

# **A religião é um modo de conhecimento?<sup>1</sup>**

Is religion a way of knowing?

Otávio Velho\*

## Resumo

O artigo explora de uma perspectiva antropológica e sob vários ângulos a questão de até que ponto a religião pode ser considerada um modo de conhecimento, inclusive tendo por contraponto a noção de religião como crença. Para tal, verifica como a questão tem sido abordada por vários autores e em diversos contextos, realçando particularmente como se coloca vista a partir das regiões até recentemente consideradas periféricas. Verifica, ainda, o rendimento metodológico de várias abordagens, particularmente a utilização da noção de "redes" em diversas acepções.

Palavras-Chave: Modos de conhecimento; Religião; Redes; Bruno Latour; Antropologia.

## Abstract

The article explores from an anthropological perspective and from various angles the question of the extent to which religion can be considered a way of knowing, including having as a counterpoint the notion of religion as belief. In order to accomplish this, it verifies how the question has been treated by several authors and in diverse contexts, particularly emphasizing how it is viewed from regions considered peripherals until recently. Moreover, it verifies the methodological profit of various approaches, particularly the use of the notion of "nets" in diverse definitions.

Keywords: Ways of knowing; Religion; Nets; Bruno Latour; Anthropology.

---

## I

Este evento propõe-se a discutir diferentes modos de conhecimento e formas de envolvimento no mundo. Ele reconhece também a centralidade adquirida pelo "conhecimento" ao longo dos últimos vinte anos aproximadamente. Nesse contexto, no qual também se pretende estimular uma atenção especial a discursos nativos e um olhar crítico às concepções ocidentais, a religião é certamente uma candidata ao estatuto de modo de conhecimento. Aqui está em questão o estabelecimento de uma noção geral (e generosa) de comunicação e informação capaz de abarcar trocas que acontecem sob este e sob outros rótulos, como a arte. Gregory Bateson (1904-1980) foi certamente pioneiro nessa abordagem, especialmente em seus últimos escritos, embora as raízes de seu interesse em comunicação e informação remontem a seu primeiro encontro

---

\* Professor emérito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Correspondência para/Correspondence to: Otávio Velho, Quinta da Boa Vista, São Cristóvão, CEP 20940-040, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

com a cibernética nos anos 1940. Da mesma forma que o reconhecimento de diferentes modos de conhecimento, esse paradigma da informação promete a possibilidade de um diálogo produtivo entre as humanidades e as ciências naturais e entre discursos ocidentais e nativos. Curiosamente, todavia, é justo contra esse predomínio aparentemente benigno de um paradigma da informação que o sociólogo e antropólogo francês Bruno Latour tem se posicionado, especialmente em seus escritos mais recentes. Utilizarei, assim, sua intervenção neste debate como um ponto de entrada para cobrir alguns aspectos dos temas em questão.

Uma das principais investidas da argumentação de Latour é exatamente contra uma concepção “gnóstica” de religião: ele responderia sem dúvida que a religião *não* é um modo de conhecimento. Latour tem ilustrado repetidamente sua ideia com o argumento de que quando um amante pergunta à sua parceira se ela ainda o ama, o que espera *não* é informação, mas uma declaração que opera uma *transformação*; transformação que, no caso de nossa tradição religiosa, pode ser entendida como equivalente a uma *conversão*. Latour sustenta que postular a informação como referência geral dá à ciência – ou ao menos a um determinado entendimento desta – um predomínio indevido que deixa de fazer justiça à pluralidade dos diferentes “regimes de enunciação” e que é excessivamente empobrecedor, mesmo tendo em vista a efetiva prática científica. Ele discorda particularmente do fato de se colocar a religião em uma posição subordinada em consequência de um paradigma da informação que a identifica com o que é entendido como “crença”, considerada uma espécie de conhecimento de segunda categoria. Da mesma forma, condena não apenas uma visão negativamente tendenciosa da religião, mas também da política que resultaria (e resulta) do mesmo tipo de referência. Esse desacordo com relação aos papéis da informação e da religião parece estar enredado em visões distintas da vida social em geral, bem como da ciência, da modernidade, da natureza e até da democracia. Parece inclusive fazer parte de estratégias diferentes. Principiarei, assim, tentando fazer uma avaliação preliminar dessas diferenças e da medida exata em que elas realmente se diferenciam.

Em uma série de entrevistas concedidas por Michel Serres a Bruno Latour (Serres, 1992b), Serres defende a filosofia como uma busca solitária. Tomando uma posição oposta, Latour questiona Serres sobre sua recusa em ver-se como parte das discussões em andamento e sobre sua tendência de raramente –

quando muito – citar seus colegas. Em resposta, Serres manifesta seu desdém pelo mundo contemporâneo das teses, das revistas científicas e da gagueira acadêmica: “a honestidade, pelo contrário, consiste em só escrever o que se pensa e se acredita ter inventado”. Estranhamente, no entanto, alguns anos depois, em *Jubiler ou les tourments de la parole religieuse* (Latour, 2002a), Latour dá toda a impressão (na realidade não inteiramente confirmada, como veremos) de seguir seu mestre – inclusive superando-o, ao produzir uma obra de síntese que requer descartar tudo o que se sabe a fim de inventar: algo que Serres sugeriu nas entrevistas como um ideal que ainda aguarda realização futura. A (des)organização de *Jubiler* é sintomática. Sem citações, sem notas, sem nem mesmo capítulos. Em vez disso, encontramos um estilo cuidadosamente afinado suportando a linha de argumentação do autor. Afinado, de fato, ao ponto de frequentemente fazer assuntos altamente complexos parecerem simples – assuntos que são na verdade extremamente desafiadores, forçando-nos a duvidar se nossa leitura é capaz de capturar as muitas nuances envolvidas.

A obra revela uma série de percepções que foram na verdade tomadas de Serres e mostra como Latour foi inspirado a se engajar em um diálogo implícito com ele e, nesse processo, a desenvolver seu próprio pensamento (em relação a fetiches, por exemplo, ou seu interesse em tribunais, a relação entre Sócrates e Górgias e o contraste entre a multiplicidade de culturas e uma natureza supostamente singular). Todavia, a despeito desse diálogo e do fato de Serres e Latour continuarem ambos a imaginar um reencontro (ou um novo contrato) entre humanos e não-humanos e aquilo que Latour intitula de naturezas-culturas, *Jubiler* desenvolve várias diferenças chave em relação a Serres. Essas diferenças se estendem para além da já evidente descrença de Latour em rupturas, em contraste às posições adotadas por Serres em *Hominescence* (Serres, 2001), um hino a uma nova humanidade publicado quase simultaneamente com *Jubiler*. Latour insiste nos limites da comunicação – sendo a comunicação um tema central para Serres, epitomado na figura de Hermes. Com base nesses limites de comunicação, Latour também insiste em uma distinção entre diferentes *regimes de enunciação* que contrasta com a ênfase na interação entre filosofia, literatura e ciência encontrada no cerne da obra de Serres. De fato, a insistência de Latour em diferentes regimes de enunciação se mantém, a despeito do fato de que, em *Jubiler*, ele parece estar em busca de uma fusão entre literatura e ciências sociais (se estas não forem “críticas” em sua

intenção) – sem mencionar a teologia. Essa insistência parece fazer parte de uma estratégia defensiva contra o cientificismo. Em outras palavras, ela funciona como defesa contra a penetração e a paralisia da política (e não apenas da política, como veremos) pela *Ciência* (no singular) e contra a politização clandestina das ciências (no plural) pela epistemologia, a *Ciência* correspondendo, por sua vez, a uma *Natureza*, igualmente no singular (Latour, 2004[1999]). Ao passo que Serres lamenta o banimento da natureza, Latour lamenta sua invenção, defendendo o fim da natureza como o “outro” da política através do desenvolvimento de uma *ecologia política*. A natureza deve se contrapor à *cosmopolítica*. A crítica deveria ser abandonada devido à sua associação com a modernidade, com a ruptura e, sobretudo, com Kant e a ideia de uma “revolução copernicana” separando-nos do passado. Para Latour, a tarefa é tornar-se cada vez menos crítico, aceitando a vida como ela é de um modo que faz lembrar o *amor fati* nietzschiano.

Contudo, isso não significa que *Jubiler* atue como um ponto alto isolado na obra de Latour, mesmo que o título se refira aparentemente à anunciação por Jesus da vinda do Reino de Deus (Lucas 4: 15-22). Talvez porque essa expressão tenha sido ela própria inspirada no ano do jubileu anunciado no Levítico (25: 8-17), ao menos na teoria, periódico. Em vez disso, encontramos-nos imersos em uma intertextualidade que, entre outras coisas, nos impede de isolar cada componente da corrente. Os argumentos empregados podem ser encontrados em textos anteriores e em mais recentes, bem como sob outras formas, fazendo de *Jubiler* a crista particularmente saliente de uma onda que, não obstante, segue em frente, como um jubileu na sequência de outros – parte de uma produção que nos surpreende tanto por sua qualidade como por sua quantidade. Como exemplo, Latour publicou outro livro importante, *La Fabrique du droit: une ethnographie du Conseil d'État* (2002b), no mesmo ano que *Jubiler*. Assim, devemos reconhecer a relevância deste último, mas, também, sua inserção em um conjunto de obras. Este conjunto se interconecta com seus escritos anteriores sobre a prática científica – embora também divirja deles – e toma agora a religião como seu desafio supremo. Entre estes dois conjuntos da obra, encontramos (entre outros textos) seu livro mais conhecido, *We Have Never Been Modern* (Jamais fomos modernos) (1993[1991]), que liga os dois conjuntos através da questão muito difundida da (não-)modernidade e da política.

Ainda que este segundo grupo englobe claramente um conjunto distinto de obras, a ciência não está de todo ausente nele. Muito pelo contrário, na verdade. Ela continua presente, embora quase sempre nas entrelinhas, sobretudo por causa do potencial do discurso religioso para ultrapassar as pretensões do discurso científico e suas aspirações de monopolizar a razão ou de atuar como um paradigma exclusivo. Isto ajuda a explicar a insistência de Latour em rejeitar qualquer visão da religião como razão de segunda categoria (*crença*) em comparação com a ciência, refutando também concomitantemente a ideia de que a religião consiste em transmissão de informação. Em vez disso, o autor reforça a necessidade de mapear as *condições de felicidade* dos diferentes *regimes de enunciação* – em outras palavras, as numerosas atividades em nossa cultura capazes de evocar a verdade. Isso se aplica igualmente à religião e à política, que precisam ser, ambas, argumenta Latour, distinguidas e resgatadas do paradigma científico que atualmente as paralisa. Na obra do autor como um todo, o pragmatismo filosófico parece ser muito mais ativo do que sugerem as (bastante infrequentes) referências a William James e John Dewey. Ativo ao mesmo tempo em que ele se afasta do domínio da análise de discurso sobre a análise da prática, fator que frequentemente o distingue do *neopragmatismo* com foco na linguagem. Em Latour, discurso e prática são (uma vez mais) capazes de se contrapor um ao outro – sendo apenas um exemplo (importante) disso o modo como o discurso oficial da modernidade se opõe ou mesmo nega as práticas *oficiosas*, não propositivas. E esse reconhecimento proporciona outros meios de neutralizar o domínio do discurso científico, que sempre afirma a necessidade de “transparência” – uma ideia em desacordo com essa contraposição, a qual, de fato, ele deixa de reconhecer.

