

A comunicação como paradigma da experiência religiosa

Certas narrativas associam religião a tradição; hoje, a ênfase é na religião como experiência pessoal. Tal mudança questiona o modelo convencional de modernidade. Tomemos a comunicação. Esse processo primário pode ser ampliado para incluir diversas formas pelas quais noções são comunicadas não só através da linguagem racional, mas também de metáforas e símbolos. Nesse âmbito, é possível um reencontro entre dois veios de estudo da religião: como tradição e como experiência. Visualizar a modernidade a partir das religiosidades do nosso tempo parece crucial para pensar modernidades alternativas.



Certain narratives have associated religion with tradition whereas today the emphasis is on religion as personal experience. This challenges the conventional model of modernity. Take the issue of communication. This primary process can be expanded to include diverse forms whereby notions are communicated not just through rational language but also through metaphors and symbols. On this level, it is possible bringing together the two schools of thought on religion: tradition and experience. To understand modernity from the point of view of contemporary religiosities seems crucial to thinking about alternative modernities.

Otávio Velho: Professor Emérito da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Museu Nacional) e pesquisador sênior do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). É atual vice-presidente da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência.

I. Neste texto pretendo utilizar a expressão “religião” evitando maiores discussões conceituais.¹ A abordagem consiste em pensá-la como parte da vida social. Mas o que é a vida social, por sua vez, depende muito da maneira pela qual olhamos para ela. Pisca-se e se vê de uma maneira, pisca-se de novo e pode-se ver de outra, tal como na psicologia da *Gestalt*. Na verdade, o que é a vida social depende muito das histórias que contamos a seu respeito, que são constitutivas dela própria.

Essa maneira de ver a vida social pode ser ilustrada com o caso dos índios no Brasil. Até há pouco tempo, as histórias que contávamos a respeito dos índios, que constituem tema predileto dos antropólogos, sugeriam fazerem eles parte de sociedades antigas e que com o colonialismo e, depois, o desenvolvimento do capitalismo, o futuro seria no sentido de irem perdendo espaço e desaparecendo. E essa história era mais ou menos comum a todo o espectro político-ideológico e a diferentes níveis de informação (aí incluídos os antropólogos). Hoje eu diria que isso mudou e o espaço é disputado por novas narrativas, o que aparece com especial vigor nas lutas pela terra, ultimamente dramatizadas por ocasião de importantes julgamentos na mais alta corte de justiça do país. Na verdade, de acordo com os dados censitários, os índios estão aumentando numericamente e em proporção bem maior do que o conjunto da população; novidade da qual muitos de nós ainda não nos demos conta. E mais: antigamente pensávamos o índio associado à Amazônia, no máximo ao Brasil Central, e hoje onde as populações indígenas estão crescendo mais é no Nordeste e no Sul do país. Por que tudo isso? Não se trata de um dado bruto. Simplesmente, pessoas que não se declaravam como índios estão agora assim se declarando. E por que estão fazendo isso? Porque se criou uma relação – que não é retilínea, e sim de retroalimentação – entre essa mudança nas declarações e o lugar do índio na sociedade, que por sua vez vai se alterando em associação com novas narrativas e histórias. E

não é só o caso dos índios. Há um fato interessante ilustrativo da situação dos negros. É que a cidade de Salvador, do ponto de vista censitário, tradicionalmente sempre teve uma porcentagem muito baixa de população negra e isso foi objeto de campanhas no último censo para insistir que as pessoas se declarassem negras. Assim, isso que poderia ser um dado bruto, na verdade não o é. Faz parte, inclusive, da vida política. Aliás, associado aos negros e já entrando na questão das religiões, é interessante o último censo revelar que os chamados cultos afro-brasileiros, que sempre identificamos com a Bahia, aparecem nesse Estado em terceiro lugar no país. Em primeiro lugar está o Rio de Janeiro e em segundo o Rio Grande do Sul. Suponho que no caso da Bahia as pessoas praticantes dos cultos afro-brasileiros também se considerem católicas e quando perguntadas no censo, elas assim se declaram, seguindo uma narrativa tradicional. Em casos, porém, como o do Rio Grande do Sul, onde há um crescimento novo, mais reflexivo, digamos assim, do culto afro-brasileiro, acredito que haja uma tendência maior às pessoas se declararem por ele.

Diria também que a maior parte das narrativas, das histórias que têm sido contadas a respeito da vida social nos últimos séculos foram construídas obedecendo ao que podemos chamar de uma Grande Narrativa, uma narrativa maior que organiza essas narrativas mais localizadas a respeito de raça, a respeito de índio e também de religião. Uma Grande Narrativa ou, então, uma meta-narrativa que informa a maneira pela qual se enquadram essas histórias mais localizadas. E essa meta-narrativa tem muito a ver com uma concepção de modernidade que supunha ter havido historicamente, tomando a Europa como referência – eurocentrismo que também faz parte desse contexto – uma Idade Média identificada anacronicamente como lugar de atraso e de superstição, verdadeira idade das trevas. E que essa Idade Média foi sendo, de alguma maneira, superada, iluminada pela modernidade. Então, com o progresso material, com o desenvolvimento da razão, ultrapassaríamos em to-

dos os terrenos o atraso anterior. A história dos índios que prevalecia até bem pouco tempo e que ainda está presente colocava-os em posição análoga, como representantes do atraso que a modernidade deveria destruir à medida que se espraiasse a partir do seu ponto inicial. Interessante que essa narrativa era tão forte – e até certo ponto ainda o é no senso comum – que as pessoas até apostavam nisso e mesmo desejavam esse desfecho. Nós nos envergonhávamos, por exemplo, diante dos estrangeiros pelo fato de termos índios no Brasil, porque seria uma espécie de sinal de atraso e, hoje, somos apanhados no contra-pé quando se vê que a opinião pública internacional está interessada no índio, que é valorizado, assim como na diversidade de um modo mais geral. Nas ciências sociais, é preciso não esquecer que até Karl Marx no século XIX era, também, muito a favor do progresso material a qualquer custo, e saudou o colonialismo britânico na Índia, porque iria acabar com todas aquelas sociedades atrasadas, iria trazer o progresso e esse progresso, então, redundaria um dia no comunismo.

O caso da religião é típico em relação a essa grande, essa meta-narrativa a respeito da modernidade. A maioria dos estudiosos associou a religião também, de alguma maneira, ao atraso, a uma espécie de pré-moderno. Daí, inclusive, a idéia associada de superstição, tudo isso mais ou menos embrulhado, e a idéia de que com a modernidade a religião estaria fadada ao desaparecimento. Ou, então, havia uma variante forte e uma variante mais branda, mais *light* dessa tese. A variante forte é que a religião desapareceria com a modernidade, nós seríamos então seres esclarecidos, racionais, portadores da Razão. E na sua versão mais branda havia a noção de que ela não precisaria necessariamente desaparecer, mas iria se tornando cada vez menos importante na vida social, um assunto privado, que não deveria ser discutido, não tendo maiores efeitos sociais. Chamou-se a essa idéia, tanto numa versão quanto noutra, de “secularização”, a qual se daria no interior da modernidade, opondo-se e gradativamente prevalecendo sobre o sagrado.

Muitas evidências podiam ser indicadas a favor dessa tese, dessas histórias contadas a respeito da religião, e que ainda o são em certa medida, embora hoje já não dominem totalmente. Um dado factual seria a constatação segundo a qual em muitas partes do mundo, não em todas, observa-se uma espécie de esvaziamento das igrejas, ou de seus equivalentes em outras religiões. Isso é muito evidente no caso europeu: o número de pessoas que vai aos cultos, por exemplo, é cada vez menor e o eurocentrismo levava a que se pensasse essa tendência como modelo prenunciador para o conjunto da humanidade, tomando-se o protestantismo europeu como referência necessária e, mesmo, avaliativa numa escala de modernidade. Para não discutir prolongadamente isso que na verdade entre nós se dá de um modo um pouco diferente, poder-se-ia argumentar anedoticamente, para marcar um contra-argumento, que se o esvaziamento das igrejas é um sintoma da perda de interesse pela religião, isso deve significar que o eventual esvaziamento dos estádios de futebol seria sintoma de perda de interesse pelo futebol.

