de esquizofrenia utilizado aqui para qualificar estas experiências, não diz respeito à patologia mental, mas aos modos como o inconsciente lida com a natureza – o que dá a natureza um caráter também industrial, pois também ela é maquínica e produtiva. O esquizo experimenta a natureza justamente desta forma, como

⁴ “Um exemplo: o agenciamento feudal. Considerar-se-ão as misturas de corpos que definem a feudalidade: o corpo da terra e o corpo social, os corpos do suserano, do vassalo, do servo, o corpo do cavaleiro, do cavalo, a nova relação que estabelecem com o estribo, as armas e as ferramentas que asseguram as simbioses de corpos – é tudo um agenciamento maquínico. Mas também os enunciados, as expressões, o regime jurídico dos brasões, o conjunto das transformações incorporáveis, principalmente os juramentos com suas variáveis, o juramento de obediência, mas igualmente o juramento amoroso, etc.: é o agenciamento coletivo de enunciação” (DELEUZE, GUATTARI, 2015, p.32).

processo de produção.⁵ E três, são os seus tipos: “*produção de produção*, de ações e de paixões; *produções de registros*, de distribuições e de marcações; *produções de consumo*, de volúpias, de angústias e dores” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.14). Tais etapas, são contíguas às três sínteses do inconsciente: *sínteses conectivas*, *sínteses disjuntivas* e *sínteses de consumo*.

Mas antes de passarmos a elas, nos cabe dizer que as máquinas desejanter são máquinas binárias; detalhe que já nos ajuda a compreender a primeira síntese. Isso, pois a fórmula da síntese conectiva é o “e”, que opera como elemento copulativo nos agenciamentos. Máquina-boca “e” fluxo-leite; máquina-anus “e” fluxo-merda; máquina-olho “e” fluxo-luz; máquina-tímpano “e” fluxo-som. “O desejo não para de efetuar o acoplamento de fluxos contínuos e de objetos parciais essencialmente fragmentários e fragmentados” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.16).

Essa é a primeira síntese, a *síntese conectiva*, na qual um objeto parcial agencia-se a um fluxo qualquer. Em seu primeiro estágio – que de modo algum deve ser entendido no sentido cronológico, como algo que viria antes das outras sínteses, uma vez que estas operam simultaneamente sem nenhuma prerrogativa de uma sobre a outra –, o inconsciente maquínico, a produção desejanter propriamente dita, é *produção de produção*. Um bebê é amamentado. Máquina-órgão boca “e” máquina-fluxo de leite/seio. Algo se passa entre às duas superfícies. O desejo percorre as máquinas. Uma intensidade irradia-se pelo corpo da criança. Algo se produz. Ações e paixões, gestos e afetos. A alegria foi extraída da experiência como um aumento de potência. Satisfação. O agenciamento é bem sucedido.⁶

⁵ Sobre a natureza como produção e seu aspecto esquizo, vemos o seguinte: “A essência humana da natureza e a essência natural do homem se identificam na natureza como produção ou indústria, isto é, na vida genérica do homem, igualmente. Assim, a indústria não é mais considerada numa relação extrínseca de utilidade, mas em sua identidade fundamental com a natureza como produção do homem pelo homem. Não o homem como rei da criação, mas antes como aquele que é tocado pela vida profunda de todas as formas ou de todos os gêneros, que é o encarregado das estrelas e até dos animais, que não para de ligar uma máquina-órgão a uma máquina-energia, uma árvore no seu corpo, um seio na boca, o sol no cu: o eterno encarregado das máquinas do universo. [...] homem e natureza não são como dois termos postos um em face do outro, mesmo se tomados numa relação de causação, de compreensão ou de expressão (causa-efeito, sujeito-objeto etc.), mas são uma só e mesma realidade essencial do produtor e do produto” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.15).

⁶ Um outro exemplo que nos ajuda a entender as conexões da primeira síntese desejanter, vem novamente da clínica. É o caso do pequeno Joey “Bettelheim descreve esta criança que só vive, só come, só defeca, só dorme, se estiver ligada a máquinas com motores, fios,

A ligação destes fluxos, irão fazer com que os órgãos formem um organismo. Os autômatos se dispuseram de uma tal forma, que isso era inevitável. E toda vez que as máquinas estiverem assim arranjadas, os fluxos de energia começarão a correr. É de uma ligação, de energia que estamos falando. Aliás, é justamente para que os fluxos energéticos corram assim e não assado, que o organismo foi disposto deste e não de outro modo. Não obstante, o que acontece é que, paradoxalmente, a organização das máquinas acabará por estrangular o desejo, que agora se encontra territorializado. A boca servirá-para-o-alimento. Cada máquina com sua função e utilidade própria, restrita. Assim “no seio dessa produção desejante, em sua própria produção, o corpo sofre por estar assim organizado, por não ter outra organização ou organização nenhuma” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.20).

Todavia é importante salientar que a despeito dos organismos haverá uma parte do desejo que resistirá ao poder de ligação dos órgãos. E o nome desse desejo que insiste em passar às costas dos territórios pulsionais, se chama *instinto de morte*.⁷ “Porque o desejo deseja *também* isso, a morte, pois o corpo pleno da morte é seu motor imóvel” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.20). Outra forma de chama-lo, é através do sintagma *corpo sem órgãos*. Sem órgãos pois nele, o corpo perde sua função orgânica, seus órgãos seres inúteis para ele, improdutivos uma vez fora do organismo. Conforme explicam Deleuze e Guattari

O corpo sem órgãos é o improdutivo; no entanto, é produzido em seu lugar próprio, a seu tempo, na sua síntese conectiva, com a identidade do produzir e do produto [...]. O corpo sem órgãos não é o testemunho de um nada original, nem o resto de uma totalidade perdida. E, sobretudo, ele não é uma projeção: nada tem a ver com o corpo próprio ou com uma imagem

lâmpadas, carburadores, hélices e volantes: máquina elétrica alimentar, máquina automóvel para respirar, máquina luminosa anal. Há poucos exemplos que mostrem tão bem o regime de produção desejante e como a quebra faz parte do próprio funcionamento, ou como o corte faz parte das conexões maquínicas (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.56).

⁷ Monique David-Ménard, estabelece uma relação bastante esclarecedora entre o *princípio de prazer* e o *instinto de morte*, nos ajudando a compreender sua importância dentro do esquema deleuzo-guattariano. Vejamos: “A ameaça do caos [...], é, por uma de suas faces, um questionamento do princípio de prazer, se este consiste em encontrar circuitos pulsionais relativamente estáveis que tornem possíveis satisfações pessoais”. Ocorre que paralelamente à busca pelo prazer, na compulsão à repetição “[...] há, paradoxalmente, uma atração pela destruição de toda organização na própria pulsão” (DAVID-MÉNARD, 2007, p. 25). Ou seja, o instinto de morte é o desejo em sua face não-ligada, pulsando no interior das estruturas, fazendo-a com que estremeçam dos pés à cabeça, ameaçando o território de ruir.

do corpo. É o corpo sem imagem [...]. O corpo pleno é antiprodução; mas é ainda uma característica da síntese conectiva ou produtiva acoplar a produção à antiprodução, a um elemento de antiprodução (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.21).

O corpo sem órgãos é aquele que, em nosso exemplo, forçará a desterritorialização da máquina-órgão boca, seu desligamento A pulsão que passou pelos circuitos desejanter das máquinas de amamentação, nele escorre pelas beiradas. O corpo sem órgãos tem uma função basculante, por assim dizer – aqui o desejo se desliga, espalha, dispersa, perde-se. E a boca que outrora servia para mamar, agora se descobre comunicante, sexualizada etc. Não existe limite para os agenciamentos. O corpo sem órgãos não reconhece fronteiras. O que lhe importa é livrar os órgãos de seus organismos, de sua organização. Ele é a rebelião das máquinas – seu instinto de morte. E é também a dobra da primeira síntese conectiva, para a segunda, chamada disjuntiva.