De forma curiosa, a insistência em identificar regimes de enunciação distintos tende a evocar exatamente a purificação moderna que Latour renega, mais do que a mistura não-moderna que exalta – embora distinguir estes regimes não impeça sua dispersão e disseminação, uma vez que eles não correspondem a esferas ou domínios “próprios” à política, à economia, ao social, à lei, à ciência ou à religião. Não é mera coincidência o fato de essa distinção lembrar Foucault, autor que Latour associa (em contraste a si próprio) com a descontinuidade e a ruptura. Por outro lado, poderíamos perguntar por que não adotar uma imagem mais generosa da comunicação? – uma imagem capaz de ser reconhecida sem ser confundida com a versão estreita apresentada pelo cientificismo, uma

imagem que combine com a figura de Hermes em Serres: agitado, desordenado, errante, jubiloso. Hermes, o mensageiro e o músico, que sobrepuja o Argos (*Panoptes*) da vigilância e da teoria; deus do comércio, pai da comédia, que descreve a circulação de todas as coisas; deus da encruzilhada e dos ladrões, do segredo e do riso. Ou então adotar os anjos, “prepostos de Deus”, anunciados por Hermes, e cuja multiplicidade coroa o tempo-espaço da comunicação e a era presente do universo informacional, reconciliando a ciência e a técnica com a religião.

Serres também reclama da informação. Mas refere-se à informação que substitui o conhecimento. Para ele, o “mensageiro sempre traz notícias estranhas, ou não é mais que um papagaio” (Serres, 1992b) e apenas a criação distingue o bom do mau. Em Latour, o problema é algo diferente. Ele se irrita com a onipresença do conhecimento em si. A religião – insiste ele – não é uma gnose, mas também não é uma crença respeitável (porém irracional) concernente a assuntos distantes que devem ser hipocritamente tolerados. Embora seja preciso admitir-se que o autor pareça um tanto ambivalente neste ponto, ambiguidade revelada quando reclama da informação em geral ou quando a qualifica como informação de dois cliques – informação que supostamente transmite seu conteúdo sem distorção. Trata-se de uma suposição que em outro lugar Latour considera inadequada para descrever a prática real das ciências, limitando-a apenas ao Discurso Científico. O mesmo ocorre no caso do referente externo, utilizado para marcar pela ausência regimes de enunciação como o da religião; no final, mesmo no que diz respeito às ciências, Latour substitui o referente externo pela *referência circulante*, a sequência potencialmente infinita de mediadores que efetivamente substituem a oposição entre o externo e o interno. É impossível esperar informação direta quando se está imerso no mundo dos laboratórios, instrumentos, equipamentos, manipulação de dados, escrita, congressos, orçamentos, disputas e assim por diante. A ênfase está nas mediações e nos mediadores (ainda que distinga seus modos de planejamento dos de apresentação), embora a informação nunca seja simplesmente transferida, uma vez que paga pelo seu transporte com um pesado imposto em transformações, mesmo quando mantém uma constante no caso das ciências em ação.

E, contudo, a distinção entre regimes de enunciação permanece essencial na linha de argumentação de Latour – sobretudo a distinção entre a ênfase da

ciência na transferência de informação e, em contraste (especialmente quando se trata da religião), a ênfase na *presentificação*, a produção da pessoa e a representação – temas que claramente podem ser remontados à noção grega de *parúsia*, transliterada pelo cristianismo primariamente para descrever a segunda vinda de Cristo. Como sugere Latour em uma entrevista (Crawford, 1993), precisamos nos proteger da possibilidade de uma equivalência geral procurando em seu lugar uma “não-equivalência generalizada”. Sua preocupação mais importante parece ser a de que qualquer concessão ao cientificismo poderia revelar-se fatal. Em vez de se conectar ao paradigma da informação, a política envolve a formação de grupos. A religião, por sua vez, envolve *transformação* (ilustrada, como vimos no início, por uma conversa entre amantes). Ou, para utilizar a linguagem de uma tradição que Latour prontamente admite, a religião envolve *conversão*. A religião não se refere a um além, mas a um “aqui” e “agora”. Curiosamente, essas transformações e conversões radicais, repentinas e absolutas como dita o modelo paulino, são exatamente o mesmo fenômeno cuja universalidade é colocada em dúvida por estudos de antropologia da religião. Isso se aplica particularmente às partes do mundo não-ocidentais (embora tendo ainda a ver como o cristianismo global), onde empregar o modelo paulino simplesmente produz formas de conversão “incompletas” ou mesmo “falsas” – ironicamente, um resultado análogo ao efeito de derrubar outros regimes de enunciação com a ciência. Aqui Latour não dá espaço para os hibridismos que promove alhures. Mas enquanto num passado recente tal atitude poderia ser questionada por ser *cristanocêntrica*, hoje, esse questionamento é encontrado no próprio campo do cristianismo, expresso sobretudo na disputa silenciosa entre o Vaticano e as numerosas manifestações do cristianismo no Terceiro Mundo – assunto a que voltaremos depois.

O argumento sugerindo que o cientificismo (*Ciência*) é o principal inimigo (inimigo não no sentido de Latour, visto que seu glossário não reconhece nem limites nem estabilização) é revelador. No caso da política, ele sugere que (re)pensemos a fundamentação lógica por detrás das reivindicações de transparência e coerência que vêm recentemente adquirindo força renovada na política brasileira, por exemplo, juntamente com uma boa dose de hipocrisia. Seguindo a linha de argumentação de Latour, essa hipocrisia é precisamente o resultado do predomínio do cientificismo sobre um terreno distinto do seu. Um predomínio que produz um dilema clássico que impede a política de formular

suas próprias regras e faz com que a prática assuma um ar de selvageria, o ganho financeiro representando presumivelmente algo como a face obscura da lógica da equivalência geral. A eficácia aqui conseguida pelo cientificismo é paralisante a longo prazo e incompatível com os objetivos agregadores e administrativos do Estado (Latour, s.d.). O argumento é ainda mais revelador dada a dificuldade que temos todos de pensar em outros moldes e de relembrar, por exemplo, a tradição maquiavélica, também (e não por acaso) denegrida; bem como (e relacionada a esta) a tradição de Spinoza, que levanta dúvidas sobre a separação hobbesiana entre estado de natureza e estado civil (uma questão que hoje se reflete nas tentativas de muitos outros autores – incluindo Latour e Serres – de repensar a oposição entre natureza e cultura).

Em Latour, o cientificismo é associado à modernidade, a qual ele rejeita. Embora, aqui também, com certa ambiguidade, visto que a modernidade ou paira como uma realidade presente e até mesmo ameaçadora, ou “jamais fomos modernos”. Mas se nunca fomos modernos, por que tanta preocupação? Talvez possamos aqui também fazer uso da ideia do dilema (duplo-vínculo), mais positiva que a de ambiguidade: é como se o cachorro de Gregory Bateson simultaneamente rosnasse e abanasse o rabo para a modernidade. Afinal, embora a definição de modernidade de Latour sirva bem a seus propósitos, ela é operacional, baseando-se na relação da ciência com a sociedade e na problemática da *pureza versus mistura*, juntamente com outras dicotomias (tais como fato e valor, mundo e representação, etc.). O que aconteceria se introduzíssemos uma definição mais ampla também de modernidade? Latour ainda a rejeitaria?

## II

Onde então isso nos deixa, a “nós”, *aqui embaixo*, em relação à modernidade? Talvez nos trópicos, onde sempre cultivamos misturas mais intensamente que purificações, nós possamos imaginar uma modernidade que paradoxalmente não implique em ruptura com o passado? Uma imaginação da modernidade mais próxima de suas práticas da vida real: em vez de reduzir o oficioso ao oficial em nome da transparência, isso demandaria o oposto – a saber, tornar o oficial mais parecido com o oficioso. Até agora, temos percebido essa ausência de ruptura com o passado como uma falha tendo em vista nossos



sonhos revolucionários e os discursos comprados do Primeiro Mundo. Contudo, nesta era de reconsiderações e mudanças de opinião sobre a modernidade, o subdesenvolvimento terá realmente suas vantagens: a exploração de *modernidades alternativas* (Velho, 1973 e 1995) em relação aos discursos. Um empreendimento muito diferente – mas talvez mais difícil – do que a tentação oposta (e sempre presente) de ser *mais realista que o rei*, “congelando” a modernidade através de um *ocidentalismo*, justamente quando ela está adentrando uma era de desencantamento. Talvez, de fato, essas possibilidades já estivessem presentes no nascer da modernidade – em Maquiavel e Spinoza, por exemplo – seguindo uma concepção de tempo dobrado (como em Serres) que nos permite ver presente e passado mais próximos que o normal. Especialmente se evitarmos levar muito a sério o discurso da modernidade triunfante. Divergindo de Latour, isso envolveria, portanto, desfazer a modernidade, em vez de se desfazer do pacote inteiro.

Aqui podemos fazer uma pausa para perguntar se argumentar a favor de emprestar um significado diferente à “informação” é realmente tão difícil. Devemos repassar gratuitamente a tarefa (inclusive aos nossos vizinhos, os linguistas, e seu *irrealismo*) quando a comunicação faz parte de um repertório muito mais rico, capaz até de incluir o *falar e o fazer falar* entre humanos e não-humanos de Latour? Latour realmente apresenta motivos convincentes para não usar Pierce (mais especificamente sua associação com um paradigma da comunicação), visto que as noções pierceanas de *índice* e *ícone* poderiam ajudar a desenvolver uma maior ênfase analítica na recepção (um tema com grandes semelhanças com a noção de presentificação encontrada em Latour)? Não é este um outro exemplo de levar muito a sério uma modernidade que supostamente nunca existiu? Tais noções são propostas embora reconheçamos que a posição que Serres personifica tende às vezes, em seu louvor à criação, a cavar cada vez mais fundo dentro do círculo de giz do *hubris* do conhecimento: em *Hominescence*, o autor chega mesmo a demandar uma teoria geral dos sinais envolvendo todos os seres (note-se o contraste com a não-equivalência generalizada proposta por Latour). Serres também descreve uma evolução do mundo rumo ao *autoconhecimento*, uma espécie de *Gaia* produzida/virtualizada por seres humanos tecnológicos. Somos devedores de Latour por expor esse círculo de giz do conhecimento justo no templo de seus sacerdotes: a academia.