O argumento é duplamente interessante, primeiro porque sugere que se esvaziamento houver, não é só da religião. Alguém poderia no caso do Rio de Janeiro dizer que é uma questão de segurança, ninguém quer ir nem aos estádios, nem às igrejas. E em segundo lugar, como, sobretudo no caso do futebol, esse esvaziamento já parece ter sido ultrapassado, o argumento sugere que precisamos pensar outras possibilidades e outros indicadores. Para a religião no Brasil há muitos indicadores que vão em direção oposta; e não só no Brasil, em outras partes do mundo também. É o caso da frequente presença pública “fundamental” da religião, para utilizar essa expressão polissêmica. Hoje temos muitos exemplos - talvez, sobretudo, de conflitos - em que a presença da religião é parte constitutiva.

No respeitante a conflitos, parece na verdade difícil negar essa presença. Quer se queira, quer não, de alguma forma está colocada, por exemplo, no Oriente Médio ou no subcontinente indiano. O argumento secularista, portanto, vai se tornando mais difícil de sustentar, obrigando-o a se tornar cada vez mais complicado, o que geralmente não é bom para um paradigma. Quando é preciso se explicar muito para manter seu argumento, geralmente é porque esse argumento está tendo a certo declínio, a certa perda de credibilidade e da capacidade de convencimento, como ocorreu na física com o paradigma ptolomaico. O que ocorre hoje com a tese secularista é que ela está aí, ainda forte, ainda parte de certo senso comum; inclusive entre os acadêmicos, que às vezes são os últimos a saber o que está acontecendo. Mas está ficando mais difícil sustentá-la.

Aliás, no respeitante aos acadêmicos, se de fato, apesar das narrativas da modernidade, a religião não estiver se esvaziando, talvez se evidencie que essas narrativas secularistas não têm tanto poder assim sobre a sociedade. Os intelectuais, muitas vezes, e até os cientistas sociais, têm uma tendência a narcisicamente ver o mundo como um reflexo da sua imagem. Então, como entre eles a posição secularista é muito forte, projetam isso no mundo e generalizam unilateralmente de um modo pouco condizente com suas próprias pretensões intelectuais. Simplificam, assim, um quadro complexo que não pode ser reduzido a uma fórmula única.

Talvez o que venha a se desenvolver seja alguma narrativa que reconheça que a religião mudou, que já não é a mesma coisa, as igrejas em muitos casos estão, de fato, vazias; mas que não mudou necessariamente na direção do seu desaparecimento ou da perda geral da sua importância pública. Será preciso, por exemplo, verificar em detalhe exatamente “como e até que ponto” em cada processo histórico particular produziu-se a separação entre política e religião. E se chegarmos à conclusão que a religião mudou, mas não necessariamente

no sentido do seu desaparecimento ou da perda da sua importância pública, restaria elaborar quais serão os efeitos disso sobre a Grande Narrativa da modernidade que sustentou a narrativa secularista.

II. Tentativamente, já que estamos falando de mudanças, poder-se-ia mencionar aqui algumas que são observáveis no terreno da religião nos dias atuais e que em parte têm a ver com as “experiências” religiosas. Essas mudanças costumam não ser universais: há muito pouco nesse terreno que se possa dizer que é geral e está acontecendo no mundo todo. Às vezes existem, inclusive, tendências contraditórias. Creio que se pode dizer que em muitos casos, embora não em todos, parece haver um esvaziamento relativo, não propriamente da religião, mas das “instituições” religiosas, de que, aí, sim, o esvaziamento físico das igrejas pode ser um indicador. E a partir do exemplo do futebol, pode-se sugerir que esse esvaziamento não é só da instituição religiosa, mas há “um problema mais geral com as instituições”. Por exemplo, quem lida com o campo da política, os cientistas políticos, nos falam na crise das instituições políticas, na crise da democracia representativa; então há uma idéia de crise institucional mais geral. Nessa medida, talvez se possa dizer que haveria em certos casos algum esvaziamento das instituições religiosas; embora isso possa, também, provocar uma contratendência “fundamentalista”, que seria, assim, tão filha da modernidade quanto o esvaziamento institucional. E esse esvaziamento, quando se dá, não parece vir acompanhado necessariamente de um esvaziamento da “experiência religiosa”; e aí creio que a experiência por si mesma ganha muita força; assim como a idéia de canais alternativos para a sua comunicação.

Até pouco tempo, fazia parte de certas narrativas associar a religião exclusivamente à tradição; isto, aliás, talvez jamais tenha sido uma descrição adequada do panorama religioso, dado inclusive o fenômeno da conversão, central e constitutivo

em muitos casos. Religião seria, de acordo com essas narrativas, algo que se herdava da família, do grupo social. Hoje está menos forte essa idéia da religião associada à tradição, e cresce, de certa maneira, a idéia da religião associada à experiência. Há uma espécie de reconhecimento da demanda por experiência pessoal, como se São Tomé tivesse se transformado no apóstolo dos nossos tempos. As pessoas têm de experimentar para acreditar; o que não significa necessariamente o abandono das tradições, por vezes até o contrário, como no caso de grupos indígenas ou de negros que reavivam e reinventam as tradições. Mas significa uma demanda pela “incorporação”, pelo reconhecimento da “corporeidade” da tradição – o que também possivelmente não ocorre só no terreno da religião.

Seria, então, a filiação religiosa automática que pareceria se reduzir, mas não a importância da experiência religiosa, o que se expressa num certo aumento da popularidade de expressões como “religiosidade” e “sagrado” em detrimento de “religião”, que carregaria uma carga mais institucional. Essa ênfase na experiência religiosa tem sido associada a uma idéia de que as pessoas não têm filiação fixa e são levadas por essa busca de experiência de que as instituições seriam na melhor das hipóteses mero instrumento. Então, estaríamos diante de um “mercado religioso” no qual se oferecem muitas possibilidades e as pessoas vão buscar, nesse simulacro de mercado, o que lhes interessa no balcão, no balcão religioso. Até certo ponto isso parece ser uma imagem forte e que descreve uma parte do que se está vendo, mas, como afirmam determinados cientistas sociais, isso é apenas um dos modelos possíveis. Haveria esse, que se poderia chamar de “modelo americano”, o do mercado religioso. E haveria o “modelo europeu” em que as pessoas, de fato, não vão mais tanto à igreja, ou pelo menos não vão ao culto, embora não percam a referência, a filiação de origem. Aliás, é possível observar-se na Suécia, por exemplo, que as pessoas não vão ao culto, mas podem acender uma vela numa hora que não é de culto

ou se reunir em pequenos grupos. Na catedral de Upsala vão construindo espaços pequenos para poderem dentro daquela imensa estrutura realizarem esse tipo de atividade religiosa, que não é atividade da grande comunidade, é mais íntima – o que também sugere a demanda por uma experiência pessoal. De certa maneira parece que nós aqui fomos europeus antes dos europeus, porque seríamos os que inventamos, por exemplo, a categoria do “católico não-praticante”, que era tida como uma idéia meio esdrúxula teologicamente, mas que agora cresce no mundo; onde também há os luteranos não praticantes, por exemplo. Provavelmente a referência à filiação religiosa é acionada em determinados momentos, como os que os antropólogos poderiam chamar de rituais, tais como os de batismo, casamento e morte.

