

## **LATOUR E VOEGELIN: Contribuições para a compreensão da dimensão religiosa nas sociedades modernas**

Um dos desafios da análise da religião nas sociedades contemporâneas é a compreensão do religioso, seus contornos, suas implicações e suas interpelações face a outros sistemas cognitivos e sociais que emolduram a convivência entre homens e instituições, entre comunidades e fluxos globais de consumo e tecnologia. Sob a ótica de diversos cientistas sociais, essa pluralidade de sistemas é a característica básica das sociedades modernas.

Observe-se que, nas sociedades complexas, em que a pluralidade dos sistemas e mundos convive no mesmo espaço-tempo, o religioso tornou-se um desafio conceitual e metodológico. Intervindo no debate entre as ciências sociais e religião, Bauman (1998) aponta a incapacidade da razão geométrica de reter e definir, em suas malhas epistemológicas, os fenômenos religiosos.

No atual contexto de interações entre os vários sistemas religiosos e não religiosos, entretanto, as fronteiras encontram-se borradas e tensas. Desses contornos incertos, surgem híbridas formas, vistas com estranheza por atores sociais, intelectuais e religiosos.

Como a listagem de híbridos é incessante, torna-se quase impossível catalogá-la: para justificar sua oposição ao Projeto de Lei sobre a homofobia, pastores da Assembleia de Deus, em suas pregações, recorrem a filósofos conservadores; carismáticos e católicos fundamentam-se em explicações de bases científicas para se oporem ao aborto; grupos musicais católico-evangélicos criam músicas e estilos similares a famosos grupos de *rock*. Nos ambientes urbanos, promovem-se feiras de *marketing* cristão e festivais *new age*, nos quais os métodos de cura quântica articulam-se às teorias da Física e aos rituais de cura e obtenção de bem-estar.

No ambiente virtual, abunda o consumo tecnorreligioso, com comunidades religiosas e gnosés eletrônicas. Escritores, como Jim Pinkoski, escrevem livros de ficção científica cristã<sup>1</sup>, um gênero emergente inspirado em profecias bíblicas que já atingiu, nos EUA, 40 milhões de exemplares comercializados.<sup>2</sup>

Os híbridos estão à solta: emergem, na imprensa brasileira, declarações como a de um juiz auxiliar da presidência do Conselho Nacional de Justiça: “não enxergaria

nenhuma diferença entre uma declaração feita por mim e uma declaração mediúnica, que foi psicografada por alguém”.<sup>3</sup>

Frente ao transbordamento de fronteiras, evidenciam-se duas formas de realizar a tarefa interpretativa: focar os fenômenos sob o cânone epistemológico clássico da modernidade, identificando nos híbridos invasões e ultrapassagens indevidas e ilegítimas, exigindo, portanto, procedimentos de restauração e diferenciação de territórios; ou operar uma nova leitura, deixando de ver, na ambiguidade, um “defeito” ou uma operação metodológica incompleta e impura, construindo uma nova narrativa epistemológica.

Considerada fundamental para a compreensão moderno-científica, a tarefa de conceituar torna-se extenuante e infrutífera porque os contornos nunca são suficientemente nítidos para adquirirem consensos sólidos. A tarefa de conceituar pode se tornar uma maneira de legitimar, política e epistemologicamente, exclusões de fenômenos, ideias, práticas, crenças e, por extensão, minorias ou grupos sociais e religiosos.

Sempre provisórios, os consensos escapam das teorias com facilidade, desmanchando-se no ar.<sup>4</sup> Desde uma perspectiva foucaultiana, o ato de conceituar já é exercício de poder: um ato exclutor demarcando territórios semânticos e suas fronteiras que, se transgredidas, promovem a gestação dos pré-conceitos.

Se a conceituação chega a definir zonas claras e delimitadas, logo surgem fenômenos que desestabilizam as fronteiras, iniciando-se uma nova tarefa de conceituação. Por entre os dedos do conceito, o líquido (da religião, da modernidade, do religioso) escapa constantemente. Talvez seja o caso de opor ao conceito, a noção de narrativa, mais aberta e porosa, mas com não menos rigor intelectual compreensivo.