Se a fórmula da conexão era “e... e... e...”, a da disjunção será denominada pelo “ou... ou... ou...”, e sua função será a de produzir *registros*. Chama-se disjuntiva pois, sua efetuação opera por meio que quebras e desvios. Importa-nos dizer que tal disjunção possui uma disposição inclusiva, quer dizer, seu “ou” não significa oposição, nem binarismo. Antes, é aquilo que nos possibilita dizer que gatos “ou” tigres sejam derivados de um mesmo ancestral comum, originados por meio de uma série de sínteses disjuntivas. Também, no caso da bissexualidade quando alguém afirma: eu sou homem “ou” uma mulher, não me importo... “Enquanto o ‘ou então’ [como indicador de exclusão] pretende marcar escolhas decisivas entre termos não permutáveis (alternativa), o “Ou” [inclusivo] designa um sistema de permutações possíveis entre diferenças que sempre retornam ao mesmo, deslocando-se, deslizando” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.25).

A disjunção inclusiva comporta-se como a assimilação do diferente, sem que a sua diferença seja suprimida; aquilo que é incluso disjuntivamente, conserva sua singularidade. Por isso, o acoplamento dos termos heterogêneos aqui em voga, não perfaz um fechamento. Pelo contrário, o que há é uma abertura donde se deriva uma multiplicidade de realidades possíveis.⁸ É, portanto, toda uma pluralidade simultânea que está jogo nas

⁸ Novamente com David-Ménard, tratar-se-ia de “uma ligação de elementos que são aproximados e colocados juntos de uma maneira que inaugura um pensamento ou uma forma nova de existência, pois esses elementos não são homogêneos: eles não podem ser levados à identidade de uma medida comum” (DAVID-MÉNARD, 2007, p. 19).

disjunções. A mesma boca “ou” mastiga “ou” canta “ou” grita “ou” beija, tanto faz, a depender da energia desejanste que lhe percorre no momento. Por isso, este procedimento

Não identifica dois contrários a um mesmo, mas afirma sua distância como aquilo que os relaciona um ao outro enquanto diferentes. Não se fecha sobre os contraditórios; ao contrário, ele se abre e, como um saco cheio de esporos, solta-os como a outras tantas singularidades [...]. Sendo inclusiva, a disjunção não se fecha sobre seus termos; ao contrário, ela é ilimitativa (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.106-107).

As séries que vinham se produzindo através da primeira síntese [conectiva], se manterão produtivas, conquanto sua energia de produção terá mudado. Um desvio abriu novos caminhos e conexões para a libido, que agora será passível de registrada de *n* maneiras. Essa é a produção da segunda síntese, a *síntese de registros*. As máquinas passeiam o corpo sem órgãos riscando-o, marcando-o, traçando linhas, estrias, gradientes, zonas de intensidade, e será sobre ele que o registro se produzirá. “Sobre o corpo sem órgãos as máquinas se engancham como outros tantos pontos de disjunção entre os quais se tece toda uma rede de sínteses novas que quadriculam a superfície” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.25). Esta outra energia libidinal [desviante] Deleuze e Guattari chamarão de *Numem*. A chamam assim, de “divina”, devido ao poder de fascinação do corpo sem órgãos, “que atrai para si toda a produção e lhe serve de superfície encantada miraculante, inscrevendo-a em todas as suas disjunções” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.26).

Falaremos mais dessa energia no tópico seguinte, quando tratarmos do caráter repulsivo e miraculante das máquinas desejanstes e do corpo sem órgãos, por hora basta-nos compreender a produção de registro efetuada na segunda síntese. As paixões e ações serão registradas de tal modo que deverão ser consumidas, na terceira síntese, basicamente como volúpia, ou angústias e dores.

E *síntese conjuntiva* ou de “consumo”, é o nome da terceira síntese do inconsciente. Chama assim, pois nela algo será consumido em seu conjunto. “O consumo sucede ao registro, mas a produção de consumo é produzida pela e na produção de registro” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.30). Da forma que a produção for registrada ela será consumida. E aqui já não podemos evitar de mencionar o caráter cultural que atravessa todo este processo. Pois, a despeito de não termos citado, tudo isso se passa em intercambio com a sociedade. Em nenhum momento a produção desejanste

das máquinas do inconsciente ocorrem apartadas das trocas que fazem com o meio social em que estão inseridas. O desejo está no *sócius*, e o *sócius* está no desejo. A produção desejanter e a produção social se pertencem.⁹

E o consumo será contemporâneo ao surgimento de um *sujeito*. Será ele quem consumirá os registros e conexões. É ele quem gozará de tudo isso. Trata-se de um sujeito estranho, é verdade, “sem identidade fixa, errando sobre o corpo sem órgãos, sempre ao lado das máquinas desejanter, definido pela parte que toma do produto, recolhendo em toda parte o prêmio de um devir ou de um avatar, nascendo dos estados que ele consome, e renascendo em cada estado. ‘Então sou eu, então é a mim...’” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.30). Para ficarmos com a criança sendo amamentada: *i*. A máquina-órgão boca “e” uma máquina-fluxo leite/seio = *conexão*; *ii*. A máquina-órgão boca e uma máquina-fluxo leite/seio “ou” máquina-órgão boca e máquina-fluxo ar = *disjunção de registro* [“ou” mamar, “ou” berrar]; *iii*. Finalmente, isso será produto de um *consumo* subjetivo [“então, era isso!"]. “Do mesmo modo que uma parte da libido, como energia de produção, se transformou em energia de registro (*Numem*), uma parte desta se transforma em energia de registro (*Voluptas*). É esta energia residual que anima a terceira síntese do inconsciente, a síntese conjuntiva do ‘então é...’” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.31).

Novamente fazemos questão de ressaltar o modo de funcionamento impessoal e passivo das máquinas desejanter. Isso, pois conforme já dissemos toda a sua produção, será inconsciente. Suas sínteses, conexões, disjunções e consumos, ocorrerão à revelia de um Eu. Nada disso funciona por vontade própria. Aqui, tudo acontece como que “às costas” do indivíduo. Portanto, o sujeito da terceira síntese, se encontra *in germen*, tratando-se apenas de um “sujeito larvar”. Não é autônomo nem tem ingerência deliberada sobre a produção, na verdade, é ela que o tem. “E se esse sujeito não tem identidade específica ou pessoal, se percorre o corpo sem órgãos sem lhe quebrar a indiferença, é por ser não apenas uma parte ao lado da máquina” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.60). O que nos

⁹ Deleuze e Guattari afirmam: “Não há, de um lado, uma produção social de realidade, e, de outro, uma produção desejanter de fantasma. [...]. Na verdade, *a produção social é unicamente a própria produção desejanter em condições determinadas*. Dizemos que o campo social é imediatamente percorrido pelo desejo, que é o seu produto historicamente determinado, e que a libido não tem necessidade de mediação ou sublimação alguma, de operação psíquica alguma, e de transformação alguma, para investir as forças produtivas e as relações de produção. *Há tão somente o desejo e o social, e nada mais*” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.46 grifos dos autores).

força a dizer que, ele próprio é parte do consumo. Falamos de um sujeito residual, ou para sermos mais exatos, um sujeito esquizofrênico; não no sentido patológico do termo conforme veremos, mas produzido de forma plena e, sensível às multiplicidades do desejo.

Chamando a atenção à densidade real do desejo, Deleuze e Guattari terão condições de expurgar todo e qualquer resquício de “falta”. Haja vista o fato de ser assim, produtivo, como a natureza, então ele de nada careceria.

Se o desejo produz, ele produz real. Se o desejo é produtor, ele só pode sê-lo na realidade, e de realidade. O desejo é esse conjunto de sínteses passivas que maquinam objeto parciais, os fluxos e corpos, e que funcionam como unidades de produção. O real decorre disso, é o resultado das sínteses passivas do desejo como autoprodução do inconsciente. Nada falta ao desejo, não lhe falta seu objeto. É o sujeito, sobretudo, que falta ao desejo, ou é ao desejo que falta sujeito fixo; só há sujeito fixo pela repressão. O desejo e o seu objeto constituem uma só e mês coisa: a máquina, enquanto máquina de máquina. O desejo é máquina, o objeto do desejo é também máquina conectada, de modo que o produto é extraído do produzir e algo se destaca do produzir passando ao produto e dando um resto ao sujeito nômade e vagabundo. O ser objetivo do desejo é o Real em si mesmo (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.43).