Então, haveria mudança, mas poderíamos pensar a mudança nessas duas direções que estou chamando de modelo americano e de modelo europeu, embora isso também seja uma simplificação. Creio que no caso de um país como o Brasil, nós, de certa maneira, como sempre acontece, acabamos sendo um pouco uma combinação disso tudo, entretanto têm chamado muito a atenção nos últimos anos alguns desenvolvimentos que se poderia associar – embora não só – ao modelo americano. Não no sentido genético de que isso teria vindo necessariamente dos Estados Unidos, mas como uma espécie de classificação. Essa ênfase na experiência, realmente, tem aparecido muito fortemente no Brasil; por exemplo, com o crescimento dos grupos pentecostais. E não só nos grupos propriamente pentecostais, mas hoje se fala de uma forma mais geral numa “pentecostalização” porque, por exemplo, mesmo dentro da Igreja Católica existe uma mudança interna pela qual o movimento carismático ganha uma força que até há bem pouco tempo não tinha, sendo mesmo negado pela hierarquia. Assim, isso talvez faça parte desse movimento mais geral de pentecostalização, mas também não só à pentecostalização, muito associada a uma carga considerável de emotividade: creio que

existe uma idéia mais generalizada de experimentação e de experiência que tem levado certos pesquisadores a falarem, por exemplo, em “nomadismo”, porque as pessoas não ficariam paradas, estariam sempre experimentando e buscando alguma coisa das mais variadas formas. Por exemplo, no Brasil hoje até existem grupos que ganham certa visibilidade com a experimentação de alucinógenos. Os grupos, por exemplo, associados ao consumo da bebida *ayahuasca*, distinguindo-se o seu consumo privado do consumo público no ritual; o que, aliás, já é reconhecido em lei. Por isso também se pode dizer que tem aparecido – com ou sem alucinógeno – certa busca do que na literatura especializada se chama de “estados alterados de consciência”.

Uma característica interessante de mudança é que dentro também da tese da secularização, mesmo o pessoal religioso das instituições e igrejas acreditava que a religião só sobreviveria, só teria um lugar caso se tornasse cada vez mais racional. Então, era o domínio dos teólogos e das argumentações teológicas e de uma religiosidade austera e racional que se supunha, uma espécie de “protestantização”, de novo tomada como referência de modernidade. Pois para surpresa de quase todo o mundo, inclusive dos especialistas no assunto, curiosamente o que parece que vai crescendo mais não é essa religião racional, mais distanciada, mais fria, mas exatamente a da experimentação forte, mesmo em igrejas consideradas herdeiras da Reforma. Portanto a religião não desaparece, mas vai mudando de alguma maneira. E questiona premissas fundamentais do modelo convencional de modernidade para além dos limites da religião.

Outro tipo de mudança, que não coincide necessariamente com essa, mas que também se dá em grandes espaços hoje, é o crescimento do que se pode chamar de religioso-político, com ênfase no hífen. E aqui cabe um pequeno parênteses. As narrativas da modernidade sugeriam que, na Idade Média, ter-se-ia a religião como algo muito generalizado, muito sem frontei-

ras, a religião estaria por toda a parte; e o que a modernidade faria é circunscrevê-la. A religião passaria a ser *um* domínio e teríamos, então, outros domínios onde a religião não estaria presente. E vice-versa. Em vez de a religião estar difusa por toda a parte ela estaria restrita a um determinado domínio. Isso seria a modernidade com a presença da religião, mas ela sendo constrangida a um determinado domínio. A ponto, inclusive, que se poderia dizer, num certo sentido, que em vez de a religião ser tradicional, seria moderna; porque só haveria religião quando passasse a haver um espaço, um domínio especificamente religioso que compartilhasse o espaço social com outros domínios, todos relativamente autônomos e não se confundindo com ela. Nesse sentido, a religião, em vez de vir da Idade Média ou lá de onde for, teria sido como categoria geral uma invenção da modernidade, uma invenção propriamente dos séculos XVI e XVII. Coisa difícil de se dar conta porque a naturalizamos, como naturalizamos a política e a economia.

Pois o que parece estar acontecendo – independentemente de até que ponto esse discurso é efetivamente capaz de descrever o que houve na modernidade – é que agora estaria havendo certo questionamento dessa divisão da vida social em domínios autônomos. De muitas maneiras parece que essa divisão em domínios vai sendo questionada na prática, o que por vezes é revelado mesmo que em forma de denúncia; o que indica não uma solução consensual ou óbvia, mas certo mal-estar e ambigüidade. Aqui se está utilizando uma linguagem mais teórica, mas quem for fazer pesquisa de grupos religiosos no Brasil vai se deparar com a discussão do que é legitimamente uma religião. Então, alguém vai dizer “não, mas isso aí, esse pastor, isso aí não é religião, isso aí é prática ilegal da medicina”; por exemplo, “porque ele diz que vai curar, isso não tem nada a ver com religião”. Ou então se reclama que “isso aí é comércio”. Assim, essas categorias que ajudariam a distinguir os espaços entre si vão ficando cada vez mais difíceis de serem acionadas sem que isso seja necessariamente visto como po-

sitivo. Nesse sentido, que parece se revelar cada vez mais – e que não é necessariamente novidade, mas era naturalizado quando se dava apenas no âmbito da Igreja Católica – é certa junção, certa mistura entre o que seria o domínio da religião e o da política, junção por vezes denominada pelos analistas de “fundamentalismo”. O fundamentalismo religioso que está no espaço, também, da política e que de certa maneira ignora ou desobedece a essa divisão que estava estatuída no discurso da modernidade. Na verdade, inclusive, essa idéia de fundamentalismo, muitas vezes, acaba virando não um conceito dos cientistas sociais, mas uma categoria de acusação: pode-se “acusar” alguém de fundamentalista e se acaba, também por aí, misturando muito as coisas.

Vale a pena mencionar que fundamentalismo inicialmente não tinha esse sentido acusatório, classificatório ou genérico: determinadas denominações religiosas norte-americanas autodenominavam-se fundamentalistas, como ainda o fazem, e tradicionalmente até buscavam se afastar da política. E por que fundamentalistas? Porque elas acreditavam fundamentalmente na escritura, na Sagrada Escritura. Elas eram e são “escrituralistas”, têm a crença ao pé da letra na Sagrada Escritura como base. É interessante mencionar que quando se fala em fundamentalismo no caso islâmico, e às vezes até no caso do judaísmo, parece não ser exatamente a mesma coisa que está em jogo. Primeiro, porque não é uma autodenominação no caso dos muçulmanos e dos judeus (assim como no dos católicos). E também porque, aparentemente, eles não são propriamente escrituralistas; são mais é “legalista”, prendem-se mais é à lei, que é uma lei, também, sagrada, mas sendo uma lei não tem a fixidez da Sagrada Escritura. Tanto assim que no mundo islâmico existem grandes discussões em escolas jurídicas de interpretação das leis e as leis evoluem. O que parece que está acontecendo nos últimos tempos é que essa lei religiosa, que fazia mais parte do direito privado, passou a ser aplicada, também, no direito público. Nesse sentido, também a combinação

do religioso com o político, essa força da lei religiosa e essa expansão dela para o domínio público é alguma coisa que tem se dado mais nos últimos tempos.

É importante, para evitar certas falácias, que não se trate o fundamentalismo à parte, e que se introduza uma categoria mais geral de religioso-político, inclusive porque ainda há grupos que se autodenominam de fundamentalistas que mantêm distância em relação à política. Por exemplo, falar de fundamentalismo no caso do Irã parece que faz perder a possibilidade de pensar a mudança (não consigo imaginar um país que seja totalmente fundamentalista que consiga produzir o tipo de cinema que o Irã produz). O mesmo com a aplicação da idéia de fundamentalismo para outros casos, como, por exemplo, no subcontinente indiano, onde nos conflitos entre a Índia e o Paquistão também o que há não é tanto o fundamentalismo, e sim um “nacionalismo” religioso. Nacionalismo tendo uma base, uma fundamentação religiosa, o que também é novo porque no Islã não cabia, tradicionalmente, a idéia de nacionalismo: o que prevalecia era a “comunidade dos fiéis” e essa comunidade não tinha base nacional. Tanto assim que no caso do subcontinente indiano houve muita resistência à divisão que foi feita com o fim do domínio britânico entre a Índia e o Paquistão, sobretudo por parte dos muçulmanos para os quais era estranha essa associação ao Estado nacional. Assim, a associação entre nacionalismo e religião também não pode ser considerada uma representação do atraso porque em geral são casos muito novos.