No âmbito das ciências sociais da religião, novas propostas, teorias e métodos têm sido defendidos para a explicação da complexidade do religioso. Baseando-se nas teorias da secularização, algumas contribuições defendem o arcabouço clássico, outras, por sua vez, problematizam-no, apontando transformações tanto na secularização quanto na religião, bem como nos limites do hercúleo modo clássico de compreensão<sup>5</sup>.

Neste artigo, lastreando-se na reflexão intelectual dos pensadores Bruno Latour<sup>6</sup> e Eric Voegelin,<sup>7</sup> apresentam-se notas para dar uma amostra de duas contribuições ao entendimento do religioso na modernidade moderna. Essas possíveis contribuições, não necessariamente harmônicas entre si, serão delineadas em linhas gerais e aplicadas à proposta de pensar novas abordagens para o estudo do religioso na sociedade atual.

## **A natureza gnóstica da modernidade**

Quais são as estruturas modernidade ocidental? Muitas são as repostas teóricas, extensas e articuladas a muitos campos do conhecimento. Porém, neste texto, serão ressaltadas as reflexões de Voegelin sobre essa temática.

A vitória da religiosidade cristã face à ruína do Império Romano impôs no Mundo Ocidental a concepção agostiniana de verdade, resultando na dupla e nítida representação da sociedade através dos poderes espiritual e temporal (Voegelin, 1982). Esse ideal se prolongará ao longo da história ocidental, impactando a formação do mundo moderno.

No entanto, toda essa concepção cristã não pode ser dissociada da gnose ou da verdade gnóstica, um formidável rival histórico-cultural do cristianismo<sup>8</sup>. Como movimento cultural de amplo arco, a gnose tem variadas formas e permanências históricas, provindo de várias fontes geográficas e culturais. A relação entre gnose e cristianismo não é apenas uma relação de oposição, mas de passagens e complementaridades, de traduções e re-traduções. A incorporação do Apocalipse ao Cânone Bíblico é, por exemplo, um desses momentos e fonte de intermináveis interpretações, quiliasmos e messianismos ao longo de centenas de anos no ocidente, ressurgidos sob uma forma secularizada e imanente em alguns movimentos políticos direitistas e esquerdistas (Voegelin, 1982).

Incorporado tanto ao cânon católico quanto ao protestante, o livro do Apocalipse é gnóstico e provém, em suas longínquas raízes, das tradições místicas judaicas em contato com a cultura religiosa das civilizações babilônica e assíria. Um dos casos de interpenetração entre gnose e cristianismo é o do movimento puritano, no século XVII, analisado por Voegelin como um exemplo da amálgama formada entre cristianismo e gnose e uma das grandes estruturas responsáveis pela modernidade ocidental moderna.

Por outro lado, “gnóstico” é um termo extremamente flexível, usado para qualificar as seitas e as manifestações religiosas das regiões orientais do Império Romano, nos primeiros séculos do cristianismo. Os traços comuns às várias formas de gnosticismo seriam o dualismo corpo-espírito, a divinização dos iniciados, a busca do autoaperfeiçoamento e a luta contra as limitações impostas ao homem pelo Demiurgo Criador, o grande inimigo da liberdade humana. De modo geral, ela se apresenta como um discurso e uma prática eficazes e transmissíveis, capazes de permitir a iluminação e a felicidade dos iniciados. Essa pretensão de “cientificidade” aparece também nas várias

espécies de esoterismo e misticismo derivados da antiga gnose. A obtenção do “conhecimento” (gnose), secreto e reservado aos adeptos constituía o objetivo primordial de muitas práticas gnósticas, ao longo da história.

Nesse contexto, a modernidade é delineada culturalmente pelo crescimento e imanentização do gnosticismo, cuja classificação é complexa (Voegelin, 1982). Por isso é difícil decidir se os fenômenos contemporâneos devem ser classificados como cristãos, já que derivam das heresias cristãs da Idade Média, ou se os fenômenos heréticos medievais devem ser classificados como anticristãos, uma vez que são a origem do anticristianismo moderno.

