

Religare

Revista de Ciências das Religiões

Edição especial Ano II, Março, 2008 – ISSN 1982-6605

I SIMPÓSIO INTERNACIONAL EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

reitor

RÔMULO SOARES POLARI

vice-reitora

MARIA YARA CAMPOS MATOS



EDITORA UNIVERSITÁRIA

diretor

JOSÉ LUIZ DA SILVA

vice-diretor

JOSÉ AUGUSTO DOS SANTOS FILHO

divisão de editoração

ALMIR CORREIA DE VASCONCELLOS JUNIOR

Copyright © 2008 by **Organizadores**

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

Editor

Tarcísio Pereira

Diagramação

Laís Rodrigues

Capa

Jean Marcelo
Demétrio Fragoso

Revisão

Do Autor

Editora Livro Rápido – Elógica
Rua Dr. João Tavares de Moura, 57/99 Peixinhos
Olinda – PE CEP: 53230-290
Fone: (81) 2121.5300 Fax: (81) 2121.5333
www.livrorapido.com.br

Editores:

Ana Paula Rodrigues Cavalcanti
Maristela Oliveira de Andrade
Neide Miele

Comissão Editorial:

Carlos André M. Cavalcanti
Maristela Oliveira de Andrade

Conselho Editorial:

Elio Masferrer Kan (ENAH- México)
Eulálio Figueiroa (PUC-SP)
François Laplantine (Lyon2 - França)
Fernando Giobellina Brumana (U. Cádiz-Espanha)
José Carlos Calazans (Lusófona – Portugal)
Paulo Jorge Soares Mendes Pinto (Lusófona-Portugal)
Danielle Pitta
Marcelo Perine
Martin Soares
Paulo Pinto (Lusófona – Portugal)
Regina Novaes (UFRJ)
Roberto Motta
Sônia Aparecida Siqueira

Equipe Técnica:

Revisão editorial: Ana Paula Rodrigues Cavalcanti
Capa: Neide Miele
Editoração eletrônica: LivroRápido

e-mail: ppgcr@cchla.ufpb.br

home page: www.cchla.ufpb.br/religioes

Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões
Universidade Federal da Paraíba

ISSN: 1982-6605

SUMÁRIO

Editorial

I Simpósio Internacional em Ciências das Religiões. 7

Artigos

Penser anthropologiquement la religion 9
François Laplantine

Estudar as religiões: uma tomada de consciência (o caso português) 25
Paulo Mendes Pinto

As religiões entre estudos de civilização e de antropologia 39
Jorge P. Santiago

Globalização e ciência das religiões - para uma fenomenologia do homem. Uma fenomenologia do religare 51
José Calazans

Espaço sagrado x espaço para o sagrado 57
Fernando Campos

La cuestión epistémica de la antropologia 63
Fernando Giobellina Brumana

Notícias

Entrega do título de Doutor *honoris causa* a François Laplantine.

Discurso Panegírico ao Doutor *honoris causa* François Laplantine 79
Maria Yara Campos Matos

Entrevista 83
Professor Paulo Mendes Pinto, por Maria Patricia Lopes Goldfarb e Kaline Maria Souza Vieira.

EDITORIAL

A comissão editorial da Revista de Ciências das Religiões – Religare, tendo em vista o pleno êxito do I Simpósio Internacional em Ciências das Religiões, organizado pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, decidiu publicar um **Número Especial** a ele dedicado. A missão de presidir o evento me foi confiada, o que assumi com grande receio pela responsabilidade requerida para condução de um evento desse porte e dessa natureza. Contudo, a colaboração intensa e o entusiasmo de uma equipe coesa de docentes e discentes do curso, assim como a receptividade dos convidados nacionais e particularmente os internacionais, garantiram sua realização, superando todas as expectativas.

O simpósio foi concebido com a finalidade de apresentar este programa recém criado à comunidade científica, integrada por outros programas de pós-graduação similares no contexto nacional e internacional.

Neste sentido, cabe destacar a presença no simpósio de François Laplantine, detentor de uma obra que reúne as interfaces da antropologia e da saúde na abordagem do fenômeno religioso, traduzindo com propriedade o foco de atuação do nosso programa, qualidades que motivaram o PPGCR a propor sua indicação para o título de Doutor *honoris causa* ao egrégio Conselho Superior de nossa universidade, o qual lhe conferiu a justa honraria. A cerimônia ocorreu dentro da programação do simpósio e dada sua importância para nós, foram feitos registros da mesma na seção de **Notícias** desta revista, com fotos e o discurso panegírico proferido na ocasião pela Vice-Reitora desta Universidade, Profa. Dra. Maria Yara Mattos.

Os **artigos** publicados neste número são contribuições dos conferencistas internacionais convidados e refletem a presença expressiva de antropólogos entre eles, proporcionando aos participantes uma valiosa reflexão do fenômeno religioso sob a ótica da antropologia.

O texto apresentado por Laplantine, *Penser Anthropologiquement la Religion*, fornece uma análise estimulante sobre o fenômeno religioso em suas expressões contemporâneas, que o levou a questionar a aplicabilidade das categorias usuais da reflexão no campo das ciências das religiões. E propôs a antropologia o reexame dos pares opostos sagrado-profano, humano-divino, religião-razão etc., consideradas categorias “insuficientemente operativas” e “ameaçadas por certa inércia”. Questionamento dos mais provocativos e inspiradores para a condução de novas investigações no âmbito da religiosidade contemporânea.

Juntamente com o Professor Laplantine, da Université Lumière Lyon2, estiveram presentes Martin Soares, do Centre de Recherches et d’Etudes Anthropologiques (CREA) e Jorge Pessanha-Santiago, brasileiro com muito orgulho, que dirige atualmente o Instituto de Estudos Brasileiros daquela universidade francesa. O último produziu em seu texto uma reflexão sobre as diferentes formas de abordar o campo das religiões nos meios universitários, francês e brasileiro.

Cabe registrar a presença do antropólogo Elio Masferrer Kan da Escola Nacional de Antropologia e História - ENAH (México), atual Presidente da prestigiosa Asociación Latinoamericana para el estudio de las religiones – ALER, que ofereceu aos participantes do Simpósio o mini-curso “Un modelo antropológico del campo religioso” (sub-título de um dos seus livros). Como também, a presença de outro antropólogo latino-americano, Fernando Giobellina Brumana, da Universidade

de Cádiz - Espanha, estudioso do campo afro das religiões, cujo texto, analisa os dilemas epistemológicos da antropologia em sua busca da apreensão do outro.

Completando o cenário dos convidados internacionais, tivemos a presença dos docentes, Paulo Mendes Pinto, Diretor da Revista Lusófona de Ciências das Religiões, Fernando Campos e José Carlos Calazans, docentes do Curso de Ciências das Religiões da Universidade Lusófona, de Portugal. O primeiro faz uma análise histórica do surgimento do campo de estudo das Ciências das Religiões em que se reporta à tradição de estudos no âmbito da antropologia e da história a partir do século XIX.

José Calazans nos brindou com um texto que proporciona uma análise inteiramente focada no presente, em que associa ao fenômeno de globalização a emergência de uma espiritualidade laica. O autor identifica uma vocação surpreendente das Ciências das Religiões, “como instrumento hábil da diplomacia no mundo”, para dirimir conflitos históricos e intolerâncias envolvendo o legado religioso e político de povos distintos.

Por último, evocando grandes tradições religiosas foi inserida na seção **Entrevistas**, a realizada durante o simpósio com o historiador português da Universidade Lusófona, Paulo Mendes Pinto, na qual abordou entre outros temas, as comunidades sefarditas da península ibérica nos séculos XVI e XVII.

Maristela Oliveira de Andrade
(Presidente)

I Simpósio Internacional em Ciência das Religiões.

PENSER ANTHROPOLOGIQUEMENT LA RELIGION**PENSAR A RELIGIÃO ANTROPOLOGICAMENTE¹**François Laplantine²

Resumo: o autor mostra primeiramente que na sociedade contemporânea existem duas formas de sensibilidade religiosa: uma baseada na subtração e diferenciação, revalorizando as tradições e tendendo a tornar-se dogmática nos limites de suas concepções, e outra baseada na multiplicação das formas de mediação do sagrado, reagrupando crentes de diferentes horizontes religiosos. Em seguida examina o conceito de comunidade, e através dele as relações do aspecto religioso com o corpo, a saúde e a doença. Questiona então a pertinência antropológica das noções de “saída”, “retorno” e “recomposição” para a análise do fenômeno religioso. Propõe, ao final, repensar os processos microscópicos que estão em transformação constante não mais como sistemas de sinais ou conjuntos de símbolos, porém em termos de tensão de ritmo.

Palavras-chave: Corpo, modernidade, mestiçagem, transe, variância.

Resumé: L’auteur montre d’abord qu’il existe dans les sociétés contemporaines deux formes de sensibilité religieuse : un religieux par soustraction et différenciation, revalorisant les traditions et tendant à se crispier sur les frontières, et un religieux par pluralisation des médiations du sacré, regroupant des croyants venus d’horizons spirituels différents. Puis il interroge la notion de communauté et, à travers cette dernière, la relation du religieux au corps, à la santé et à la maladie. Il questionne ensuite la pertinence anthropologique des notions de « sortie », de « retour » et de « recomposition » pour analyser les phénomènes religieux. Il propose enfin de repenser des processus microscopiques qui ne cessent de se transformer non plus en tant que systèmes de signes ou ensembles de symboles, mais dans la tension du rythme.

Mots-clés : Corps, modernité, métissage, transe, variance

Dans la démarche qui est celle de la plupart des anthropologues et plus largement des chercheurs en sciences humaines, la religion ne constitue pas un objet anthropologique autonome. Elle est considérée comme expressive du social (Durkheim), du politique (Balandier), des processus psychiques (Freud, Devereux), des mauvais tours qu’est susceptible de nous jouer le langage (Wittgenstein [1982] ou encore Bataille, qui estimait que le christianisme n’était au fond qu’une cristallisation du langage [1999]). Autrement dit, pour ces différents auteurs, la religion est toujours seconde par rapport à ce qui n’est pas elle. Elle ne peut être comprise que comme métaphore : croire en une divinité, c’est croire en autre chose et parler en termes religieux, c’est, comme le disait Durkheim, dire les choses autrement qu’elles ne sont (1960).

¹ Reprodução autorizada da publicação original : Laplantine F. Penser anthropologiquement la religion. *Anthropologie et Sociétés* 2003 ; 27:1. <http://www.erudit.org/revue/as/2003/v27/n1/007000ar.html> (acesso em 25/jan/2008).

² Doutor em Filosofia pela Universidade de Nanterre (Paris X) e em Antropologia pela Sorbonne (Paris V). Professor de Etnologia na Université Lumière, Lyon II, Centre de recherches et d’études en anthropologie. Responsável pelo Programa de Cooperação Inter-universitária da UFCE (Brasil). Contato : Centre de Recherches et d’études en anthropologie. Université Lumière – Lyon II 5, avenue Pierre Mendès – France, C.P. 11. 69676 Bron Cedex - France

Les premiers anthropologues détestaient les religions, du moins en tant qu'institutions historiques — Evans Pritchard le dit explicitement (1972, 1974) — tout en questionnant le religieux en tant que l'une des plus fortes affirmations du lien social. C'est même, avec la parenté, par l'étude du phénomène religieux que l'anthropologie a commencé à se constituer en discipline scientifique, et cela s'est passé en Australie ou plutôt à propos des aborigènes australiens.

Ce premier présupposé — la religion échappe à ses acteurs qui n'ont jamais une conscience lucide de ce qu'ils font lorsqu'ils prient, chantent, effectuent un sacrifice, communient, bref célèbrent un rite — a été très vite articulé à un second, partagé cette fois par la presque totalité des observateurs du social jusqu'à la fin des années 1960¹ : celui d'une contradiction voire d'une incompatibilité entre la religion et la modernité, et en particulier la modernité dans ses formes urbaines. La science, se disait-on, finira bien par dissoudre la religion. Aussi l'une des surprises de l'époque contemporaine a-t-elle été la recrudescence des sensibilités religieuses, en particulier dans les sociétés sécularisées : la modernité ne conduit pas à la disparition des religions, mais à leur « recomposition » (notion que nous analyserons et critiquerons à la fin de cet article). Au désenchantement de cette disparition, répondent des tentatives de réenchantement par le religieux.

Ce que l'on appelle (nous y reviendrons également) le « retour du religieux », en invoquant souvent à l'occasion une formule célèbre attribuée à André Malraux (« le XX^e siècle sera spirituel ou ne sera pas ») est sans doute l'un des phénomènes sociaux et culturels les plus significatifs de la modernité des années 1970-1990. Ce phénomène se constitue en une série de réponses — diversifiées et contradictoires — à la crise de cette modernité.

Le déracinement, la rencontre des cultures, l'accélération du temps, le doute généralisé sur les certitudes de la tradition et les promesses de la modernité, le fait que les sociétés ne peuvent combler les aspirations et les angoisses qu'elles suscitent conduisent à partir des années 1975 à une « recomposition » de ce qui, dans toute société, donne signification et valeur aux comportements, relie les hommes entre eux : le religieux.

Les tentatives de reconstruction des identités confisquées, perdues ou de plus en plus problématiques, sont des processus qui relèvent pour une part importante des religions. C'est donc dans le champ même du religieux qu'une grande partie de ce travail de reconquête du sens va s'effectuer. Mais il procède selon des formes que l'on n'avait pas prévues et vis-à-vis desquelles l'anthropologie classique des religions est d'un piètre secours. Ce processus de transformation s'effectue dans deux directions principales.

1. Ignorant les frontières (religieuses mais aussi extra-religieuses) caractéristiques des temps des civilisations « traditionnelles » ou « rationnelles », de nouvelles religions jaillissent qui produisent par syncrétisme ou métissage², de l'inédit : l'umbanda, puis plus récemment l'idéologie du « terceiro milénio » au Brésil, l'Âge du Verseau au Québec, le « New Age » aux États-Unis, la cérémonie aux pyramides de Teotihuacan lors des deux équinoxes qui regroupent de nouveaux croyants venus d'horizons spirituels différents.

2. Se crispant sur les frontières, les religions peuvent également réagir à la modernité en revalorisant des traditions qui, cette fois-ci, ne se mêleront pas, mais s'affronteront. C'est le regain de tous les intégrismes et de tous les fondamentalismes que l'on observe depuis une trentaine d'années, tant dans le catholicisme que dans le protestantisme, l'islam ou le judaïsme.

¹Ces deux présupposés ne font cependant pas l'unanimité de tous les anthropologues dont certains (Leenhardt, Griaule, puis Bastide), dès les années 1930-1940, tentent de comprendre de l'intérieur l'expérience religieuse.

²Le syncrétisme est plutôt coexistence, continuité, juxtaposition et accumulation d'éléments susceptibles de fusionner dans une totalité homogène, alors que le métissage est un processus en devenir qui s'élabore dans la tension et l'alternance (Laplantine et Nouss 1997 et 2001).

Le religieux par soustraction et différenciation

En 1977, pour la première fois dans l'histoire d'Israël, les mouvements sionistes religieux effectuent une percée électorale. Une partie importante de la population d'Israël remet en question la tradition dominante, majoritairement laïque et socialiste. La réaffirmation de la notion de peuple élu de Dieu qui doit rester séparé des autres peuples va s'exprimer au sein de différents mouvements de rejudaïsation, dont l'un des plus actifs de nos jours est le mouvement loubavitch.

La même année 1977, un cardinal polonais, Karol Wojtyła, devient pape. Après la période d'« aggiornamento » de Vatican II, c'est-à-dire d'adaptation aux valeurs de la modernité, la hiérarchie catholique s'engage dans une critique de la sécularisation, c'est-à-dire de rupture avec la modernité.

En 1976, Jimmy Carter est élu président des États-Unis. C'est un baptiste convaincu. Son successeur, Ronald Reagan, est élu avec les voix des électeurs évangélistes et fondamentalistes, comme le sera en 2001 George W. Bush. À partir de cette époque, vont s'intensifier les « croisades » pour « sauver l'Amérique », c'est-à-dire rechristianiser le pays, par le moyen notamment de la télévision (les prédicateurs « télévangéliques »). Gilles Kepel (1991) estime à environ 60 millions le nombre de Nord-Américains qui se proclament « chrétiens born again » et 60 millions également le nombre de chrétiens hostiles au divorce, à l'avortement, c'est-à-dire aux orientations sociales du protestantisme libéral. C'est dans cette mouvance qu'apparaît en 1990 aux États-Unis le mouvement masculin des Promise Keepers (« ceux qui tiennent leurs promesses ») dont les membres s'engagent à devenir meilleur père et meilleur mari.