O interessante é que se poderia dizer: “bom, a eles então se aplica o religioso-político, mas a nós aqui, não; nós separamos religião, política, economia, etc.”. Se se começa, porém, a ler ou acompanhar um pouco o que é produzido nesses países, sobretudo nos países muçulmanos, verifica-se que não só é legítima para eles essa idéia do religioso-político, como eles contestam que nós não sejamos religiosos-políticos. Não é à toa, portanto, que quando maldizem o Ocidente, maldizem os

cristãos, porque acham que, de alguma maneira, o pacote da modernidade que está sendo vendido para eles não é só da modernidade, mas é também de toda uma epistemologia que vem embutida, toda uma maneira de organizar o mundo que tem a ver com o Cristianismo. Isso nos provoca e acho que temos de prestar atenção a essas provocações. Será que somos, realmente, nesse sentido, tão modernos e que, de fato, separamos as coisas tanto assim como supomos? Alguns filósofos insistem na metafísica da presença. Talvez muitas coisas que ocorram no terreno da política que têm a ver com a religião, nós já naturalizamos a tal ponto que não prestamos mais atenção. Mas o olhar de fora é capaz de denunciar isso e de questionar até onde nós somos, nesse sentido, tão modernos, pelo menos dentro dessa idéia de modernidade.

Outra tendência existente hoje, que é interessante assinalar, é certa quebra de uma distinção muito forte entre religiões que teriam uma espécie de vocação à mundialização, as religiões mundiais, as grandes religiões; e outras religiões, que seriam essencialmente locais, territorializadas, étnicas. Então, o Cristianismo, o Islã, seriam religiões mundiais, que teriam essa vocação para a expansão mundial por via da conversão. Já, por exemplo, o Candomblé seria alguma coisa local, associada exclusiva e necessariamente a determinados grupos sociais. Isso parece que está se quebrando, pois temos Candomblé em Nova Iorque ou na Flórida, na Argentina, no Uruguai. Talvez o que esteja ocorrendo tenha a ver com a “globalização”: hoje existe uma possibilidade de expansão para essas religiões e essa distinção entre as grandes religiões mundiais conversoras e as religiões étnicas e locais não subsiste. Havia a idéia, por exemplo, de que o afro-brasileiro é associado aos negros, mas agora se vai ao Rio Grande do Sul, segundo Estado com o maior número de afros no Brasil, e vemos pai-de-santo com cara de alemão ou de italiano. A barreira étnica foi quebrada, embora tudo isso provoque muita discussão e também o desenvolvimento de novas identidades, como no caso do “negro”

como categoria política em distinção ao “preto”.

Também foi relativizada a oposição entre centro e periferia, a idéia segundo a qual haveria centros produtores de religião e a periferia que de alguma maneira apenas a consumiria. Hoje, por exemplo, o Cristianismo do ponto de vista dos contingentes de fiéis é muito mais uma religião do Terceiro Mundo do que uma religião européia e existe, inclusive, um número crescente de missionários do Terceiro Mundo operando no Primeiro. Há a possibilidade de se ter uma produção religiosa que vá na contracorrente do que se supõe seja a relação entre centro e periferia e atualmente a religião é provavelmente um dos principais itens de exportação do Brasil: estamos exportando com grande sucesso tanto o afro e as religiões do *ayahuasca*, quanto o pentecostalismo, sem falar da capoeira, que é um caso ambíguo. É interessante que o Brasil, sendo o maior país católico do mundo, como se costuma afirmar – e onde quando começaram a surgir ou a se tornar mais visíveis as igrejas pentecostais se achava que isso era um fenômeno estritamente americano – hoje há igrejas brasileiras pentecostais pelo mundo afora. Então, o terreno da religião talvez seja onde mais se dá o que se poderia chamar entre aspas de “verdadeira” globalização, no sentido de que os fluxos são em “todas” as direções e que, realmente, os processos se dão de muitas maneiras, aí incluída a rede mundial de computadores.

Embora também não seja universal, ocorre em muitos casos certa quebra de monopólios. Por exemplo, há essa idéia de que todo o brasileiro é católico ou está associado a uma espécie de contexto católico pelo qual a Igreja Católica mantém uma dominação benigna. Pois nos últimos anos parece haver uma quebra nesse padrão. Para fornecer uma estatística, o censo revelou que o Brasil, como um todo, já possui 15,5% de evangélicos. E como algumas áreas ainda são fortemente católicas, em contrapartida é certo que em outras se vá bem além dessa cifra. Por exemplo, o estado mais evangélico do país é Rondônia, na Amazônia, que teria 27,8% de evangélicos; mas

o Espírito Santo não fica muito atrás, com 27,5%, e o Rio de Janeiro, com 21,1%. Existem fenômenos que já ocorriam, mas que vão ganhando visibilidade porque ocupam novo espaço nas histórias que são contadas. A própria presença evangélica não é de hoje. Porém o que no Brasil é um tanto oculto e não se sabe até que ponto vai continuar assim é o espiritismo dito kardecista. Penso que isso é da maior importância, e constitui um substrato muito generalizado, espécie de ar que se respira, que a morte do vidente Chico Xavier (1910-2002) e a comoção que provocou de certa maneira dramatizaram. É interessante, no entanto, como há poucos estudos, mesmo na antropologia, a respeito do espiritismo, que também não é só kardecista, porque, inclusive, há quem defenda que Chico Xavier até refundou o espiritismo, quase inventando um espiritismo brasileiro.

III. Há outro traço para o qual também se deve chamar a atenção em termos do que acontece com a religião hoje e, aí é contraditório, há uma tensão. Por um lado, temos uma tendência ao sincretismo, que não é nova (há quem diga que toda religião é sincrética), mas tem havido novas formas de sincretismo. E ao lado disso, também existe certa afirmação de pureza; então há aí um pólo de tensão entre o sincretismo e a afirmação de pureza. Por exemplo, no caso do afro, se por um lado existe esse crescimento quebrando as barreiras étnicas, por outro lado existe gente, por exemplo, do movimento negro que reclama disso, que diz que o afro é dos negros ou que reclama de se associar santos do panteão católico a entidades do afro. Assim, existe um movimento muito contraditório entre sincretismo de um lado e essa afirmação de pureza de outro, mesmo que o negro se torne cada vez mais uma categoria política, o que não deixa de ser um modo criativo de superar essa tensão.

Essa afirmação de pureza pode-se argumentar que em muitos casos também é moderna. No caso do hinduísmo, há quem

diga que em boa parte foi uma invenção dos ingleses desde o censo de 1872. Então, algo que existia de forma muito difusa e com muitas variantes locais começou a ser constituído como uma religião a partir de uma modernidade e de uma administração coloniais. Isso é parte da história, não é a história toda, mas creio que é uma parte importante porque, inclusive, a própria idéia de religião era estranha a muitas sociedades e grupos sociais. No Japão não se sabia o que era religião e quando começaram a descobrir o que era, começaram a ter também de moldar as suas crenças e/ou conhecimentos ou pelo menos a estrutura a essa agenda, que veio de fora, sobretudo pelo colonialismo. De qualquer maneira, há essa tensão entre o sincrético e a afirmação da pureza, que entre nós se detecta, e não só no terreno da religião.