A mensagem cristã da salvação (a infinita transcendência divina que resgata o homem de sua finita e cruel imanência), continha elementos de angústia e incerteza (quem pode garantir que se está salvo?) e, à medida que se expandiu pelo mundo ocidental, trouxe como “sombra” as heresias, parte indissociável dos novos contextos de expansão do cristianismo. A divisão do trabalho da prática religiosa entre virtuosos e leigos acentuou as constantes crises na mensagem cristã e, a partir delas, a própria gnose espalhou-se no corpo do cristianismo. As crises na expansão dessa mensagem permitiram a entrada no palco da modernidade do conceito gnóstico de redenção pela via do conhecimento (soteriologia da imanência).

O significado da soteriologia da imanência pode ser encontrado nos movimentos românticos conservadores e libertários, entre outros. De fato, as percepções e os símbolos usados ao longo da história dos movimentos sociais seculares, ligam-se a crenças de ordem mágica, mítica e religiosa.

Para Voegelin (1982), a especulação gnóstica venceu a incerteza trazida no bojo da fé cristã, recuando a transcendência e devolvendo ao homem um raio de ação intramundano revestido do significado de realização escatológica. Tal significado pode ser encontrado não só nos movimentos revolucionários comunistas, mas também nos regimes totalitários nazifascistas.

A própria classificação usada por historiadores e filósofos é prisioneira da representação cristã-gnóstica do tempo, por meio de uma “imanentização” radical (Voegelin, 1982). A forma de perceber o tempo, a diacronia e a própria percepção de história, bases das quais emergem a concepção de modernidade, seria uma imanentização do empreendimento gnóstico. Assim, identifica-se um traço comum nas muitas definições do que é Moderno e Modernidade: a passagem do tempo, marcando acelerações e rupturas.

Essencialmente a partir do século XIII, a expansão gnóstica acelerou a imanentização do simbolismo cristão, particularmente os relacionados à soteriologia ou salvação, expresso, entre outros exemplos, na famosa elaboração do monge católico no século XIII Joaquim de Fiore sobre as três eras (a Era do Pai, do Filho e do Espírito Santo). A partir desse momento, a gnose foi trazida para dentro das estruturas culturais da modernidade (Voegelin, 1982).

Voegelin (1952) identifica três tipos de imanentização ocorridas no Mundo Ocidental e que são a base do mundo contemporâneo: a teleológica (Marx e Hegel), a axiológica (Reforma Protestante) e a ativista (Militância Marxista e Socialista), considerada a ala esquerda do gnosticismo. Nesses três tipos de imanetização, emergem dois mecanismos abraçados pelo gnosticismo: um deles, baseado na ideia de inauguração da verdade, e outro, na censura voluntária (a recusa a qualquer elemento considerado ameaçador ao movimento ou à crença adotada).

Num processo que se arrastou do Renascimento ao Iluminismo, das filosofias científicas do século XIX às promessas tecnológicas do século XXI (a tecnorrelição), a imanentização contrabandeou para as estruturas reflexivas e para as práticas sociais da modernidade conceitos de origem religiosa.

Voegelin (1982, p. 97) observa que

o cientificismo permanece até hoje como um dos poderosos movimentos gnósticos na sociedade ocidental; e o orgulho imanentista na ciência é tão forte que até mesmo os ramos especiais da ciência deixaram sedimentos tangíveis nas variantes da salvação através da física, da economia, da sociologia, da biologia e da psicologia.

Por outro lado, a gnose como *forma mentis* é também uma imanentização do princípio divino, ou seja, a transposição da ideia de divindade para o interior do sujeito e do horizonte das experiências humanas. Ser gnóstico é, portanto, exercer uma divinização do próprio *self* e, segundo Bloom, adotar uma religiosidade estética. Desse modo, toda forma de gnose e esoterismo pode, em certo aspecto, ser descrita como uma “tecnologia do espírito”.