Cette tendance à la moralisation et à la rigidification des expressions religieuses du social est aujourd'hui universelle. Elle est à l'oeuvre dans les monothéismes et notamment dans l'intégrisme islamique — qui n'est pas l'islam dans la richesse et la complexité de ses versions arabes et persanes, mais le wahhabisme, conception simplifiée à l'extrême, amputée de la civilisation qui l'a engendré et support d'une instrumentalisation¹. Mais cette tendance à la religion comme soustraction apparaît aussi jusque dans les religions polythéistes. On peut même en percevoir la présence à travers le candomblé brésilien dans les casas dites de reafrikanisacão.

En Inde, une partie de l'hindouisme, qui entend être la plus forte affirmation de l'identité nationale hindoue, s'est radicalisée. Certains parlent même d'expulser de l'Inde les musulmans (au nombre de 100 millions) et les chrétiens.

Mais c'est incontestablement en Amérique latine, dans les Églises pente-côtistes qualifiées par Paulo Freston (1994) de « troisième vague » protestante, que ces mouvements de purification religieuse connaissent leur plus forte croissance. Ils se développent à un rythme plus rapide encore que la Réforme en Europe au XVI^e siècle.

Ces Églises surgissent toutes à partir des années 1970². Caractérisées par un prosélytisme très fort, intégrant ce que Gutwirth (1987) a appelé un « audiovisuel religieux national » largement inspiré de la pratique des télévangélistes nord-américains, elles n'entretiennent plus aucune relation avec le protestantisme historique européen et nord-américain. Elles s'affirment comme « internationales », « mondiales », « universelles », mais sont pour la plupart résolument nationales. Elles procèdent à l'inversion du courant missionnaire qui va aujourd'hui des pays d'Amérique latine vers les États-Unis ainsi que vers l'Europe, l'Afrique et l'Asie.

L'une de leur spécificité est que les cultes³ ne sont plus de conservation, mais de conversion et de démonstration. Ils fonctionnent comme des espaces de prestation de services

¹Le christianisme est aussi l'objet d'une instrumentalisation symétrique, par exemple dans le « In God we trust » du billet vert américain.

²L'Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) en 1977, l'Igreja Internacional da Graça de Deus en 1980 au Brésil, la Cruzada Christiana (1978), la Misión Carismática Internacional (1980), la Casa sobre La Roca (1986) en Colombie.

³Je me permets de renvoyer à mon article « Maladie, guérison et religion dans les mouvements pentecôtistes latino-américains contemporains » (Laplantine 1999a).

ouverts environ quinze heures sur vingt-quatre et localisés dans les grandes villes en des endroits de grand passage. Ils se multiplient paradoxalement en se divisant et en arrachant chaque jour davantage de fidèles à l'Église dont ils étaient originaires : notamment et surtout l'Église catholique. Ces mouvements, qui sont parfois des groupuscules, mais souvent aussi de puissantes Églises, insistent tous sur la rupture de la nouvelle naissance et transforment le champ religieux en champ de combat et de conquête. Par un processus cette fois bien connu des anthropologues par lequel les dieux des uns deviennent les démons des autres, les milliers de pasteurs de l'Igreja Universal do Reino de Deus traquent les diables et dénoncent le paganisme idolâtre de la culture populaire.

L'un des succès de ces mouvements est manifestement économique. Ainsi que l'a montré Marion Aubrée (1987), il est plus facile pour un pentecôtiste de trouver un emploi. Mais la conséquence est que pour la première fois un pays d'une extrême tolérance comme le Brésil (Bastide parlait de double et même de triple appartenance religieuse [1975]) est devenu une terre d'affrontement : entre les crenes (croyants) et tous les autres.

Ainsi dans pratiquement toutes les sociétés et à partir de la même époque, il semble que nous nous trouvions en présence du même phénomène de rejet de la modernité des années 1960 : contre la pensée universaliste issue notamment de la philosophie des Lumières, la présence universelle des crispations identitaires et de ses expressions religieuses les plus exclusives. La fin du XIX^e siècle avait vu l'élaboration d'un judaïsme, d'un protestantisme, d'un catholicisme, d'un islam libéral, réformé, moderne, procédant à la critique des textes de la Révélation, au questionnement des rites et animés par une conception sociale de l'engagement religieux. Un siècle plus tard, il ne s'agit plus de moderniser l'islam, mais au contraire d'islamiser la modernité. Une partie de la reconquête religieuse est en train de s'effectuer selon les voies d'une rejudaïsation, d'une réislamisation, d'une recatholicisation, d'une réévangélisation, d'une réhindouisation, etc.

À travers la réaffirmation du religieux, c'est notamment la question de la relation au politique qui est posée ainsi que la question nationale. Les Églises ont pu constituer dans certains pays d'Europe centrale de puissants moyens de résistance politique de la nation contre l'État. Les populations de ces sociétés ont souffert non d'un excès, mais d'un défaut de nation. Depuis la chute de l'Empire et de l'internationalisme officiel, le religieux apparaît comme l'une des expressions privilégiées des « sentiments nationaux », et les Églises, des instruments utilisés pour faire triompher les revendications ethniques. C'est notamment à partir de l'appartenance confessionnelle que sont posées aujourd'hui les questions relatives aux exigences identitaires. Ce sont dans les Églises (catholique, protestante, orthodoxe) que l'on exalte le plus le « génie national ». L'Église uniaste est l'Église de la nation ukrainienne. Le catholicisme polonais, dans sa ferveur mystique, est l'espace de la plus forte affirmation des droits de la « nation polonaise » choisie par la Providence et protégée par la Vierge. L'Église orthodoxe bulgare estime que la Bulgarie est un peuple saint parlant une langue sacrée (la langue de saint Cyrille et saint Méthode qui ont introduit les Écritures jusqu'en Russie) : le bulgare, qui, avec l'hébreu, le grec et le latin, constitue l'une des quatre langues canoniques de la chrétienté.

Dans cette perspective, ces nations se considèrent comme des nations-messies, passées par d'extrêmes souffrances et promises à la gloire. Ce qu'elles exaltent, c'est le local contre le global, le particulier contre l'universel et le cosmopolite. D'où le regain de xénophobie et d'antisémitisme, la résurgence des messianismes patriotes et toutes les vagues des idéologies de la pureté perdue qui doit être reconquise dans un mouvement d'insurrection contre la perte des pères, qualifiés parfois de « racines ».

La polarité Est-Ouest était organisatrice de l'espace social et politique. Elle constituait des références fortes qui permettaient aux groupes (et notamment aux classes sociales) dans certains cas de s'affirmer, dans tous les cas de se situer. Depuis que « l'Est est rentré dans l'histoire », pour reprendre la célèbre formule de Vaclav Havel, nous sommes entrés dans une époque de déstabilisation. Déstabilisation de la mainmise absolue de l'État à l'Est. Déstabilisation par ouverture d'une ère du relatif à l'Ouest. Dans les deux cas, les conséquences et les évolutions en

cours sont peut-être moins étrangères qu'il n'y paraît. En Europe centrale, le recours au religieux, qui avait exercé un rôle de résistance de la nation contre l'État, peut aujourd'hui être compris comme une double tentative de récupération de ce qui avait été confisqué par cet État et de réconciliation de la mémoire du groupe et de l'histoire. En Europe occidentale, au moment où des États-nations sont en voie de dépassement dans une unité plus large (la Communauté européenne), on assiste à la réactivation du thème différentialiste.

Ce qui est visé à travers des symboles d'appartenance au groupe et à lui seul, c'est le refus de ce que l'on résume le plus souvent sous le terme de « mondialisation », vécue comme menaçante. On part à la recherche systématique de ce qui différencie : les manières de s'habiller (chez les juifs, chez les musulmans, parfois chez certains groupes de protestants), la cuisine, l'observance ostentatoire, l'école enfin (hébraïque, musulmane, protestante, catholique) lorsqu'elle est fondée sur un projet identitaire et qui s'oppose à une autre conception : celle d'une école ou d'une université faite de partage et de distance critique par rapport aux différentes affirmations particularisantes. Nous nous trouvons ici en présence d'un mouvement d'exacerbation des différences pouvant exister entre groupes ethniques, nationaux ou religieux : la séparation du juif par rapport au goy, et parmi les juifs, de l'ashkénaze par rapport au séfarade, du musulman par rapport aux infidèles, des chrétiens born again par rapport aux autres. Bref, il s'agit d'opérer une distinction par rapport à tout le reste de l'humanité. Une telle conception se réfère toujours à la notion de pureté qui serait antérieure épistémologiquement, axiologiquement et politiquement par rapport à l'ennemi : le cosmopolite, l'errant, le nomade, le métis.

La fin du XX^e siècle et le début du XXI^e siècle sont donc marqués par des révoltes contre un modèle universaliste (ou plutôt universalisant et uniformisant) qui exerce pourtant la fascination que l'on sait, par des révoltes de ceux qui sont ou se sentent exclus du fait de la mondialisation. Or, ces révoltes contre la raison et contre la science (ou plutôt contre les images qu'une partie d'entre nous ont de la raison et de la science) portent un nom qui me paraît d'une extrême pauvreté épistémologique mais qui est en revanche d'une redoutable efficacité idéologique : retrouver son identité¹.

Le religieux par pluralisation

Les processus de transformation du religieux s'effectuent aussi d'une manière rigoureusement inverse à la précédente : non plus cette fois par réactivation de la mémoire particularisante du groupe et de ses « racines », mais dans le flux migratoire du sacré et de la transformation des cultures les unes par les autres. Un certain nombre d'hommes et de femmes de ce début du XXI^e siècle choisissent les religions qui leur conviennent pour ainsi dire « à la carte ». Dans un processus que Lévi-Strauss a qualifié de « bricolage » (1969) ils composent leurs menus à partir d'éléments éminemment disparates : les paganismes (en particulier venus d'Orient), la contre-culture des années 1965 dont la veine est loin d'être épuisée, les traditions parallèles occidentales (ésotérisme, occultisme), un fonds judéo-chrétien toujours disponible, la science enfin ou plutôt cet imaginaire de la science qu'est la science-fiction.

Une partie des mutations religieuses contemporaines consiste dans l'émergence d'une sensibilité diffuse, caractérisée par un certain nombre de refus et d'aspirations et notamment le rejet d'un modèle monothéiste et patriarcal qui apparaît à beaucoup comme répressif, et auquel sont opposées des valeurs de diversification des instances du sacré ainsi que le désir de réintégration dans la culture d'une symbolique ostensiblement féminine. Ces nouvelles revendications religieuses sont étroitement liées aux déceptions en chaîne créées par la poussée des extrêmes des logiques mêmes qui commandaient les certitudes tant du monothéisme que de

¹Pour une critique de la notion d'identité, je me permets de renvoyer à mon livre *Je, nous et les autres* (Laplantine 1999b).

la modernité. À l'insatisfaction d'un modèle universaliste, beaucoup réagissent en pluralisant les médiations du sacré.

À l'insatisfaction d'une logique de la séparation de l'homme et de la nature (dont le corollaire est la tendance à l'exploitation sans frein de celle-ci), un nombre croissant d'hommes et de femmes oppose une revendication naturaliste qui s'exprime notamment dans l'idée que l'homme appartient à une totalité plus vaste, laquelle ne pourrait être religieusement appréhendée que par des spiritualités cosmiques et non plus historiques.

Au rejet du monothéisme patriarcal et à la résurgence de l'idée de nature qui l'accompagne, se lie ce que Moscovici appelle un désir d'« ensauvager » la vie (2002) notamment par une tentative de retour aux religions des sociétés tribales d'autrefois, qui avaient chacune ses divinités. Ce regain d'intérêt pour les paganismes et les valeurs de polythéisme peut être considéré comme l'écho d'une situation caractérisée par les migrations et la communication généralisée. Au Brésil, c'est dans les plus grandes villes du pays, lieux de brassages culturels et d'influences du monde entier, que se développent les cultes polythéistes (candomblé, umbanda). Le regain des paganismes en Europe peut, en ce qui le concerne, être caractérisé de la manière suivante.

1. Nous assistons à la réanimation de cultes anciens ainsi qu'à la création de cultes nouveaux à partir d'éléments appartenant à un fonds religieux proprement européen : les divinités germaniques, slaves, celtiques. Il existe en particulier un renouveau des mouvements druidiques que l'on peut qualifier de néo-païens.

2. Mais à l'échelle du continent européen, ce phénomène est somme toute modeste, si on le compare à l'implantation, à partir des années 1970, de spiritualités extra-européennes : amérindienne, égyptienne et surtout asiatique avec notamment le développement du bouddhisme¹. Ce n'est plus l'Europe qui exporte sa culture religieuse en Asie, mais l'inverse, avec le plus souvent un passage par les États-Unis. La pénétration de l'Orient en Occident (ce que J.-F. Mayer appelle « l'Occident irrigué par le Gange » (1987) a pris pour la première fois depuis l'Empire romain la dimension d'un phénomène social. Ces spiritualités arrivent par vagues : l'Inde et le Tibet, puis plus récemment la Corée (Moon), et surtout le Japon, sont devenus de véritables pôles d'attraction.

Il est possible dans le domaine extrêmement diversifié des religions contemporaines de distinguer deux grandes familles de pensée : les Églises et les sectes (au sens de Troeltsch [1996] d'une part ; les gnoses et les « cultes » (au sens anglo-saxon) d'autre part, qui vont maintenant retenir exclusivement notre attention.

Alors que les membres des Églises et des sectes tiennent le langage de l'engagement, de la conversion, de la décision (« Dire oui à Jésus ») et privilégient le plus souvent l'édification morale, les adeptes de gnoses insistent, quant à eux, sur les voies de la connaissance. Ils sont à la recherche d'états de conscience supérieurs, de communication, voire de fusion avec le sacré. Ils se veulent volontiers aujourd'hui les mutants libérés d'un passé occidental oppressant. Ces deux familles rivales participent très tôt à l'histoire de la culture européenne. Leur opposition — qui n'est évidemment pas exclusive de nombreux compromis — n'est somme toute qu'un cas particulier d'une bipolarité constitutive non seulement de la spiritualité, mais de la société européenne depuis la Haute Antiquité, dont les élites n'ont cessé d'osciller entre Athènes et Jérusalem, c'est-à-dire entre une culture philosophique d'origine grecque (ou dont la Grèce est l'une des composantes) et une culture chrétienne d'origine biblique.

1. À la foi de l'homme d'Église ou du disciple de la secte s'oppose la recherche de la connaissance du gnostique, la passion pour le savoir des vérités ultimes. Alors que la culture ecclésiale et plus encore sectaire est animée par une logique de la conversion, dans la gnose, on se réveille graduellement d'un long état de somnolence, d'ignorance et d'inconscience, à l'aide de

¹Environ deux millions de personnes se réclament aujourd'hui du bouddhisme aux États-Unis et environ cinq millions en Europe. En France, il est devenu la cinquième religion. (Enquête de l'organisme de sondages CSA réalisée en 1994 pour le journal Le Monde.)

techniques de méditation, mais aussi de respiration et d'alimentation, mais surtout de l'apprentissage d'un enseignement acquis par initiation.

2. Le salut, coextensif à la connaissance, consiste à s'arracher au monde des apparences et de la relativité (l'histoire), c'est-à-dire à comprendre le caractère illusoire de la matière dont l'homme doit apprendre, par étapes, à se dégager. Toute spiritualité gnostique enseigne que l'âme est un principe séparé du corps. Certaines estiment que, par un voyage dans le temps, on peut retrouver les souvenirs de ses vies antérieures. De ce point de vue, le spiritisme ainsi que la théosophie, élaborée dans le creuset spirite, constituent un maillon important de cette sensibilité. Ces mouvements ainsi que leurs héritiers « néo-spiritualistes » sont résolument réincarnationnistes et évolutionnistes : ils affirment qu'une seule existence ne suffit pas à la réalisation du salut, qui ne peut s'effectuer que par une ascension en plusieurs étapes et notamment en plusieurs incarnations. L'une des conséquences majeures de ce type d'attitude est que le mal (de même que le péché) n'existe pas. Il se réduit à l'erreur et à l'ignorance, qui seule est véritablement « mauvaise ». Quels que soient les contenus — extrêmement diversifiés — de cette famille spirituelle, l'une de ses caractéristiques est d'être délibérément optimiste. Ses adeptes sont convaincus qu'en tout être humain il existe une tendance innée qui le rend disponible à sa participation au Sacré et à la Connaissance : l'homme, en rupture totale avec les options judéo-chrétiennes officielles, ne saurait s'accuser d'une faute qu'il n'a pas commise. Il n'est jamais coupé de Dieu (conçu souvent comme un principe impersonnel, qualifié selon les cas de « Grand Architecte de l'Univers », d'« Énergie cosmique » ou encore d'« Intelligence »). Fragment du cosmos, partie de l'« âme du monde » une et indivisible, il a la possibilité, en prenant conscience de son être profond, de participer à la divinité¹.