Creio que é muito clara no Brasil a existência de um “discurso da mistura” em que se louva, por exemplo, a mistura no terreno racial. Mas já há também o “discurso da diferença”, que louva as diferenças porque acha que o importante é reconhecer as diversidades internas. É interessante chamar a atenção que ambos os discursos, quando levados ao extremo, podem se tornar autoritários. O discurso da diferença, levado ao extremo, um dia alhures certamente produziu o *apartheid*. Mas o discurso da mistura também pode ser autoritário. Há tempos uma autoridade universitária brasileira dizia “eu não aceito o sistema de cotas raciais, eu só aceito o Brasil mestiço”. E se alguém *não* quiser participar desse grande acordo mestiço? Além disso, o discurso da mistura também tende a deslocar o da diferença para uma posição anódina, por vezes apelidada de “cultura”; por exemplo, no Brasil, ao se realizar uma exaltação ufanista da diversidade religiosa num ambiente em que na verdade se deveria reconhecer, pelo contrário, a dominação quase absoluta por parte das denominações cristãs quando tomadas em seu conjunto. A suposição paranóica – posto que paradoxalmente mais própria dos seus opositores – e por isso mesmo mais eficaz de que o discurso da diversidade poderá

radicalizar e absolutizar-se não parece plausível. Provavelmente, o que prevalecerá é um tipo de combinação pragmática e dependente dos contextos desses dois discursos. A atual insistência nos foros do discurso da diferença (que não precisa se confundir com uma pureza reificada) teria, sobretudo, a função de reduzir uma assimetria historicamente produzida e que foi encoberta pelo discurso hegemônico da mistura; assim como nos Estados Unidos parece haver um movimento em direção contrária, começando-se a reconhecer hoje a presença mestiça, igualmente encoberta. Tudo isso, aliás, indicando que as comparações para serem realmente produtivas e interessantes precisam ser complexificadas, multiplicadas e tomadas em seu dinamismo.

Sugeriria que provavelmente o efeito que isso tudo vai ter sobre a Grande Narrativa da modernidade irá no sentido da afirmação de que “não existe um modelo único de modernidade”, mas existem, talvez, diversas modernidades. Não estanques ou reificáveis, naturalmente, visto que inclusive, na linha da observação anterior sobre a necessidade de complexificar as comparações, o reconhecimento de outros modelos eventualmente servirá para iluminar aspectos ocultos dos próprios casos considerados clássicos do ponto de vista do eurocentrismo, tal como sugerido no *slogan* proclamado por Bruno Latour no título do seu livro mais conhecido, *Jamais fomos modernos* (publicado em português pela Ed. 34, 1994). Mas tudo isso ajudando a reconhecer, naquilo que interessa aqui, que a religião resiste, é um fato importante da vida social, nada indicando que ela vá desaparecer, embora possa se transformar. Por outro lado, aparentemente a maioria de nós não está disposta a abandonar muitas conquistas da modernidade. Por exemplo, a afirmação de um Estado que seja de algum modo laico, mesmo admitindo-se não haver também quanto a isso modelo único. Alguns acadêmicos falam em sociedade pós-secular, embora se possa dizer que a expres-

são não cabe, posto nunca ter deixado de haver religião; o mesmo vale para a idéia de um “retorno” à religião.

IV. Dito que a religião está aí, quer se queira, quer não, fica de qualquer forma a questão de se isto é bom ou ruim. Esta é dessas questões embaraçosas para o cientista social, porque é a pergunta óbvia que as pessoas fazem e a que, muitas vezes, não se tem condição de responder. A antropologia hesita em responder uma questão desse tipo, mas é uma hesitação que tem a sua positividade. Há quase uma espécie de razão estratégica para isso. Os antropólogos costumam falar muito no etnocentrismo, no risco que há de se achar sempre que o que está próximo de nós é que é bom e o que está mais distante é ruim. Então, a antropologia tenta se armar com defesas para evitar vícios desse tipo e daí, muitas vezes, certa dificuldade em responder a questões como essa. Seria como se tentássemos evitar o refrão: “*eu* tenho a verdadeira religião, *você* tem uma crença e *ele* é supersticioso e mágico”.

É inegável constatar que a religião esteve envolvida em muitos dos piores conflitos dos nossos tempos e que há momentos em que o “fanatismo” realmente salta aos olhos. Mesmo as pessoas religiosas não devem ocultar isso porque de fato a religião parece que contém essa ambigüidade de ser o lugar por excelência de dramatização da convivência entre o angélico e o diabólico em suas manifestações mais exacerbadas. Convivência pela qual, ao mesmo tempo que é o lugar privilegiado onde se afirma o amor, onde se afirma a fraternidade, a religião é o lugar, também, onde as pessoas se matam. Isso é uma grande ambigüidade, dramática, paradoxal. É difícil dar uma resposta total, mas a verdade é que, à medida que a religião continue a ser importante, ela lida com questões fundamentais dos seres humanos, lida com verdades e as pessoas disputam o terreno da verdade, às vezes, muito fortemente.

Então, um dos desafios para a religião hoje é, realmente – não só hoje, mas isso de novo se tornou crucial – o de criar formas de convivência entre as várias religiosidades. Há um grande desafio para o que poderíamos chamar de um macro-ecumenismo ou de um “ecumenismo alargado”, e alargado porque a idéia de ecumenismo, inicialmente, era só para tentar resolver o problema da convivência difícil no interior do Cristianismo na Europa; sobretudo nos séculos das guerras de religião, que não só coincidem, mas inauguram o início da modernidade. Hoje precisamos de um ecumenismo alargado e é provável que isso seja um desafio que ainda não tenha sido, realmente, lidado com sucesso pelas religiões e pelas igrejas. De qualquer maneira, o que podemos sugerir é, primeiro, cautela com as classificações, cautela com essas reificações. Na hora em que os ingleses resolveram que algo chamado hinduísmo existia e precisava ser contabilizado, essa narrativa passou a ter força e isso trouxe consequências. E é nesse sentido que se pode dizer que muitos desses conflitos religiosos foram produzidos pelos colonialistas: no caso da África, por exemplo – e isso não é só religioso – houve uma exacerbação por razões administrativas coloniais de identidades tribais de uma maneira sem precedentes antes do período colonial e que está na raiz de conflitos hoje muito fortes. Foram identidades reificadas pelo colonialismo porque, na verdade, havia uma flexibilidade nessas identidades que se perdeu. Então, é necessário cautela com as classificações, não só para não sermos injustos moralmente, mas também porque essas classificações estão associadas a narrativas e essas narrativas têm a sua eficácia, têm as suas consequências. É preciso igualmente levar a sério o que as pessoas envolvidas querem dizer: pôr entre parênteses as nossas teorias e, realmente, tentar ouvir. É isso o que o antropólogo, supostamente, deveria fazer.

Por outro lado, também se deve observar que no respeitante a esses conflitos dos nossos tempos, essas grandes disputas, não é só a religião que está envolvida. Existem muitos casos

históricos recentes de grandes conflitos ideológicos nos quais o fator religioso, pelo menos no seu sentido mais usual, foi secundário. O nazismo não é propriamente, pelo menos no seu sentido mais óbvio, uma ideologia religiosa e ele foi responsável, também, por muitas mortes. O mesmo no caso do stalinismo. Então, não é só a religião que provoca conflitos, que provoca mortes; e mesmo em alguns casos em que a religião está presente, muitas vezes há certa exploração do aspecto religioso pelo qual se tenta exacerbar ou absolutizá-lo para incriminá-lo, como por exemplo no caso do Oriente Médio, onde, evidentemente, existe um problema de Estado e um problema territorial. Os iraquianos não são necessariamente fundamentalistas e entre os palestinos a presença cristã é forte. Neste caso, diminuiu a presença cristã nos últimos anos, inclusive em função do conflito e dessas narrativas que vão tendo sua eficácia, mas não se pode dizer que seja um conflito fundamentalmente ou exclusivamente religioso. E por outro lado, também se pode falar dos contra-exemplos, ou seja, casos em que a religião continua tendo um papel importante de sedimentar a solidariedade e permitir a convivência entre as pessoas e que elas enfrentem situações de vida muito difíceis; como se dá nas favelas cariocas, onde muitas vezes os evangélicos são os únicos a oferecer uma alternativa ao tráfico de drogas, sobretudo para a juventude. Alguns dos clássicos das ciências sociais, como Durkheim, acreditavam que a integração social era a principal característica da religião. Hoje tendemos a ver um quadro mais complicado, mas sem dúvida nenhuma a religião ainda pode ter esse papel, e nenhum de nós, religiosos ou não, devemos ignorar isso.