Se até aqui tratamos das três sínteses inconsciente, agora passaremos às suas três principais máquinas. A saber, a *máquina paranoica*, a *máquina miraculante*, e a *máquina celibatária*. Vale dizer que assim, concluímos nossa reflexão acerca dos modos de subjetivação em Deleuze e Guattari, encaminhando na sequência os apontamentos sobre a religião popular, de Luís da Câmara Cascudo. É por meio do maquinismo deleuzo-guattariano que buscaremos compreender os modos pelos quais a religiosidade se manifesta no povo.

1.3 *As três máquinas inconscientes*

Quando discorriamos a respeito da relação entre as máquinas desejanter e corpo sem órgãos, apontamos um conflito latente. “Cada conexão de máquinas, cada produção de máquina, cada ruído de máquina se tornou insuportável ao corpo sem órgãos” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.21). É que movido pelo instinto de morte, o corpo sem órgãos rebate contra o organismo. Devido o arranjo orgânico das máquinas, o desejo desligado impele os órgãos estratificados em seus circuitos pulsionais, à uma desterritorialização forçada – uma espécie de desligamento generalizado, um curto circuito. Nada se manterá em seu lugar passivamente. “Aos fluxos

ligados, conectados e recortados, opõe sopros e gritos, que são outros tantos blocos inarticulados” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.21). Citando Antonin Artaud - que, aliás, é de quem eles roubam o conceito [“corpo sem órgãos”] -, a dupla dirá “O corpo é o/ ele está só/ e não precisa de órgão/ o corpo nunca é um organismo/ os organismos são os inimigos do corpo” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.21).

Obviamente, não se trata de uma guerra ao corpo, mas de um combate do próprio corpo contra a organização que as máquinas desejanter buscaram impor. Um combate contra o organismo. Para retomarmos o exemplo anterior, a boca não quer mais estar presa à função de comer, ela quer cantar, gritar, beijar, morder... É função do corpo sem órgãos, resistir aos enquadramentos desejanter.

A esta *repulsão* por parte do corpo sem órgãos em relação aos organismos, Deleuze e Guattari identificarão a *máquina paranoica*. Atuando no sentido de um “recalcamento original”, “A gênese da máquina [paranoica] ocorre precisamente aqui, na oposição entre o processo de produção das máquinas desejanter e a parada improdutiva do corpo sem órgãos” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.22). Seu caráter paranoico advém exatamente desta sua tendência. Uma vez que o corpo sem órgãos experimenta os investimentos desejanter das máquinas como verdadeiros aparelhos de perseguição, tudo aquilo que lhe ameaçar territorializar – lhe estrangulando ao dar um organismo -, será veemente repellido. Todavia, a máquina paranoica é em si uma “mutação das máquinas desejanter: resulta da relação das máquinas desejanter com o corpo sem órgãos, na medida em que este já não pode suportá-las” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.22). Ater-se a essa mutação é o que nos permitirá compreender a segunda máquina: a *máquina miraculante*.

Ocorre que o corpo sem órgãos se apoderou das máquinas-órgãos, dominando por sua vez, toda a produção desejanter. Tudo se passa então, como se ela emanasse dele. Assim, o corpo sem órgãos acaba por receber o estatuto de divino, miraculando todo o maquinário orgânico e sua produção. Eis “o estabelecimento de uma superfície encantada de inscrição, ou de registro, que atribui a si própria todas as forças produtivas e órgãos de produção, e que opera como quase-causa, comunicando-lhes o movimento aparente (fetiche)” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.24). Se nos lembrarmos bem, estamos às voltas da segunda síntese, quando a energia de inscrição chamada de *Numem* dispõe da autonomia necessária para fazer seu trabalho.

Isso significa dizer que as sínteses disjuntivas, *terão* um caráter eminentemente ideal. Elas *não produzem* apenas extrações – tal como ocorre na primeira síntese conectiva -, antes, efetuam registros miraculantes; resultado das visagens das *máquinas-órgãos* para com o fascinante atrator, chamado corpo sem órgãos. E se a máquina paranoica operava pela repulsa do corpo sem órgãos em relação a tudo aquilo que ele entende, lhe perseguir, a máquina miraculante funciona no sentido contrário. Ela possui uma poderosa força de atração, que tende a fetichizar todos os objetos parciais com os quais se agenciar. Aqui, para citarmos novamente o exemplo da amamentação, a boca que mama, irá transformar em seio tudo que encontrar pela frente.¹⁰

Repulsa e atração dois modos particulares de funcionamento das máquinas inconscientes. Testemunho da palavra final do desejo; é ele quem tem nas mãos, toda a escala da produção. A primeira tendência, qualificada como rejeição por parte do corpo sem órgãos em relação *às máquinas-órgãos que buscam territorializá-lo, dando-lhe uma forma, uma função*. Tudo aquilo que lhe ameaça fazer organismo, será repellido através de sua mania persecutória. A segunda, uma transformação da máquina paranoica, que contrainvestirá o corpo sem órgãos, por meio de miraculosos fetiches. Se anteriormente, tudo era repellido, agora tudo será apropriado, atraído por ele de forma ideal. “O corpo sem órgãos não é Deus, antes pelo contrário. Mas divina é a energia que o percorre, quando ele atrai para si toda a produção e lhe serve de superfície encantada miraculante, inscrevendo-a todas as suas funções” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.26). Porém, ainda resta uma terceira máquina, contemporânea, conforme íamos dizendo, ao surgimento do sujeito.

Tínhamos partido da oposição entre as máquinas desejanter e o corpo sem órgãos. Sua repulsão, tal como aparecia na máquina paranoica do recalçamento originário, dava lugar a uma atração na máquina miraculante. Mas a oposição persiste entre atração e a repulsão. Parece que a reconciliação efetiva só pode ocorrer no nível de uma nova máquina, que funcione como “retorno do recalçado” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.31).

¹⁰ Pensemos em um corpo hipocondríaco, ou em um corpo alcoólatra, drogado. Em uma palavra, um corpo viciado. Qual seu fetiche? Justamente o de desconsiderar os agenciamentos, atendo-se somente aos objetos de seu delírio - como se fossem eles os responsáveis pelo sensações e sentidos experimentados. Remédio, álcool e droga, substâncias miraculantes, que a despeito da produção desejanter, atuam como verdadeiros objetos significantes, ideais, para onde se move reiteradamente o corpo adoecido. Portanto, o viciado é aquele que miracula tudo em termos de fármaco, bebida e substâncias psicotrópicas.

Nos referimos à *máquina celibatária* – termo herdado de Marcel Duchamp, e reivindicado por Michel Carrouges em seu texto *As máquinas celibatárias* (1954), para se referir as máquinas solteiras, sem filhos nem família, da literatura: autômatos, robôs, andróides, ciborgues, clones, máquinas de guerra, máquinas de sexo, etc. Em Deleuze e Guattari o conceito é utilizado para designar uma nova agência entre máquinas desejanter e corpo sem órgãos; nem repulsa nem atração, mas algo que passeia no meio, em tensão, que é nômade.

A máquina celibatária marca o nascimento de um organismo glorioso, uma humanidade nova. Se a primeira máquina [conexão] era quem efetuava as extrações [produção de produção], e a segunda tinha a ver com as disjunções [produção de registro], a máquina celibatária denota a conjunção [produção de consumo]. E o que se consome são as

quantidades intensivas. Há uma experiência esquizofrênica das quantidades intensivas em estados puro, a um ponto quase insuportável – uma miséria e uma glória celibatárias experimentadas no seu mais alto grau, como um clamor suspenso entre a vida e a morte, um intenso sentimento de passagem, estados de intensidade pura e cura despojados de sua figura e sua forma (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.33).

O perfil esquizofrênico destes consumos celibatários na terceira síntese, advém do atrito das máquinas precedentes, e de sua oposição. O sujeito produzido aqui como resíduo, delira e alucina, pois em sua condição larvar, vive apenas de experimentar intensidades, quedas, turbilhonamentos, linhas de fuga, coágulos, escoamentos; percorrendo esquizofrenicamente uma superfície de intensidade = 0, que é o corpo sem órgãos. “Eu sinto!” é o que o acompanha a fórmula do “Então era isso!”.

São as energias de repulsão e atração que percorrem a superfície do corpo sem órgãos que produzem este efeito esquizoide. O corpo sem órgãos é um tipo de ovo intenso, uma pletora, “atravessado por eixos e limiares, por latitudes, longitudes geodésicas, é atravessado por gradientes que marcam os devires e as passagens, as destinações daquele que aí se desenvolve. *Nada aqui é representativo, tudo é vida e vivido*” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.34 grifos nossos). Estamos às portas da gênese do indivíduo, o princípio sócio-genético do processo de subjetivação.