Ao falar sobre a América, Bloom (1996, p. 32) descreve, com um severo juízo de valor, a presença e a profundidade da gnose:

Nossos gnosticismos autênticos acham-se espalhados onde quer que nossos caudilhos republicanos sulistas ou do oeste façam culto [...] e

onde mais que espirais de templos mórmons e Primeiras Igrejas Batistas perfurem os céus. Nossa Religião Americana, de fabricação caseira ou ostensivamente católica romana e protestante dominante, é mais um amálgama gnóstico que um tipo europeu de cristianismo histórico e doutrinal, embora muito poucos possam ver isso, ou talvez a maioria não queira ver. Alguns assustados padres católicos [...] tomaram consciência de seu perigo, e um punhado de ministros protestantes agora compreende que sua neo-ortodoxia está cedendo a um neognosticismo populista. Mas as grandes manifestações transcendem as igrejas, e são muito maiores até que as legiões de companheiros de viagem da Nova Era. Nossas indústrias em desenfreado florescimento de culto aos anjos, “experiências de quase morte” e astrologia – redes de adivinhação de sonhos – são versões em massa de um gnosticismo adulterado ou travestido.

Ao impor uma diferenciação entre o amálgama gnóstico, incluindo-se as religiões em geral e o cristianismo europeu histórico e doutrinal, Bloom acaba desenvolvendo uma espécie de nostalgia ao assumir um ressentimento com essa indústria de massas.

Entretanto, a gnose poderia ser caracterizada como uma estrutura de pensamento trans-histórica. Porém, redescobrir a gnose não significa resgatá-la nas antigas tradições em que estão guardadas suas formas históricas. Na contemporaneidade, a gnose manifesta-se difusamente por toda parte e, por isso, seria o “produto de um ‘espírito de época’” (Velho, 1998, p. 47) em gestação no mundo contemporâneo:

[...] algumas das características desse paradigma oriental – desde a renovada ênfase no fato de o ser humano ser feito à imagem de Deus, que por intermédio do arminianismo já contestara em seu próprio campo a afirmação calvinista da predestinação – tem afinidade com a gnose. Mas, certamente, trata-se de uma afinidade mais na direção do que aqui se denominou [...] gnose extensa [que ultrapassa os limites do humanismo]. E os anos 1960 marcariam o momento crucial dessa virada. Eis aí, portanto, mais um veio a percorrer: o da presença da gnose no que constituiria uma mudança radical do paradigma cultural do Ocidente.

A disseminação da gnose ou de uma “teodiceia oriental”, como elucida Campbell (1997), termos que nomeiam a tendência de buscar uma receita de “autodeificação”, não se faz sem que as tradições religiosas consolidadas e estáveis sofram consideráveis reformulações (Teologia da Prosperidade no seio do Pentecostalismo) pautadas em diferentes formas de engajamento dos praticantes das religiosidades cristãs e não-cristãs.

Outro ponto é a possibilidade, próximo às investigações feitas por Voegelin (1982), de aproximar gnose, tecnologia, ciência e cibercultura, sugerida antes nas análises do sociólogo português Hermínio Martins e do crítico cultural Erik Davis.

Para Martins (1996, p. 191), algumas tendências do pensamento *cibercultural*, como o projeto tecnofeminista de *ciborgue*, de Donna Haraway, revitalizam “o sonho gnóstico de transcender a diáspora dos seres”. Davis (1998), por outro lado, acredita em uma tecnognose e a define como uma história secreta dos “impulsos místicos” que sustentam a obsessão do mundo ocidental pela tecnologia, especialmente com suas tecnologias de comunicação. Nesse sentido, é possível falar em uma “religião da tecnologia”, como faz o historiador David Noble (1999), e, quiçá, em uma tecnorreligiosidade, portadora de um culto com novos sacerdotes, doutrinas e objetos de adoração (Esterbauer, 2001).

A figura central desses novos “cultos religiosos” seria, para Martins (1996), a representação da subjetividade liberta dos limites do corpo, um *self* quase divino e de natureza espiritual (pneuma), análoga à dos formuladores da *pistis sophia* gnóstica (Alonso; Arzoz, 2002).

É assim, por exemplo, que se imagina o navegante do ciberespaço: “todos eles tornados anjos, e pela eternidade, altamente instáveis, hermafroditas, inesquecíveis em termos de uma memória computadorizada” (Stengers apud Noble, 1999, p. 40).

Para alguns pensadores, o ciberespaço tende a ser descrito, como território sagrado, o novo Éden onde voam livremente os “corpos angélicos” dos internautas conectados em rede (Benedikt, 1992; Davis, 1998; Lieb, 1998; Noble, 1999).