3. L'un des traits fondamentaux de la sensibilité religieuse en question, qui découle de ce qui précède, est que hormis la médiation d'un gourou, maître ou médium, les voies de la libération ne passent pas seulement par un Autre (conversion à un Sauveur, obéissance à un prophète), mais doivent beaucoup à la volonté de l'individu lui-même. Il n'est rien en effet de plus étranger à la gnose que des notions comme celles de grâce ou d'élection (corrélatives du péché). L'homme est le propre instrument de son salut.

Certes il y a plusieurs plans — souvent hiérarchisés — de réalité, qu'il faut traverser, ce qu'on pourrait appeler des échelles d'être caractérisées par la présence d'entités invisibles dont la fonction est d'être médiatrices entre l'homme et la divinité. Mais ces entités (Bouddha, Jésus...) ne font que nous aider dans les voies de la connaissance, chacun devant effectuer par lui-même le parcours. D'où la quête d'une spiritualité qui privilégie la maîtrise de soi (en particulier du corps) et surtout la conscience de soi, et qui tend de plus en plus à se confondre avec certaines formes nouvelles de psychothérapies. Seule une expérience intérieure peut permettre de connaître les secrets perdus (ce qui s'oppose à la foi en des « mystères » révélés) ou de développer des « états de conscience supérieurs », souvent appelés aussi facultés « paranormales » ou « extrasensorielles » (clairvoyance, télépathie, états hypnotiques). Les mouvements ayant recours à de telles expériences se qualifient souvent de mouvements du « potentiel humain » (exploration des potentialités de soi, développement et d'abord connaissance d'un certain nombre de pouvoirs divinatoires, thérapeutiques...). Ils font appel à la concentration, à la méditation ou encore à la médiumnité, voire à la possession. Ils visent ce que certains appellent un « état d'éveil » (la méditation transcendantale) pouvant permettre à l'individu de devenir « conscience pure » (par exemple par le moyen de la libération de la sexualité refoulée), ou encore « conscience universelle », « conscience christique », « conscience bouddhique ».

¹Cette conception religieuse du monde (reliant l'homme, le cosmos et Dieu), délaissant le motif chrétien de la création, de la chute et de la rédemption ainsi que l'idée d'incarnation (au profit notamment de la réincarnation) peut être qualifiée de naturaliste, de panthéiste ou d'émanatiste, qui sont trois notions omniprésentes dans les mouvements gnostiques : toutes les créatures qui existent, loin d'être des créations finies d'un créateur infini, sont des émanations de la substance divine.

4. Un quatrième aspect retiendra notre attention : c'est le caractère résolument totalisant et intégratif de cette sensibilité éminemment religieuse, car elle s'efforce de relier les différents domaines de l'existence que la rationalité scientifique a, par sa logique, séparés. Contrairement à l'Église ou la secte, aucun domaine n'est soustrait au savoir de la gnose. Ainsi l'anthroposophie, fondée en 1913 par Rudolph Steiner, prétend à une connaissance intégrale : scientifique, religieuse, artistique. À partir de son centre mondial, le Goetheanum à Dornach en Suisse, sont mises en oeuvre et diffusées dans le monde entier une pédagogie, une agriculture (biologique), une diététique, une médecine, une esthétique et même une chorégraphie (connue sous le nom d'« eurythmie »). L'Association internationale pour la Conscience de Krishna estime, quant à elle, que la répétition rituelle des formules sacrées du nom de Krishna a des effets physiques, psychiques, cosmiques et spirituels.

5. Enfin, les spiritualités gnostiques ont un caractère universaliste et supraconfessionnel. Recourant fréquemment à l'idée de Tradition primordiale, elles estiment que l'ensemble des religions instituées ne sont que des expressions imparfaites, car ignorantes, d'une Révélation première dont les hommes se sont écartés. Mais ces « sagesses » peuvent également situer l'« Âge d'Or » dans le futur, comme Auguste Comte et sa « religion de l'humanité » et surtout aujourd'hui la nébuleuse idéologique qui connaît un succès croissant sous le nom d'« Ère du Verseau » ou « Nouvel Âge », synthèse prospective dans laquelle nous aurions commencé d'entrer et qui se veut planétaire.

6. Quels que soient les espaces possibles de recouvrement entre les Églises et les sectes d'une part, les gnosés et les « cultes » d'autre part, les seconds relèvent d'une logique et d'une spécificité irréductibles aux premières. Même si certains groupes que nous avons choisi d'appeler gnostiques se situent dans l'espace d'attraction du christianisme, même s'ils utilisent un vocabulaire chrétien et se qualifient eux-mêmes de chrétiens (comme la Science chrétienne), leur attitude est étrangère au message judéo-chrétien, tout au moins tel qu'il a été transmis tant par les grandes institutions que par les petites Églises. Ils engagent les hommes et les femmes qui s'en réclament dans un processus de déchristianisation de la foi.

Ces mouvements — dont Moon, la Scientologie, la Méditation Transcendantale et la mouvance Hare Krishna ne représentent qu'une infirme partie — sont d'une extrême diversité. Ils concernent des activités qui vont du travail sur le rêve et les « états proches de la mort », ou encore la « recherche des vies antérieures », à l'étude des enseignements des extraterrestres (qualifiée d'« ufologie ») en passant par l'astrologie et la numérologie. Ils brassent les thèmes d'harmonie voire d'union avec la nature, de forces cachées inconnues de la science officielle en se référant à des « énergies », des « chakras » et en faisant appel à des êtres invisibles.

Cette « nébuleuse mystique-ésotérique » ainsi que l'a appelée Françoise Champion (1990), fournit une part non négligeable de l'imaginaire des sociétés individualistes contemporaines. Elle est le fait d'hommes et de femmes appartenant assez souvent à des milieux aisés et rassemble une grande partie de ceux qui partagent fondamentalement une même vision du monde caractérisée par deux convictions : la menace de désastre écologique de la planète et surtout l'insignifiance de l'existence sans spiritualité. À la recherche de l'épanouissement intérieur, cette sensibilité relie — mais d'une manière souvent très lâche — ceux qui se rencontrent ou du moins se reconnaissent à travers un certain nombre de textes sacrés (très anciens, mais aussi contemporains) racontant une série d'« expériences spirituelles », mais surtout de lieux et de manifestations : instituts, centres de spiritualité, librairies spécialisées, stages (de yoga, de méditation, de marche sur le feu, d'alimentation biologique, etc.), conférences, séminaires, salons, colloques, forums.

Réinterroger la notion de communauté

En présence de ces diverses manifestations, nous sommes moins confrontés à une recherche de resacralisation du monde qu'à une quête à la fois sensorielle et morale diffuse. Beaucoup de nouveaux croyants refusent d'ailleurs le terme de religion et lui préfèrent celui de

spiritualité. Vivant la perte croissante de signification des grandes institutions (politiques, ecclésiastiques), ils éprouvent bien la nostalgie d'un milieu communautaire, mais dans le refus du communautarisme. On les appelle dans les pays anglo-saxons des « unchurched », c'est-à-dire des fidèles sans Église.

Ces modes de socialité — en retrait par rapport à la religion au sens strict du terme dont la définition la plus satisfaisante se trouve à mon avis dans les ouvrages de Peter Berger (1971; 1972) — ne sont ni ceux d'une Église (universelle, autocéphale), ni d'une Assemblée (dans son acception protestante), ni d'un Conseil, ni d'une Fraternité, encore moins d'une Congrégation, d'une Confrérie (comme le soufisme), d'une Compagnie (de Jésus ou autre). La notion allemande de *Gemeinschaft* (notion organiciste) est insuffisante pour en rendre compte même s'ils se forment en contrepoint ou en contraste et parfois même en conflit avec la conception civique et citoyenne (neutre et impersonnelle) du lien social.

Alors comment nommer ceux qui sans être à proprement parler des « fidèles », ni des « adeptes », ni des « disciples », ne forment pas du tout un « peuple » (tant au sens du « peuple de Dieu » que de l'État-nation), une « masse » (Canetti 1986) une « foule » (Le Bon 2002 ; Freud 1991) ni ne constituent une « classe » (Marx)?

C'est à mon avis le motif de la communauté, dans sa nécessité et sa difficulté, qu'il convient de réinterroger, mais en déplaçant cette notion par rapport à la signification qu'elle revêt tant dans le christianisme (la communauté des croyants en Christ) que dans l'islam (l'Oumma qui est, comme l'Église, la grande communauté).

Les petits groupes hétérodoxes et hétérogènes en question réunissent en se divisant et en se déterritorialisant des « chercheurs » et des « expérimentateurs » de vie communautaire oscillant entre l'extatique et l'éthique. Ce sont des groupes informels, instables, éminemment évolutifs et animés néanmoins par un sens du partage, de l'avec, d'une certaine mise en commun mais qui n'est pas le bien commun. Ils sont en permanence menacés moins de se replier sur eux-mêmes (prééminence du tout sur la partie) que de se dissoudre et de se disperser (prééminence de la partie sur le tout) en cherchant à ce que ne se reforme pas du localisme, du compact et de la complétude. Ils sont communautaires mais non confessionnels, communautaires au sens de commun, qui est le contraire de « pur » et d'« authentique » mais signifie aussi populaire et métis. Ce qui les caractérise, c'est quelque chose de plus sobre, plus incertain, mais qui n'est pas moins intense, que l'on ne peut nommer néanmoins en continuant à utiliser le langage de l'emphase chrétienne qui a vite fait de passer du thème du partage avec les autres à celui du don envers autrui.

Il n'est pas facile de penser ces nouvelles formes du lien communautaire et encore moins de ce qui n'est souvent que désir de lien communautaire travaillé par du manque et propulsé par de la perte. Quatre auteurs peuvent toutefois nous venir en aide : Georges Bataille, Maurice Blanchot, Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben.

Georges Bataille, fondateur du Collège de Sociologie, mais aussi de la société secrète Acéphale dans laquelle a bel et bien été envisagé le projet d'un sacrifice humain, élabore ce qu'il appelle paradoxalement une « sociologie sacrée ». Le social, estime l'auteur de la *Somme athéologique* (1998), est de l'ordre du sacré, et sa recherche appelle la constitution d'un lien non pas contractuel comme Rousseau ou Renan, mais communiel.

Maurice Blanchot dans *La Communauté inavouable* (1983) pose la question de « la communauté de ceux qui n'ont pas de communauté » ou n'en n'ont plus (comme par exemple les orphelins du communisme), qui refusent de se considérer comme « membres » (d'une unité suffisante) mais aspirent pourtant, dans la défection, à une mise en commun.

Jean-Luc Nancy dans *La Communauté affrontée* (1990) puis dans *La Communauté desoeuvrée* (1999) estime que nous vivons un épuisement de la notion communautariste de la communauté en tant qu'« association dissociante » parfaitement autonome et autosuffisante. Il nous propose une réflexion sur une nouvelle forme de communauté, résistante à la fusion, et qu'il caractérise par le « desoeuvrement » c'est-à-dire l'inaccomplissement et l'« inachèvement comme

un terme actif désignant non l'insuffisance ou le manque mais l'activité du partage » (Nancy 1990. p. 87).

Giorgio Agamben, dans *La communauté qui vient* (1990), se demande ceci : que serait une communauté sans condition d'appartenance ethnique, sans identité définie et encore moins définitive, mais susceptible de répondre aux situations d'exode et d'exil qui sont celles de nombre de femmes et d'hommes de notre époque ?

Ces différentes réflexions ont le mérite à mon avis d'interroger des formes de lien en genèse et en perpétuel déséquilibre, qui répugnent à se stabiliser dans des organisations de type ecclésial. Elles nous incitent à relire Rousseau, le premier auteur qui a commencé à soustraire la communauté à la notion substantialiste d'unité donnée et constituée et à la penser dans des termes modernes.

C'est donc, nous venons de le voir, à une transformation impressionnante du paysage religieux que nous nous trouvons confrontés. Les mouvements de migration des êtres humains et du sacré favorisent la rencontre de ce qui était séparé (Krishna et le Christ, le judaïsme et le bouddhisme comme aux États-Unis dans le mouvement appelé « jubu »). La modernité réactive notamment des formes « noires » de religion. Certains groupes ne cachent plus aujourd'hui leur orientation « satanique » et cherchent à réinjecter du mal et de la négativité dans une société vécue comme trop consensuelle. Il n'y a pas de rébellion sans répression. Toute cette pensée, que l'on peut qualifier de pensée magique, qui avait été — et est encore — largement discréditée et répudiée (Adorno l'appelait, on s'en souvient, la « métaphysique des imbéciles »), toute cette pensée qui avait dû se dissimuler dans les catacombes pour survivre, refait aujourd'hui surface. L'élimination de « la part maudite » (Bataille, 1977) cette fois éclate au grand jour. Et sous des formes qui nous paraissent parfois déconcertantes. Nous assistons à une exaspération tantôt de nationalisme tantôt de subjectivisme. Nous sommes en train de payer le prix de plusieurs siècles de rationalocentrisme. Extraterrestres, astres, tarots, réincarnation, forces de la nature malmenées tant par les grandes institutions religieuses que par la rationalisation du social reprennent de la vigueur. Nous voyons s'élaborer notamment des formes « impures » de religieux, des comportements qui ne sont pas purement religieux, dans lesquels « Dieu » n'est que l'un des ingrédients. Et lorsque les nouveaux croyants sans Église, unchurched, se réfèrent à la transcendance, dans la recherche d'une communauté improbable mais néanmoins désirée, c'est souvent une conception plus déiste que théiste, sans élaboration théologique de la foi. À la théologie de la libération (en recul constant dans tous les pays d'Amérique latine au profit du mouvement du Renouveau charismatique, qui est la version catholique du pentecôtisme), Edir Macedo, fondateur de l'Igreja Universal, oppose ce qu'il appelle la « libération de la théologie »¹.

Religion, corps, santé et maladie

L'une des spécificités de la majeure partie de ce que l'on appelle, de manière sans doute insuffisamment critique, les nouveaux mouvements religieux (NMR) constitués aussi bien à partir du modèle de la secte que de la gnose (désignés aux États-Unis par le terme de « cult »), c'est leur caractère émotionnel et souvent même effusif et effervescent². La communication avec le sacré s'effectue à travers des phénomènes physiques (transe, glossolalie, exorcisme, incorporation d'esprits par des médiums) dans le langage du corps familier aux cultures populaires et non dans celui de l'élaboration et de l'abstraction intellectuelle. Dans le protestantisme historique, on parle des démons en les tenant à distance, alors que dans le pentecôtiste des nouvelles Églises, on les affronte dans un corps à corps. Un nouveau couple

¹ Edir Macedo entend « libérer » son Église 1) de la théologie en général, qui consiste en une élaboration intellectuelle de la foi et 2) de la théologie de la libération en particulier, qui est en Amérique latine le courant le plus progressiste de l'Église catholique.

² Voir notamment Françoise Champion et Danielle Hervieu-Léger (1990).

s'est formé, d'un type très particulier, qui est fort différent du couple du prêtre et du pécheur ou du médecin et de son malade : le couple du pasteur et des démons.

Ce dernier point nous conduit à préciser une autre caractéristique de ces nouvelles sensibilités religieuses : leur dimension souvent thérapeutique. La rationalité scientifique occidentaliste suggère qu'à des phénomènes de maladie correspondent des institutions et des pratiques « médicales » séparées. Elle n'escompte rien du « religieux ». Pourtant dans les périphéries des grandes villes d'Amérique latine, mais aussi en milieu rural et dans de nombreux villages indiens, l'imposition des mains se présente aujourd'hui comme l'un des recours thérapeutiques privilégiés. Nous nous trouvons en présence de formes de résistance au pouvoir biomédical et plus largement à la culture savante des élites.

Cela conduit sans doute à s'interroger sur les carences ou les inadaptations des systèmes d'assistance sanitaire à l'égard notamment des populations les plus défavorisées et aussi sur les raisons de la perte d'influence de l'Église catholique. Mais il y a plus encore. La négation de la relation entre le salut et la santé, la religion et la médecine et donc le champ de l'anthropologie religieuse et celui de l'anthropologie médicale sont une négation revendiquée par la double orthodoxie que constituent la messe et la consultation médicale. Toutes les deux s'organisent dans l'occultation du lien de la maladie au social et notamment du lien de la maladie à ce discours privilégié et totalisant du social qu'est le religieux. Ce que chacune de son côté la médecine officielle et la seule Église officielle jusqu'à il y a quelques années s'efforcent de séparer (le corps et l'esprit, le mal biologique et les autres malheurs, la santé sur terre et le salut au ciel) se trouve à nouveau réuni, depuis une dizaine d'années, par ces pasteurs qui ont pour ancêtres les pajés. Les premiers comme les seconds ont le mérite de nous rappeler la proximité du sain et du saint, de la santé et du salut, termes qui ont la même étymologie *san* qui a donné en latin à la fois *sanitas* et *salvatio*.