Outra ambiguidade na obra de Latour emerge precisamente no campo da religião. Opondo-se às rupturas evocadas pelo modernismo, seu objetivo é encontrar uma linguagem religiosa adequada às necessidades de hoje, ainda que necessariamente distintas das do passado – todas já obsoletas em sua opinião. Todavia, como nossa própria experiência demonstra, tal obsolescência não é tão inequívoca. Sem mencionar que deveríamos ainda (em contraste com o que usualmente ocorre entre analistas) separar o discurso da prática. As linguagens religiosas (na prática) mostram-se muito vivas, ainda que à custa de certa impressão de fundamentalismo devido a diferentes dualismos, que, por sua vez, dissolvem outros (Velho, 1999-2000). Mas, como o próprio Latour (1996) já nos demonstrou ao elaborar o conceito de *fatiché* (um neologismo inventado pelo autor da combinação de fato e fetiche, em francês: “*faitiche*”), o fundamentalismo repousa mais nos olhos do observador moderno. Entre nós, *aqui embaixo*, essas linguagens aparecem vivas e a serviço de uma religiosidade de presentificação e experiência, *exatamente como Latour* (e William James) gostaria – ou a serviço do “Deus vivo”, como os pentecostais preferem dizer. Neste caso, a linguagem tradicional, propriamente falando, não está a serviço da tradição, no sentido de uma simples transmissão repetida, como inúmeros antropólogos e teólogos a tratam. O que falta aqui, talvez, seja uma maior atenção à *recepção*; precisamente o mesmo problema, na verdade, que reduzir a comunicação à transmissão de mensagens. Para adicionar um toque local: quando camponeses falam no Brasil em ‘cativeiro’, a riqueza de significados que esse termo evoca e põe em ação não deveria ser subestimada, visto que se referem *ao mesmo tempo* à servidão bíblica, à escravidão histórica, abolida oficialmente no Brasil no final do século XIX, e a situações atuais (Velho, 1991). Uma espécie de *pós-figuração* que faz lembrar a pré-figuração examinada por Eric Auerbach (1984), mas que também contrasta com ela: mundo contínuo, tempo contínuo. Ou tempo dobrado, tempo amarrotado, como diria Serres. Quem sabe, talvez, *toda* linguagem religiosa pudesse ser tratada, como sugere Latour para o caso dos *fatiches*, como simultaneamente real e construída, uma religião da qual Feuerbach pudesse ser o apóstolo? Um tipo de *fatichismo generalizado*.

Devotos podem ser vistos frequentemente dizendo: “eu não poderia orar se não imaginasse Deus como uma pessoa”. A pessoa, neste caso, é um *fatiché*! Assim como o texto. Então porque essa linguagem precisaria ser “atualizada” mais do que ela já se atualiza sozinha? A não ser meramente como uma

concessão à falta de imaginação moderna, o mal-entendimento do iconoclasta, tão bem descrito por Latour (1996). Por que, depois de tudo que foi dito e feito, render-se a essa modernidade? E a uma concepção linear do tempo? A “atualização” desse tipo de linguagem religiosa não precisa ser mais que a já existente dinâmica transformadora do sistema de relações, o fluxo constante de mediações (como Latour gosta de imaginá-lo), mas sem ser então realmente nossa tarefa. Talvez seja melhor que nos permitamos ser levados por este fluxo que assumir o papel de produtores de religião. Ou, melhor ainda, aceitar que isso é mais uma situação na qual a oposição entre sujeito e objeto precisa ser derrubada (um tema ao qual retornarei depois).

É bem verdade, a situação na Europa parece muito próxima à formulação de Latour (se não formarem as condições basilares para a mesma). Mas talvez precisemos estar fora da Europa para vermos sua situação como uma exceção, em vez de como a vanguarda dominante, como por vezes dá a entender a obra de Serres – fora da Europa para apreciarmos plenamente o exotismo expresso na ideologia radical do laicismo francês, por exemplo. Mas mesmo assim, a Europa permanece uma exceção a ser qualificada, como encontramos na obra de Grace Davie (2000), que demonstra estar muito mais viva a religião do que normalmente se relata, incluindo as próprias descrições de Latour. Afinal, assim como as igrejas que Latour descreve em *Jubilier*, os estádios de futebol também podem eventualmente se esvaziar, ainda que isso *não* signifique que estejamos testemunhando o fim do futebol, apenas uma mudança nos modos pelos quais os fãs do esporte se expressam. E isso sem mencionar o Islã, que – novamente em tempo dobrado – tornou-se mais uma vez parte da Europa, não sendo mais passível de ser tratado como uma externalidade.

Nadando contra a corrente das tentativas neo-iluministas de estabelecer um *aggiornamento*, um “diálogo” entre ciência e religião, Latour argumenta que mesmo remar nessas águas é uma impostura. Aqui, argumenta ele, é essencial evitar reconciliações apressadas que nos façam prisioneiros da armadilha cientificista. Na realidade, o que separa a ciência da religião não é a informação de dois cliques, mas essa inspiradora inversão do senso comum através da qual a religião lida com o aqui e agora, enquanto a ciência é quem lida com o invisível. Mas, se é assim, como responderemos a controvérsias concretas, como as questões ao redor da legislação sobre a manipulação de embriões humanos, que envolvem cientistas, políticos e personalidades religiosas (Latour quase nunca

cita as últimas nesse tipo de contexto) em um debate que não podemos evitar nem postergar? O autor já nos ensinou que as redes são caracterizadas por sua heterogeneidade e que as incomensurabilidades são construídas. Então, por que não aqui também? Especialmente quando as redes acabam se sobrepondo. A recusa de Latour não é quase uma forma de render-se a uma epistemologia, mesmo que possa parecer diferente, e um passo atrás em relação à *ecologia política*, às *articulações* e aos *coletivos* (Latour, 2004 [1999])? Se Serres, ao desdenhar da política e das ciências sociais, não devesse manter a natureza intacta e se duvidássemos de qualquer “contrato natural” (Serres, 1992a [1987]) como Serres propõe (Latour, 2004 [1999]), por acaso isso nos autorizaria a deixar tudo postergado para um *mundo comum* projetado em algum lugar do futuro? Como transpor esse abismo entre o presente e o futuro? Devemos por razões táticas ignorar os embates do mundo real sob pretexto de que qualquer unificação apressada será necessariamente vantajosa para a Ciência, mesmo quando o que (já) está sendo discutido (inclusive no Brasil, onde a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) fornece um ótimo exemplo de espaço onde a criação de um *fórum híbrido* é debatida) é precisamente saber se uma *assembleia* ao menos parcialmente unificada deve ou não ser constituída? Neste momento de crise em que os consensos estão sendo substituídos pelos (des)acordos e em que cada um aparentemente tem *seu próprio* cientista (para combinar com o próprio médico), não seria possível separar da Ciência ao menos alguns cientistas?

E a multiplicação de regimes de enunciação é realmente uma preparação ideal para um mundo comum? Em que língua devemos nos entender uns aos outros? Apesar do modo vago de Latour em relação à sua amplitude, talvez o que Talal Asad diz sobre a tentativa de Clifford Geertz de definir a religião separadamente das práticas pudesse ser também aplicada a ele:

... não pode haver uma definição universal de religião, não somente porque seus elementos constitutivos e suas relações sejam historicamente específicos, mas porque tal definição é em si o produto histórico de práticas discursivas. (Asad, 1993, p. 29)

É difícil não desconfiar de soluções que em seus detalhes mais requintados (como a atribuição de um papel central a economistas convertidos a novas regras, como se à moda paulina) minimizam os riscos (atuais) de uma auditoria generalizada (Latour, 2004 [1999]) – algo sobre o qual Marilyn

Strathern já nos havia alertado com sua noção de “cultura de auditoria” (2000). E para um autor que se professa não-crítico e pragmático, não há aqui certo excesso de separações (entre o novo e o velho), suspensões e regras, bem como uma fé algo cega nas *Constituições* enquanto totalidades intocáveis? Não tende isso a exagerar tanto o que não pode ser feito agora quanto o que pode ser feito no futuro, minimizando as misturas e mudanças que acontecem gradual e imperceptivelmente, e subordinando (de um modo que contradiz a própria linha argumentativa de Latour) a política a uma dinâmica diferente da sua própria dinâmica?

### III

Mas, dúvidas à parte, o trabalho em andamento de Bruno Latour continua sendo um sopro de ar fresco. Muitos dos aparentes problemas em seu pensamento talvez possam ser atribuídos à falha de nossa parte em obedecer à ordem de não “congelar imagens” no que diz respeito ao fluxo de seu pensamento; uma advertência que antropólogos de fato fariam bem em observar em relação a si mesmos (e a seus epígonos). Como o autor já declarou (Latour, 2004 [1999]), trata-se de uma questão de valorizar a *experimentação* e as *trajetórias de aprendizagem*. Tais problemas podem também ser atribuídos a uma falha em perceber a natureza estratégica de suas formulações. Uma estratégia estreitamente ligada a uma espécie de longa e dispersa nota admonitória sobre o cientificismo (em que, ao generalizar um princípio de precaução, Latour se identifica com o espírito prático da melhor antropologia) e à sua crença em *coletivos* compostos não exclusivamente por humanos. Mas uma estratégia estreitamente ligada também ao reconhecimento de Deus ou, pelo menos, de seu lugar (uma tendência que tem influenciado muitas figuras do mundo contemporâneo da filosofia além de Ricoeur e Levinas, indo de Derrida a Charles Taylor e Gianni Vattimo, sem mencionar o próprio Serres). Esse reconhecimento é associado à obsolescência do que Latour considera o falso dilema do realismo-construtivismo, em conjunto com certa surpresa em relação ao niilismo produzido durante os últimos séculos e seus efeitos. Juntamente com a fascinação subliminar de certas presenças e afetações (como o Islã) no mundo que nos cerca.

A certa altura em *We Have Never Been Modern*, Latour escreve:

Nosso passado começa a mudar. Finalmente, se jamais fomos modernos – ao menos do modo como o criticismo conta a história – as relações tortuosas que temos mantido com as outras naturezas-culturas também se transformariam. Relativismo, dominação, imperialismo, falsa consciência, sincretismo – todos os problemas que os antropólogos resumem na expressão vaga de “Grande Divisão” – seriam diferentemente explicados, modificando assim a antropologia comparada (Latour, 1993, p. 11-12).