Como resumir todo esse movimento vital? Eis um primeiro caminho (via curta): sobre o corpo sem órgãos, os pontos de disjunção formam círculos de convergência em torno das máquinas desejantes; então o sujeito, produzido como resíduo ao lado da máquina, apêndice ou peça adjacente à máquina, passa por todos os estados do círculo e de um círculo ao outro. O próprio sujeito não está no centro, ocupado pela máquina, mas na borda, sem identidade fixa, sempre descentrado, concludo dos estados pelos quais passa. [...]. Ou então outro caminho, mais complexo, mas que vem a dar no mesmo: através da máquina paranoica e da máquina miraculante, as proporções de repulsão e de atração sobre o corpo sem órgãos produzem na máquina celibatária uma série de estados a partir de 0; e o sujeito nasce de cada estado da série, consumindo todos esses estados que o fazem nascer e renascer (o estado vivido é primeiro em relação ao sujeito que vive (DELEUZE, GUATTARI, 2014, 35)).¹¹

Passemos a um exemplo, a fim de clarear o raciocínio proposto. Um garoto mantém relações homossexuais com outra criança da mesma idade. São jovens, é sua primeira vez. Ao final, os sentidos extraídos desta experiência [“e” isso “e” aquilo / conexão de máquinas do mesmo sexo] são de alegria, aumento de potência vital. Ocorre que o jovem vem de uma família evangélica tradicional, para quem estas coisas são tremendamente ofensivas aos modos e bons costumes religiosos. Logo, o desejo que não pode prescindir do sócio cultural ao qual está inserido, tenderá a um *registro* negativo, condenando a experiência como um erro, uma abominação a ser evitada. Enfim, seu *consumo* será de culpa, remorso, medo, ou também quem sabe, de motivação, missão, senso de identidade, vocação. Por isso, é equivocado dizer que por conta do registro, o desejo teria sido interditado, interrompido, consumido somente de um jeito. Pelo contrário, as máquinas continuam a operar, mesmo que de outra forma [“ou” isso, “ou” aquilo / disjunção de máquinas heterogêneas]; e o desejo continua passando, dando vida a novos organismos.

Agora, consideremos que este garoto tenha se convertido e entrado para uma comunidade religiosa. De acordo com o esquema que estamos propondo, objetos deverão ser repelidos e outros atraídos inconscientemente,

¹¹ Como que toda essa vitalidade inorgânica, esquizofrênica e órfã, por conseguinte, tenha sido territorializada sob a estrutura de Édipo, é o que se perguntam Deleuze e Guattari em seu livro. Haja vista que aqui “A questão é a do caráter absolutamente *anedipiano* da produção desejante” (Deleuze, Guattari, 2014, p.65). Algumas páginas à frente, eles sentenciam: “Está escrito no frontão do consultório: deixa tuas máquinas desejantes à porta, abandona as tuas máquinas órfãs e celibatárias, teu gravador e teu pequeno velocípede, entra e deixa-te edipianizar” (DELEUZE, GUATTARI, 2014, p.79).

em prol da constituição deste sujeito *in germen*. O que dá no mesmo que dizer que na igreja, por mais que não mantenha relações homossexuais, as pulsões encaminharão o garoto à outras direções desejanter. Pois, como dissemos, é somente isso que importa ao desejo, manter-se agenciado, agenciando-se, em agenciamento. E tudo aquilo que não convir à conjunção e consumo deste neófito - tal como por exemplo, a presença marcante de seu parceiro de relação, que para ele, atrapalharia seu desenvolvimento espiritual na comunidade -, tenderá a ser repellido. Por outro lado, tudo será atraído e miraculado em termos religiosos, divinos. É Deus mesmo quem dirige, e faz com que ele se comporte desta ou daquela maneira. O resultado será, portanto, um sujeito criado na tensão entre repulsão e atração, e que consegue por fim performar com mais ou menos alegria, mais ou menos culpa, sua própria subjetividade.

Obviamente que nada disso ocorre por livre e espontânea vontade, aliás, conforme já tínhamos sinalizado, aqui tudo se passa como que às costas do sujeito. Afinal, suas máquinas desejanter são impessoais, agem de modo passivo, e por isso não estão ao alcance de suas mãos. Antes, uma vez que seu inconsciente é formado à revelia de suas intenções, são os agenciamentos que lhe possuem. No máximo, o que é possível nesse sentido, é rearranjar os encontros, forçar uma ou outra conexão para ver em que medida um registro, um corpo sem órgãos, um consumo diferente se forma aqui, ali ou acolá. Mas invariavelmente é o desejo quem seguirá soberano, e não o Eu.

O que significa para os estudos da religião, assumir de largada uma perspectiva afirmativa dos fenômenos religiosos. Pois, deste ponto de vista a religiosidade assume contornos inconscientes, e o inconsciente por sua vez, conforme estamos vendo, não condiz com um teatro fantasmático de representações. Pelo contrário, falamos de um materialismo libidinal produtivo, que em sua positividade indomável nos permite compreender a religião, como dado integrante da realidade.

Dito isso, passemos aos apontamentos cascudianos acerca da religião popular. Seria possível, através dela, cartografarmos os maquinismos desejanter do povo narrado por Cascudo? A seguir, vamos em busca de demonstrar que sim, e sem mais demora apresentaremos a plausibilidade de considerar que também na religião, é o desejo quem se afirma maquinicamente.

2. A religiosidade popular em Câmara Cascudo

2.1 Uma palavra introdutória sobre o raciocínio religioso na cultura popular

“Há evidentemente, uma Ciência de Deus entre o povo” (CASCUDO, 2002, p.479). É assim que Luís da Câmara Cascudo, introduz seu texto *Da teologia popular* – parte integrante de um outro livro, chamado *Religião no povo* (1974). Maneira ousada de falar, porém, nada incomum a este potiguar, que possui como uma marca distintiva de seu estilo, o reconhecimento autoritativo e mais que isso, celebrativo, dos populares costumes nacionais. Para além de descrever e comentar detidamente os hábitos desta gente menor, que pelas periferias, agrestes e sertões do Brasil, prefigura a incubadora de nossa cultura, Cascudo esteve comprometido amorosamente com a tarefa de traçar as principais linhas de força e expressão que operam em seu meio – e cuja religião é uma das características inexoráveis. Sem dúvidas as belíssimas páginas escritas por ele, ao longo de suas dezenas de livros, por volta de cento e cinquenta, ataçam em nós o respeito, e mais que isso, a admiração e o interesse, de se aproximar destes conteúdos marginais, que apesar de sua fundamental importância, seguem até hoje como a parte proscrita de um certo elitismo academicista.¹²

Neste texto – *Da teologia popular* -, Cascudo interessa-se em descrever os elementos que constituem a religiosidade *no* povo, especificamente a sua fé, sua maneira de crer e lidar com os acontecimentos da vida. Algo que merece destaque imediato nesse quesito, diz respeito ao fato de que suas conclusões não devam se restringir a um único contexto, a saber, Norte/Nordeste do Brasil nos anos setenta. Haja vista que de acordo com o mesmo, tratar-se-ia de um “saber universal” que transborda para além de sua localidade. “Surpreendente é a lógica destes conceitos por todo o Brasil popular”, ele diz (CASCUDO, 2002, p.489). Apesar do vocabulário regionalizado, não há “Nenhuma discrepância na ética das afirmativas formais, como brotando do inatismo cartesiano” (CASCUDO, 2002, p.489).¹³

¹² A citação a seguir, dá o tom desse vínculo afetoso nutrido por Cascudo em relação à cultura popular brasileira. Cito-o “Quarenta anos pesquisei essa floresta humana, de raízes imóveis e frondes oscilantes. Andei sozinho e a pé, como o Conde de Ficalho, pedindo à exibição bibliográfica que me permitisse falar, sem seu auxílio, sobre as evidências constatadas” (Cascudo, 2002, p.489).