Si le thème du « Jésus curador » ou du « Cristo médico » est l'une des dimensions dominantes de ces Églises dans lesquelles on proclame « Jésus guérit, Jésus baptise, Jésus revient », il est également constitutif d'un grand nombre de mouvements messianiques qui se sont constitués pour la plupart aux États-Unis dans la seconde partie du XIX^e siècle et dont les nouvelles Églises spiritualistes (pentecôtistes mais aussi kardecistes et réincarnationnistes) sont à bien des égards les héritières : l'Église Adventiste du Septième Jour, fondée en 1863 par Ellen White qui écrit *Le mystère de guérison* ; la Christian Science fondée par Mary Becker Eddy qui publie en 1875 *Science et santé* ; la théosophie fondée en 1875 par Hélène Blavatsky, à laquelle succédera Annie Besant.

Le fait qu'il y ait beaucoup de femmes à l'origine de ces mouvements de la « guérison divine », indistinctement spiritualistes et thérapeutiques, lesquels sont aussi fréquentés par une majorité de femmes, est un point susceptible de retenir l'attention des anthropologues qui se trouvent aujourd'hui de plus en plus confrontés à une double question : a) le rôle éminemment différencié du corps et des expressions physiques de la foi dans les diverses pratiques religieuses contemporaines ; b) le lien étroit entre deux domaines d'observation et d'analyse : celui qui relève classiquement de l'« anthropologie des religions », et celui qui s'est constitué plus récemment en « anthropologie médicale », qui peuvent difficilement aujourd'hui être considérés comme des « champs » séparés.

Pour aborder ce second point, il convient à mon avis d'explicitier le premier. L'angoisse-passion religieuse est une angoisse-passion de montrer sans relâche (pour se convaincre que l'invisible peut être visible et que l'absent peut être présent), de voir, de toucher, de manger ce corps¹ sacrifié de la divinité, mieux, de devenir ce corps. Elle surgit chaque fois qu'un événement concerne directement le corps dans ses multiples transformations : naître, grandir, devenir homme ou femme, se marier, être malade, mourir. Aussi une Encyclopédie des religions est-elle toujours un corpus des manières dont le corps est rituellement traité : le corps en jeûne

¹ À l'inverse, le judaïsme et l'islam mettent l'accent sur l'impossibilité et l'interdiction d'accéder à cette plénitude. Ils refusent toute forme d'incarnation et même de représentation.

alimentaire, en abstinence sexuelle, le corps en joie, le corps en transe, le corps soumis à la mortification (dans le catholicisme aux Philippines, au Mexique), au martyr. C'est cette dramatisation du corps (dans le chamanisme, les cultes de possession, le yoga, le zen, les exercices de saint Ignace, etc.) qui importe aux anthropologues, beaucoup plus que l'étude des dogmes et des doctrines.

L'ambivalence et les contradictions du religieux contemporain

À travers les deux grandes tendances que nous venons de distinguer (mais qui ne sont nullement des lignes de force claires et définitives, mais plutôt, selon l'expression de Gilles Deleuze, des « lignes de fuite » [1996]) nous percevons une crise de crédibilité des promesses de la « science », de la « raison » et du « progrès », c'est-à-dire une crise même de l'idée de futur, de plus en plus perçue comme une menace. L'espace religieux devient alors l'un des espaces privilégiés d'un véritable laboratoire du social dans lequel s'élaborent des réactions à un rationalisme vécu comme une menace ainsi qu'un mode de connaissance qui pose des limites et impose des renoncements. Ce qui se constitue alors, ce sont des formes de religions émotionnelles dans lesquelles est valorisée la libération de l'affect à travers des tentatives de reconstitution du lien social.

Dans des sociétés en pleine mutation, les religions réactualisent leur fonction protestataire : l'opposition aux deux matérialismes (dialectique et pragmatique) il y a peu de temps encore rivaux. Elles signalent les limites d'une conception de l'être humain réduit à la dimension de producteur et de consommateur de biens matériels. Elles constituent — à travers des expressions diversifiées et souvent contradictoires — une série de réponses contre-culturatives à des formes de modernité (ou plutôt, selon le concept d'Alain Touraine, de « semi-modernité » [1992]) que l'on souhaite congédier. Elles réactivent enfin cette embarrassante question posée par les premiers anthropologues qui ont commencé à s'intéresser au religieux : pourquoi éprouvons-nous le besoin de diviser le monde en deux, et après l'avoir séparé, de chercher à le réunir périodiquement.

Une partie des affirmations identitaires comme appartenances fortes voire exclusives à un groupe, qui avaient tendance à se constituer autrefois à partir de la classe sociale (en particulier la classe ouvrière), peuvent se reconstituer aujourd'hui à partir de l'adhésion religieuse. Le XX^e siècle avait vu l'empire du social et des idéologies sociales. En ce début du XXI^e siècle se profile l'importance des religions. Une certaine conception de l'islam par exemple est en train de jouer un rôle équivalent à celui du Parti Communiste dans les années 1950 : exprimer une protestation non plus sur les bases d'une revendication de classe, mais de religion.

Cependant, ne nous y trompons pas, là où la religion revient à l'avant-scène de la culture, elle ne saurait être considérée par le chercheur comme structure, et elle constitue un phénomène éminemment ambivalent et contradictoire :

1. Les transformations religieuses en cours sont loin d'être l'oeuvre des seules institutions historiques qui avaient il y a peu de temps encore le monopole de la gestion du sacré. À l'exception de l'islam, en perpétuelle croissance non seulement sur le continent africain et en Extrême-Orient mais aux États-Unis et en Europe¹, les « grandes » religions monothéistes (Église catholique, Églises presbytériennes, épiscopales et congrégationalistes) ne se trouvent plus partout en position dominante. Si trois formes d'affirmation monothéiste minoritaires connaissent néanmoins une forte progression (les pentecôtistes, les mormons et les témoins de Jéhovah), ce sont souvent les « cults » au sens anglo-saxon (cultes afro-américains, cultes organisés à partir des croyances non plus en la résurrection mais en la réincarnation) qui sont en voie de leur disputer le terrain.

¹ L'Afrique compte actuellement entre 200 et 250 millions de musulmans, le Bangladesh 130 millions, le Pakistan 140 millions et l'Inde près de 150 millions. Il y a actuellement environ 4 millions de musulmans aux États-Unis, dont presque la moitié sont des Noirs. L'islam est devenu la seconde religion de France.

2. Mais, par delà ces migrations du sacré qui conduisent à une érosion (toute relative) du théisme classique et à une situation de pluralisme, il convient d'être prudent chaque fois que l'on se trouve confronté à des désignations religieuses. Si, comme le rappelle Derrida (1996), la question du nom que l'on revendique est essentielle¹, il ne convient pas pour autant de céder à la facilité de l'assignation catégorielle, une religion pouvant fort bien en dissimuler une autre. C'est ainsi que la croissance — exponentielle — des mouvements pentecôtistes en Amérique du Sud et en Amérique centrale dont il a été question précédemment est souvent interprétée comme une protestantisation irrésistible du continent latino-américain qui serait en train de vivre une décatolicisation pure et simple des expressions religieuses du social. Or, si l'on y regarde de près, ces nouvelles Églises procèdent souvent à une resacralisation, une resacramentalisation voire une recléricisation de l'institution religieuse. Bien des prédicateurs s'autoproclament eux-mêmes « évêques », les temples sont parfois appelés des « sanctuaires » et surtout l'affirmation de la présence de l'Esprit à travers les charismes est beaucoup plus proche du sacrement catholique de l'eucharistie que tout ce qui dans le protestantisme vise à accentuer la distance entre l'homme et Dieu.

Alors que dans les Églises de la Réforme, le sacré n'est jamais là, mais au-delà, dans le pentecôtisme il est constamment mobilisé. Ce serait peu dire que ces Églises de la « parole de Dieu » empruntent beaucoup d'éléments à la religion qu'elles combattent. La pentecôtisation du champ religieux en Amérique latine agit souvent dans le sens non seulement d'une latinisation progressive du protestantisme anglo-saxon, mais dans celui d'une reconquista qui est une recatholicisation.

3. Le religieux est un vecteur par lequel des cultures atomisées ou déstabilisées cherchent à reconstituer un lien au social. Non plus un lien direct à la société globale, mais au petit groupe (comme les communautés ecclésiales de base en Amérique latine, les terreiros de candomblé ou d'umbanda au Brésil). Des identités problématiques peuvent trouver une solution. Des errances peuvent chercher à se restabiliser. Le religieux sert alors moins d'instrument d'intégration sociale (comme le pensait Durkheim à son époque) que de différenciation culturelle.

4. Il existe une contradiction entre des expressions religieuses révélatrices d'une socialité « ouverte » (au sens de Bergson dans *Les deux sources de la morale et de la religion* [1932]), résolument universalisantes, engagées notamment dans le dépassement des frontières, comme par exemple le mouvement de la théologie de la libération en Amérique latine, et des tendances visant à travers la recherche du salut (conçu comme étant le séparé, le saint, le sacré, le secret, le soustrait, le sauf, le suffisant) à radicaliser les logiques de conservation du groupe.

Confrontée à une telle diversité, l'anthropologie se doit à mon avis de diversifier, d'affiner et de complexifier ses instruments de recherche. Elle se doit notamment de procéder à un réexamen de catégories qui sont peut-être aujourd'hui devenues insuffisamment opératoires voire parfois menacées par une certaine inertie, tels les couples sacré-profane, ouranien-htonien, humain-divin et plus encore les oppositions religion-raison, croyance-critique, distinctions bien commodes mais pas très raisonnables par lesquelles on estime dogmatiquement qu'il n'y a pas de mythe dans la science et pas de science dans le mythe.

L'anthropologie du religieux est l'un des domaines les plus délicats de l'anthropologie. Son objet — l'expérience de l'extrême allant de l'ascèse à l'orgie, posant notamment la question du mal et de la mort et suscitant tant d'amour et de haine c'est-à-dire de passion — engage plus qu'un autre de l'affectivité ainsi que les convictions profondes du chercheur. Elle se constitue et se renouvelle en avançant à travers une voie étroite qui n'est ni celle de la métaphysique ni celle du positivisme, et qui, ne prenant en considération que ce qui est présent, visible et expérimentable — alors que les religions sont précisément des tentatives pour dire l'absence —, a vite fait de renvoyer l'expérience religieuse à de l'évasion, de la fiction et de l'illusion (l'illusion

¹ Si l'intégrisme islamique n'est pas « l'islam » (lequel n'a rien de monolithique) pas plus que l'Inquisition n'a été le « christianisme », c'est ou ce fut au nom de l'islam ou du christianisme que l'on se mobilise ou s'est mobilisé.

religieuse). Ni celle non plus du néo-positivisme pour lequel tout discours religieux consiste dans un parasitage du langage.

Ce ne peut être que dans une perspective d'immanence (au sens de Spinoza) et non de transcendance (la transcendance pouvant aussi être le fait de métadiscours surplombant leur objet) qu'une démarche comme celle des anthropologues est appelée à poser la question d'une confrontation entre l'anthropologie du religieux et l'anthropologie religieuse elle-même (élaborée de l'intérieur même de l'expérience celle de l'unité du signe et du sens au détriment du son et de la voix, du geste et du corps tout entier en mouvement).

Or, ce présupposé sémiologique (Lévi-Strauss) ou symbolique (Mircea Eliade, mais aussi tout un courant de la démarche herméneutique) ne peut rendre compte que d'une infime partie des comportements religieux. Il fait obstacle à un autre mode de connaissance sans doute plus ethnologique qu'anthropologique : l'étude du rythme tel qu'il a été étudié notamment par Gilbert Rouget (1980) dans son ouvrage sur la musique et la transe. Ainsi le rythme de l'umbanda brésilien, si on le compare à celui des rites kardecistes¹, est un rythme extrêmement rapide (en particulier lorsque sont incorporés les caboclos), mais il peut réduire sa vélocité (avec l'entrée en scène des pretos velhos) et devenir plus lent encore (lorsque se présentent, comme je l'ai observé à São Paulo, des entités asiatiques).

La rythmicité religieuse (notamment dans le chant, la musique et la chorégraphie) ne consiste pas seulement dans un processus d'adoption (par exemple des divinités des autres), mais aussi d'adaptation (au sens notamment théâtral). Une des expériences les plus étranges à laquelle j'ai été récemment confronté est la participation d'une vingtaine de jeunes Japonaises à un culte de Harlem. En chantant aussi fort qu'elles le pouvaient les negro spirituals de l'Église qui les accueillait, ces Japonaises tentaient d'adopter les tonalités gutturales des Noirs tout en les adaptant à leurs propres comportements vocaux et gestuels caractérisés non comme chez les Noirs par l'extraversion, mais par l'introversion.

Ce qui est stimulant d'étudier aujourd'hui et me semble susceptible, à partir d'une stricte ethnographie, d'être en mesure de renouveler l'anthropologie classique des religions, ce sont davantage les bords que les frontières et plus encore ce qui s'élabore dans les passages, les transitions, les mouvements d'oscillation, c'est la rencontre avec un dehors de la religion dans laquelle on a été formé, rencontre qui comporte de l'aléatoire et suscite de l'improvisation. Bref c'est la tension de l'entre-deux cultures et non sa résolution dans une seule². Ce qui est en jeu ici n'est pas seulement une question d'espace, mais de temps et de tempo, pas seulement une question de variation (à partir des mêmes éléments « recomposés ») mais de mouvement de la variance. Pour dire les choses autrement, il y a dans les comportements religieux quelque chose qui ne se réduit pas à de l'agencement. À du démonté-remonté comme dans le mécano. À du copié-collé. À de l'allumé-éteint. Ils sont non seulement constitués d'un ensemble de traits (directement observables et qui pourraient être clairement définis), mais aussi de processus de retrait (voir Benjamin, 2000).

Dans cette perspective, ce qui me semble particulièrement intéressant de comprendre, ce n'est pas la disparition franche et définitive d'une croyance, mais son déclin en train de s'effectuer, sa déclinaison, le moment où elle est sur le point de disparaître mais est néanmoins susceptible de transparaître dans une perception obscurcie ou affaiblie. Car à côté des temps forts de la célébration rituelle, de l'enthousiasme religieux (enthousiasme au sens étymologique du terme) ou du fanatisme, il existe des expériences plus discrètes (voir notamment Piette 1999; 2003), mais qui n'en sont pas moins significatives d'un rapport au sacré, des expériences de

¹ Voir Aubrée et Laplantine (1990).

² Voir par exemple Marion Aubrée (2000) qui observe l'entraînement à la « médiumnité » chez des adeptes kardecistes dont certains peuvent être récemment convertis. Ou encore Patricia Birman (2000) qui étudie des « groupes de formation à la transe » dans lesquels des néophytes français procèdent à un apprentissage graduel de gestes et de postures venus d'Asie. Ou enfin Ismael Pordeus (2000) qui, dans un centre luso-afro-brésilien de Lisbonne, accompagne le lent processus de transformation et notamment de textualisation de la mémoire orale.

fluctuation, d'alternance, de doute et de conviction dans lesquelles l'individu passe par des seuils progressifs, des degrés d'intensité variable. C'est par exemple, pour beaucoup, l'expérience de l'astrologie. Tantôt nous y croyons, tantôt nous n'y croyons pas. Elle évolue entre l'apparaître et le disparaître, la présence et l'absence. Comme souvent, Edgar Morin a trouvé le mot juste. Il qualifie cette expérience de « croyance clignotante ».

Le mode de connaissance anthropologique, c'est ce qui le distingue de la sociologie, est résolument micrologique. Il appelle une extrême attention à ce qui se forme, se déforme, se transforme dans les moindres recoins de la sensibilité de la croyance et de ses mises en scène¹. Cela suppose une étude des graduations, des étapes progressives qui conduisent par exemple un militant castriste à abandonner les convictions qu'il avait dans le Parti, à commencer à cheminer dans la santeria cubaine et, par l'intermédiaire de la santeria, à rencontrer l'Église catholique.

Ce sont ces glissements, parfois presque imperceptibles, comme ceux qui peuvent conduire au Brésil un catholique à devenir spirite (tout en restant catholique), puis à passer de la mesa branca (messe blanche) à l'umbanda et à se laisser toucher progressivement par la prédication pentecôtiste qui exigera alors de lui — mais le pourra-t-il ? — le renoncement à ses croyances précédentes. C'est l'étude de ces parcours de l'entre et de l'entre-deux qui me semble particulièrement féconde dans l'anthropologie contemporaine des religions.