Ainda que Latour tenha depois substituído o *princípio de simetria* que inspira essas ideias por um princípio de respeito igualitário (Latour, 2004 [1999]), uma chave interessante indubitavelmente permanece aqui. Especialmente para aqueles *aqui embaixo*, como nós. Uma chave, além disso, para o tema dos regimes de enunciação. Nesse sentido, jamais fomos modernos apenas da forma narrada pelo criticismo. De fato, fosse o caso oposto, como poderíamos explicar o diálogo entre Latour e Serres, o qual proclama que graças à ciência estamos vivendo hoje o nascimento de um novo mundo “sem qualquer relação com nenhum outro mundo desde o começo da humanidade e das sociedades” (Serres, 2001)? Ou mesmo falar de uma nova *Constituição* e da produção do *melhor de todos os mundos possíveis* (Latour, 2004 [1999]), ainda que na obra de Latour essas novas formas contenham também o sentido de uma reconciliação com o passado e com as demais naturezas-culturas? A importância de refrear a modernidade reside não no campo da ciência, mas na aproximação de outras naturezas-culturas em relação às quais nós – incluindo a antropologia – sempre presumimos superioridade. Latour sabe que o poder depende de uma atribuição: no fundo, não é que o rei da modernidade de dois cliques não exista, mas que a declaração de sua nudez é a pedra de toque necessária para adquirir o desejado descongelamento das imagens.

Um outro problema, todavia, permanece. Tal descongelamento de imagens deve também incluir o descongelamento das imagens dessas supostamente *outras* naturezas-culturas. Latour pretende alcançar isso estabelecendo um terreno comum de não-modernidade (ou ecologismo), muito diferente da tolerância às diferenças do relativismo cultural, que renuncia a busca por qualquer terreno comum. Porém se estivermos realmente interessados nos povos nativos e em suas respostas sem pré-embalá-las em nossos esquemas, precisamos perguntar, primeiramente, em que medida suas distintas não-modernidades correspondem à não-modernidade de Latour (uma questão pragmática que de modo algum implica inevitavelmente em culturalismo). E, em

segundo lugar – visto que nada disso foi acordado com eles e uma vez picados (como de fato já foram em muitos casos) pelos insetos transmissores da modernidade globalizada (a globalização não sendo aqui entendida como necessariamente reducionista e prematura, mas como aquilo que Latour prefere chamar de mundialização) – precisamos também descobrir se tais povos nativos se reconhecem *nesse* terreno. Inclusive porque a modernidade, que como os objetos-mundo de Serres (e os mitos) apenas aparece através de suas versões (estas de fato potencialmente controláveis), talvez não possa nunca ser obtida e, portanto, nunca pode ser declarada como inexistente. *Aqui embaixo* (no Brasil e em outros lugares) – e esta diferença bem pode ser responsável por algumas das dúvidas levantadas acima concernentes à postergação de questões pertinentes ao *mundo comum* – a debilidade (relativa) da Ciência tende a provocar uma tensão entre os fundamentalistas da Ciência (*mais realistas que o rei*) e a força (relativa) de *fóruns híbridos* – talvez uma diferença sintomática do que anteriormente eu mencionei sob a rubrica de *modernidades alternativas*.

Isso nos chama a atenção para o fato de a obra de Latour não permitir um lugar consistente para o terceiro gênero de conhecimento de Spinoza, que concerne às relações de coisas singulares com a totalidade. As redes e mesmo seus desenvolvimentos, como rizomas (Crawford, 1993) e *apegos*, bons e maus (Latour, 2000), estão mais claramente associados ao segundo gênero de noções comuns, relações necessárias e afetações (neste caso, em continuidade com o primeiro gênero da imaginação). Apesar da oposição de Latour à *Natureza*, conceito fulcral na obra do filósofo, Spinoza mantém-se como uma presença forte em Latour, perceptível inclusive no ato de rotular seu livro sobre micróbios (2001 [1984]) como um “tratado político-científico”, inspirado, como seu predecessor, pela questão da democracia, mas agora em uma era de “guerras de ciência”. Todavia, ainda que sem nomeá-los assim, Latour parece favorecer o segundo gênero sobre o terceiro, que para Spinoza compreenderia uma culminação que ecoaria de modo muito próximo ao *livrar-se-de-tudo-que-se-sabe* de Serres. E isso como parte de uma oposição militante ao discurso do holismo (incluindo o campo da religião, onde, como vimos, a *presentificação* deveria prevalecer). Isso fica visível na crítica de Latour à *Naturpolitik* dos ecologistas, a qual é invariavelmente distante – e uma vez mais estamos diante desse tipo de contraste – da *prática* desses mesmos ecologistas, a qual depende de lugares, situações e eventos particulares (Latour, 2004 [1999]). É como se esse terceiro

gênero fosse por demais místico e espiritual – incompatível com uma postura pragmática e antitético a articulações concretas. Mas, supondo que seja esse o caso (um tema que merece realmente maiores discussões), o que aconteceria se tal justificação material já tivesse de fato emergido, não como um ponto de partida, mas como um ponto de chegada (totalização)? Não estamos nós uma vez mais diante de realidades contemporâneas que Latour, embora seguindo a mesma linha de argumentação (neste caso, a de totalização), localiza no futuro? Sua precaução não se torna então debilitadora? Em *Hominiscence*, Serres declara o fim das redes e a instauração de um espaço novo, topológico, sem distância mensurável e que permite uma ubiquidade generalizada que descarta o *ser-ai* heideggeriano e o *aqui e agora* (latouriano?) em favor de um *ser-por-todo-o-lado* (*être-partout*) que invade a ontologia (Serres, 1992a [1987]). Para o autor, esses eventos são provocados pelos novos objetos-mundo: o notebook e o celular. Objetos-mundo aos quais, ao menos parcialmente, alguns de nossos ameríndios poderiam adicionar o gravador e a filmadora. Os mesmos índios que – em contraste com o que Latour supõe para os não-humanos e sugere para os próprios humanos (2004 [1999]) – fossem eles consultados (como antecipa sua Constituição não-moderna) talvez se mostrassem inteiramente desinteressados em ter cientistas (ou filósofos) como seus porta-vozes, um papel que no fim parece ainda conflitar com sua própria proposta democrática ou ao menos revelar suas contradições latentes. Unilateralidades à parte (afinal, em princípio parece não haver incompatibilidade entre redes e espaço topológico), continua sendo essencial averiguar as implicações disso tudo – sem negligenciar, ademais, o segundo gênero aqui e agora, porém recriado *a partir do global*.

Esse diálogo, por conseguinte, deve continuar. Mas para que isso aconteça, ele bem precisa ser ampliado, quebrando diversas barreiras que ainda separam, ao menos parcialmente, tradições intelectuais diferentes. Ao evitar o congelamento de imagens (expressão de Latour), poderíamos assim estabelecer diálogos mais produtivos, nos quais as questões acima propostas e muitas outras poderiam desfrutar de um espaço muito mais amplo para se propagarem. Devo gastar o restante deste artigo experimentando justo esse tipo de exercício – um exercício equivalente também a uma abordagem “pós-colonial” na qual um papel mediador é potencialmente ocupado por aqueles situados além dos pólos metropolitanos do conhecimento. Nesse processo, utilizarei a questão da persistência do cristianismo em nível global para propor algumas questões



metodológicas e como expediente para limitar o escopo da discussão sobre a religião como modo de conhecimento.

#### IV

Marilyn Strathern iniciou um artigo publicado na revista brasileira *Mana* em 1998 e depois republicado em *Property, Substance and Effect* [Propriedade, Substância e Efeito] (1999) afirmando:

Tanto os que se julgam exemplos do novo como os que se julgam exemplos do velho podem ser agentes radicais de mudança, pelo próprio fato de perseguirem essa distinção. Se existe aqui um tipo de congruência ou interdependência de esforços, isso talvez se deva ao que Otávio Velho descreveu como *fait accompli* da globalização. Desta, o autor coloca uma imagem concreta diante de nossos olhos: para o antropólogo, a experiência seria análoga à visão de povos do mundo inteiro virando pentecostais. A batalha entre Deus e o Diabo que o neopentecostalismo prega é um dualismo para desfazer outros dualismos. De resto, embora tenha sido um pastor de Hagen tido como luterano quem me abordou em 1995 com uma mensagem que desejava transmitir à Inglaterra, também ecoa em Hagen o comentário de Velho sobre o pentecostalismo se espalhando no Brasil por todo o campo religioso. As reuniões públicas da bem estabelecida Igreja Luterana, assim como da Igreja Católica Romana, agora podem parecer com aquelas da muito mais recente Assembléia de Deus, com sua promessa de carisma e fraternidade e seu trabalho em nome das semelhanças. Como disse o pastor, agora a Papua-Nova Guiné é um dos países mais cristãos do mundo, e eu devia voltar para a Inglaterra onde ele sabia que havia poucos crentes e levar o povo de volta a Deus (Strathern, 1999, p. 89).<sup>2</sup>

Strathern refere-se a um artigo meu que pôde ler em inglês (Velho, 1999-2000), mas que fora também publicado em *Mana* (Velho, 1997). Lá escrevi que a antropologia talvez devesse dar mais atenção a um discurso de similaridades e aproximações contingentes, o que não anularia a diferença, apenas sua exótica. O artigo também declarava:

Fenômenos como o desenvolvimento do pentecostalismo nas mais diversas regiões do mundo (inclusive no Brasil, não faz muito tempo considerado como o exemplo por excelência de uma cultura católica de vocação holística) não podem ser satisfatoriamente explicados apenas pressupondo-se uma capacidade absoluta de absorver e domesticar localmente o que vem de “fora”, sem deixar resíduos. Mesmo quando resta uma insatisfação com as alternativas “globais” apresentadas... a retórica que aponta para essa absorção e domesticação plenas soa cada vez menos convincente. Isso é verdade especialmente no caso da religião, em que o chamamento à transcendência legitima o ultrapassar de fronteiras... (Velho, 1999-2000, p. 329).

Verdade seja dita, não apenas os antropólogos foram surpreendidos por tais eventos. Birgit Meyer (1994 e 1996), escrevendo no contexto da África, chamou a atenção para a eficácia de diabolizar as religiões chamadas “tradicionais” – uma diabolização na qual os pentecostais são mestres – em contraste com estratégias mais teológicas e politicamente corretas como a da “inculturação”. Apesar da opinião dos críticos, dentre os quais o clero ilustrado está certamente incluído, ela argumenta que devemos reconhecer o papel de *agentes*, e não apenas de vítimas indefesas, assumido pelos convertidos nesse processo. Um reconhecimento que tem sido de fato realizado por etnólogos, ainda que muitas vezes – ao menos até recentemente – apenas na direção igualmente unilateral de afirmar a capacidade ilimitada para a “canibalização” do que vem “de fora”.