O problema da descrição metafórica dessas realidades, desde uma perspectiva clássica, encontra-se na aproximação tateante por analogias vagas, sem precisão epistêmica. Mas, talvez seja possível falar em um “gnosticismo tecnológico” como um imaginário de superação do corpóreo, da imensa finitude humana e de suas limitações existenciais, ou ainda, de tecnologias sagradas do *self*. Trata-se de tecnologias que abrem espaço para novas formas de misticismo, magia e culto, característicos do horizonte cultural contemporâneo. Desse modo, abundam, nas páginas virtuais, variados cultos tecnorreligiosos, com legiões de seguidores internautas, como os de Drunvalo Melchizedek, descrito por Michael Lieb (1998) como uma espécie de escatologia ciberespacial.

A partir dessas considerações, é preciso frisar, portanto, que a relação entre modernidade e religião é ambivalente e cambiante. Um dos sentidos radicados nessa

ambiguidade será o de que a modernidade e a religião seriam dimensões excludentes e conflituosas, dois reinos ou duas cidades (Santo Agostinho). Após o intenso processo de secularização vivido a partir da segunda metade século XX, acreditava-se que a Cidade dos Homens tinha enfim triunfado, no entanto essa vitória, como lembra Voegelin, carregava em si a nostalgia da Cidade de Deus e a saudade do que nunca tinha sido experimentado: a plena salvação e a redenção.

Sobre relação entre sociedade e religião na atual contemporaneidade, portanto, a religião parece irromper de dentro das próprias formas e linguagens da modernidade moderna: usa suas estratégias, confronta as próprias fronteiras, hibrida-se. Isso ocorre porque, talvez, na raiz da modernidade, tanto movimentos religiosos (como o puritanismo) quanto movimentos seculares (como o positivismo ou a militância marxista) compartilham ideias similares e significados fundamentais.

O problema é que algumas formas de se indagar pela religião, na modernidade, suas permanências ou ressurgências, são ainda formas de separar, ontologicamente, fronteiras que existem apenas em função de estratégias políticas da identidade moderna, ou, pelo menos, do que se acredita ser moderno. Mas, de forma geral, pode-se afirmar que a secularização foi uma invenção do Projeto Moderno, tal como configurado por Comte e Marx, para recriar fronteiras e estabelecer novos parâmetros sociais e culturais, mas que acabou tornando-se refém da imanentização operada pela expansão da gnose, uma fronteira artificial. Na verdade, como afirma Latour, não houve modernos e modernidade, como identidades ontológicas fixas e essencializadas, mas híbridos, de fato e de direito.

### **E Deus disse: façam-se os híbridos... O homem e a mulher foram criados**

Latour (1994) analisa o fenômeno central do Ocidente, o Projeto Moderno – aquele que o distinguiria dos demais povos não-ocidentais – com todas as suas variações e estratégias epistemológicas e linguísticas. A marca central do Ocidente, defendida e teorizada, seria sua modernidade moderna, celebrando-se, a partir de sua hegemonia histórica, a diferença ocidental em relação aos outros povos, civilizações e culturas.

Interna e externamente às fronteiras culturais da modernidade moderna, uma dupla estratégia de diferenciação foi construída: internamente, tentaram-se manter



separadas as díades Religião e Ciência, Subjetivo e Objetivo, Natureza e Cultura; externamente, erigiram-se outras díades: Selvagem e Civilizado, por exemplo.

Para Latour (1994), além do aspecto diádico, todas as outras categorias criadas na modernidade moderna, desde então, são também, em alguma medida, categorias de acusação contra determinadas estratégias e identidades tidas como não modernas ou não adaptáveis a modernidade.

Ao não cumprir as “ordenações” previstas na Constituição Moderna, cujo principal objetivo era o de separar e dividir, estabelecer novas hierarquias epistemológicas, reordenando a realidade social, a Modernidade não passou de um projeto falho (Latour, 1994). Tudo o que de mais fundamental se construiu como sendo moderno pode ser colocado entre parênteses, incluindo as oposições relacionadas ao mundo religioso.

Realizando uma breve observação, por outras vias argumentativas, demonstrou-se a impossibilidade do Projeto Moderno de cumprir suas promessas de emancipação, individualização e racionalização sem gerar o caos e as confusões entre fronteiras (Latour, 1994). Quanto mais o Projeto Moderno era buscado, defendido e legitimado em todos os sistemas sociais, mais desordem e caos eram gerados.