Diria, então, que é importante, pelo menos, reconhecer os fatos. Mas não os fatos brutos, e sim já misturados com as narrativas a respeito deles e de que a religião é parte essencial, quer queiramos quer não. Ela toca em aspectos muito profundos dentro e fora de nós. Talvez, por isso mesmo, não possa deixar de ser paradoxal e contraditória, como nós mesmos o

somos e – como será retomado adiante – como o próprio real talvez o seja. Paradoxal e contraditória, próxima das imagens tanto do diabólico quanto do angélico, tendo parentesco com outras áreas da vida social.

V. Parece também importante, nesse sentido, verificar se a religião, para além de ser objeto das ciências sociais, pode também ser uma parceira no concernente a questões de natureza teórica e epistemológica. Creio que de certa maneira a pergunta é essa: será que desde um diálogo com a religião temos alguma coisa a afirmar de mais geral a respeito de questões de epistemologia e de teoria? E a partir daí pode-se retomar a “questão da comunicação” de um modo não convencional.

Poder-se-ia dizer que o centro da questão, nesta ótica, parece ser que estamos no meio de significantes mudanças de natureza epistemológica nas ciências sociais e que têm a ver com a comunicação e com um paradigma comunicacional. Por isso mesmo, porque estamos no meio, às vezes não temos a exata noção de em que direção estamos caminhando. E ainda mais porque estas mudanças de natureza epistemológica alcançam não só as disciplinas acadêmicas, mas, também, o que poderíamos chamar *epistème* mais ampla da nossa época. Então, são questões epistemológicas que não são só da academia, a qual não faz muito mais do que refleti-las. Penso que um dos pontos seria ver até que ponto o estudo e a interlocução com a religião podem revelar alguma coisa a respeito dessas questões mais gerais. Isso poderia ser abordado de várias maneiras. Então, parto da antropologia, de algumas questões epistemológicas que detecto na antropologia, mas que suponho terem conexões com questões mais gerais. Depois tentarei apontar que conexões são essas. A hipótese é, de certa maneira, sistêmica ou mesmo abdutiva. No sentido de que se supõe existir uma interação que vai muito além das nossas divisões disciplinares e em domínios sociais. Por isso, justamente, é que a interdisciplinaridade é muito bem-vinda. E a

hipótese é sistêmica, inclusive, no sentido comunicacional. Penso que, realmente, há relações de comunicação, de conexão que precisaríamos tentar identificar.

A partir da antropologia, tentando levar a sério essa idéia de sistema, é possível chamar a atenção para uma oposição que, de certa maneira, norteou boa parte da produção acadêmica nas últimas décadas e que foi muito produtiva: a famosa oposição – já quase uma espécie de senso comum antropológico – entre natureza e cultura. Isso, de certa maneira, é como uma espécie de pedra de toque, ora reconhecida, ora não, de boa parte da produção antropológica. Pois essa oposição forte entre natureza e cultura carrega, de certa maneira, um benefício e um malefício. O benefício é que fazendo essa oposição forte entre natureza e cultura e escolhendo ficar do lado da cultura, conseguimos erigir certas defesas contra as pretensões imperialistas das chamadas *hard sciences*. Nós “ficamos na nossa”, dizemos que não temos nada a ver com estas questões da natureza, e com isso conseguimos erigir defesas dentro deste terreno que demarcamos. A desvantagem, num certo sentido, é que com isso ficamos na periferia de muitas discussões que são extremamente importantes hoje, de natureza teórica e de natureza epistemológica, que têm a ver com as preocupações da ciência, de uma maneira geral, e com as questões do terreno da natureza, por assim dizer. Nossas defesas, de certa maneira, nos amarraram dentro delas.

Essa oposição é detectável quase que por toda a parte na antropologia produzida hoje, variando apenas a ênfase retórica. Às vezes é explicitamente um ponto de partida, às vezes surge apenas no plano do modo mais geral de pensar, o plano da *epistème*. E ganha sofisticação crescente. Trata-se, realmente, de um caminho extremamente produtivo para a antropologia nestas últimas décadas, tendo conexões com a produção em outras disciplinas. Só para ter uma idéia das implicações hoje, da sofisticação, diria que atualmente toda a discussão crítica sobre o essencialismo em nome do construcionismo,

que não tem a ver só com a antropologia, mas que na antropologia se apresenta de maneira forte, se conecta com essa oposição. Num texto produzido anteriormente (De Bateson a Ingold: passos na constituição de um paradigma ecológico, *Mana*, Vol. 7, n. 2, outubro de 2001) menciono, por exemplo, para sair do terreno da antropologia, uma crítica que o filósofo Hans Jonas faz a Heidegger e ao existencialismo. Essa crítica vai contra a negação da capacidade da natureza gerar valor. No construcionismo isso é uma versão forte, que poderíamos considerar uma versão forte do niilismo moderno. Essa versão de que nós é que atribuímos valor, nós é que construímos, porque o que está lá fora, a natureza, ela, por si mesma, não tem capacidade de gerar valor. Talvez pudéssemos falar de uma espécie de *hübris* moderna, a crença de que temos esse poder de atribuir valor ao que, em si mesmo, não teria valor nenhum.

Esse tipo de *démarche* tem uma produtividade inegável; mas a sugestão é que, hoje, dá-se certa alteração em algo, que por falta de expressão mais rigorosa chamaria de uma espécie de espírito do tempo, espírito da época, detectado por Jonas. Creio que vai acontecendo alguma alteração, que faz com que esse tipo de *démarche*, esse tipo de pressuposição epistemológica vá começando a criar algum problema, algum ruído; não em termos de certo e errado, mas em termos da sua capacidade de convencimento. Os antropólogos têm uma grande capacidade de fazer prosa sem dizer que estão fazendo. Então, atualmente se notam mudanças na *démarche* dos antropólogos, que se revelam mais no trabalho de campo, embora não cheguem a ganhar um estatuto teórico. O antropólogo gosta muito de colocar na boca dos seus nativos aquilo que gostaria de dizer: houve o índio funcionalista, o estruturalista e talvez agora esteja começando a surgir um novo índio, o ecológico. E isso é sintomático: passamos a colocar alguma coisa na boca dos nossos "índios", *lato sensu*, que sugere uma mudança que não assumimos, propriamente, como teoria.

Quais as causas disso tudo é complicado dizer. Aliás, os

antropólogos, atualmente pelo menos, têm mais capacidade de descrever do que de buscar explicações. Talvez tenha alguma coisa a ver com a globalização. Uma das coisas com que mais se tem gasto tinta é se a globalização é assunto novo, se já existia, se é do século XVI, ou desde quando começou. Independentemente da sua origem socioeconômica, pode-se dizer que a globalização hoje, como mito, realmente se impõe, informando a vida das pessoas. Mesmo que preferamos outro nome, como “mundialização”, mas que igualmente aponta para a idéia de um lugar comum que habitamos. Penso que isso é de fato um mito que tem ganhado eficácia para muitas populações, muitos agrupamentos humanos, embora não todos. Juntamente com o mito da globalização, porém, vem o sentimento de ameaças globais, que creio ser constitutivo desse mito. E esse sentimento, por sua vez, parece gerar uma demanda por uma espécie de reconciliação com o cosmos. Uma reconciliação que é exatamente, por exemplo, no caso da crítica que Jonas dirige a Heidegger e ao existencialismo, uma chave para a crítica ao niilismo. Pois essa linha heideggeriana e existencialista teria rompido as relações entre o indivíduo e o cosmos. Rompimento que estou sugerindo ter se expressado também no terreno da antropologia com a oposição forte entre natureza e cultura e a *hübris* moderna do construcionismo.