¹³ Em *Tradição, Ciência do povo* datado de 1971, texto em que Cascudo discorre acerca de um estudo sobre a *superstição*, encontramos a seguinte menção a esta tal universidade da

A explicação de Cascudo para tal tendência pode começar a ser pensada através da metáfora do *poço*. Como ele mesmo esclarece, “O povo não possui uma Fé indagadora, inquieta, intermitente. Não há curiosidade modificante ou dúvida infiltradora. *Não sugere fonte, mas poço, água sem renovação e movimento*, mas útil e potável, embora incapaz de ultrapassar o limite definitivo da impulsão” (Cascudo, 2002, p. 481 grifos nossos).¹⁴ E tudo se passa como se Cascudo quisesse-nos fazer atinar para um conteúdo de essência imutável, brandindo sob as camadas mais superficiais da cultura, permanecendo incrivelmente intacto na extensão de sua unidade. Algo que lhe permita dizer que “As formas arcaicas do raciocínio religioso seriam sedimentos doutrinários que a semi-imobilidade intelectual conservava na memória” (CASCUDO, 2002, p.489).

Antes de prosseguirmos catalogando os elementos da fé e religiosidade popular elencados por Cascudo, cabe-nos questionar o caráter de imutabilidade de seu conteúdo. De que modo poderíamos pensar a “potabilidade” destas “águas paradas”, das quais o povo bebe cotidianamente? Em que sentido, devemos compreender a “falta de movimento” presente em tais expressões culturais? Como conjugar a potência criadora do desejo, com este estatuto aparentemente sedentário da religião popular? Seria ela, apenas um compendio de gestos e rituais caducos, atravessado por repetições velhas que se estendem pela tradição, sem novidade com o passar do tempo?

Estas são algumas das perguntas que buscaremos responder na segunda metade de nosso artigo, quando cotejarmos estes conteúdos com o pensamento de Deleuze e Guattari. Agora vejamos os aspectos constitutivos da religiosidade descrita por Cascudo.

cultura popular. Ele diz: “Surpreendia nos livros venerando a solução que a fé transmite à confiança devota, revendo-a nos humildes servos familiares, pobres, analfabetos, tímidos. Davam-se explicações misteriosas que eram oráculos, ditados pela muda pitonisa tradição. A literatura greco-romana parecia-me repetir, no infinito do tempo, as vozes mansas do meu povo fiel. Era uma transmigração afetuosa. Almas de Atenas, Tessália, ilhas do Egeu, Siracusa, Roma, Cartago, sibilas, águres, arúspices, falando como tia Lica, seu Nô, Bibi, João Monteiro “(Cascudo, 2013, p.126).

¹⁴ No texto *Religião no povo*, nome que titula homonimamente a obra de 1974, Cascudo recorre outra vez à imagem da água, para se referir a cultura popular. Ele diz “Os alemães dizem que as águas profundas são calmas. Na proporção que subimos para as camadas superiores na superfície social, as águas da Fé refervem na inquieta imobilidade, dóceis aos ventos de todas as seduções contraditórias” (Cascudo, 2002, p.360).

2.2 “Eu sei lá o que o Nosso Senhor quer!” – ou sobre repelir a pretensão de incomensurabilidade da razão

É preciso começar dizendo que o “raciocínio popular *nega* formalmente que a Razão esclareça os desígnios do Criador” (CASCUDO, 2002, p.479 grifo nosso). Modo simples, intuitivo, de conceber criticamente a arquitetônica transcendental da razoabilidade humana. Nega-se, rejeita-se o fato dela ser ilimitada, onipotente. Pois, “não é crível a criança compreender todas as determinações paternas” (CASCUDO, 2002, p.479). Ao que leitores incomodados poderiam objetar sob a pecha do obscurantismo. Todavia, isso “Não é ignorância. É convicção” (CASCUDO, 2002, p. 481). O que ocorre é que para o povo, explica Cascudo, a fé não deve nada à inteligência. “Não encontrar explicação é reconhecer a fronteira inevitável do incognoscível” (CASCUDO, 2002, p.480).¹⁵

Diferentemente da teologia escolástica dos eruditos, o popular conforme o pensa Cascudo, entende - como “evidência da precariedade da cogitação humana” -, o fato de que Deus não deva satisfação a ninguém. Tudo o que age na contramão disso, será visto como ruim, devendo ser repellido, rechaçado, resistido. Afinal, haveria cabimento na necessidade de o avô justificar-se ao neto pela existência do pai? “Esse é o clímax diferencial entre a Teologia do Povo e a Ciência de Deus, dos teólogos. Deus ‘explicado’ é Deus diminuído, constringido nos padrões da compreensão terrena” (CASCUDO, 2002, p.480). Quando incompreensível, o povo empresta-lhe a subordinação de seu raciocínio, e submete humildemente sua massa encefálica aos desígnios misteriosos da divindade. Obediência intelectual, é disso que se trata. Em suas palavras, “A fórmula popular é obedecer sem pretender minimizar a ordem recebida. Cumpra-la mesmo sem participação psicológica” (CASCUDO, 2002, p.480).

Ao lado desta fé que não discute, pois, reconhece-se humilde e limitada, encontramos um outro traço que lhe é característico: “O povo não blasfema” (CASCUDO, 2002, p.483). Entre os homens sequer se conversa sobre assunto

¹⁵ Ainda com Cascudo “Para o Povo o Sobrenatural é lógico pela simples evidência, explicando-se pelo mistério impenetrável às argúcias da curiosidade humana. Ao contrário dos Intelectuais, o popular não se interessa pela explicação ao fenômeno, mas unicamente por sua interpretação. Tem a intuição do silêncio impassível a todas as perguntas, infalíveis e inúteis. [...]. O Povo não sofre a angústia metafísica, não por julgar inacessível o conhecimento das origens, mas simplesmente por *já saber*. Não o *porquê*, mas *para que* utilitário. Deus nem sempre permite entender-se no primarismo de nossa captação intelectual” (CASCUDO, 2002, p.360).

religioso. As mulheres, mais rezadeiras por natureza, acompanham seus maridos nesse mistério solene. Não se leva o oratório doméstico para a feira. Nem mesmo o nome de Deus é dito, senão raramente, mais comum é o termo “Nosso Senhor”. Todo cuidado e diligência é pouco no momento de não se passar por um profano. E não se atentar a estas coisas, é atestar contra si a própria fraqueza espiritual, dando oportunidade às investidas do Diabo. Pois, conforme Cascudo explica, dentre o povo “Lúcifer segue a missão melancólica da tentação e do antideísmo obstinado” (CASCUDO, 2002, p.474).

Rastreado uma espécie de “genealogia demonológica”, Cascudo irá parar no Oriente, séculos antes de Cristo, quando cada doença possuía o seu *Daimon* privativo. De tal modo que os acometidos dos complexos epileptoides, convulsivos, alucinantes, tinham suas saúdes reestabelecidas somente mediante o exorcismo. E não foram nem serão as constatações científicas que fará povo mudar de ideia. Nas palavras de Cascudo

As pesquisas psiquiátricas evidenciaram que o endemoninhado é um neurótico. A Teologia arquivou as comprovações pretéritas, e concordou. O exorcista quase cancelou a função ante o desaparecimento do motivo criador do exercício. Essas conclusões, porém, são consequências letradas. Especulativas, intelectuais. A impressão popular continua sendo oriental. O Doido é um espírito entre a Terra e o Céu. Tratá-lo com remédios será medicar a um cego com caretas. O Povo, [...], acredita no Diabo!” (CASCUDO, 2002, p.476).

A esta altura, já podemos começar a conjecturar com mais consistência a disposição “paranoica” deste inconsciente popular. Atuando justamente no sentido de repelir os gestos e pensamentos que colaboram para com os intentos pretensiosos e incomensuráveis da compreensão humana, e que por conseguinte atuariam como verdadeiros “imãs” de Satanás, nem mesmo a linguagem passará indene por aqui. “Deus explicado, é Deus diminuído” (CASCUDO, 2002, p.480). É que “A Fé, uma raiz profunda, não aflora à superfície do solo cotidiano, pisada pelo comentário banal. Vive, imóvel, sadia, vigorosa, no resguardo da memória silenciosa independentemente da exposição” (CASCUDO, 2002, p.485). Quietismo, atributo distintivo desta teologia, que ao contrário daquela dos “profissionais”, não faz questão de apologias, é o oposto de sua tagarelice blasfema.