Num primeiro momento, indagam-se quais seriam os fundamentos da produção científica da modernidade. Latour (1994) localiza-os a partir da análise de uma histórica polêmica, no século XVII, entre o filósofo Thomas Hobbes e o cientista Robert Boyle, ambos defendendo as fronteiras entre a Natureza e a Cultura, seguindo políticas distintas: a política da ciência e a ciência da política.

Essa é uma das mais famosas divisões, mas outras, como a do pesquisador e nativo, são pilares clássicos da Antropologia. No interior dessas divisões, os “cientistas” procuraram criar métodos e instrumentos que conseguissem manter as fronteiras erguidas e em pleno funcionamento, incluindo-se formas textuais de descrição, legitimadas por certas linhagens hermenêuticas. Nos labirintos dessa distinção, a partir do século XIX, a Religião e o Religioso foram encerrados ao lado do Objeto e do Nativo, passíveis de dissecação, de observação e definição, mas não como produtores de conhecimento.

Contudo, quanto mais o Projeto Moderno estabelecia essas divisões, mais cresciam os híbridos (Latour, 1994). Durante os séculos XX e XXI, o crescimento dos híbridos e as ultrapassagens constantes de fronteiras questionaram a eficácia das estratégias modernas de demarcação. Diga-se, de passagem, que todas as ciências, de

alguma ou outra maneira, sacralizaram essas estratégias, sendo poucos os pensadores que ultrapassaram as fronteiras, dissolvendo essas oposições, artificiais em certa medida.

Consideradas “territórios ontológicos”, as fronteiras não se efetivam na Modernidade, e, num segundo momento, revisam os mais diversos aspectos dos saberes ocidentais, passando pelo discurso maior do Ocidente: a produção científica (Latour, 2004).

A ideia de que os atores humanos e não humanos estão constantemente ligados a uma rede social de elementos (materiais e imateriais) é enfatizada por Latour (1994). A teoria do ator-rede foi criada sob a perspectiva construtivista, baseada em conceitos e princípios extraídos do filósofo e sociólogo David Bloor. Esses conceitos e princípios dividir-se-iam em tradução e rede (comunicação e interligação entre todos os fatores e agentes) e princípio de simetria (os mesmos tipos de causas explicam as crenças verdadeiras e as crenças falsas). A partir desse momento, surge o novo conceito de “antropologia simétrica”, defendido por Latour (1994).

A incomensurabilidade – aplicada também na relação religião/sociedade – entre os mundos natural e social é desconstruída. Assim, é possível aplicar uma “antropologia simétrica” à religião e ao mundo social, a fim de desessencializar as diferenças e trazê-las para o plano da plurivocalidade semântica, ao invés de submetê-las a cânones epistemológicos dados *a priori*.

Nesse caso, a crítica latouriana atinge também a divisão de tarefas intelectuais hegemônicas na modernidade:

A palavra ‘moderno’ designa dois conjuntos de práticas totalmente diferentes, mas que recentemente deixaram de sê-lo. O primeiro conjunto de práticas cria, por ‘tradução’, misturas entre gêneros de seres completamente novos, híbridos de natureza e cultura. O segundo cria, por “purificação”, duas zonas ontológicas inteiramente distintas, a dos humanos [...] e os não-humanos [...]. O primeiro conjunto corresponde àquilo que chamei de redes, o segundo ao que chamei de crítica [...]. Em quanto considerarmos separadamente essas práticas, seremos realmente modernos, ou seja, estaremos aderindo ao projeto da purificação crítica, ainda que este se desenvolva somente através da proliferação dos híbridos [...] quanto mais nos proibimos de pensar os híbridos, mais seu cruzamento se torna possível; este é o paradoxo dos modernos [...] (Latour, 1994, p. 17).

Por isso, Latour (1994, p. 83) pretende diminuir o fosso da incomensurabilidade entre as dimensões da realidade social/natural, ao afirmar que não se vive em

uma sociedade moderna porque, contrariamente a todas as outras, estaríamos enfim livres do inferno das relações coletivas, do obscurantismo da religião, da tirania da política, mas porque, da mesma forma que todas as outras, redistribuí as acusações, substituindo uma causa – judiciária, coletiva, social, por uma causa – científica, não social.