Então, creio que existe hoje, diante dessas ameaças globais, esse sentimento da necessidade de uma espécie de reconciliação cósmica que, justamente, vai se apresentar preferencialmente no terreno das religiões. Acho que isso constitui um outro ponto em relação às religiões, inclusive aos “movimentos religiosos” e à premência de considerá-los interlocutores e produtores de conhecimento. Creio que particularmente os chamados “novos” movimentos religiosos são muito importantes nesse sentido. Há quem diga que se gasta tinta demais com grupos que, do ponto de vista sociológico, não representam muito. Mas acho que, muitas vezes, eles funcionam como uma espécie de porta-vozes agonísticos de certas ques-

tões mais gerais, espécie de testemunhas que se expressam em linguagens muito variadas para muito além da sua importância imediata. Linguagens que deveríamos tentar, como se tenta com todos os nativos, levar a sério e entender. Entender o que está sendo dito e, justamente, o que está sendo “comunicado”. Assim, estaria em jogo, dentro desta crítica ao niilismo, também uma crítica à *hübris* moderna tal como se manifesta próxima a nós. E tudo isso tendo a ver com essa questão da natureza e da cultura de que as discussões na antropologia são um reflexo. Oposição que faz com que a cultura tenha sido trabalhada como uma espécie de “programação”, para utilizar o vocabulário da computação. E vale a pena mencionar o fato de que a programação cultural, dentro dessa espécie de grande tratado, de divisor entre natureza e cultura, é como que o simétrico oposto e complementar da idéia de uma programação “genética”, tal como aparece no terreno da biologia.

Adicionalmente, pode-se chamar a atenção para como essa questão é aproximável por analogia a outra, que remonta aos séculos XVI e XVII, demonstrando sua natureza sistêmica e epistêmica. Penso que essa noção de cultura como programação cultural é associável à idéia de “contrato”, tal como aparece em Hobbes. E com isso também procuro, de novo, uma conexão pela qual se diria que isso que estamos fazendo na antropologia não está desligado do que se tem feito em outros terrenos e que se trata de uma via de mão dupla que está em jogo, espacial e temporalmente; mesmo quando não reconhecida. Na noção hobbesiana de contrato já está presente a oposição entre natureza e cultura através da polarização entre um estado de natureza e o estado civil. Oposição que depois vai informar toda a filosofia política e, a partir da filosofia política, boa parte da atual ciência política. O contrato hobbesiano teria analogia com a idéia da programação cultural, e essa oposição forte entre estado de natureza e estado civil por sua vez justificaria o Estado soberano do Leviatã, que guardaria analogia com as versões fortes do culturalismo.

A sugestão é que se trata do mesmo terreno, o da teoria política e esse que foi abordado com a questão da natureza e da cultura na antropologia. E que aparentemente seria o terreno, digamos assim, do “pacote” da modernidade. Pacote no qual todas essas questões estão incluídas de uma maneira ou de outra. A volta aos séculos XVI e XVII como estratégia pode servir para retomarmos a questão das modernidades alternativas observando que outras possibilidades estavam presentes na época e que de alguma maneira ainda estão conosco. No processo histórico, algumas possibilidades dominaram sobre outras e hoje recebemos um pacote, mas talvez essa volta nos permitisse ver se no alvor da modernidade haveria outras possibilidades presentes. Estaria em jogo nessa espécie de retorno a possibilidade de repensar a modernidade.

Creio que o filósofo Espinosa é um veio promissor para essas questões. Resumindo muito, chamaria a atenção para o fato de que Hobbes tem uma imagem do Leviatã, em que o contrato, de certa maneira, nos amarra totalmente. A ponto de que se por acaso somos aprisionados por um ladrão e assumimos determinados compromissos naquela situação, ficamos prisioneiros desses compromissos mesmo depois de sermos soltos. Espinosa, no seu *Tratado teológico-político*, sem citar explicitamente a Hobbes, toma exatamente o mesmo exemplo para dizer o contrário. Ou seja, os compromissos assumidos com o ladrão, uma vez que nos livramos dele, cessam, não têm mais vigência. Então, essa é a grande diferença entre a idéia do contrato em Hobbes e Espinosa. Daí se segue – e haveria muitas mediações, evidentemente – que para Espinosa existe não essa oposição absoluta entre o estado de natureza e o estado civil, esse último sendo o lócus do contrato. Na verdade haveria inúmeras conexões que precisam ser reconhecidas entre esse estado civil e o estado de natureza. Isso tem implicações muito importantes, teóricas e políticas, porque a partir dessa idéia das conexões entre o estado de natureza e o estado civil, o Leviatã deixa de estar no centro da reflexão e é

substituído, entre outras noções, pela de Multidão. Ou seja, pela idéia de que as próprias pessoas humanas, os agrupamentos humanos é que se organizam e que, a partir dessa organização, é que se dá a necessidade dessa passagem para o estado civil sem nunca perder as conexões anteriores. Então, tendo em mente a idéia inicial, da oposição entre natureza e cultura, até que ponto uma discussão como essa, aparentemente distante da antropologia e distante da questão da natureza e da cultura pode nos ajudar a repensar essas questões no terreno da antropologia e, quem sabe, no de outras disciplinas também?

Creio que podemos, retornando à antropologia, retomar essa discussão como uma espécie de crítica à idéia de uma programação cultural. A programação cultural, aparentemente, se oporia a uma programação genética. E é interessante como na academia, seguidamente, construímos determinados debates que têm a vantagem de nos alimentar e alimentar os nossos *papers* durante muitos anos. Então, fica, de um lado, quem fala em nome do determinismo genético; aí o antropólogo responde em nome da cultura. E nisso vai-se fazendo nossa profissão, nossa carreira e vamos indo a muitos seminários. Penso que, no momento, faz parte dessa passagem, desse intervalo em uma mudança epistemológica, estarmos captando dificuldades do lado da programação cultural, justamente quando se está detectando problemas também do lado da programação genética. O antropólogo Tim Ingold (*The perception of the environment*, Routledge, 2000) tem chamado a atenção para essa questão nos últimos anos. Mas é preciso nos reportarmos também à obra anterior de Gregory Bateson (1904-80), um antropólogo que durante muitos anos foi esquecido pela antropologia; que teria, inclusive, aparentemente deixado de ser antropólogo, e que hoje aos poucos se reconhece que nunca esteve assim tão longe de assuntos de interesse da antropologia.