Que sabe o Povo da Predestinação, Livre-Arbítrio, problemas eucarísticos, operações da Graça, a Trindade abismal, a inesgotável e tornejante retórica sobre os Dogmas definidos? [...]. O Povo nenhuma ideia imagina desses

encantos minoritários [...]. Que lhe dará a Ciência em troca da tranquilidade espiritual? (CASCUDO, 2002, p.482).

Tudo isso contribui também para o fato de sua chama ser inextinguível. A saber, “a parafernália cultural não influi e sim adapta-se à mentalidade coletiva” (CASCUDO, 2002, p.481). Como uma espécie de “palimpsesto” cuja escrita rasurada se transforma com o passar do tempo, sem nada alterar a qualidade da matéria prima, o povo permanecesse imóvel em seus fundamentos. É somente nos andares “de cima” que desfilam as modernidades. Nos porões da casa, vale a sabedoria milenar, morosamente cultivada de seus antepassados. Para Cascudo, “As classes letradas valem invólucro. Vistoso e mutável. Sobre essa superfície é que incide a policromia literária, no interior, o complexo homogêneo, espesso maleável sem que mude a substância real, guarda a surpreendente unidade” (CASCUDO, 2002, p.481).

Daí que ele também nos force a repensar todo o processo de colonização ao qual às Américas, sobretudo as da Linha do Equador pra baixo, estiveram submetidas durante os séculos subsequentes às Grandes Navegações. Pois, por mais violenta, oportunista e degradante que fosse a empresa colonial - ibérica, em nosso caso -, nada muito suntuoso poderia ser feito em relação ao cerne de cada cultura em jogo em tais processos. E essa talvez seja a grande lição de Cascudo aos intentos decoloniais contemporâneos, que a “Alma de um Povo não se civiliza” (CASCUDO, 2002, p.481). Como uma espécie de segredo, partilhado somente na surdina, os conteúdos da fé popular, seguem tímidos ao longo dos séculos, aquecendo a alma dos homens e mulheres simples de todo Brasil.

Ignorante! Mas o Povo *sabe* o seu caminho religioso e a superioridade está em dispensar os atalhos e o falacioso conselho de pisar a estrada real, comum e larga, do indiferente latitudinário. Não sofre porque desconhece a Tentação! Porque não aceita sucessão motora pelo imobilismo sereno, *sabendo* não haver compensação (CASCUDO, 2002, p.483).

E Deus mesmo é o grande fiador desta confiança inabalável. Para falarmos com Deleuze e Guattari, é Ele mesmo quem no povo miracula em si toda as atenções. E tudo, exatamente tudo, passará, por conseguinte sob sua alçada. Pois, “Na infância há uma explicação pra todas as causas” (CASCUDO, 2002, p.483). Deus como grande causa ininteligível da multidão de acontecimentos sucessivos. O Diabo, seu arqui-inimigo, a quem se deve

resistir às investidas persecutórias. A fé, “Esse patrimônio, não exposto aos turistas dos inqueritos-relâmpagos” que “garante o metabolismo basal no dinamismo religioso, regular, invisível, indispensável, como o ritmo da circulação fisiológica” (CASCUDO, 2002, p.482). É a “Consciência da Certeza”, dirá Cascudo, privilégio de quem tem “o Espírito Santo das definições indiscutíveis e reais” (CASCUDO, 2002, p.488). Aliás, “Aí está o segredo do bom humor popular e da constatada e triste inquietação letrada”, que “Já não pode transferir para Deus a solução dos problemas inconfessáveis” (CASCUDO, 2002, p.481).

Crente, imunizado ante às peripécias diabólicas da razão, o Homem do povo, não se envereda pelos “labirintos dos raciocínios adversos”. As explicações, não forem elas confirmadas pela chancela da “Confiança hereditária”, não passam de “despautérios indignos de qualquer atenção” (CASCUDO, 2002, p.488). É por isso também que essa gente não sofre das angustias excruciantes da indecisão, da desconfiança, e tampouco teme a morte. “Apenas tem medo de morrer, enfrentando a batalha agônica dos derradeiros transe agônicos. Daí em diante já não há segredo para as vicissitudes da última peregrinação. Onde o começa o mistério para o intelectual, inicia-se a constatação para o povo” (CASCUDO, 2002, p.488).

Como vemos há todo um misticismo sem êxtase operando nestes contextos. Desobrigado de justificar-se aos tribunais iluminados do racionalismo, o Homem do povo segue impávido, arisco, alegre, liberto de todo arroubo explicador, redutor e presunçosamente demoníaco da inteligência. Através de uma obstinada repulsão de todos os mecanismos e dispositivos redutores do mistério, essa gente segue “respirando antes de 1870, crente que Deus resolvesse pelo milagre os problemas pessoais do recorrente. A divindade estava em todas as manifestações naturais das coisas vivas” (CASCUDO, 2002, p.489). O povo caminha no “plano da informação sobrenatural” (CASCUDO, 2002, p.489).¹⁶

¹⁶ Em *Mil Platôs Vol.2*, Deleuze e Guattari escreverão alguns postulados de linguística. Sua tese central consiste em dizer que “A unidade elementar da linguagem – o enunciado – é a palavra de ordem” (DELEUZE, GUATTARI, 2015, p.12). Nesse sentido, “A informação é apenas o mínimo estritamente necessário para a emissão, transmissão e observação das ordens consideradas comandos. [...]. A linguagem não é a vida, ela dá ordens à vida; a vida não fala, ela escuta e aguarda” (DELEUZE, GUATTARI, 2015, p.13). Ainda neste mesmo volume, no texto subsequente, onde tratarão de alguns regimes de signos, a dupla empreenderá uma análise acerca da relação que o Sacerdote, o Adivinho e o Profeta, estabelecem com a “Palavra de Deus”. Ao contrário dos sacerdotes que seriam

Adiante, perseguindo nosso objetivo – o de perscrutar os porões da alma popular, e de aprofundar os cotejamentos das perspectivas deleuzo-guattarianas com o pensamento de Cascudo -, passaremos ao texto *Tradição, Ciência do Povo*, mais especificamente o capítulo intitulado “Para o estudo da superstição”, datado de 1971. Ao invés de resenharmos o texto, partiremos em busca de pontuar os componentes que compõem sua lógica, a fim de explorarmos o aspecto miraculante da fé no povo.

2.3 *A superstição como atração das forças sobrenaturais ante às contingências da vida*

“O primeiro elemento para bem analisar uma superstição é pesquisar a sua lógica. Indagar pela estrutura íntima daquela atual asnice que fora imponente sabedoria doutrinal” (CASCUDO, 2013, p. 125). Para Cascudo, estudar a lógica da superstição é um jeito de se perguntar sobre a “unidade humana” - que fundamenta as religiões, teologias e costumes do povo. Em uma palavra, é voltar-se para os próprios alicerces da cultura popular. Ainda no início de “*Para o estudo da superstição*”, ele afirma: “A superstição sempre se constituiu para mim uma das mais sedutoras indagações da cultura popular. Mais do que qualquer atualização arqueológica, sentia a unidade humana no mesmo receio temeroso, no mesmo gesto de súplica, na mesma ameaça apavorante” (CASCUDO, 2012, p.126).