A pentecostalização é um instrumento poderoso na persistência do cristianismo. O que inclui o fato de que ela tende a generalizar-se muito além das igrejas pentecostais propriamente ditas – como nota Strathern – e até mesmo no catolicismo. O fenômeno interessa também à nossa discussão na medida em que expõe as limitações de certos mecanismos do bom senso antropológico. Devemos notar, assim também, que o desconforto experimentado pelos antropólogos em geral diante do poder de conversão do pentecostalismo é duplicado entre nós mesmos em relação ao cristianismo em si no campo da etnologia (onde o fenômeno da pentecostalização também está longe de ser ausente). Isso dá, de fato, provas de que a Grande Divisão da disciplina nem sempre vigora, sequer ao reafirmar preconceitos. Porém, com ou sem pentecostalização, a persistência do cristianismo é um fato que assalta os antropólogos de diferentes modos. Ao relato de Marilyn Strathern podemos somar o de Niko Besnier (1995), que registra como os nativos da Polinésia, desde o século XIX, converteram-se sem nunca ter visto um europeu, graças à ação de missionários de Samoa, especialistas na arte da conversão. De outra forma, relatos não antropológicos falam de missionários polinésios de modo mais geral, mas também notam a especial devoção dos samoanos. Em outra ocasião, havia já descrito minha conversa com a presidente da Associação Americana de Antropologia (Annette Weiner), na qual ela expressara sua indignação acerca do fato de que “seus” nativos tinham se tornado “crentes”, e isso justamente “lá”, nas Ilhas Trobriand, onde, por assim dizer, “tudo começou” em termos míticos para nossa disciplina (modernista). O

fato é que, especialmente do século XIX em diante, a conversão dos povos que foram objeto da antropologia é um fato incontestável.

Margaret Jolly inclusive registra, entre os habitantes de Vanuatu (as velhas Novas Hébridias) e outras áreas do Pacífico, o desejo de reverter o fluxo missionário, imaginando um cenário futuro no qual os povos do Pacífico promovam um reavivamento cristão na Austrália, na Europa e mesmo na América (Jolly, 1996). E se isso parecer pura fantasia, talvez mais surreal seja o dado estatístico que aparentemente confirma essa fantasia, uma vez que em termos numéricos o cristianismo é cada vez mais uma religião do “Terceiro Mundo”, ao passo que o islamismo vem avançando rapidamente no “Primeiro Mundo” (bem como, naturalmente, no Terceiro). Além disso, o cristianismo está avançando no Terceiro Mundo (que por sua vez avança no Primeiro) não apenas numericamente, mas também teologicamente, a despeito da resistência do Vaticano e de outros grupos. Isso me lembra de uma reunião do Conselho Mundial de Igrejas, onde fui consultor: um jesuíta indiano sugeriu que, para os cristãos da Índia, o Antigo Testamento, derivado da tradição judaica, necessitaria ser substituído por outro, que derivasse das tradições indianas. Nesse mesmo sentido, poderia citar os comentários de uma luterana palestina que encontrei em Nazaré, no intervalo entre duas intifadas, afirmando como era difícil para ela sob aquelas circunstâncias ter empatia por aqueles que haviam cercado Jericó no episódio bíblico.

Na verdade, podemos perceber que esse tipo de dado – complementado pelos registros de antropólogos, mesmo quando estes exageram a “resistência” das culturas nativas – empresta um trejeito muito especial à aparente persistência do cristianismo. Em meu artigo citado por Strathern, chamei a atenção, inspirado pelas observações de Niklas Luhmann, Peter Beyer e outros, para os riscos de uma ilusão muito comum que, por subestimar as contingências, finda também por subestimar as mudanças escondidas por certo equívoco histórico, conquanto produtivo, de persistências nominais. O preço pago pela persistência do cristianismo é que ele deixou de ser “ocidental”, ainda que às vezes possa ser *ocidentalista*. Uma persistência paradoxal, talvez clamando por uma nova estrutura terminológica para formular essas questões.

Mas talvez, então, devêssemos retornar aos antropólogos. O que está na raiz da persistência *deles*? Recordo-me de Christina Toren (em comunicação

peçoal), relatando a observação irônica feita por seu marido ao visitá-la em campo em Fiji: “mas você nunca me falou desses anúncios de coca-cola à beira da estrada!”

E isso em um lugar não muito distante da região do mundo na qual os antropólogos foram obrigados a reconhecer os *cargo cults* (cultos de carga). Serão os cristãos para os antropólogos apenas outros tantos anúncios de coca-cola? Mesmo que tenham de recuar para uma segunda linha de defesa, minimizando estrategicamente o que não pode mais ser escondido empiricamente?

## V

Não sendo um etnólogo (um termo que é reservado no Brasil a antropólogos que estudam ameríndios e seus correlatos indígenas em outros continentes), não me sinto confortável para fazer qualquer asserção substancial nesse campo. Além disso, eu deveria notar o crescente esforço feito no Brasil em anos recentes no sentido de responder a tais questões. Basta dizer, porém, que talvez nos deparemos aqui com importantes obstáculos conceituais e metodológicos, ao longo do que já foi descrito por Joana Overing como um “período de confusão” em nossa disciplina. E suspeito que, enquanto tais obstáculos não forem enfrentados, os avanços empíricos deixarão de realizar todo o potencial deles. A situação demanda algo semelhante à observação de Henrietta Moore, feita em um caso extremo, de que não é suficiente “acrescentar-a-mulher-e-mexer”, aplicando a teoria existente para resolver o problema de integrar a perspectiva feminina à antropologia (Moore, 1988) – embora isso chame também a atenção para sua importância estratégica. Tentarei, por isso, simplesmente identificar algumas das possíveis fontes da confusão à qual se refere Overing, bem como apontar alguns caminhos potenciais a explorar, buscando complementar os esforços que já vêm sendo feitos nesta direção. Tais caminhos são já sem dúvida bem conhecidos, e eu apenas os recordarei. Uma vez que até agora não parecem ter realizado de modo mais generalizado seu pleno potencial no campo da pesquisa, mesmo que estejam presentes em nossos debates. Qualquer exagero que eu cometa deve ser imputado tanto à minha ignorância quanto ao fato de que utilizarei o que Marilyn Strathern intitulou de “ficção analítica” como modo de chamar atenção para problemas específicos. Problemas que, ainda que já venham sendo enfrentados por trabalhos mais inovadores,

permanecem profundamente enraizados no cânone de nossa disciplina. Meu objetivo é precisamente ressaltar o potencial de renovação existente.

O primeiro ponto do diagnóstico pode ser extraído de outro texto de Marilyn Strathern: o já clássico “Out of context: the persuasive fictions of anthropology” [“Fora de contexto: as persuasivas ficções da antropologia”] (Strathern, 1990), no qual ela demonstra mais uma vez sua inigualável habilidade de equilibrar-se numa corda-bamba entre a antropologia já estabelecida e os ventos da mudança. Nessa obra, Strathern aceita o argumento de Edwin Ardener (1985) de que o período modernista da antropologia está chegando ao fim. Tal período caracterizou-se por uma ênfase acentuada em perceber sociedades individuais como totalidades a serem interpretadas em seus próprios termos, em uma relação texto-leitor baseada na construção de um estranhamento quanto a tais sociedades, às quais, todavia, somos perfeitamente capazes de atribuir sentido se respeitarmos a dicotomia entre sujeito e objeto e uma epistemologia implícita que domestica o comportamento. Este não é o lugar para examinar a fecundidade de tal postura. Nem é o lugar para examinar as razões teóricas, políticas e retóricas alegadas não apenas por Strathern e Ardener, mas por inúmeros outros autores, para supor que hoje não é mais possível operar com essas premissas – atualmente desacreditadas no que diz respeito a Strathern. Um tema ainda polêmico, de fato, embora muitos de nós já tenham sido persuadidos a levá-lo a sério, ao menos em princípio, mesmo que apenas em resposta ao ambiente intelectual de que é sintomático. O que estou sugerindo aqui, porém, é que tal reconhecimento deve ainda ser seguido de uma nova postura operacional, mesmo uma experimental, que nos permita não apenas crer nos fatos, mas também lidar com eles de um modo que não recorra compulsivamente às soluções modernistas, ainda profundamente incorporadas por nós. Nem caia, por outro lado, na tentação pós-moderna de nos condenarmos a examinar apenas representações de representações de nós mesmos, indefinidamente. O fato é que, operacionalmente, parecemos ter feito pouco progresso em relação a essa “posição passada” contestada teoricamente (e politicamente). De fato, o resultado não-acadêmico desse impasse parece ser que continuamos a transmitir uma antropologia modernista transformada em senso comum. Como resultado, no caso da religião, não importa o quanto se identifiquem conosco, mesmo os setores mais esclarecidos e politicamente corretos do clero, por exemplo (como aqueles que advogam a “inculturação”), eles

paradoxalmente revelam-se menos instrumentalizados que aqueles que, ao adotar um antropologia prática e “selvagem”, ajudam a revelar, retroativamente, os limites do conhecimento antropológico estabelecido. Em Lisboa, tive a chance de ir a um culto no templo da Igreja Universal do Reino de Deus no qual o pastor brasileiro alegou que os Exus e outras divindades malévolas ativas no Brasil estavam também atuando ativamente em Portugal. E os ouvintes pareciam concordar entusiasticamente. O que a antropologia teria para dizer sobre isso que significasse mais que apenas “acrescentar os pentecostais e misturar”? Algo a dizer que fosse além de uma fácil (porém enganosa) interpretação difusionista que omitisse o real significado dessas práticas? Um ponto de vista que não opusesse de modo presunçoso a etnografia à teoria, criando uma falsa oposição entre aqueles que favorecem a etnografia e aqueles que supostamente não o fazem? Com efeito, uma oposição que pode realmente encobrir uma perda de habilidade (*de-skilling*) da própria etnografia (para utilizar o termo sugerido por Michael Herzfeld, 2007). Mas pode também encobrir a responsabilidade menos frequentemente observada dos próprios antropólogos nesse processo, por exemplo, através de uma (rápida) convencionalização do conhecimento que na verdade impede a *serendipidade* (Hertzfeld, 2007) e as *linhas* (Ingold, 2004) de produzirem seus plenos efeitos. Em vez de opor etnografia e teoria, os antropólogos fariam melhor em reconhecer a diferença entre o discurso científico e as reais práticas científicas, algo que os cientistas em geral (também eles, não proposicionalmente!) parecem fazer muito bem. Isso na verdade sugere que pode ser uma ilusão corporativista supor que apenas a antropologia tem um modo de conhecimento artesanal e personalizado. Talvez seja nossa particular (e embaraçadora) dificuldade de reconhecer a diferença entre discurso e prática que explique (ao menos parcialmente) a forte influência produzida entre nós pela visão positivista do conhecimento.