VI. Começa-se então a mexer com uma série de outras questões ligadas à da comunicação e da sua falta. Por exemplo, penso que essa idéia do estado de natureza, do estado civil e de suas conexões, também não está totalmente distante de certas imagens como a de *ide superego*. Essa imagem hidráulica, digamos assim, de um *id* que de alguma maneira passa a ser reprimido por um *superego* cultural e social. Pois Bateson gostava de citar Pascal para falar das razões do coração. A idéia das razões do coração, o que está sugerindo para ele? É que ao contrário de uma certa noção de *id* como sendo lócus do irracional, que precisa, de alguma maneira, ser domesticado, trata-se de outras razões, ou de outras lógicas que precisam ser reconhecidas. E aí podemos retomar a questão da comunicação. Na linguagem da psicanálise, Bateson acentua a importância da lógica do chamado processo primário. Lógica que associa a “uma mais ampla comunicação vital”. E nesse ponto, também, ele já fazia esse rompimento do divisor entre o terreno da biologia e o terreno da cultura. Porque para Bateson o processo primário se estende a todo o mundo, de alguma maneira. Está dentro do terreno da comunicação, mas não de uma comunicação da linguagem racional. Trata-se de uma comunicação do processo primário, onde noções como metáfora e símbolo são aplicáveis ao mundo dos seres vivos em geral, e não tomadas apenas como adereços ou figuras no terreno das linguagens humanas. Com isso, Bateson rompe o grande divisor entre as ciências da natureza e as do espírito. Mas com uma diferença. De certa maneira, do ponto de vista de um cientista social, de um antropólogo, ele rompe esse divisor partindo para o “ataque”. Ou seja, no sentido de dizer assim: “não precisamos manter esse divisor mais”, pois temos alguma coisa, que acumulamos no trabalho das ciências socio-culturais que tem uma aplicação mais ampla, que tem a ver com as questões da comunicação, tem a ver com o reconhecimento de muitas formas de comunicação e a partir desse paradigma comunicacional, isso pode ser levado para o terreno

mais amplo da biologia, ou o terreno dos seres vivos em geral. E precisamente no meio desse processo primário ampliado estaria, juntamente com a arte e o sonho, “o sagrado como referência privilegiada”. E aí, de novo, uma conexão, não desenvolvida ainda, para a qual Bateson dava algumas pistas, sobretudo em seu livro póstumo, *Angels fear: toward an epistemology of the sacred* (Macmillan, 1987, editado por Mary Catherine Bateson). No sentido de que também (e sobretudo) o sagrado tem a ver com esse criativo processo primário e com essa comunicação vital mais ampla, constituindo verdadeira epistemologia. E nesse terreno e vendo a questão do sagrado assim, diria: “aí não há secularização”, não há secularização que alcance um sagrado nesse plano da comunicação vital, nesse plano do processo primário. Nesse nível, não! Bateson faz toda uma crítica à idéia de que as paralinguagens, que as linguagens do coração, que tudo isso mais associado a esse processo primário seria substituído pela linguagem racional, escrita ou falada no decorrer de algum tipo de processo evolutivo. E a prova de que isso não ocorre é que não diminuiu a arte, não deixamos de sonhar, nada disso desapareceu. Então, não se trata da substituição de uma coisa por outra, não há nenhum tipo de “secularização” em jogo.

E aí há outros elementos que se pode mencionar, também, no campo comunicacional, no campo das disciplinas socio-culturais, que podem ser revalorizados. Alguns que já estavam presentes. Como por exemplo, fazia parte desse paradigma da absoluta separação entre natureza e cultura uma ênfase, quase exclusiva, como signo lingüístico, no símbolo e na arbitrariedade do signo lingüístico. Hoje, já se começa a redescobrir, por exemplo pela obra de Charles Sanders Peirce (1839-1914), noções como a de “ícone” e de “índice”, como signos lingüísticos que não possuem a arbitrariedade dos símbolos. Não têm a possibilidade dessa arbitrariedade que aprendemos nos manuais e que pareciam constituir o ponto zero da antropologia e do que mais tarde se denominaria constru-

cionismo. E que era o que distinguiria a cultura, que distinguiria o ser humano. Começa a haver alguma complexificação disso tudo, desse famoso arbitrário cultural, nos reaproximando dos demais seres vivos sem atribuir a esses outros signos nenhuma inferioridade ontológica.

VII. Creio que no caso da religião abre-se também a possibilidade de um reencontro entre os dois veios de estudo que têm estado separados e que já foram referidos: a religião como tradição e a religião como experiência. Tem havido muita separação entre esses dois terrenos, quase como que reduplicando a oposição entre o racional e o irracional, a lógica e a emoção no terreno do religioso. Penso que essa rediscussão talvez ajude a desfazer essa separação. Desfazimento que se impõe hoje, porque exatamente essa religião como tradição, que era o veio mais forte, como já vimos de certa maneira, hoje é contestada pelas chamadas religiosidades da experiência. Desde o pentecostalismo até a Nova Era, passando pelo neoxamanismo, essas coisas abstrusas do ponto de vista de um paradigma que tem a tradição como referência principal. Creio que isso tudo está se colocando, e creio que o único caminho possível para tentar enfrentar essas questões vai na direção do que está sendo sugerido aqui e que talvez empreste a essas aparentes novidades uma dignidade insuspeitada pelo senso comum.

Por outro lado, mencionaria que a referência a Espinosa e essas modernidades alternativas não é apenas uma questão de curiosidade histórica. A sugestão é que há sinais fortes de que o pacote da modernidade que compramos está se desmontando e com isso (re)aparecem outras possibilidades. E aí, também, talvez a religião ocupe um lugar estratégico. Proponho que visualizar a modernidade a partir das religiosidades do nosso tempo pode ser “crucial” para tentar abrir esse pacote da modernidade e para pensar modernidades alternativas. Proponho que a partir daí coloca-se outra possibilidade, alter-

nativa à oposição entre aceitar ou desfazer-se do pacote, que é a de abri-lo, enfim de “desfazê-lo”.

Mas penso que existem, ainda, outros aspectos dessa discussão sobre a modernidade em que a religião entra. Espinosa substituiu a noção tradicional de um Deus transcendente pela de um *Deus sive natura*, imanente. Essa substituição corria paralela ao deslocamento do Leviatã pela multidão e a democracia. Correspondia ao Deus transcendente um estado soberano transcendente. De certa maneira, corresponde a um *Deus sive natura*, um Deus imanente, o primado da multidão e da democracia. Penso que, hoje de novo, nossos trabalhos de campo, nossas pesquisas parecem apontar para tendências imanentistas, num certo sentido. Talvez seja o caso de ver se isso também não aponta para uma outra modernidade. Quem sabe se estas tendências imanentistas do nosso tempo, que se expressam, quer na crise das instituições, quer numa certa tendência à contestação da autoridade, mas que também se manifestam em muitas das novas religiosidades, não estão apontando para uma modernidade que não necessariamente a da secularização. Uma modernidade de um sagrado difuso, onde a crise das instituições religiosas, que, aliás, não é geral, não leva necessariamente ao fim da religião.

Há uma crise institucional, que não é apenas uma questão de crise da instituição religiosa. Talvez também faça parte das mudanças epistemológicas, então, reconhecer-se uma *sociabilidade* que não depende tanto das instituições, como a sociologia nos acostumou a pensar. No caso da política, por exemplo, o deslocamento em detrimento da representação política não significa necessariamente o fim da política, mas, talvez, uma política também mais “imanentista”, mais participativa. Embora depois do reconhecimento desse pólo imanentista, a religião também precise nos auxiliar num passo seguinte a superar essas oposições, reconhecendo a natureza verdadeiramente antinômica, paradoxal do real, tal como transparece em muitas narrativas oriundas das diversas tradições e experiên-

cias religiosas e também da poesia, como já se buscou explorar em outro texto (Epistrophê: do duplo vínculo às antinomias e de volta. *Rever*, PUC/SP, Ano 7, setembro de 2007).

Se tudo o que é sólido se desmancha no ar, por isso mesmo, ao se desmanchar, ao invés de passar a inexistir, talvez, pelo contrário, aí sim é que impregne e tome conta de todo o ar que respiramos. Quem sabe esse reconhecimento possa permitir colocar nossas questões em novos termos. Novos termos que incluirão o reconhecimento de um paradigma ecológico e comunicacional, porém tomada a comunicação num sentido muito mais amplo do que a do senso comum que até agora nos governou.

NOTA

¹Trabalho apresentado no Colóquio *Experiencia religiosa y comunicación*, Buenos Aires, 22 a 24 de novembro de 2008. Universidad Nacional de San Martín (UNSAM).