Detalhe indispensável e, que nos ajudará a compreender tal “unidade”, diz respeito ao caráter apotropaico - do grego *apotropaïos* / “que afasta os males” -, dos gestos supersticiosos. É diante do mistério que eles se formam. A negação renitente de explicações racionais aos eventos ocorridos, desemboca na miraculação das causas. Não poderia ser diferente. Pois, como vimos, se o desejo não se afirmar de um jeito, ele irá se afirmar de outro. Por um lado, repulsa, por outro, atração. E conforme dissemos, uma vez que a

“interpretes” da religião, eles sugerem que “O profeta não sabe falar, Deus crava-lhe as palavras na boca, manducação da palavra, semiofagia de uma nova forma.” Da mesma forma “Contrariamente ao adivinho, o profeta não interpreta nada: *tem um delírio de ação mais do que de ideia ou de imaginação*, uma relação com Deus passional e autoritária mais do que despótica e significante” (Deleuze, Guattari, 2015, p.81). Para nossos propósitos, naquilo que tange ao esforço de compreensão da religião no povo, é promissora a tarefa de cruzar os profetas de Deleuze e Guattari com os fêcis populares de Cascudos. A nosso ver, ante tudo o que temos exposto até aqui, faz muito sentido pensar na possibilidade de ser essa relação passional e autoritária – não interpretativa, ou significante - para com a “Palavra de Deus”, aquilo que fundamenta a caminhada religiosa do povo, no plano da informação sobrenatural.

cognição humana foi subjugada pelo vulto nebuloso da contingencialidade dos acontecimentos em curso, e pelo mistério que ameaça afogar, é Deus quem agora será miraculado inconscientemente em todos os cantos. A fé começa florear lá por onde a inteligência claudica. Em tom anedótico, Cascudo comenta

Como fui filho único, doente e triste, amamentou-me o leite de todas as crendices populares. Rezas-fortes, banhos de cheiro, mezinhas serenadas, cascas de tronco do lado-que-o-Sol-nasce; velhas praieiras esconjurando, como na Caldeia, os demônios das febres incontáveis; negros, altos e magros como coqueiros solitários, defumando meu leito, o aposento, meus brinquedos imóveis, o cavalo de pau de talo de carnaúba, o navio de papelão, a coruja retangular de papel de seda: rezador vindo da Serra da Raíz, dos brejos, areias de Maracajá, pé-dos-morros, pondo rosários no meu pescoço, indulgenciados por aqueles teólogos sem Papa e sem Concílio. Meu Pai consultava o doutor Joaquim Murtinho por telegrama (um assunto para a cidade), e minha ama Bemvenuta de Araújo, *Utinha*, trazia uma mulata gorda e lenta, que tinha morado no Pará, cantando baixinho e de joelhos, para espantar o mau-olhado. Padei todas as enfermidades folclóricas, espinhela caída, cobreiro, entalo, dormir com os olhos abertos como os coelhos, mijo de maritacaca, dentada de caranguejeira, fricira por ter pisado em cururu, verruga por apontar estrelas” (CASCUDO, 2012, p.127).

Grande equívoco desconsiderar a história de tais pensamentos, haja vista terem atravessado os mares e os tempos, resistindo até hoje no seio das sociedades ditas “pós-modernas”. “A superstição é uma sobrevivência de cultos desaparecidos. Ficam vestígios atualizando as proibições ou atos vocatórios de infelicidades de outrora. Superstição, *super-stitio*, o-que-sobreviveu. [...], não há momento na história do mundo sem a presença inevitável da superstição” (CASCUDO, 2012, p.129-130). Ao menos desde o *Homo Neandertalensis*, passando por Vasco da Gama e Fernão Magalhães, até chegar em nós, “uma superstição substitui outra, como mudamos de trajos” (CASCUDO, 2012, p.130). Qualidade sempiterna tributária da dinâmica nômade de seus processos, e que lhe outorga também uma proporção universal.¹⁷ É que “A mobilidade das classes sociais estabelece e mantém o

¹⁷ Uma citação é digna de nota aqui, não tanto pela sua extensão, mas por sua didática, contamos Cascudo: “Em 1920, veraneava com meus pais na cidade de Santa Cruz, RN. Era então estudante de Medicina. O médico local, farmacêutico Pedro Medeiros, amigo excelente, levou-me a ver uma senhora em trabalho de parto. Demoraria a expulsão porque a parturiente ainda andava pelo quarto, nas dores pela dilatação. Tudo normal e presumidamente feliz,

movimento incessante da difusão espiritual. Plebeus e nobres, mudando de ‘estado’, espalhavam no novo ambiente suas crenças” (CASCUDO, 2012, p.130). Somos legatários definitivos de sua fortuna.

A influência mais penetrante e profunda é a europeia, via portugueses. Fornece o ácido para a prévia dissolução assimiladora e o conteúdo plástico para a incessante movimentação. [...]. Na ordem quantitativa segue-se a sussurrada pelas vozes escravas, numa interminável contaminação do medo hereditário. [...]. A menor percentagem é a do indígena, dono da casa que não tinha mobília para acomodar, suficientemente, um sistema de superstições circulantes. Com essas três fontes, não unitárias e homogêneas, mas vértices de ângulos com bases de extensão imprevisível, criou-se a superstição brasileira (CASCUDO, 2012, p.135).

Nesse sentido, tratar-se-ia sobremaneira, de reconhecer a eficácia de suas atualizações. Pois, justamente “O que atualiza a superstição é o fascínio *miraculoso* de sua força de adaptação” (CASCUDO, 2012, p.147 grifo nosso). Correndo por fora, às margens, paralelos às solenes liturgias e dogmas oficiais, os conteúdos supersticiosos, em constante transformação, repetidos *ad infinitum* pela argúcia popular, mantém a religião operante.¹⁸

como ocorreu. Ficamos conversando, animando a jovem mãe e mais ainda o marido, papai pela primeira vez. Pedro Medeiros sentou-se, passando a perna direita sobre a esquerda, enclavinando os dedos, apoiando as mãos no joelho, atitude sua habitual. A parteira, aflita, admoestou-o: *Descruze as pernas, doutor! Enquanto vossa mercê estiver assim, a criança não faz movimento!* Sorrindo, Pedro Medeiros cumpriu a imposição obstétrica. Anos depois, Ovídio (*Metamorfoses*, IX) fazia-me concordar com o alarmado protesto. Satisfazendo o rancor ciumento de Juno, Ilítia, a Lucina romana, deusa dos partos, prolongou sete noites de sofrimento de Alcmena, sentando-se no altar, de pernas cruzadas e dedos das mãos metidos uns nos outros. Enquanto assim estive, *sustinuit partus*, Hércules não nasceu. [...]. A ‘comadre sertaneja de Santa Cruz ajudava *Ilítia*, como todas as mães gregas e romanas, milênios antes de Cristo. Parodiando o velho Timbira do *I-Ijuca Pirama*, poderia dizer: *Meninos, eu vi!...* Vira um rito sagrado em plena função defensiva, da Tebas grega ao sertão do Rio Grande do Norte. Indiscutível. Típico. Real” (CASCUDO, 2012, p.129).

¹⁸ Um conceito importante que nos ajuda pensarmos essa natureza fronteira da superstição, diz respeito a ideia de profano. De acordo com Cascudo, “Assim na Roma hierárquica, ao lado do *templum* na cidade havia o *fanum* na orla rural. O *fanum* determinou o fanático, ardente, teimoso, com o orgulho de uma ortodoxia bem diversa, possuindo interpretações, testemunhos, intervenções sobrenaturais sem a dependência dos sacerdotes regulares, respeitados, mas inoperantes naquela outra área sagrada. Como um missionário capuchinho no arraial de Canudos, de Antônio Conselheiro. Do *Templum* podiam nascer superstições pelo processo modificador da imaginação popular, alheia às sutilezas da casuística. O *fanum* foi uma outra fonte de vulgarização a serviço do entendimento comum. Do *templum* desciam as águas de nascentes serenas, curso normal e conhecido desde as cabeceiras. Do *fanum* rumorejavam as torrentes criadas pela fé tempestuosa, entrechocando-se na variedade das opiniões devocionais” (CASCUDO, 2012, p.130 grifos do autor).

E nada disso é estritamente intencional, ou seja, a vida da superstição como religião no povo, de acordo com Cascudo, não se alimenta apenas e tão somente na vigília, da vontade e das estratégias humanas. Seria redutor demais, atribuir tamanha competência à arquitetura exígua de nossas consciências. De acordo com ele, para além - ou aquém? – de ser “uma técnica de caráter defensivo no plano mágico, legítima defesa contra as forças adversas” (CASCUDO, 2012, p.130), há na superstição, “informe, mas vivo, um sistema concordante, mergulhado na obscuridade do subconsciente, oferecendo elementos para o entendimento oportuno” (CASCUDO, 2012, p.133). O que nos leva a dizer que se por um certo modo estamos lidando com um recurso instrumentalizado como índice incontestado de uma lógica radicalmente pragmática, afirmativa, isto é, como ferramenta, amuleto, magia – “A crença na possibilidade do milagre, a intervenção do sobrenatural atraído pelas rogativas ou formulário propiciatório” para quem “Não há, intimamente, a menor antinomia [...] dirigir-se ao babalorixá e depois comparecer, orante e contrito, a uma cerimônia ortodoxa” (CASCUDO, 2012, p.131) -, por outro, há uma “pré-lógica ou hiper-lógica, de sentido oculto, incompreensível, mas real e que deve efeitos decisivos, embora escapando à percepção do homem” (CASCUDO, 2012, p.133).