Latour (1994) pondera, por fim, que, para conter a proliferação dos híbridos, seria preciso pensar novas formas políticas de representação, uma nova forma de democracia capaz de fazer o trabalho de tradução entre os híbridos.

Dessa maneira, ao observar a ação e a prática dos “cientistas nativos” ou dos “nativos-observadores”, termos entendidos como construções provisórias e *a posteriori*, é possível conceber uma antropologia focada nas sociedades complexas, preocupada em trazer outras formas de perceber o religioso e seus processos de des-diferenciação face à modernidade.

A contribuição de Latour (1994), desde a “etnografia dos laboratórios” até a impossível modernidade, propõe uma produtiva postura metodológica na análise dos agentes sociais envolvidos na produção do conhecimento, dos regimes de verdade e das práticas religiosas. Atuando na arena das Ciências da Religião, o estudo clássico transformou seu interlocutor de religioso-sujeito em religioso-objeto, quer seja esse objeto a essência da religião, quer seja um movimento, um fenômeno. Uma antropologia simétrica pode ser um caminho alternativo de compreensão que não ontologiza o fenômeno em quadros teóricos rígidos teoria, nem o dissolve na massa empírica crescente e infinita da realidade social.

Por isso, na concepção de Latour (1994), as divisões, humanos e não-humanos, antirrepresentacionistas e representacionistas, funcionam mais como produtores de híbridos do que buscadores de verdade. A chave estaria na investigação dos processos de subjetivação em curso quando os estudiosos se aproximam do fenômeno religioso e iniciam uma interação. Instaure-se, por fim, uma indagação: como se principia a construção do sujeito-religioso em sujeito-objeto?

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

É possível alinhar algumas ideias, entre as quais, a de que a constituição da modernidade e de toda sua força científico-tecnológica não é uma ruptura pura e

simples com outras ordens religioso-culturais. Em algumas estruturas culturais religiosas, há mais que continuidade. Há um complexo processo de construção da imanência e elaboração de substâncias que pretende e não consegue diferenciar ontologicamente o Projeto Moderno dos outros Projetos Culturais. Os outros atores, povos, culturas e religiões tornam-se uma fronteira institucionalizada, cuja eficácia duvidosa, sempre deixa escapar a movimentação dos atores e das redes sociorreligiosas na modernidade, assim nascem os híbridos.

Dessa forma, para investigar a dimensão do religioso nas sociedades complexas, é preciso desdicotomizar, desessencializar e suspender formulações teóricas como as que defendem a maior ou a menor privatização da religião na modernidade; ou reafirmações do primado das tradicionais fronteiras canônicas do saber científico face à multiplicação incessante dos híbridos. Tampouco se trata de celebrar as relativizações, as ultrapassagens de fronteira. Muitas formas de abordar e investigar o religioso, como as análises que propõem a religião como fora ou dentro da cultura, incorrem em problemas epistemológicos e funcionais apontados por Latour e Voegelin.

O desafio colocado pelo estudo do religioso nas atuais sociedades será a construção de uma condição dialógica que produza uma nova função comunicativa e um novo desempenho epistemológico no âmbito das ciências sociais e da religião. Assim, é possível empreender a difícil tarefa da compreensão do religioso sem ser atropelado pelos “objetos-sujeitos” ou “sujeitos-objetos” das experiências, das estruturas e dos processos a serem investigados.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ALONSO, Andoni; ARZOZ, Iñaki. La nueva ciudad de Dios: un juego cibercultural sobre el Tecno-Hermetismo. Madrid: Siruela, 2002.

BAUMAN, Zygmunt. Modernidade e ambivalência. In: FEATHRSTONE, Mike (org.). Cultura Global: nacionalismo, globalização e modernidade. Petrópolis: Vozes, p. 155-182, 1998.

BENEDIKT, Michael. Cyberspace: First Steps. Cambridge: The MIT Press, 1992.

BLOOM, Harold. Presságios do milênio: anjos, sonhos e imortalidade. Rio de Janeiro: Objetiva, 1996.