## VI

Um dos caminhos a ser explorado parece ser o da introdução da questão da pessoa. Mas, também aqui, isso não basta. Tal introdução deve ser feita de tal maneira que, em vez de reforçar as dicotomias estabelecidas, como indivíduo e sociedade, estrutura e agência, subjetividade-objetividade e assim por diante, ela ajude a romper com elas. Strathern enfrentou ela própria a questão em relação à

Melanésia, em parte inspirada por Roy Wagner, mas também pela etnografia regional como um todo – por exemplo, em seu texto “Parts and wholes: refiguring relationships” [“Partes e todos: reconfigurando relações”] (Strathern, 1992b). Aqui ela argumenta que a dicotomia entre as partes e os todos se dissolve quando se considera a modelagem das relações controlada pela pessoa real, em vez de procurar descobrir a que grupo ela pertence em contraste com a pessoa tratada como um indivíduo. Aqui os fractais servem como uma metáfora para ilustrar essa perspectiva. Ainda que seu argumento seja relativo à Melanésia, como tão frequentemente ocorre na antropologia o texto equivale também a uma crítica ao modo como vemos a nós mesmos e às nossas relações, numa linha que parece próxima à noção de *mente*, tal como desenvolvida por Gregory Bateson. Por sua vez, ao sugerir que tal modo de ver a nós mesmos não é a única possibilidade, mesmo para nós, essa crítica revela uma típica disjunção entre o registro etnográfico e as generalizações, como Nicholas Thomas já havia destacado (Thomas, 1991). Talvez um modo de promover essas discussões com potencial de serem aplicadas ao nosso caso e de possibilitarem uma transposição de tais ideias como um todo, sem arbitrariedades etnográficas, possa ser encontrado no texto de Tim Ingold, “The art of translation in a continuous world” [“A arte da tradução em um mundo contínuo”] (Ingold, 1993). E aqui eu sublinharia a ideia de “mundo contínuo”.

Ingold sugere que a fabricação antropológica de sistemas culturais é produto de se representar e codificar a diferença dentro do discurso da homogeneidade. Nesse sentido, a própria acusação de etnocentrismo é ela mesma um modo de afirmar uma superioridade em relação a pessoas comuns ou “informantes”. A pessoa é vista como portadora de um conjunto de regras cognitivas a partir de um dualismo cartesiano entre mente e corpo. Assumindo uma posição oposta, Ingold argumenta que devemos substituir a percepção enquanto atividade da mente pela percepção enquanto atividade da pessoa *por inteiro*, que se move num ambiente e o explora, a pessoa sendo apreendida como um ponto central dentro de umnexo de relações. A *diferença* não deveria ser compreendida como uma função de descontinuidade e contraste, mas de envolvimento com outros em um processo social contínuo, onde a movimentação dentro de um mesmo mundo que habitamos (mais do que simplesmente decodificamos) é fundamental – como destacaram tanto Merleau-Ponty quanto Bateson. É essencial evitar expulsar toda a diferença para uma fronteira entre

“nós” e “eles” a fim de criar uma uniformidade “interna” artificial. A divisão em blocos de culturas distintas precisa ser substituída pela representação da sensação variável de pertencimento das pessoas a mundos contínuos. Aqui não há mais lugar algum para uma ênfase exagerada em sociedades individuais como totalidades a serem tratadas exclusivamente em seus próprios termos. Há aqui, na realidade, um espaço considerável para questionar os conceitos de sociedade e de cultura. Supõe-se, portanto, que o falar em subculturas apenas reconhece a dificuldade, sem alterar os termos da questão. É essa divisão em blocos que impõe a reconstrução artificial da continuidade do mundo apenas pelo ato da tradução. Como diz Latour, a incomensurabilidade não é dada, é produzida. Em vez de resolver o problema da tradução, a antropologia o cria a fim de alimentá-lo. Precisamos recobrar o sentido de continuidade anterior ao ato da tradução – um sentido que *não* presumisse uniformidade – com uma ênfase em identidades relacionais. Isso não significa que a vida social não implique em atos de construção e separação, sendo a tradução indubitavelmente uma maneira de tornar o outro inteligível (Rafael, 1988) – apenas que, em vez de ser o momento inicial, isso é vivido no mundo contínuo. De fato, tal sentido de continuidade ecoa a leitura de M. Strathern da obra de Frazer (em contraste com a de Malinowski) em “Out of context” [“Fora de contexto”] (Strathern, 1990). Lembra também sua busca de solução para a crítica ao binarismo capaz de lidar com a similaridade e a diferença sem confiar na ontologia de uma economia de oposição (Strathern, 1992a) – uma busca que, sem dúvida, coincide com o sentido geral do que estamos buscando aqui e que já estava presente em meu artigo em *Mana* (Velho, 1997). Isso sem mencionar as críticas feitas a noções como a de “tribo” – bem como, de modo mais geral, à imposição colonial de identidades étnicas e religiosas onde existia previamente uma fluidez muito maior. Imposição invariavelmente seguida (quando não guiada) pela própria antropologia. E novamente sem mencionar a divisão moderna de disciplinas como a antropologia e a psicologia em blocos, a qual Ingold e outros também consideram obsoleta.

Combinando Ingold e Latour, indico que estamos tão acostumados à operação fundamental de ruptura que é difícil absorver tal ideia alternativa de tradução e diferença em um mundo contínuo: mais de *pequenas* diferenças que de grandes oposições, mais de sequências de similaridades que de igualdades ou oposições binárias. Uma operação de ruptura de tipo epistemológico, epistemologia aqui entendida no sentido batesoniano de modos de pensamento



(em contraste com a epistemologia dos filósofos, que Latour repudia), a qual parece legitimar paralelos entre áreas aparentemente distintas da vida social. Talvez se trate de uma questão de *Gestalt*, como indica Bateson ao sugerir que se substitua a definição de mão pela de cinco dedos com a possível *relação entre* os dedos: sempre a primazia da relação substituindo a primazia das coisas. A ideia de tradução e diferença num mundo contínuo parece ser exigida a partir de diversos lados. Mas é importante asseverar que, no fim das contas, mesmo a continuidade não deveria ser entendida literalmente; antes, deveríamos vê-la como uma *gestalt* e também *como* a capacidade de tratar pequenas diferenças como tais. Para mim pessoalmente, foi útil, enquanto absorvia essa ideia, comparar um texto de Bruno Latour (Latour, 2001a) no qual ele explora a diferença – para muitos, incomensurável – entre coisas e palavras, e entre referente e observador. Observando um grupo de cientistas em campo na Amazônia, ele demonstra como, a despeito do que os filósofos da linguagem possam dizer, a prática da pesquisa não produz um abismo intransponível entre sujeito e objeto que demande, ainda uma vez, soluções artificiais. Em vez disso, encontramos uma série de mediações que *atravessam* a diferença entre coisas e palavras. Não existe um referente externo: ele é sempre interno para as forças que o usam (Latour, 2001b). Na verdade, a referência é circulante e designa uma corrente de transformações em sua inteireza, cada transformação envolvendo (apenas) pequenos hiatos (mediados) entre forma e matéria. E com isso – assim como no caso em consideração aqui – muitos dos mistérios modernos e pós-modernos se evaporam.

Parece-me basicamente que os mesmos mecanismos estão em ação. Assim como estão na crítica de Nicholas Thomas àquilo que ele chama de “fabricação da alteridade” (Thomas, 1991). Em termos práticos, Thomas indica a importância de uma perspectiva regional. Essa perspectiva possibilita a multiplicação de “outros”, significando que a diferença emerge entre um contexto e outro sem assumir a forma radical da alteridade em um abismo que separa os observadores dos observados. Isso também nos fornece uma solução para a disjunção mencionada acima entre questões genéricas e trabalho etnográfico. Na perspectiva do autor, não podemos entender empréstimos e tradições culturais, ou, localmente, variantes distintas de movimentos cosmopolitas, enquanto permanecermos focados na riqueza de conversações locais e na etnografia estável que as captura. Embora as nuances dos diálogos das aldeias sejam de fato

intermináveis e a interação entre tempo e pessoa, altamente sedutora, precisamos nos render em algum grau às corrupções das línguas *pidgin* e crioulas se quisermos restabelecer um debate inteligível para além da multiplicidade de línguas isoladas.

Uma sugestão, no mínimo – desde que evitemos considerar que isso significa uma perda de densidade nos estudos etnológicos, ou aceitar literalmente a ideia de simplificação contida na concepção técnica das línguas *pidgin* e crioulas. Mas, talvez, isso tenha o mérito de reintroduzir a possibilidade de colaboração entre etnólogos e antropólogos que não são etnólogos.

O fato é que já possuímos amplas provas de que os antropólogos são capazes – a contragosto, é verdade – de aprender a ouvir tambores imaginários (Goldman, 2001). Poderíamos pedir evidências mais fortes de um mundo contínuo? E, com certeza, os antropólogos seriam os últimos a supor que apenas eles são capazes de fazê-lo. Muito pelo contrário: incorporação e habilidades estão entre as muitas noções que nos ajudam a pensar por meio dessas mediações – tão pouco habermanianas e, ainda assim, tão parte de uma prática – que nos adverte para não transformarmos discursos formais, os produtos das entrevistas, em fontes absolutas de informação.

## VII

Asad (1996) nos lembra que, como o medievalista Karl Morrison destacou, o conceito de conversão é na verdade uma noção cristã-ocidental: isso então resulta numa confusão de categorias para empregá-la como instrumento de análise crítica. Essa linha de raciocínio foi seguida por diversos antropólogos e, sem dúvida, o livro *Conversion to Christianity* [Conversão ao cristianismo], editado por Robert Hefner (1993), abrange um painel extremamente diversificado do que pode ser concebido como conversão seguindo as linhas da crítica do nominalismo mencionada anteriormente – uma crítica que sugere que o modelo paulino clássico de ruptura súbita e radical deveria ser devidamente situado, em vez de usado como parâmetro para desconsiderar transformações que, em comparação, parecem incompletas, lentas e/ou ambíguas: outro exemplo da antropologia (re)construindo um conceito apenas para ficar escandalizada com suas próprias ideias.