Cascudo falará em termos psicanalíticos, de uma *percepção endopsíquica*, isto é, inconsciente – e o quão próximo estamos de Deleuze e Guattari?! Uma memória endêmica, prestes a se mostrar como realidade exterior, assim que o clima para sua exibição se torne propício. Por isso, é correto dizer que o “supersticioso apenas obedece a mecânica de processos milenares, escapando ou dispensando, totalmente, a colaboração do raciocínio contemporâneo” (CASCUDO, 2012, p.142).

Os novos móveis da Modernidade convivem desta forma, harmoniosamente com a antiga mobília agenciada séculos a fio pelas tradições antepassadas. “Somos, pelo lado de dentro, uma Arca de Noé sem a higiene da renovação espacial” (Cascudo, 2012, p.155). Basta que o *infamiliar* se instale, para que o automatismo mímico da superstição venha à lume, e isso não falha.¹⁹ É que “A superstição determina uma hipersensibilidade, percepção

¹⁹ Sobre o conceito de *infamiliar*, trazemos a baila de nossas reflexões a contribuição de Gilson Ianini. Em *Freud e o Infamiliar*, para o prefácio de *O infamiliar* [Das Unheimliche], ele diz: “Uma consulta rápida às melhores traduções disponíveis nas línguas mais próximas da nossa atesta-o facilmente. Só em francês, foram propostas pelo menos três traduções diferentes: “L’inquiétant étranger” (Gallimard), “L’inquiétant familier” (Payot) ou simplesmente “L’inquiétant” (PUF); em espanhol, “Lo siniestro” (Biblioteca Nueva)

de suspeita de reações punitivas dos ofendidos [...]. O homem presente presságios evidentes por toda parte. Tudo é vivo, consciente, com mensagens ambivalentes de amor-e-ódio” (CASCUDO, 2012, p.141).

3. Considerações finais: Entre a paranoia, a miraculação e a volúpia de ser crente

Iniciamos este artigo apontando nossos objetivos em pensar a religião *no* povo, tal como compreendida por Luís da Câmara Cascudo, a partir dos postulados desenvolvidos pela dupla Gilles Deleuze e Félix Guattari. Partimos de uma análise dos modos de funcionamento do desejo, buscando identificar a dimensão maquínica do inconsciente. Com isso, pensávamos ter melhores condições de avaliar o aspecto produtivo em voga na fé popular. Dentre outras coisas, vimos que o inconsciente é formado através de três sínteses, por meio de três máquinas diferentes. São elas: síntese conectiva de produção/extração; síntese disjuntiva de registro; síntese conjuntiva de consumo. Acerca das máquinas, temos: a máquina paranoica de repulsão; a máquina miraculante de atração, e a máquina celibatária. Ao longo desta linha, a subjetividade começa a esboçar-se em seus meios de expressão.

Fizemos questão de ressaltar, a impessoalidade e passividade de tais operações, uma vez que a energia pulsional que lhes percorre não atende a nenhuma vontade superior e ou transcendente. Trata-se acima de tudo, dos modos de funcionamento imanentes do inconsciente. O que significa dizer que quem se afirma nestas sínteses é apenas e tão somente o desejo, e nunca a pessoa, o indivíduo. Na verdade, o sujeito é sempre produzido no decorrer das maquinações e agenciamentos desejantes.

Feito este preambulo conceitual, passamos então à leitura de dois textos de Cascudo: *Da teologia popular*, que integra um livro de 1974, intitulado *Religião no povo*; e *Tradição, ciência do povo*, de 1971. Neste momento, buscando cotejar estes apontamentos com o conteúdo anterior, demonstramos ser

ou “Lo ominoso” (Amorrortu); em italiano, “Il perturbante” (Boringhieri); em inglês, “The uncanny” (Standard Edition); em português, “O estranho” (Edição Standard) ou “O inquietante” (Companhia das Letras). Nenhum vocábulo freudiano apresenta tantas variações e tantas soluções diferentes. Nesse sentido, estamos diante de um “intraduzível”: “o intraduzível não é o que não pode ser traduzido, mas o que não cessa de (não) traduzir” (CASSIN, 2018, p. 17). Não se trata aqui de repetir o dogma da intraduzibilidade, ou de sugerir uma suposta superioridade ontológica desta ou daquela língua. Ao contrário, as muitas traduções diferentes de das Unheimliche são um índice inequívoco de que estamos diante de uma palavra intraduzível” (Freud, 2019).

possível identificar um certo jogo entre paranoia e miraculação, presente na religião popular. De um lado, haveria toda uma repulsa paranoica em nome da fé frente às ingerências limitantes da razão; entendidas também como tentação demoníaca. De outro uma atração miraculante das forças sobrenaturais e divinas, perante a contingencialidade da vida, expressa nas superstições. Outra vez, enfatizamos que nada disso, é meramente fruto da vontade dos sujeitos religiosos. Haja vista estes materiais se moverem em dimensões inconscientes, estando voltados à percepção endopsíquica, tal como explica Cascudo.

Por fim, é a própria fé e superstição que se apresentam como efeitos das maquinações desejanter que lhe precedem. Já o sujeito religioso por sua vez, seria uma espécie de superfície de expressão, onde se exibiriam esses elementos inconscientes.

Mas que sujeito seria esse, o do inconsciente maquínico de Deleuze e Guattari, e da fé supersticiosa de Cascudo? Conforme vimos, trata-se de um sujeito celibatário, esquivo, religioso, não seria necessariamente edipianizado, que se afirma ao autoproduzir-se através dos múltiplos agenciamentos que opera inconscientemente. O que faz toda a diferença no momento de pensarmos a religião também, que aqui não se restringiria aos conteúdos formais de nossa inteligência. Nem Édipo, nem falo, nem lei, nem papai, nem mamãe. Pelo contrário, antes de ser representação, linguagem, simbolização, significação, e ou até mesmo quem sabe, exteriorização “infantil” de uma estrutura personológica, um “teatro de fantasmas”, a religião seria um modo de maquinação desejanter, um modelo de produção do desejo. No caso específico da religiosidade popular, podemos constatar que há toda uma dinâmica nômade e potente nestes conteúdos. Uma antiga tradição que se mantém viva até o presente momento, afirmando-se nas e com as mudanças através de múltiplas repetições ao longo do tempo, animando o povo.

Por isso, importa-nos dizer ainda, que a despeito do caráter repetitivo indicado por Cascudo acerca da cultura popular no que tange a sua religiosidade supersticiosa, parece haver nela todo um aspecto eminentemente criativo também. Na tensão entre a repulsa e a atração, paranoia e miraculação, num dramático conflito entre Deus e o Diabo, é toda uma volúpia – com alegrias e angústias - que se depreende, que se vive, que se consome. Toda uma subjetividade expressando-se, singularizando-se por meio dos agenciamentos maquínicos e de enunciação – que em si, conforme vimos, são radicalmente produtores de realidade. Tão real que em sua fé, o

povo é aquele que não teme a morte... Enfim, julgamos serem estes os dados preliminares que nos desafiem a começar problematizar a religião para além dos limites da neurose.

Referencias

BIRMAN, Joel. Os signos e seus excessos: A clínica em Deleuze, 2000. In: ALLIEZ, Éric (org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. São Paulo: Editora 34, 2000.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Religião no povo, 1974, em: Superstição no Brasil**. São Paulo: Editora Global, 2002.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Tradição, ciência do povo**. São Paulo: Editora Global, 2013.

DAVID-MÉNARD, M. Repetir e inventar segundo Gilles Deleuze. **Dossiê Filosofia e Psicanálise**, n. 36, p. 16-34, 2007.

DELEUZE, Gilles. **Cartas e outros textos**. São Paulo: Edições N-1, 2018.

DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta**. São Paulo: Iluminuras, 2019.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. **O Anti-Édipo**. São Paulo: Editora 34, 2014.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. **Milplatôs 2**. São Paulo: Editora 34, 2015.

DELEUZE, Gilles, PARNET, Claire. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.

Submetido em:14-3-2022

Aceito em: 21-4-2022