Références

- Agamben G. *La communauté qui vient*. Paris: Le Seuil, 1990.
- Aubrée M. Entre traditions et modernité : les religions . *Les temps modernes* 1987;491:142-160.
- _____. La nouvelle dynamique du spiritisme kardéciste. *Ethnologie Française*, XXX 2000;4 :591-599.
- Aubrée M. Laplantine F. *Le Livre, la table et les esprits. Naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil*. Paris: Jean-Claude Lattès, 1990.
- Averroès. *Discours décisif. Introduction d'Alain de Libera*. Paris: Garnier-Flammarion, 1996.
- Bastide R. *Le sacré sauvage*. Paris: Payot, 1975.
- Bataille G. *La part maudite*. Paris: Éditions de Minuit, 1977.
- _____. *La somme athéologique*. Paris: Gallimard, 1998.
- _____. *Théorie de la religion*. Paris: Gallimard, 1999.
- Benjamin W. *Poésie et révolution*. Paris: Denoël, 1971.
- _____. L'oeuvre d'art à l'ère de la reproductibilité technique. In: *Oeuvres III*. Paris: Gallimard, 2000. p. 67-113
- Berger P. *La religion dans la conscience moderne*. Paris: Le Centurion, 1971.
- _____. *La rumeur de Dieu*. Paris: Le Centurion, 1972.
- Bergson H. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: Alcan, 1932.
- Birman P. Multiculturalité en France . *Ethnologie française*, XXX 2000;4:565-574.
- Blanchot M. *La communauté inavouable*. Paris: Éditions de Minuit, 1983.
- Bonhoeffer D. *Le prix de la grâce*. Paris: Le Seuil, 1981.
- Canetti E. *Masse et puissance*. Paris: Gallimard, 1986.
- Champion F. *Du mal nommé retour du religieux*. s/c: Projet, 1986.
- Champion F. Hervieu-Léger D. (org.). *De l'émotion en religion*. Paris: Le Centurion, 1990.
- Cox H. *La cité séculière*. Paris: Casterman, 1968.
- _____. *Retour de Dieu. Voyage en pays pentecôtiste*. Paris: Desclée de Brouwer, 1995.
- Deleuze G. Parnet C. *Dialogue*. Paris: Flammarion, 1996.
- Derrida J. *Sauf le nom*. Paris: Galilée, 1996.
- Devereux G. *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Paris: Gallimard, 1970.

¹ L'expérience religieuse peut aussi se constituer d'une manière inverse ainsi que l'avait bien perçu Pascal : la ritualité qui est corporéité peut précéder et provoquer la foi ou la croyance.

- Durkheim É. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.
- Ethnologie française* XXX 2000;4. Les nouveaux mouvements religieux. s/a; s/c.
- Evans-Pritchard E E. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*. Paris: Gallimard, 1972.
- _____ *Les anthropologues face à l'histoire de la religion*. Paris: Gallimard, 1974.
- Freston P. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: Antoniazzi (org.). *Nem anjos, nem demônio*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- Freud S. *Moïse et le monothéisme*. Paris: Gallimard, 1967.
- Gauchet M. *Le désenchantement du monde*. Paris: Gallimard, 1985.
- Gutwirth J. *Les judéo-chrétiens d'aujourd'hui*. Paris: le Cerf, 1997.
- Kepel G. *La revanche de Dieu*. s/c: Le Seuil, 1991.
- Lanternari V. *Les mouvements religieux des peuples opprimés*. Paris: Maspéro, 1960.
- Laplantine F. Maladie, guérison et religion dans les mouvements pentecôtistes latino-américains contemporains. *Anthropologie et Sociétés* 1999; 23, 2 : 101-115.
- _____ *Je, nous et les autres*. Paris: Le Pommier, 1999.
- Laplantine F. Nouss A. *Le métissage*. Paris: Flammarion, 1997.
- _____ *Métissages. De Arcimboldo à Zambé*. Paris: Pauvert, 2001.
- _____ *Le Débat*. s/c: s/e, 1990. p. 59.
- Le Bon G. *Psychologie des foules*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.
- Lévi-Strauss C. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1969.
- Mayer J F. *Les sectes*. Paris: Gallimard, 1987.
- Meschonnic H. *Poétique du traduire*. Lagrasse: Verdier, 1999.
- Moscovici S. *Réenchâter la nature*. Paris: Éditions de l'aube, 2002.
- Nancy JL. *La communauté affrontée*. Paris: Galilée, 1990.
- _____ *La communauté désœuvrée*. Paris: Galilée, 1999.
- Piette A. *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*. Paris: Métailié, 1999.
- _____ *Le fait religieux*. Paris: Economica, 2003.
- Pordeus I. *Uma casa luso-afro-brasileira com certeza*. São Paulo: Ed. Terceira Margem, 2000.
- Rouget G. *La musique et la transe*. Paris: Gallimard, 1980.
- Touraine A. *Critique de la modernité*. Paris: Fayard, 1992.
- Troeltsch E. *Histoire des religions et de la théologie*. Paris: le Cerf, 1996.
- Wittgenstein L. *Remarques sur le Rameau d'Or de Frazer*. Genève: L'Âge d'Homme, 1982.

ESTUDAR AS RELIGIÕES: UMA TOMADA DE CONSCIÊNCIA (O CASO PORTUGUÊS). TO STUDY RELIGIONS: A CONSCIOUSNESS-RAISING (THE PORTUGUESE CASE).

Paulo Mendes Pinto¹

Resumo: O autor expõe sobre o conhecimento do objeto religioso em Portugal no século XX. A sociedade portuguesa e o mundo dos estudos sobre o fenómeno religioso trazem fatos consternantes. Verifica-se a supremacia do estudo teológico católico, e durante mais da metade do século XX, a inexistência de uma Faculdade de Teologia. Um pouco mais atrás, no final do século XIX, constata-se a vanguarda de Portugal em algumas linhas de investigação que, de modo estranho, foram totalmente abandonadas tempos depois. Cada um destes tópicos é desenvolvido detalhadamente.

Palavras-chave: Sociedade portuguesa. Catolicismo português.

Abstract: The author exposes the knowledge about the religious subject in Portugal during XXth century. The Portuguese society and the religious phenomenon analysis bring distressing facts. It is verified the Catholic theological study supremacy, and during more than half of XXth century, the lack of a theology college. A bit behind, at the end of XIXth century, it is verified Portugal's vanguard on some research studies but later, strangely, they were totally abandoned. Each of these topics is exposed in detail.

Key-words: Portuguese society. Portuguese Catholicism.

O conhecimento sobre o objecto religioso no século XX

Quando, ao olhar para a sociedade portuguesa, tentamos perceber o mundo dos estudos sobre o fenómeno religioso, somos tocados por uma tremenda consternação. Num primeiro momento, verificamos que quase apenas existe o estudo teológico católico; num segundo momento somos levados a perceber que, mesmo esse quase único horizonte de reflexão, foi durante mais de metade do século XX desprovido de uma Faculdade de Teologia; por fim, indo um pouco mais atrás, vemos que no final do século XIX Portugal estava na vanguarda de algumas linhas de investigação mas, estranhamente, foram totalmente abandonadas mais tarde. Sigamos esquematicamente, por ordem inversa, estes três tópicos.

Perder do comboio europeu do século XIX

O campo universitário do estudo científico das religiões nasceu significativamente cedo dentro do universo das Ciências Sociais e Humanas (Dix, 2006; Pinto, 2003). Esse aparecimento muito deveu a um conjunto de novas visões dos Textos Sagrados que surgiu no século XIX, equacionando-se a sua génese e a sua autoria. Renan (1823-1892), com *La Vie de Jésus*, de 1863 (Paris, Michel Levy Freres), que lhe custaria o seu lugar no Collège de France, dava uma

¹ Presidente da Associação Portuguesa para o Estudo das Religiões; director da licenciatura em Ciência das Religiões - Universidade Lusófona. E-mail: pmp@ulusofona.pt

maior e mais visível dimensão a este fenómeno científico nascente. *Em 1873, em Genebra, era criada a primeira cátedra de história das religiões. Em 1897 realizava-se, em Estocolmo, o primeiro Congresso Internacional de Ciência das Religiões.*

O objectivo desta nova disciplina, uma História das Religiões autónoma, quer da História, quer da Teologia, era o estudo comparado das diferentes tradições religiosas da humanidade. A base desta nova ciência do humano encontrava-se nos embriões de outras nascentes ciências, como a Linguística, a Antropologia Cultural, a Psicologia e a Sociologia. A *Ciência da Religião* - como surge grafada por Max Müller, *Religionswissenschaft*, rapidamente traduzido para francês como *La Science de la Religion* - surgia claramente numa acepção iluminista do saber, flanqueada e validada por um largo grupo de conhecimentos que na *Ciência da Religião* tinham um observatório válido e supostamente eficaz para a análise científica das religiões.

Em Portugal, por esta época, alguns nomes sonantes davam interessantes ecos deste fenómeno científico nascente. Contudo, não é de mais lembrar que, durante todo o século XIX, os alunos portugueses raramente tiveram manuais escolares que fossem eco mínimo dos avanços científicos (Pinto, 2002). Basta folhear obras, aprovadas pelas entidades tutelares, como a de José Roquete, *História Sagrada do Antigo e do Novo Testamento* (Paris, J. P. Aillaud, 1850, obra com quatro edições até 1863), ou a de José de Sousa Amado, *Selecta Portugueza* (Lisboa, Typ. de G. M. Martins, 1867), para se perceber quão profundo estava enraizado um sentimento anti racionalidade científica nos meios escolares nacionais.

Por exemplo, o Pe. Sousa Amado, mostrando até perceber o que é o pensamento científico, afirmava sobre a questão do criacionismo *versus* evolucionismo:

Qual fosse a duração dos dias da criação é ponto sobre que os mesmos Philosophos bem intencionados não estão de accôrdo. [...] com quanto seja louvavel (a theoria das épocas indeterminadas) em seu objecto, não é decerto satisfatoria nos resultados. Cumpria fazer esta observação, para que se não tenha como averiguado um ponto de tanta transcendencia, e que affecta a simplicidade da linguagem biblica [... é] perigosa a tendencia de sacrificar a simplicidade santa do texto da Biblia ás exigencias variaveis de uma sciencia, que caminha ás apalpadellas, e que destruirá, talvez, amanhã, o que hoje edificou (s/c:s/ed, s/ano.p. 5).

O seu pensamento centrava-se em dois pontos. Por um lado, a Teologia assentava na *simplicidade da linguagem biblica*, isto é, na *simplicidade santa do texto da Biblia*. Quer isto dizer que a natureza da própria escritura, santa, incluía, por natureza, uma *simplicidade* inevitável das coisas sagradas, uma Verdade que é, naturalmente, absoluta. Por outro lado, a Ciência apresentava um método que em nada se adapta ao campo teológico. Começamos logo pela sua definição de Ciência: se, por um lado, os cientistas são, de facto, *bem intencionados*, a verdade é que *não estão de accôrdo* (o que, teologicamente, não é normalmente desejado pela hierarquia católica). Mais, a Ciência apresenta soluções *variaveis*, e *caminha ás apalpadellas*, o que para Amado era obviamente brutalmente negativo. Por último e totalmente destruidor de qualquer resquício de confiança pela parte de Sousa Amado, a Ciência *destruirá, talvez, amanhã, o que hoje edificou*. Perene nas suas conclusões, não merece a infalibilidade das coisas santas, imóveis, imutáveis (Pinto, 2004 b).

Mas, ao mesmo tempo que eram editadas algumas das obras antes apontadas, imagens perfeitas da recusa sistemática de integrar o conhecimento científico na abordagem ao mundo das religiões, algumas pérolas suriam no panorama nacional. Em 1885, Artur Viana de Lima publicava em Lisboa uma obra em francês que fazia um estado da questão sobre o evolucionismo, *Exposé sommaire des théories transformistes – de Lamarck, Darwin et Haeckel*. Pelos mesmos anos, finais do anos setenta / início dos oitenta, Carlos Ribeiro revolucionava a Pré-História mundial com descobertas totalmente inovadoras (Amaral, 2002; Fabião, 1993). Em 1868 era, ainda, defendida em Coimbra a tese de Adriano de Paiva Faria Leite Brandão coo título *As causas actuais explicam as diferentes epochas geologicas?* Infelizmente, estas verdadeiras

obras de vanguarda científica, pouco, ou quase nada, levavam para os textos de grande tiragem, os textos formuladores de uma cultura nacional.

Contudo, e numa tentativa de fazer chegar esta nova ciência ao grande público, Zófimo Consiglieri Pedroso apresentou, em 1883, uma obra dedicada aos jovens estudantes que marcava uma significativa maturidade no que respeita à integração dos dados e posturas científicas no estudo do fenómeno religioso (*As Grandes Épocas da História Universal*, cidade do Porto, Livraria Civilização): por um lado ela já incluía as inovações então adquiridas e, por outro lado, o livro fora, de facto, aprovado em sede legal, isto é, no organismo da tutela governativa; falta lembrar que essa aprovação não se fizera sem alguma polémica, por apresentar teorias contrárias à doutrina da Igreja Católica: António José Viale, por sinal também professor como Consiglieri Pedroso no Curso Superior de Letras, qualifica o manual como afecto à *escola racionalista, condenada pelo cristianismo em todas as partes do mundo*, dizendo ainda noutro momento que os seus conteúdos vão contra as *verdades reveladas*, isto é, contra a doutrina do acto criador de Deus (Matos, 1998).

Na linha dessa vanguarda, no campo dos estudos orientais, em 1902, Guilherme de Vasconcelos Abreu, profundo conhecedor do sanscrito, publicava notáveis trabalhos insertos n'Os *Contos, Apólogos e Fábulas da Índia*; Vasconcelos Abreu era um dos primeiros ocidentais a dar definição correcta do que era o yoga, por exemplo. No campo da arqueologia e da etnografia, Leite de Vasconcelos e Teófilo Braga davam ao prelo fundamentais obras que ainda hoje são ferramentas inestimáveis. Leite de Vasconcelos, com uma dinâmica empreendedora espantosa, fundava a *Revista Lusitana* em 1889, o *Arqueólogo Português* em 1895 e o Museu Etnológico de Belém, hoje Museu Nacional de Arqueologia em 1893; entre muitas obras, ainda hoje, mais de cem anos depois de surgido o primeiro volume, o seu *Religiões da Lusitânia* (1897-1913, 3 volumes) é ainda uma referencia incontornável. Teófilo Braga publicava dois estudos também da maior actualidade: *Cancioneiro Popular*, de 1867, e *Contos Tradicionais do Povo Português*, de 1883. Num campo de mais significativa reflexão teórica, Oliveira Martins dava ao prelo dois ensaios de uma dimensão ainda não muito bem descoberta hoje em dia: *O Helenismo e a Civilização Cristã* e o seu *Sistema dos Mitos Religiosos*. Nestas obras, abria linhas de investigação sobre as religiões que poderiam ter vindo a dar muitos e ricos frutos se Oliveira Martins tivesse deixado algum discipulado. Infelizmente, tudo o que falámos antes quase se calou no exacto momento da morte dos sujeitos da acção.

É para nós da mais incompreensível natureza o que se passou com o legado destes brilhantes nomes: nada. Talvez muito se deva explicar pela ineficácia do Ensino Secundário de então, incapaz de criar uma cultura científica na população estudantil, mas muito também se deve equacionar no campo do que de superficial se realizou na produção cultural, sem bases teóricas como fundamento (Matos, 1998). Talvez imagem desse fenómeno um pouco incompreensível de perda de terreno face ao estudo das religiões, seja o episódio que terá levado ao encerramento precipitado das famosas Conferências do Casino: Adolfo Benarus, intelectual judeu de Lisboa, iria fazer uma conferencia sobre o tema do Jesus Histórico... era demais para o provincianismo nacional.

Meio século sem uma Faculdade de Teologia Católica (1910-1968)

Desde 1910 até quase ao fim do século XX que a teologia católica em Portugal quase não teve expressão institucional (Dias, 2004). Devido a uma clara fraca apetência dos meios religiosos pela formação teológica, coadjuvada pelas impossibilidades de formulação institucional lançadas pelos regimes políticos vigentes, a verdade é que passamos cerca de seis dezenas de anos sem que exista instituição alguma com funcionamento contínuo onde se desenvolva uma forte cultura religiosa católica em Portugal.