Como vimos acima, a referência a esse modelo estreito de conversão foi usada para desqualificar conversões indígenas. Mas, aqui também, não seria mais útil pensar em um “mundo contínuo”, uma topologia, em vez de continuidades e rupturas absolutas? Mesmo que isso implique em questionar noções como a de sincretismo, a qual funciona como o outro lado dessa conversão idealizada, bem como evitar subestimar as transformações já ocorridas – transformações que às vezes parecem mais próximas de um modelo de “avivamento” de possibilidades contidas nas redes e nas pessoas (das redes) do que do modelo forte de conversão. Esse modelo de avivamento está implícito, mas ainda não completamente teorizado, em narrativas antropológicas, talvez por causa das limitações impostas pela disjunção entre etnografia e generalizações observadas por Nicholas Thomas, assim como pela incorporação – ainda – de premissas modernistas que deixam de reconhecer essas transversalidades. Embora esse despertar não pareça tão distante daquilo que Roy Wagner rotula de “obviação”. Essa é uma ideia que aparece, por exemplo, na explicação de Maurice Leenhardt para a (re)descoberta do significado de “redenção” alcançada no próprio ato de tradução empreendido coletivamente com seus nativos por esse híbrido de missionário e antropólogo – uma figura que desafia nossas modernas separações e purificações (Clifford, 1982) e faz lembrar a prática de missionários menos esclarecidos ainda hoje. Só que, aqui, a crítica de Morrison e Asad precisa ser ligeiramente modificada: num mundo contínuo, o fato de uma noção possuir um contexto original não precisa nos impedir de encontrar seu equivalente em outro lugar. De igual maneira, isso não nos autoriza a presumir que o conceito, por definição, funcione verdadeiramente da maneira que o modelo dita em seu contexto original. Em cada caso, um mundo contínuo. E em todos os casos, nada substitui a verificação empírica.

Em termos operacionais, talvez devamos acrescentar uma noção recuperada de “redes” a essa ideia total. Uma noção capaz de assumir um papel central nesse tipo de abordagem, inclusive como maneira de corrigir qualquer traço de apriorismo ou de a-historicidade contidos em Ingold (e Merleau-Ponty) na imagem do mundo contínuo. O mundo contínuo sendo uma imagem envolvente que, contudo, em sua forma singular, deveria provavelmente ser considerada um evento histórico recente, como Latour indica a propósito da noção de ambiente – talvez até mesmo uma tarefa política, associada aos vínculos concretos gerados no processo (Latour, 2000). Além disso, em cada caso

devemos comprovar não apenas o conteúdo da rede, mas também aquilo que escapa às suas malhas e abrange parte de outras redes, mesmo quando elas parecem próximas, além de deixar aberta a possibilidade de totalizações mais vastas. Essa comprovação nos força a permanecer alertas para a interação concreta das sociabilidades – nativas e/ou não nativas da mesma forma. Uma interação em que não apenas os mediadores, mas, acima de tudo, as correntes de mediadores (para evitar qualquer reificação de segundo nível dos supostos mediadores em si, tais como missionários) abrangem pontos centrais estratégicos. Mapear esses pontos centrais deveria ser algo prioritário, incluindo o reconhecimento de *pequenos* mediadores, como os chamados “ribeirinhos” encontrados na Amazônia (Harris, 2004), em geral tornados quase invisíveis pelos etnólogos, a despeito de serem invariavelmente interlocutores preferenciais de línguas *pidgin* disfarçadas e, por isso, enganosas – enganosas especialmente para missionários – e por que não? – antropólogos e linguistas imprudentes. Ou como os sacristãos nativos e líderes de irmandades durante o período colonial entre os tagalogues nas Filipinas, destacados por Vicente Rafael, cujas funções encontram similaridades na América Latina quanto à sua “capacidade de se mover entre... hierarquias sociais e políticas” (Rafael, 1988, p. 194). Ao reconstruir esses tipos de correntes em detalhe, esse mapeamento deveria também possibilitar que reconhecêssemos a ordem *mínima* de magnitude das diferenças entre seus vínculos. E tudo isso, para mim, nossas estruturas referenciais parecem ter estorvado até agora, com exceção, talvez, em um nível muito geral ou – pelo contrário – em um nível altamente empírico. Justo o oposto dos medos de Freud, uma neurose epistemológica talvez resida não nas pequenas diferenças, mas precisamente na incapacidade de reconhecê-las e de lidar com elas, reduzindo tudo o que seja a identificações ou campos opostos.

A centralidade potencial da noção de redes (independente de saber se o próprio nome é mantido) depende, contudo, de não nos restringirmos à concepção individualista e homogeneizante que caracterizava a versão britânica em meados do século XX – uma concepção que persiste ainda hoje. Isso depende de se incorporar a topologia de Serres. Mas, também, a ênfase de Ingold (2004) no movimento, no processo, na vida e no cruzar de linhas. Ou o rizoma de Bateson (1958 [1936]) que Latour (tomando o termo a Gilles Deleuze) sugere que possa ser introduzido no lugar da rede (Crawford, 1993, p. 263). E ainda depende, no final, de se chegar a conclusões diferentes daquelas alcançadas por

alguns de seus novos proponentes, tal como o próprio Latour, na medida em que, como sugerido anteriormente, ele enfim parece não chegar a reconhecer o terceiro gênero (totalizador) de conhecimento de Spinoza. De qualquer forma, como sugere Latour, a noção deveria ser ampliada e heterogeneizada numa proliferação rizomática que inclui não apenas humanos nativos e não nativos, mas também artefatos (tais como o Estado, seus agentes e os *fatiches* religiosos) e até mesmo não-humanos, *modos de conhecimento* e outras enunciações. O mapeamento das cadeias de mediadores deveria ser não apenas o mais detalhado o possível, porém, o mais *amplo* possível, perseguido sem barreiras ou preconceitos dentro de uma metodologia agnóstica. Assim como os debates do século XVI sobre a natureza dos índios parece exemplificar, a divisão que normalmente estabelecemos entre humanos e não-humanos, por exemplo, é em certa medida a mesma divisão entre “nós” e todos os outros seres humanos. Isso indica uma importante assimetria nas maneiras como nos vemos uns aos outros, na medida em que povos nativos não agem da mesma maneira: aquilo que abrange o “outro” para nós pode não abranger para eles – um fato que parece denunciar o etnocentrismo paradoxal das próprias alteridades modernas, acima de tudo quando apresentadas na forma de esquemas conceituais objetivos (quando não universais) que tentam se impermeabilizar contra afecções. Joanna Overing (1996) já chamou nossa atenção para esse procedimento. Assim, ao abrir mão de fazer essa divisão, podemos evitar nos identificar com o niilismo moderno, ignorando a oposição entre natureza (dada) e cultura (construída). De certa forma, podemos com isso (re)abordar os próprios povos nativos, que – embora isso seja difícil de generalizar – normalmente parecem operar dentro de suas cosmologias sem essa divisão: diferenciando, com certeza, mas dentro de mundos contínuos.

Entretanto, deve-se ressaltar que este último é apenas um argumento complementar, visto estarmos em busca de uma postura holística de pesquisa, sem reducionismos de tipo cosmológico, cognitivo ou qualquer outro. Uma postura que não aceite nem incomensurabilidades irremovíveis, nem compartimentos absolutos (de códigos, por exemplo), que deixe de incluir um processo de tradução-com-[poucas]-traições. Tomado isoladamente, o argumento cosmológico, como qualquer outro, está longe de ser decisivo. Movermo-nos para além de uma economia do ou isto/ou aquilo nos capacita a absorver tudo e todos, incluindo – quem sabe? – até mesmo etnólogos e antropólogos não

etnólogos, dentro de um regime colaborativo. E tudo isso não significa que ultrapassaremos indevidamente os limites do social, já que o que está em jogo é precisamente o reconhecimento de um mundo social amplificado por meio do critério agnóstico e pragmático de sua presença real, abundando em *fatiches* e seres, que, como diria Latour, se não fazem, ao menos “fazem acontecer”.

Concebida dessa maneira, a noção de redes nos permite não apenas abandonar a distinção rígida entre ciências e etnociências, como defende Latour (1989), mas também deixar de fazer qualquer distinção entre religião e “etnoreligiões”. A figura do missionário samoano convertendo pessoas em toda a Polinésia e – quem sabe – na Europa torna-se menos estranha na medida em que reconhecemos que isso envolve tempos e espaços que não são independentes, mas, produzidos dentro de redes. Hoje em dia a distinção entre religiões mundiais (tal como o cristianismo) e aquelas rotuladas de tradicionais ou locais torna-se cada vez mais impossível de ser sustentada; da mesma forma que a distinção entre religiões que buscam criar convertidos e aquelas que não buscam. Nesse contexto, as missões abrangeriam o modo geral de operar e deslocar elementos nas religiões no molde das redes – uma forma que tende a ser a tendência geral nesta era de globalização, em grande parte seguindo também o pioneiro modelo cristão. Isso se aplica, ainda que não envolva o mesmo tipo de rede, a todos os casos: a típica rede moderna é caracterizada por uma ação concertada, embora cada agente (ou coisa) permaneça separado em sua pureza aparente – o antropólogo, por exemplo, claramente separado do missionário ou do administrador. Em nenhum sentido essa é a única possibilidade (Latour, 2001c [1984]). Certamente, o fato de essa *não* ser a única possibilidade não nos é mostrado apenas pelo caso Maurice Leenhardt: ele é confirmado por muitas experiências de campo e até mesmo por alguns de nossos alunos “híbridos”. É essencial que evitemos ser mais fundamentalistas do que os fundamentalistas, pressupondo que a origem de uma categoria a torna irremediavelmente uma “etnocategoria”.

Por fim, em termos mais gerais, devemos entender as redes dentro de uma estrutura conceitual que abandona a oposição sujeito-objeto, além de não se opor a possibilidades totalizantes. Mencionei anteriormente o eclipsamento da propaganda da Coca-Cola (e implicitamente de seu consumo) em Fiji. Por um acaso, e novamente em um encontro do Conselho Mundial das Igrejas, eu encontrei certa vez uma senhora já de idade que era missionária em Fiji. Ela me

contou como Fiji vinha enfrentando uma situação econômica deplorável até que alguém teve a ideia de explorar uma fonte de água mineral há muito negligenciada por causa de uma superfamiliaridade. Dada a moda contemporânea de consumir água mineral, aquela água fez sucesso imediato na Europa. Por isso, vale lembrar que embora os nativos bebessem Coca-Cola barata, ao usar o exotismo em seu favor, europeus podem ser persuadidos a tomar água vinda de Fiji a preço de ouro. As próprias redes devem escapar à escolha entre objetividade e subjetividade, o fator importante sendo ignorar o falso dilema de modo pragmático, o reconhecimento (ou não) delas – como já observamos no que diz respeito aos mediadores – dependendo exclusivamente de suas respectivas eficácias. Além disso, as implicações de romper com a oposição entre sujeito e objeto na retórica envolvida na defesa de populações nativas também precisaria ser examinada mais de perto. Muito certamente, seria extremamente proveitoso se os *modos de conhecimento* pudessem ser tratados de uma maneira que escapasse à dicotomia sujeito-objeto ou subjetivo-objetivo.