CAMPBELL, Colin. A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodiceia para um novo milênio. *Religião e Sociedade*. v. 18, n. 1, p. 5-22, 1997.

DAVIS, Erik. *Techgnosis: Myth, Magic and Mysticism in the Age of Information*. New York: Three Rivers Press, 1998.

LATOURE, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LIEB, Michael. *Children of Ezekiel: Aliens, UFOs, the Crisis of Race and the Advent of End Time*. Durham: Duke University Press, 1998.

MARTINS, Hermínio. *Hegel, Texas e Outros Ensaio de Teoria Social*. Lisboa: Século XXI, 1996.

NOBLE, David. *The Religion of Technology: the Divinity of Man and the Spirit of Invention*. New York: Penguin, 1999.

ESTERBAUER, Reinhold. *Deus no Ciberespaço. Sobre os Aspectos Religiosos dos Novos Meios*. In: ESTERBAUER, R., RUCKENBAUER, Hans-Walter; KOLB, Anton (orgs.). *Ciberética: responsabilidade em um mundo interligado pela rede mundial*. São Paulo: Loyola, 2001.

VELHO, Otávio. *Ensaio herético sobre a atualidade da gnose*. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 8, p. 34-52, 1998.

VOEGELIN, Eric. *Gnosticismo, a natureza da modernidade*. In: \_\_\_\_\_. *A nova ciência da Política*. 2. ed. Brasília: UnB, 1982.

---

<sup>1</sup> Título: *A Creationist's View of Dinosaurs and the Theory Of Evolution*.

<sup>2</sup> O último best-seller desse ramo se chama “Gloriosa aparição”, uma ficção em que o anti-Cristo se encarna no secretário-geral da ONU, cria um governo único mundial, com uma única religião, e estabelece sua capital na bíblica Babilônia (Bagdá). São os sinais de que o apocalipse está próximo e o verdadeiro Cristo voltaria a Terra, como um guerreiro furioso em violência sagrada.

<sup>3</sup> Essa declaração foi realizada por Alexandre Azevedo e encontra-se registrada no jornal *O Estado de São Paulo*, 25 de maio de 2008.

<sup>4</sup> Parafrazeando o famoso dito de Marx e Engels.

<sup>5</sup> A relação entre religião e modernidade – desencantamento do mundo e secularização, laicização do Estado e pluralidade religiosa, privatização e desprivatização da religião – apesar de já bem esmiuçada, ainda está em cena, ainda provoca dissensos. Para alguns pesquisadores, que enxergam a incompletude dos processos de secularização, tanto no âmbito cultural quanto no estatal (jurídico-político), a discussão é ponto de partida obrigatório. Em tempos de globalização, os modos de mesurar as diferentes formas de fé, de compreender as religiosidades e de estabelecer diálogos e fronteiras não podem se eximir de por em questão alguns desses debates sobre o espaço atual das religiões e de se deixar por eles questionar.

<sup>6</sup> Bruno Latour (Beaune, 1947), filósofo francês, ampliou suas reflexões na sociologia da ciência e na antropologia. Conhecido pelos livros que descrevem o processo de pesquisa científica, dentro da perspectiva construtivista que privilegia a interação entre o discurso científico e a sociedade. Latour é professor da Universidade da Califórnia (San Diego). Realizou estudos etnográficos na África e na América. Sua etnografia mais conhecida foi feita no Laboratório de Neuroendocrinologia do Instituto Salk, Califórnia, dando origem ao livro “Vida de Laboratório”, escrito com o sociólogo inglês Steve Woolgar.

<sup>7</sup> Erich Hermann Wilhelm Vögelin (Colônia, 1901 - Palo Alto, 1985), filósofo, historiador e cientista político alemão radicado nos Estados Unidos. Estudou artes na Universidade de Viena, tornando-se professor de ciência política na Faculdade de Direito. Considerado por alguns como um pensador de direita, fez muitas críticas ao marxismo. Em 1938, fugindo do nazismo, Voegelin e sua esposa saíram da Áustria e emigraram nos EUA, obtendo cidadania em 1944. Tornou-se professor universitário na Universidade de Stanford.

<sup>8</sup> Voegelin (1982) aponta a existência de vários tipos de gnose: antiga, judaica, muçulmana.