Existente na Universidade de Coimbra, e com tutela do Estado, a Faculdade de Teologia entrava no novo século XX com algumas dificuldades. Por um lado, a relação Estado / Igreja era

cada vez mais conflituosa. Por outro lado, o número de alunos era cada vez menor. Alguns professores pediam, em 1907, que a Faculdade de Teologia fosse substituída por uma Faculdade de Letras (Almeida, 1970. p. 384). Entre dificuldades de gestão e carência de alunos, a Faculdade de Teologia prestava cada vez mais um mau serviço. Os escassos alunos que por lá passavam não adquiriam um nível teológico satisfatório. Segundo Maria Julieta Mendes Dias (Dias, 2004), o Vaticano conhecia bem esta situação: diversas Congregações da Santa Sé acompanhavam os conflitos desencadeados em Coimbra e o próprio Papa, Leão XIII, mantinha contactos pessoais, como se pode verificar pela resposta que, em 1901, dá a Ramalho Ortigão, durante uma audiência privada. Lamentando-se este do "nível espiritual tão medíocre" do clero português, o Papa responde-lhe que "foi para atalhar esse mal" que acabara de fundar o Colégio Português. O próprio Papa doou o Palácio Alberini, na Via Banco Santo Spirito, para residência dos alunos que deram início às aulas, na Pontifícia Universidade Gregoriana, no ano lectivo de 1900-1901 (Trindade, 1993. p. 361-365). Pouco tempo depois, em Novembro de 1903, o Relatório do Núncio em Lisboa, Cardeal Aiuti, afirmava:

Até há poucos anos, a educação literária e científica dos Seminários era considerada de tal modo imperfeita que uma lei proibía que fossem admitidos nos Liceus do Estado e na Universidade de Coimbra aqueles jovens que tivessem estudado os cursos preparatórios nos Seminários [...] Os padres, senão em geral, ao menos em grande número, são [em Portugal] pouco instruídos e imorais (Arquivo do Vaticano, citado por Trindade, 1993. p. 362).

Em 1910, Colégio Português em Roma seria o único centro de estudos teológicos da Igreja portuguesa até 1968. A 23 de Outubro desse ano, o Governo Provisório da República anulava as matrículas no 1º ano de Teologia da Universidade de Coimbra. A partir daí, o ensino da Teologia passava a ser feito, exclusivamente, nos Seminários de cada Diocese. Esta situação manter-se-ia ao longo de toda a I República mas também de quase todo o Estado Novo. Em 1933, Salazar toma posse como Chefe do Governo. Poderia pensar-se que estavam reunidas todas as condições para se tornar realidade o tão desejado *Instituto Católico*, pedido pelo Concílio Plenário Português, entre 24 de Novembro e 3 de Dezembro 1926. O Cardeal Cerejeira e Salazar não se encontram no âmago da formulação dessa instituição. Era importante para o ditador que Portugal tivesse uma instituição que formasse o alto clero, que ele não necessitasse de ir constantemente para o estrangeiro, mas a criação de uma universidade católica completa, com todas as faculdades e autonomias necessárias era uma dimensão que o ditador não queria entregar à Igreja, mesmo sendo ela a Católica.

Obviamente, a esta impossibilidade foram-se criando respostas, umas pontuais, outras mais conducentes à criação da Universidade Católica Portuguesa, décadas mais tarde, quase sempre ligadas a Ordens e a Congregações Religiosas. Contudo, essa faculdade só surgiria após a morte do ditador, em Outubro de 1968. Em 1971, o Estado Português reconhecia a personalidade jurídica desta Universidade (Decreto-Lei nº 307/71 de 15 Julho).

A dominante católica actual - A sólida construção da Faculdade de Teologia da Universidade Católica

No quadro actual, e decorrendo do ponto anterior, foram muito fortes e consistentes os movimentos que vieram desaguar na Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa. Intelectualmente sólidos, muitos com uma formação universitária realizada fora de Portugal em grandes instituições católicas, não nos espanta que ao nascer esta instituição tenha rapidamente ocupado um espaço hoje imprescindível. Neste momento, a Faculdade de Teologia, com um corpo docente largo e variado, tem vários pólos universitários. No campo da leccionação, a Faculdade de Teologia oferece actualmente duas licenciaturas, obviamente focalizadas na realidade cristã católica, mas não só:

Teologia. Organizado mediante as seguintes áreas: Filosofia, Ciências Humanas, Bíblia, História da Igreja, Teologia Sistemática, Teologia Pastoral e Direito Canónico - para além de quatro seminários e grupos opcionais.

Ciências Religiosas. Organizado segundo as seguintes áreas: Filosofia, Ciências Humanas, Bíblica, Teologia Fundamental, Teologia Sistemática, Teologia Pastoral e Teologia Histórica – para além de seminários e Área Ensino.

No que respeita a pós-graduações, a oferta é também significativamente variada. Vários mestrados estão regularmente disponíveis nas áreas de *Teologia Sistemática* e na de *Ciências Religiosas*. Contudo, parece-nos ser no campo da Pós-graduação que se desenham as mais interessantes inovações. A Pós-graduação em *Turismo e Património Religioso* (ensino à distância) leva ao aluno um elenco de disciplinas que cobre uma grande parte do universo religioso nacional, muito para além do catolicismo (especialmente através dos módulos: *Roteiro Turístico Judaico* e *Roteiro Turístico Islâmico*). Iniciativa já em terceira edição agora em 2006, merece toda a atenção pois será, decerto, laboratório para outras situações de ensino da maior importância para o país, qualquer que seja a origem religiosa dos estudantes.

Anexamente, a Faculdade de Teologia e outras instituições de investigação da Universidade Católica Portuguesa oferecem de forma regular um vasto e significativo número de colóquios, cursos livres e encontros, para além de várias publicações periódicas regulares de grande qualidade. Destacam-se as publicações do Centro de Estudos de História Religiosa, com uma revista já com uma grande longevidade, a *Lusitania Sacra*, fundada em 1956 e ainda em publicação. O Centro de Estudos de História Religiosa edita ainda duas colecções, a *História Religiosa - Fontes e Subsídios* e a *Estudos de História Religiosa*. Da vasta actividade editorial, é de salientar as obras coordenadas por investigadores do centro publicadas pelo Circulo de Leitores: *História Religiosa de Portugal* (directão de Carlos Moreira Azevedo), e o *Dicionário de História Religiosa de Portugal* (quatro volumes, com directão de Carlos Moreira Azevedo). Encontram-se em publicação dois outros importantes projectos: *Documentação Crítica de Fátima. Fátima* (três volumes), e a *Portugaliae Monumenta Misericordiarum* (coordenação de José Pedro Paiva). A própria Faculdade de Teologia, com a directão do Pe. Peter Stilwell, mantém um importante grupo de publicações como, por exemplo, a revista *Didaskalia*, iniciada em 1971.

Plenamente integradas a nível confessional, as actividades da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa cada vez mais demonstram um importante grau de exigência científica e académica, não menosprezando toda a herança cultural religiosa não católica.

Desta forma, muitas actividades que esta instituição nos apresenta são, de facto, alicerces essenciais para o fortalecimento de uma postura de investigação e cientificidade face ao fenómeno religioso. Imagem deste processo de crescente lugar dado à investigação é a própria biblioteca universitária instalada em Lisboa em edifício próprio. De facto, a Biblioteca João Paulo II é já um marco no campo das Ciências Sociais e Humanas e, em especial, no da Teologia e História Religiosa e da Religiões.

Para além de uma qualidade impossível de esconder, a clara dominante católica nos estudos sobre religião advém de duas outras situações que, infelizmente, não se apresentam como sólidas concorrentes, mas sim como ténues e muitas vezes insipientes aproximações ao objecto religioso. Nos dois pontos seguintes trataremos essas duas realidades: a fraca resposta protestante e a escassa oferta no ensino laico.

A inexistência de uma resposta protestante

Concorrendo para a fraca cultura religiosa que Portugal apresenta, o universo protestante luso não nos apresenta uma única instituição de ensino superior devidamente acreditada pelo Ministério da Ciência e do Ensino Superior. Naturalmente, perde todo o país com a pobreza intelectual desse sector religioso, mas perdem bastante os próprios pastores e dirigentes religiosos que se fecham num discurso de pastoral criador de isolamentos e não de integração social.

Não nos podemos espantar, olhar com surpresa, para o facto de tal situação existir até 1974 - como vimos, mesmo o meio católico apenas em 1968 conseguiu ter a sua licenciatura em Teologia. O que actualmente representa motivo de grande preocupação é a manutenção dessa situação, quando se deu um enorme crescimento das Igrejas Evangélicas nas décadas de oitenta e de noventa últimas.

Mostrando-nos ainda mais a inevitável pobreza da realidade teológica protestante, o nascimento de Escolas Bíblicas em território nacional apenas se deu já no século XX. Se o mundo católico nunca perdeu as suas escolas de ensino pastoral no século XX, o universo protestante apenas em meados desse século as criou. Isto é, apesar da extinção da Faculdade de Teologia em 1910, os seminários diocesanos continuaram a formar sacerdotes católicos, não se interrompendo a linha e a tradição na formação interior à religião; ao contrário, no meio protestante, este processo nasceu em absoluto no século XX: até ao século passado nunca houve em Portugal estrutura alguma para formação de pastores, imagem da fraca implantação religiosa na malha social e da hereditária dependência face ao estrangeiro, fenómeno ainda visível hoje nos corpos docentes de algumas Escolas Bíblicas.

Multiplicando esta forma já de si múltipla de nascimento, sem uma estrutura universitária em si, o ensino religioso protestante mantém-se na matriz denominacional, apresentando-nos quase tantas escolas bíblicas como as denominações e igrejas no terreno. Fundamentalmente vocacionadas para o que no caso católico ficou nas mãos dos seminários, o ensino dos seus profissionais de culto, as escolas protestantes apresentam uma formação essencialmente pastoral direccionada para a Igreja que a acolhe e lhe fornece os membros. De facto, estas escolas não oferecem um ensino de teologia em si, mas uma teologia acessória ao ensino da prática pastoral. Obviamente, a saúde e vida destas escolas em tudo está relacionada simbioticamente com as denominações que lhes dão alma. A relação entre a expressão das igrejas no terreno está em relação directa com o número de alunos das escolas que formam os seus corpos de pastores.

A nível curricular, os "Cursos Superiores" ministrados nos vários institutos e escolas bíblicas não estão vocacionados senão para a componente pastoral. Por exemplo, o Instituto Bíblico da Convenção das Assembleias de Deus em Portugal, possivelmente a escola bíblica nacional com mais alunos, divide os seus anos lectivos numa progressão ministerial: 1º ano (geral), 2º ano (Ministerial) e 3º ano (Ministerial especializado). Em todos eles, os cursos organizam-se nas áreas de Teologia, Bíblia, Educação geral e Pastoral. Como se pode depreender, este curso ainda se encontra profundamente marcado pela original organização em um só ano escolar (muito mais próximo de um estágio teórico que de um Curso Superior), a que foi acrescentado um segundo ano que possibilita o ministério, e um terceiro que é, no fundo, um aprofundar do anterior.

Mais, esta organização não permite aos formandos aceder a uma carga lectiva que, no caso dos futuros ministros, lhes possa vir a equivaler a uma licenciatura ou bacharelato, na medida em que apenas necessitam de frequentar dois anos lectivos. De resto, toda a organização das áreas por anos mostra, na prática, que não existe qualquer articulação entre os anos escolares: em todos os anos as áreas são exactamente as mesmas, não sendo formulada qualquer evolução curricular entre uma formação mais genérica, inicial, e uma mais especializada, no fim.

Desta forma, o curso, ou melhor, os cursos desta escola em pouco concorrem para uma profunda formação cultural religiosa dos seus crentes, tendo como quase única função a formação de pastores. A cultura religiosa perde com esta situação. Por despacho conjunto nº 179/97 do diário da Republica – II série nº 171 de 26/06/97, esta Escola foi considerada apta a conferir habilitações aos professores de Educação Moral e Religiosa Evangélica, para leccionarem nas escolas públicas Portuguesas.

A quase inexistência de uma resposta laica

Ao mesmo tempo que se afirmou uma universidade católica e não apareceu uma estrutura universitária protestante, as instituições laicas, públicas ou privadas, muito pouco apostaram no estudo do fenómeno religioso. Apesar de muitas das instituições de ensino superior terem, nos anos setenta e oitenta, integrado nos seus quadros dezenas de antigos seminaristas, ex-padres e sacerdotes, a verdade é que, ao contrário do que se passou, por exemplo, com o caso espanhol, em Portugal essa integração de religiosos ou ex-religiosos na universidade muito pouco veio desenvolver os estudos sobre o fenómeno religioso – no campo da História, por exemplo, a quase totalidade dos pré-classistas existentes nos anos oitenta nasceu da saída de clérigos para a universidade, exactamente como já antes se passara com os estudos clássicos; apesar de ligeiramente diferentes, quer a Filosofia, quer a Sociologia também muito devem à migração de cérebros do altar para a leccionação universitária (Ferreira, 2006).

Não é grande o estímulo universitário para a construção de uma área específica sobre o fenómeno religioso. O que acontece na universidade portuguesa é, quase sempre, fruto de atitudes voluntaristas, louváveis, mas fracamente enquadradas institucionalmente, e nunca conducentes a um projecto largo e de futuro.

Fuga a essa norma são as actividades da área de Sociologia das Religiões da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, com pouco contacto com outras universidades nacionais, mas com um trabalho continuado, e o recente, mas muito promissor, Mestrado em História das Religiões do departamento de História da mesma faculdade.

Todas as restantes actividades no âmbito de universidades públicas se pode resumir, infelizmente, a cadeiras, regra geral opcionais, integradas em licenciaturas de História, Sociologia, Filosofia ou Antropologia. Por mais paradoxal que possa parecer, faculdades que facilmente teriam corpo docente para montar uma sólida licenciatura sobre o fenómeno religioso, nem um mestrado apresentam ainda. De facto, e seguindo as pisadas da Lei de Liberdade Religiosa, que esperaria mais de duas dezenas de anos para ver a luz dos prelos legais depois do 25 de Abril de 1974, também a primeira licenciatura sobre o fenómeno religioso surgiria quase no dealbar do terceiro milénio. Apenas em 1997 foi criada a Licenciatura de Ciência das Religiões na Universidade Lusófona (Portaria nº 1205/97 de 28 de Novembro).

Área totalmente nova no nosso contexto universitário, reuniu no seu impulso formador, alguns dos principais actores dos horizontes teológicos, quer católicos, quer protestantes, das décadas anteriores (Frei Bento Domingues, Fernando dos Santos Neves e Dimas de Almeida). Ao nascimento desta licenciatura correspondeu um outorgar do nome de campo de saber. Perante as várias formas possíveis, optou-se por *Ciência das Religiões*.

Porém, as opções eram várias: Ciência da Religião, Ciências da Religião, Ciências das Religiões e Ciência das Religiões.

Com a designação **Ciência das Religiões** não se quer resolver essa tensão existente entre a observação da religião como sistema de crenças e a sua identificação como estrutura; não se aponta para qualquer tipo de sectarismo institucional ou alinhamento monoparadigmático; não se pretende iludir o carácter interdisciplinar intrínseco deste domínio científico (Teixeira & Pinto, 2002).

Sem carácter confessional, com esta iniciativa ofereceu-se um espaço único para o desenvolvimento da *Ciência das Religiões* em Portugal, numa altura em que o universo religioso sofre metamorfoses bastante profundas. Já adaptada à Declaração de Bolonha, com 3 anos lectivos, a Licenciatura privilegia a *História e Fenomenologia* das grandes religiões (6 Semestres), assim como a exegese e interpretação dos seus *textos sagrados*. Materializando ainda mais esta postura científica, foi paralelamente constituído o Centro de Estudos de Teologia/Ciência das Religiões e foi criada a *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões*, agora renomeada como *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, já no seu décimo segundo volume.

Desafios da actualidade - As Identidades

Uma das questões que actualmente mais prementemente se coloca quando olhamos para o universo religioso português resulta dos problemas de identidade. A prática religiosa católica é baixa, se comparada com a totalidade da população (vejam-se os valores apresentados no sítio na internet do Patriarcado de Lisboa), o que denota, não um desaparecimento radical de uma ideia de pertença católica, mas sim um processo de continuada erosão das práticas religiosas. Ao mesmo tempo que a prática dominical se mantém em valores de na casa dos 10%, no Censos a resposta à pertença religiosa sobe para valores na ordem dos 70, 80 e 90% da população, conforme a região.

Quadro 1: valores por regiões das diversas vertentes cristãs (Censos de 2001 em www.ine.pt)

CENSOS 2001 (maiores de 15 anos)	CATÓLICOS	PROTESTANTES	ORTODOXOS	OUTRA CRISTÃ
NORTE	90,90	0,20	0,10	1,20
CENTRO	89,20	0,40	0,20	1,00
LISBOA	73,70	1,00	0,30	0,20
ALENTEJO	78,30	0,60	0,04	1,00
ALGARVE	75,30	1,40	2,10	2,10
AÇORES	94,10	1,30	0,20	0,60
MADERA	90,90	1,20	0,20	0,80

Quadro 2: valores nacionais comparativos das diversas vertentes cristãs (Censos de 1991 e de 2001 em www.ine.pt)

TOTAL NACIONAL (maiores de 15 anos)	CATÓLICOS	PROTESTANTES	ORTODOXOS	OUTRA CRISTÃ
1991	77,90	0,40	0,10	0,90
2001	84,50	0,50	0,20	1,40

De facto, se o valor da identificação é grande, actualmente na ordem dos 84,5%, a prática dominical é bem mais reduzida. No Patriarcado de Lisboa, registou-se uma diminuição do número dos chamados praticantes, entre 1991 (241.757) e 2001 (219.974). Entre 1977 e 1991, tinha havido um aumento de 23 332 praticantes (+10,6%); mas, de 1991 para 2001, houve um decréscimo de 21 783 (-9%). No Patriarcado de Lisboa, a percentagem de praticantes, em 1991, era de 12,2%, tendo ficado cerca de dois pontos percentuais mais abaixo, em 2001, entre 10 a 11% (Pinto, 2006. p. 169-172).