Nesse contexto, a resposta mais provável à nossa questão de abertura, a de perquirir se a religião abrange um modo de conhecimento, talvez seja simplesmente: “depende”, a réplica sendo constituída por um conjunto de dimensões que, com o devido respeito às soluções já proferidas, parece ser incapaz de dispensar uma forma discursiva irreduzível que seja coerente com a primazia da questão das práticas (discursivas e não discursivas), relações e redes, e com o não reconhecimento da separação entre sujeito e objeto do conhecimento em si (no final das contas: *quem sabe?*). Ela também envolve ser claro sobre o fato de que a produção do conhecimento não é uma faculdade natural.

Asad (1993, p. 46) sugere que, no ocidente, antes de a modernidade reduzi-la à crença (até aqui ele coincide com Latour), a religião era na verdade um local para produzir conhecimento (disciplinado) (aqui ele se afasta da companhia de Latour). Também seria possível sugerir que essa produção de conhecimento pode ter sobrevivido no próprio cristianismo (Meyendorff, 1982), como a noção da variante oriental (ortodoxa) de *theosis* (deificação) parece indicar. Ela pode ter sobrevivido particularmente nos casos em que o monasticismo e outras práticas ajudaram a manter viva a liderança carismática, nem sempre incompatível com a liderança institucional ou exigindo a afirmação da primazia desta última, como insistiriam os modernos. Apesar de Latour, pode

ser exatamente quando essa incompatibilidade de fato se estabelece e a mediação institucional é reificada (mais comumente no cristianismo ocidental) que a religião, definitivamente, *não* é um modo de conhecimento. Em razão disso, poderíamos também perguntar em que medida incluir as noções de habilidade, aprendizado, incorporação e formação de hábitos com uma ênfase nova e positiva não alteraria a maneira como tendemos a ver as próprias práticas disciplinares ao menos desde Foucault (mais especificamente, o Foucault da genealogia do poder, se não o Foucault das tecnologias de si). Numa era em que instituições reificadas são cada vez menos uma fonte legítima de afetações (e, logo, não podem contar com a disciplina), pode bem ser que o repúdio à disciplina represente paradoxalmente um repúdio senil à sua contraparte carismática ainda ativa (se bem que de uma forma frouxa como nas “seitas”, e particularmente entre jovens), ainda capaz de mobilizar disciplina. Ao mesmo tempo, isso pode também anunciar novas formas de controle, não institucionais e individualizadas (por meio do consumismo moderno, por exemplo) e ideologicamente associadas pelo pensamento liberal à criatividade e à imaginação.

### **Referências bibliográficas**

- ARDENER, Edwin. Social anthropology and the decline of modernism. In: OVERING, Joanna (ed.). *Reason and morality*. London: Tavistock, 1985, p. 47-70.
- ASAD, Talal. Comments on conversion. In: VEER, Peter Van der (ed.). *Conversion to modernities: the globalization of Christianity*. New York & London: Routledge, 1996, p. 263-273.
- \_\_\_\_\_. The construction of religion as an anthropological category. In: ASAD, Talal. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1993, p. 27-54.
- AUERBACH, Eric. *Scenes from the drama of European literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- BATESON, Gregory. *Naven: the culture of the Iatmul people of New Guinea as revealed through a study of the “naven” ceremonial*. Stanford, Ca.: Stanford University Press, 1958 [1936].
- BESNIER, Niko. *Literacy, emotion, and authority: reading and writing on a Polynesian atoll*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1995.
- CLIFFORD, James. *Person and myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian world*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- CRAWFORD, Hugh T. An interview with Bruno Latour. *Configurations*, vol. 1, nº 2, 1993, p. 247-68.



DAVIE, Grace. *Religion in modern Europe: a memory mutates*. New York: Oxford, 2000.

GOLDMAN, Márcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. *IV Reunião de Antropologia do Mercosul*, Simpósio 08: Antropologia e Política. Curitiba, 2001.

HARRIS, Mark. Two expositions on the work of the imagination. 24<sup>a</sup> Reunião da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Recife, 12-18 Junho de 2004.

HEFNER, Robert W. (ed.). *Conversion to Christianity: historical and anthropological perspectives on a great transformation*. Berkeley: University of California Press, 1993.

HERZFELD, Michael. Deskillling, 'dumbing down' and the auditing of knowledge in the practical mastery of artisans and academics: an ethnographer's response to a global problem". In: HARRIS, Mark (ed.). *Ways of knowing: new approaches in the anthropology of experience and learning*. New York/Oxford: Berghahn, 2007, p. 91-110.

INGOLD, Tim.. The art of translation in a continuous world. In: PÁLSON, Gisli (ed.). *Beyond boundaries: understanding, translation and anthropological discourse*. Oxford/Providence: Berg, 1993, p. 210-230.

INGOLD, Tim. *Up, across and along*. Manuscrito, 2004.

JOLLY, Margaret. Devils, holy spirits and the swollen god: translation, conversion and colonial power in the Marist mission. In: VEER, Peter Van der (ed.). *Conversion to modernities: the globalization of Christianity*. New York & London: Routledge, 1996, p. 231-262.

LATOUR, Bruno. Fractures/fractures: de la notion de réseau à celle d'attachement. In : MICOUD, André ; PERONI, Michel (eds.). *Ce qui nous relie*. La Tour d'Aigues: Éditions de L'Aube, 2000, p. 189-207.

\_\_\_\_\_. Irréductions. In: LATOUR, Bruno. *Pasteur: guerre et paix des microbes suivi de irréductions*. Paris: La Découverte, 2001c [1984], p. 237-349.

\_\_\_\_\_. *Jubiler ou les tourments de la parole religieuse*. Paris: Les Empêcheurs de penser em rond, 2002a.

\_\_\_\_\_. *La fabrique du droit: une ethnographie du Conseil d'État*. Paris: La Découverte, 2002b.

\_\_\_\_\_. *La science en action*. Paris: La Découverte, 1989.

\_\_\_\_\_. *L'Espoir de Pandore: pour une révision realiste de l'activité scientifique*. Paris: La Découverte, 2001a.

\_\_\_\_\_. *Pasteur: guerre et paix des microbes suivi de Irréductions*. Paris: La Découverte, 2001b [1984].

\_\_\_\_\_. *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*. Paris: Les empêcheurs de penser em rond, 1996.

\_\_\_\_\_. *Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: La Découverte, 2004 [1999].

\_\_\_\_\_. *Si l'on parlait un peu politique* (version finale pour publication dans Politix), s.d.

\_\_\_\_\_. *We have never been modern*. New York/London: Harvester/Wheatsheaf, 1993.

MEYENDORFF, John. *The Byzantine legacy in the Orthodox Church*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1982.

MEYER, Birgit. Beyond syncretism: translation and diabolization in the appropriation of Protestantism in Africa. In: STEWART, Charles; SHAW, Rosalind (eds.). *Syncretism and anti-syncretism: the politics of religious synthesis*. London & New York: Routledge, 1994, p. 45-68.

\_\_\_\_\_. Modernity and enchantment: the image of the devil in popular African Christianity. In: VEER, Peter Van der (ed.). *Conversion to modernities: the globalization of Christianity*. New York & London: Routledge, 1996, p. 199- 230.

MOORE, Henrietta L. Feminism and anthropology: the story of a relationship. In: MOORE, Henrietta L. *Feminism and anthropology*. Cambridge: Polity Press, 1988, p. 1-11.

OVERING, Joanna. Who is the mightiest of them all? Jaguar and conquistador in Piaroa images of alterity. ARNOLD, J. (ed.). *Monsters, tricksters and sacred cows*. Charlottesville, Va.: University Press of Virginia, 1996.

RAFAEL, Vicente L. *Contracting colonialism: translation and Christian conversion in Tagalog society under early Spanish rule*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1988.

SERRES, Michel. *Éclaircissements: entretiens avec Bruno Latour*. Paris: Flammarion, 1992b.

\_\_\_\_\_. *Hominescence*. Paris: Le Pommier, 2001.

\_\_\_\_\_. *Le contrat naturel*. Paris: Flammarion, 1992a [1987].

STRATHERN, Marilyn. *Audit cultures: anthropological studies in accountability, ethics & the academy*. London: Routledge, 2000.

\_\_\_\_\_. Between a melanesianist and a feminist. In: STRATHERN, Marilyn. *Reproducing the future: essays on anthropology, kinship, and the new technologies*. Manchester: Manchester University Press, 1992a, p. 64-89.

\_\_\_\_\_. Novas formas econômicas: um relato das terras altas da Papua-Nova Guiné. *Mana*. Vol. 4, no. 1, Abril, 1998, p. 109-139.

\_\_\_\_\_. New economic forms: a report. In: STRATHERN, Marilyn. *Property, substance and effect*. London & New Brunswick, NJ: The Athlone Press, 1999, p. 89-116.

\_\_\_\_\_. Out of context: the persuasive fictions of anthropology. In: MANGANARO, Marc (ed.). *Modernist anthropology: from fieldwork to text*. Princeton: Princeton University Press, 1990, p. 80-122.

\_\_\_\_\_. Parts and wholes: refiguring relationships. In: STRATHERN, Marilyn. *Reproducing the future: essays on anthropology, kinship, and the new technologies*. Manchester: Manchester University Press, 1992b, p. 90-116.

THOMAS, Nicholas. Against ethnography. *Cultural Anthropology*. Vol. 6, no. 3, August, 1991, p. 306-322.

VELHO, Otávio. Globalização: antropologia e religião. *Mana*, Vol. 3, no. 1, Abril, 1997, p. 133-54.

\_\_\_\_\_. Globalization: object – perspective – horizon. *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 4, n° 2/ vol. 5, n° 1, 1999-2000, p. 320-339. [Também In: ROBERTSON, Roland; WHITE, E. Kathleen (eds.). *Globalization:*

critical concepts in sociology. Vol. I: Analytical Perspectives. Londres/New York: Routledge, 2003, p. 233-250.]

\_\_\_\_\_. *Modes of capitalist development, peasantry and the moving frontier*. Tese (Doutorado em Sociologia), University of Manchester, 1973.

\_\_\_\_\_. Preventing or criticising the process of modernization? The case of Brazil. In: TIJSSEN, L. Van Vucht e outros (eds.). *The search for fundamentals*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1995.

\_\_\_\_\_. The peasant and the beast. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, no. 51, December, 1991, p. 7-25.

---

<sup>1</sup> Texto publicado originalmente como "Is religion a way of knowing?" em: HARRIS, Mark (ed.). *Ways of knowing, new approaches in the anthropology of experience and learning*. New York/Oxford: Berghahn, 2007, p. 64-90.

<sup>2</sup> Nota dos tradutores: citação extraída de <www.scielo.br>, em 08/05/2010; tradução de Kátia Maria Pereira de Almeida e revisão de Tânia Stolze Lima.

*Tradução para o inglês: David Rodgers. Retrotradução para o português do Brasil: Arnaldo Érico Huff Júnior e Adauto Villela.*