Ora, estamos profundamente no centro de um fenómeno de rotação da identidade religiosa da prática para a cultura. Mas, qual é a profundidade desta identidade que pouco tem de ritualidade e de cultura religiosa? No fundo, perante este fenómeno de grande afastamento quotidiano dos católicos em relação à sua religião, o que podemos esperar sobre a sua forma de encarar as restantes religiões?

A cada vez mais célebre questão Europeia pode dar-nos uma pista no sentido de não nos iludirmos com uma visão algo buçal que muitas vezes se tem deste fenómeno. Não foi por se ter dado esta erosão a nível das práticas religiosas que se conseguiu ter um Tratado Constitucional Europeu que se afastasse radicalmente da chamada herança cristã da Europa. No mesmo sentido, apesar da transversalidade europeia deste fenómeno de um certo afastamento face às instituições e práticas religiosas, a Turquia parece condenada a não entrar na União Europeia,

quem sabe se pela valha, pela antiga, noção de Cristandade que ainda nos enforma tanto a identidade.

Pelo lado das minorias religiosas as questões de identidade são, obviamente outras, mas também de grande interesse. A principal reside, obviamente, no facto de grande parte dos grupos religiosos (islâmicos, ortodoxos, hindus e alguns evangélicos) serem constituídos por imigrantes. A imigração é, aqui, um dado acima de tudo cultural e não de legalidade; isto é, até que ponto é possível e desejável a integração desses indivíduos? De que forma pode uma sociedade ocidental dar resposta a comunidades com práticas culturais e religiosas totalmente condenadas por nós, sejamos católicos, ou não, como a mutilação genital feminina?

Na prática, é possível, por esses indivíduos, a vivenciação correcta da nossa ideia de cidadania participativa com direitos e garantias, mas também com deveres e princípios éticos bem estruturados por uma cultura cristã católica?

No limite deste raciocínio, somos levados, por exemplo, à comunidade judaica de Lisboa que é designada por Comunidade Israelita de Lisboa, tendo muitos dos seus membros dupla cidadania, portuguesa e israelita. Grande parte dos membros dessa comunidade nasceram em Portugal; estão totalmente integrados social e profissionalmente; mas o nome da comunidade é "Israelita" e não "Judaica" (apesar de, com toda a propriedade se poder dizer que israelita é o judeu e israelense o natural de Israel)... Contudo, parece claro a muitos dos judeus dessa comunidade dita de Israelita que, em termos anedóticos mas muito significativos, e citando um seu membro, "se houvesse um jogo de futebol entre Portugal e Israel, eu torcia por Portugal" (Pignatelli, 2000. p. 145).

A cidadania

Pela actual Constituição, todos os cidadãos são iguais perante o Estado, qualquer que seja a sua fé ou prática religiosa; isto, ninguém pode ser privado de liberdade ou direito algum devido à sua filiação ou convicção religiosa. Não existe, dentro do quadro legal vigente, nada que deva levar à inibição da cidadania por parte dos cidadãos religiosos. Deveres e direitos mantêm-se inalteráveis e são, por natureza, inalienáveis.

No outro lado da equação, a sociedade deve assumir como seus todos os indivíduos, sejam eles religiosos ou não, concorrendo para que todos tenham acesso aos direitos consignados como elementares na nossa sociedade.

Logicamente, falamos da já referida posição igualitária das instituições do Estado face aos grupos religiosos, mas falamos também e da criação de dinâmicas de investigação e de divulgação, é urgente que os crentes religiosos, sejam cidadãos nacionais ou emigrantes, percebam que o Estado Português não os olha de maneira diferente pelo facto de serem activos membros de comunidades religiosas. A cidadania e a participação responsável na vida das instituições democráticas só tem lugar com a noção de que a elas se pertence. Não com a imagem de que essas instituições apenas ligam uns e não a outros.

Mas, no reverso da questão, devemos perguntar até que ponto não podem alguns grupos religiosos negar o Estado e as suas estruturas, levando os seus membros ao incumprimento voluntário e sistemático dos seus deveres? Mesmo que não de forma explícita, actualmente, alguns grupos religiosos incitam os seus membros, numa prática de revolta contra o facto de serem "vítimas", parentes pobres da sociedade, desprotegidos, a um afrontamento das instituições. No fundo, não poderá a relação directa apresentada por alguns movimentos religiosos entre pagamento de um dízimo e respectiva retribuição por parte de Deus, num esquema de directa troca como a podemos encontrar, entre outros locais, na afirmação de uma crente no site da Igreja Maná: "Ele [marido] começou a dar os seus dízimos no início deste ano e pouco tempo depois Deus o abençoou grandiosamente" (<http://www.igrejamana.com/>) levar o crente a trocar a relação que tem com o Estado, onde também paga, mas não vê os seus problemas tão imediatamente resolvidos? O ponto 8º, Prosperidade Material, da Declaração de Fé Maná, por exemplo, afirma "Cremos e praticamos as Leis de Prosperidade que consiste em honrar

a Deus com os Dízimos e Ofertas” – no limite, o Estado e as suas instituições são perfeitamente acessórias...

Ainda mais longe, tudo parece verdadeiramente trocado quando sabemos que algumas confissões apelam regularmente ao não cumprimento do dever cívico de ir às urnas depositar o voto ou, mais tremendo ainda, quando sabemos, por exemplo, que a IURD (Igreja Universal do Reino de Deus) procura a criação de partidos políticos em alguns países e detém, mesmo, grupos parlamentares estaduais no Brasil (Campos, 1999).

A cultura religiosa

A religião é, provavelmente, um dos campos no qual se desenvolvem ideias feitas com maior facilidade e com a mais surpreendente inconsciência do erro. Julgamos conhecer suficientemente a cultura religiosa dominante no nosso país, e em verdade pouco dela sabemos; supomos compreender as outras religiões com as quais lidamos interna ou externamente, mas nada de mais errado. Mesmo entre os profissionais do culto, o nível de conhecimento sobre a evolução histórica do universo religioso em que estão mergulhados é, por vezes, quase inexistente, o que é assustador.

E, no entanto, a construção de uma visão introspectiva e crítica sobre a nossa sociedade, bem como de um relacionamento saudável com as outras culturas passa, em boa medida, pela construção e divulgação de conhecimento sobre os fenómenos religiosos que a todas atravessa.

Os indivíduos, tendo deixado de ser maioritariamente crentes ditos de praticantes, deixaram de ter uma cultura base sobre a sua própria esfera religiosa. Não havendo, nem tendo lugar, uma formação religiosa, é a própria sociedade na sua pluralidade que deixou de se encontrar nas noções culturais de religião (sejam as religiões minoritárias, seja o próprio catolicismo). Nas palavras de Régis Debray, estamos perante um fenómeno crescente de *incultura religiosa* (Debray, 2002). A laicidade do Estado implica a formação para a compreensão dessa heterogeneidade, dessa multiculturalidade cada vez mais acentuada à medida que também a origem dos cidadãos é mais díspar.

Nos últimos dez anos, a população residente de estrangeiros mais que duplicou; desta população, 81% encontra-se dentro dos limites da idade activa; isto é, não são idosos e permanecerão em Portugal durante um significativo número de anos – não só marcam o futuro imediato, como o mais distante através das segundas gerações que serão educadas no nosso país.

Ora, qualquer sociedade pretende ter os seus cidadãos perfeitamente capazes de tomar consciência cívica – seja ela também religiosa ou não – face aos desafios do mundo, sejam eles internos ou externos. Que quantidade de verdades feitas julgamos serem correctas nos juízos de valor que fazemos quando nos questionamos sobre o próprio cristianismo católico em que nascemos e em que a maior parte de nós foi baptizado e é casado? Este fenómeno é tão geral na Europa que um dos mais respeitados especialistas, Odon Vallet, tem um recente livro sobre o tema: *Pequeno Livro das Ideias Falsas sobre as Religiões*.

O mundo das ideias falsas tem ganho um grande incremento através de todo um universo de literatura francamente reprovável sobre religião, fruto de uma imensa procura bibliográfica que teve lugar nas últimas dezenas de anos. Associado aos novos fenómenos explicitados pelas ideias de “erosão das identidades religiosas”, “religiosidades difusas”, ou mesmo, – pela falta de melhor – “turista religioso”, cresceu toda uma indústria de massificação de leitura simplista do mundo das religiões.

Estas ideias aplicam-se a todo o renascimento religioso nas décadas de setenta do século XX, um ressurgimento que se manifestou em formas e atitudes totalmente novas: fuga aos movimentos / igrejas convencionais ou tradicionais; fácil deambulação entre credos e filiações; criação de uma atitude de pesquisa individual.

Ora, é neste contexto de afirmação da possibilidade e da liberdade de cada um fazer o seu percurso, preferencialmente atípico para auto-demonstração da singularidade, que se devem

entender os fenómenos de massificação de obras sobre o fenómeno religioso. E referimo-nos aos livros de Paulo Coelho, de Dan Brown, ao filme de Gibson, a toda uma miríade de categorizações biblioteconómicas com que nos cruzamos nas estantes das nossas livrarias, que vão da espiritualidade ao esoterismo, passando pelo que no Brasil se chama de "auto ajuda".

Resultante de um movimento totalmente livre de pesquisa religiosa, nasceu um imenso campo, um enorme nicho de mercado, onde cabe tudo o que afirme ser contra os ditames tradicionais. É essa a pedra de toque de quase todos estes fenómenos: afirmar que vão contra o instituído, criando, assim, a ilusão a muitos dos seus leitores de participação nesse desmontar de supostas fraudes milenares ou de viver experiências espirituais até então quase inacessíveis.

Talvez se possa, mesmo, alinhar todo este universo de produção bibliográfica em dois grandes campos. Por um lado, os livros que transmitem supostas vivências religiosas, espirituais e místicas até então vedadas; Por outro lado, as obras que, *voyeristicamente*, levam os leitores a viver um desmontar das grandes estruturas religiosas (nada mais *voyerista* neste universo que entrever nas páginas de um livro a possibilidade do acto sexual entre Jesus e Maria Madalena, por exemplo).

Em ambos os casos, o essencial é que este retorno ao sagrado, resultante de uma pesquisa individual não mediada por entidade alguma, levou a um *boom* editorial e ao facto de a religião estar na moda – os acontecimentos pós 11 de Setembro vieram consolidar este fenómeno.

Massificaram-se as leituras sobre religião. Os *best sellers* estão aí, mês após mês. Mas a cultura religiosa da população é cada vez mais baixa. Alguns museus, por exemplo, estão a adoptar descrições e explicações temáticas nas legendas de pintura sacra, respondendo à incapacidade dos visitantes compreenderem as situações retratadas.

E é cada vez mais baixa a cultura referente ao mundo religioso porque estes livros em nada a constroem, antes pelo contrário. Urge tomar consciência de que estamos a formar uma sociedade amplamente amputada intelectualmente. O actual mundo de fundamentalismos religiosos, especialmente o cristão, é em grande parte alimentado por esta massificação da incultura religiosa.

Nada haveria a apontar a livros como os antes referidos, se eles não levassem o leitor, ou melhor, se o leitor não fizesse com o livro o percurso de criação de uma visão do mundo. E estas visões romanceadas, mas tidas como verdade por muitos leitores, são essencialmente fundamentalistas porque apresentam o mundo das religiões em tons altamente contrastados; uns são bons, outros são maus.

Nesta mecânica demonizante de parte da realidade, a simplicidade dá lugar ao simplismo. Longe de se estar a evoluir para um mundo com uma compreensão crítica sobre as religiões, cimentada na reflexão e no rigor, estamos a caminhar para uma crescente postura de anulação da tal individualidade que esteve na base deste surto bibliográfico.

Dominadoras, estas narrativas empolgantes que levam o leitor a vivenciar o que nunca tinham imaginado possível, castram o lugar do leitor no processo da leitura. Tudo é tão simples, tão óbvio, tão elementar, que o leitor simplesmente lê, acredita e reproduz.

Um pós-ecumenismo

Neste momento, temos uma larga maioria de população europeia sem qualquer cultura religiosa; portanto, incapaz de optar, por exemplo, entre a liberdade de publicar um *cartoon* com uma imagem de Maomé e as consequências religiosas que desse acto podem advir ao todo europeu. Em certa medida, a Europa caiu num fosso, do qual dificilmente sairá, e que é o resultado de uma visão um pouco idílica do mundo das religiões.

Com o ecumenismo das últimas décadas, assistiu-se ao desenvolvimento da ideia de tolerância. Ora, a palavra «tolerar», tão usada nas relações entre religiões, merece algum cuidado. Qualquer dicionário da língua portuguesa nos dá o seu campo de significado: «atitude

de admitir a outrem uma maneira de pensar ou agir diferente da adoptada por si mesmo; acto de não exigir ou interditar, mesmo podendo fazê-lo; permissão; paciência; condescendência; indulgência». Nada menos ecuménico, na medida em que o espaço dado para os outros é sempre referenciado em relação a si.

De facto, os movimentos ecuménicos partiram de uma característica base que moldou algum do seu não sucesso, a que devemos juntar uma condição de civilização que o deve superar.

Em primeiro lugar, o ecumenismo nasceu integrado em movimentos religiosos que, por natureza, pretendem fazer chegar a sua mensagem a todos os humanos - aqui reside uma contradição inevitável do movimento: como pode uma religião ou confissão dar um lugar ao "outro" se tem como postulado vir a ocupar esse seu lugar através do proselitismo?

Em segundo lugar, e passando às condições de civilização, numa sociedade de conhecimento, cada vez mais o mundo do fenómeno religioso ultrapassa as fronteiras dos religiosos. Dia-a-dia, todos tomamos consciência de que o universo das religiões afecta e interfere com o normal mundo de todos nós, sejamos religiosos ou não: as religiões não são um problema nem um monopólio dos religiosos - e isto não implica qualquer grau de ingerência no campo da gestão das hierarquias e das instituições religiosas. Fazendo parte de uma das faces mais expressivas da actividade humana, a todos diz respeito.

Ora, é neste sentido, no âmbito deste imperativo que se apresenta à nossa sociedade, que é necessário ultrapassar o bem intencionado e de extrema importância diálogo inter-religioso. O ecumenismo, como o vimos crescer em importantes movimentos nos anos oitenta e noventa do século passado, fechou-se no seio das religiões e, dentro delas, em grupos muito específicos. É necessário ultrapassar o universo das religiões e chegar ao da cidadania (onde se encontram religiosos e não religiosos).

Ao fazer esta rotação de «convívio» para «conhecimento», e de «crentes» para «cidadãos», superamos a tremenda falha que existe na noção de tolerar. Entre cidadãos, religiosos ou não, não há lugares de maior direito; todos são legalmente iguais e com os mesmos direitos e obrigações.

Esta alteração de enfoque e de forma de tratamento do fenómeno religioso actual cimenta-se no conhecimento que as diversas partes devem ter umas das outras. Membros de uma sociedade global e diversa, todos os cidadãos devem ter as ferramentas mínimas para efectuar a sua cidadania plena e consciente. Sobre o universo das religiões, cada vez mais nos é pedido que o consigamos equacionar melhor.

Este desafio, o do conhecimento das religiões, façam elas proselitismo no campo alheio, ou abdicuem dessa sua vocação, aplica-se a todos os religiosos e não-religiosos. No fundo, um pós-ecumenismo que não anula, antes pelo contrário, o ecumenismo, e que apenas o tenta trazer para um campo de funcionalidade e abrangência mais significativo.

Referências

- Almeida D. Sobre a emergência da "ciência das religiões". *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões* 2002; 2:9-15.
- Almeida F. *História da igreja em Portugal*. Lisboa: Livraria Civilização Editora, 1970. v III.
- Almeida. LN, Brito S, Bravo D, Miranda J, Moreira V. Lei da liberdade religiosa e revisão da Concordata. *Fórum Iustitiae* 2000;16:5-20.
- Amaral. O primeiro homem morou em Portugal. *Independente. s/c:s/ed*, 11 de Janeiro de 2002. p. 58.
- Baudérot J. (org.). *Religions et laïcité dans l'Europe des douze*. Paris Syrios, 1994.
- Boespflug F, Dunand F, Willaine J-P. *Por une mémoire des religions*, Paris : Éd. Découvertes, 1996.
- Bravo D. Educação e liberdade religiosa. *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões* 2002;2:51-58.
- Campos LS. A igreja universal do reino de Deus, um empreendimento religioso atual e seus modos de expansão (Brasil, África e Europa). *Lusotopie* 1999:355-367.

- Cruz MB. A liberdade religiosa – dos direitos individuais aos direitos sociais. *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões* 2002;1:143-147.
- Debray R. *L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque: rapport au Ministre de l'Éducation Nationale*. Paris : Odile Jacob, 2002. pref. Lang J.
- Dias MJM. História da teologia em Portugal no século XX. De 1910 aos nossos dias. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões* 2004; 7.
- Dix S. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões* 2006;9/10. no prelo.
- Fabião C. A arqueologia Pré-Histórica. In: Medina J. (org.). *História de Portugal*, Lisboa: s/ed, 1993.p. 108-115. v. I.
- Ferreira NE. *A sociologia em Portugal: da igreja à universidade*. Lisboa: ICS, 2006.
- Filoramo G, Prandi C. *As Ciências das Religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.
- Hammel J-P, Ladrière M. *Héritages : la culture occidentale dans ses racines religieuses*. Paris : Hatier, 1991.
- Janeira A L, Carvalho AC, Correia CJ, Mourão JA. *O Regresso do Sagrado*. Lisboa: Livros e Leituras, 1991.
- Keshavjee F. Liberdade religiosa, educação e humanismo. *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões* 2002;1:137-141.
- Lourenço JA. IBAD. *Dicionário histórico do protestantismo e Portugal*. no prelo.
- Machado J. *O Regime concordatário entre a "Libertas Ecclesiae" e a Liberdade Religiosa*. Coimbra: Coimbra Editora, 1993.
- Machado J. A liberdade religiosa na perspectiva das liberdades fundamentais. *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões* 2002;1:149-154.
- Madureira A. *A igreja católica na origem do Estado Novo*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.
- Matos SC. *Historiografia e memória nacional no Portugal do séc. XIX*. Lisboa: Colibri, 1998.
- Mattoso J. *A Identidade nacional*. Lisboa: Fundação Mário Soares. Gradiva, 1998.
- Meslin M. *Pour une science des religions*. Paris : Seuil, s/d.
- Messner F. (org.). *La culture religieuse à l'école*. Paris : Cerf, 1995.
- Milot M, Ouellet F. *Religion, éducation & démocrati*. Paris : Harmattan, 1997.
- MIRANDA J. *As Constituições portuguesas de 1822 ao texto actual da Constituição*. Lisboa: Petrony, 1997. 4 ed.
- Pignatelli M. *A comunidade israelita de Lisboa*. Lisboa: ISCS, 2000.
- Pinto PM. O lugar da religião no ensino. Uma equação da participação e da consciência cívica. *Finisterra* 2001;46:73-90.
- _____. *História & Grafia: sobre a formulação da história sagrada e da decadência cívica*. Lisboa: Centro de Estudos em Ciência das Religiões, 2002.
- _____. O "ensino das religiões" na escola: a urgência da participação cívica das religiões na auto-imagem da sociedade. *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões* 2002;2:39-46. 2002b.
- _____. Ciência das Religiões: elementos para a definição de uma área de conhecimento. *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões* 2003;3-4:11-15.
- _____. A história das religiões na compreensão das Europas e de Portugal: uma justificação de campo científico. *O Estudo da História* 2004;5:18-31.
- _____. José de Sousa Amado e as lutas contra a heterodoxia social e religiosa: percurso bibliográfico. *Lusitânia Sacra*. Lisboa: s/ed, 2004. 2 série. tomo16. p. 333-346. 2004 b.
- _____. *Para uma Ciência das Religiões em Portugal*. Lisboa: Ed. Universitárias Lusófonas, 2005.
- _____. A história das religiões: um desafio cívico (o caso português). In: Bianco G, Nicoli M.(orgs.). *Religare - identidade, sociedade e espiritualidade*. São Paulo: AllPrint, 2005. p. 156-181. 2005 b.
- _____. Re-Ligare (estrutura de missão para o diálogo com as religiões – presidência do conselho de ministros). *Religiões: história, textos, tradições*. Lisboa: Paulinas, 2006.
- Portas M. O Estado laico e as confissões religiosas. *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões* 2002;1:155-158.
- Schreiner P, Spinder H, Taylor J , Westerman W. (ed). *Committed to Europe's future: contributions from education and religious education*. Munique: Comenius-Institut, 2002.
- Sousa MA. *A fenomenologia do religioso no contexto do "retorno do sagrado": nova era e novos movimentos religiosos*. Lisboa: Centro de Estudos em Teologia / Ciência das Religiões, 2001.
- Teixeira A, Pinto PM. Para uma ciência das religiões: notas na abertura de uma revista. *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões* 2002;1:7-9.
- Teixeira A. A acção religiosa: o contributo das etnografias para uma ciência das religiões. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões* 2004;5-6.
- _____. *Não sabemos já donde a luz mana: ensaio sobre a identidade religiosa*. Lisboa: Paulinas, 2004. 2004 b.

- Teixeira A, Almeida D. *Da memória à experiência: perspectivas sobre a religiosidade contemporânea*. Lisboa: Centro de Estudos em Teologia / Ciência das Religiões, 2000.
- Trindade M de A. *Memórias de um Bispo*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1993.
- Valente D, Franco A. *Liberdade religiosa. Nova lei: anotada e comentada*. Lisboa: Dislivro, 2002.
- Vallet O. *Culture religieuse*. Paris: Masson, 1990.
- <http://www.igrejamana.com/> (Acessado em 13/out/2006)

AS RELIGIÕES ENTRE ESTUDOS DE CIVILIZAÇÃO E DE ANTROPOLOGIA

THE RELIGIONS IN CIVILIZATIONS' AND ANTHROPOLOGY'S STUDIES

Jorge P. Santiago¹

Resumo : Partindo de reflexões em torno da interdisciplinaridade, esta contribuição aborda o lugar do estudo das religiões nos sistemas universitários franceses, notadamente no âmbito da Universidade Lumière Lyon 2, nas duas unidades acadêmicas em que o autor atua diretamente: o Institut d'Études Brésiliennes - IEB e o Centre de Recherches et d'Études Anthropologiques – CREA. O IEB caracteriza-se por acolher estudantes e temáticas interdisciplinares, que abrangem o denominado estudo das civilizações, onde o campo das religiões é contemplado de forma esporádica. Como membro do CREA, dedica-se a ministrar conteúdos disciplinares sobre práticas socioculturais urbanas, onde os temas ligados à religião notadamente às práticas religiosas afro-brasileiras, são com frequência objeto de interesse dos alunos, ora por seu suposto "exotismo", ora pelo seu aspecto de prática social, e nesse caso não sem influências de uma certa "geografia da miséria" ou de insistentes estereótipos favorecidos pelos meios de comunicação.

Palavras-chave: interdisciplinaridade, sistemas universitários, religiões

Abstract: From considerations about interdisciplinarity, this study approaches the place of religious' study on French college systems, mainly on Université Lumière Lyon 2, in two academic units where the author actuates directly: the Institut d'Études Brésiliennes – IEB and the Centre de Recherches et d'Études Anthropologiques – CREA. The IEB characterizes by welcome interdisciplinary students and thematic, comprising the so-called civilizations studies and religions field is sporadically considered. As a member of CREA, it aims to teach disciplinary contents about sociocultural urban habits, where themes linked to religion, remarkably to afro-brazilian religions habits are often an students' object of interest, now because of its supposed "exoticism", now because of its social practice aspect, and on this case it is not free from influences of a certain "misery's geography" or persistent stereotypes supported by means of communication.

Key-words: interdisciplinarity, college systems, religions.

Introdução

As questões relativas à interdisciplinaridade certamente não representam uma novidade, mas em se tratando de estudos das religiões ou de ciências das religiões, elas nos interpelam de mais a mais em nossas práticas de ensino e pesquisa. Face às mudanças estruturais ocorridas nos sistemas universitários em diferentes países, e notadamente na França, elas nos incitam tanto a caminhar na direção do interdisciplinar como a considerar as mudanças ocorridas também nos nossos respectivos "campos" nos obrigando a renovar as interrogações sobre os contornos de nossas disciplinas e em consequência a também interrogar as relações interdisciplinares (Leservoisier & Vidal, 2007). Além disso, se hoje a interdisciplinaridade é com frequência apresentada como uma necessidade evidente, quando isso implica as religiões ou as práticas

¹ Professor do Institut d'Études Brésiliennes, Centre de Recherches et d'Études Anthropologiques – CREA. Universidade Lumière Lyon 2. E-mail : santjor@wanadoo.fr

religiosas brasileiras somos levados a constatar que esta é raramente interrogada nos seus determinantes, nos seus efeitos, nos seus resultados. O que de certo modo induz a nos consagrar, entre outros, às estratégias e à definição dos momentos e das realidades que nos levam a efetivamente adotar uma abordagem interdisciplinar. Em particular quando esta deve ser concebida ou adotada no quadro de temáticas particulares como é o caso da posição ou do papel do religioso ou da religiosidade.

Imerso numa estrutura universitária não diretamente voltada à antropologia das religiões ou às aqui chamadas “ciências das religiões”, mas diretamente implicado em programas de ensino e pesquisa de estudos de civilização e privilegiando temáticas que podem ser de modo geral sintetizadoras por antropologia das práticas socio-culturais urbanas nas sociedades ibéricas e íbero-americanas, a abordagem e a análise das religiões e da espiritualidade na sociedade brasileira exige estratégias particulares para que sejam privilegiados o encontro e/ou as incidências do “religioso” e da religiosidade na vida social.

Assinalemos ainda que apesar de membro do Centre de Recherches et d’Etudes Anthropologiques (CREA) e orientar pesquisas em antropologia, exerço minhas funções e assim ensino e oriento trabalhos também junto ao Departamento de Línguas Românicas e mais especificamente no Institut d’Etudes Brésiliennes (IEB), deste último tendo no momento a responsabilidade da direção. Isso implica um público constituído de alunos de níveis graduação, mestrado e doutorado (respectivamente Licence, Master 1 e 2 e Doctorat) inscritos em estudos de língua portuguesa, de literatura, de culturas lusófonas, e em particular aqueles interessados pelas práticas e expressões culturais, pela história e pela vida socio-cultural brasileira, estes últimos aspecto constituindo as disciplinas que no conjunto chamamos estudos de civilização¹. Além do público evocado, estão aqueles alunos que formam um público heterogêneo, oriundo de estudos de letras, de ciências da educação, de antropologia, de história, de geografia entre outras áreas, em meio aos que frequentam as disciplinas e seminários propostos pelo departamento e pelo IEB acima mencionados. Nosso público de pós-graduação sendo então majoritariamente formado por alunos inscritos em mestrado e doutorado de “Estudos hispânicos e lusófonos” e notadamente aqueles que elaboram e desenvolvem suas pesquisas sobre o Brasil, Portugal, África lusófona e sobre a América latina.

Mais precisamente em relação ao IEB, trata-se em particular de uma estrutura inserida num universo interdisciplinar no qual o programa geral de ensino é formado por estudos integrados da língua portuguesa, da literatura e dos estudos de civilização (do Brasil, Portugal e África lusófona) aos quais, há dois anos, foram incluídas algumas disciplinas como história e cultura brasileira e no caso do mestrado três seminários de antropologia dos quais tenho a responsabilidade de ministrar e coordenar: antropologia das práticas sócio-culturais urbanas (*anthropologie des pratiques socioculturelles urbaines*) destinados aos alunos de 1º ano ; antropologia histórica da cidade brasileira e ibero-americana (*anthropologie historique de la ville brésilienne et ibéro-américaine*) destinado ao 1º e 2º ano) ; e um terceiro, intitulado, dinâmica sociais e mudanças socio-culturais (*dynamiques sociales et changements socioculturels*) através da articulação entre a antropologia e a literatura (destinado ao 2º ano de mestrado e aos doutorandos). O objetivo maior sendo de assegurar a interdisciplinaridade mas também de reforçar e renovar as formas de colaboração mútua com o Departamento de Antropologia, aliás existente há várias décadas na Universidade Lyon 2.

As religiões na especificidade dos programas de ensino

Antes de evocar diretamente as religiões na pós-graduação, penso que alguns comentários, concernentes às disciplinas ligadas às ciências humanas e sociais no processo que em nosso departamento favorece o acesso aos estudos ligados às religiões no Brasil, podem ser

¹ Para a definição de « estudos de civilização » e dos objetos de interesse dos civilizacionistas, ver Guereña J-L. Civilisationnistes ou historiens ? . In : *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine*. n 1. printemps 2007. <http://ccec.revues.org/document117.html> . Acessado em 12/maio/2007.

interessantes em termos de estratégias, dos momentos e das realidades que levam a adotar uma abordagem interdisciplinar.

Em se tratando de alunos franceses e de outras nacionalidades que inicialmente tem pouco ou nenhum conhecimento sobre o Brasil (ainda que às vezes haja brasileiros), é necessário destacar que a disciplina civilização brasileira do percurso de três anos de *Licence* (graduação) visa sobretudo introduzir os elementos de base da formação da sociedade e das culturas brasileiras do período colonial até a independência (1º ano de *Licence*) e seguindo-se a estes, no 2º ano, os aspectos fundamentais do funcionamento da sociedade brasileira a partir de inícios do século XIX, ou seja, indo de maneira geral da independência até à proclamação da República com ênfase no funcionamento e especificidades do período escravagista. Face a tais programas, os temas ligados à religião e notadamente às práticas religiosas afro-brasileiras, são com frequência objeto de interesse dos alunos, mas ora por seu suposto "exotismo", ora pelo seu aspecto prática social, e nesse caso não sem influências de uma certa "geografia da miséria" ou de insistentes estereótipos favorecidos pelos meios de comunicação. O sentido de religião propriamente dito ou das formas de expressão de relação ao sagrado na sociedade brasileira não se constituindo num primeiro momento alvo maior de interesse por parte dos alunos. Salvo no caso de produção de trabalhos e exposições esporádicas realizadas no decorrer das aulas que os leva a apreender as práticas religiosas sob outras perspectivas.

No terceiro e último ano da graduação pelo fato que o programa se consagra à abertura do século XX brasileiro com a instalação da República, a imigração européia, o apogeu e crise da economia cafeeira e a busca da independência econômica, possivelmente favorecido pelas possibilidades de articulação com outros programas de ensino que lhes são ministrados em outros departamentos e em estudos de civilização hispano-americanas entre outros, pode-se notar que as expectativas se modificam e são objetos frequentes de interesse temáticas tais como àquelas ligadas às interrogações sobre a identidade nacional e a modernidade técnica e política. O que em consequência abre ou renova espaços para discussões sobre os múltiplos processos de mestiçagens, sobre a atualidade do chamado "sincretismo religioso", sobre as múltiplas hibridações presentes na trajetória da modernização brasileira. Talvez pela proximidade com o contemporâneo, de modo geral é significativo o interesse pela chamada Era Vargas e as relações com a Europa no contexto da segunda guerra mundial, pela urbanização crescente, pelo processo de industrialização, pelos anos JK e o *American way of life* no Brasil, a construção de Brasília, e o "desenvolvimentismo" brasileiro, vistos como novos tempos que se instalam no país. Temáticas que entretanto não favorecem de maneira particular, incluindo-se por razões de carga horária, a se consagrar aos aspectos diretamente ligados às religiões e ao lugar do religioso na sociedade brasileira.

Em função da lógica de funcionamento da Faculdade e do Departamento de Línguas Românicas e assim dos objetivos dos programas de ensino, o fim do percurso de *Licence* é mais voltado para o contemporâneo e assim ao período da ditadura e dos governos militares, ao processo de redemocratização e os novos desafios face ao quadro político e econômico, e devemsobretudo proporcionar aberturas em direção dos mestrados em pesquisa e de caráter profissionalizante (*masters recherche ou professionnel*), e tendem a fornecer, antes das especializações, um conjunto de conhecimentos mais amplos sobre a sociedade brasileira. A perspectiva de apreensão pelas práticas sociais e culturais, incluindo-se no que se refere às práticas religiosas enquanto formas de "leitura" da sociedade brasileira, tendem assim a integrar o percurso seguinte, ou seja, a formação de mestrado. Entretanto, na fase que precede a pós-graduação, um aspecto da grade curricular que não se pode negligenciar é a importância da articulação de uma bibliografia francesa e brasileira, logo em francês e em português, que permite não só discutir certos aspectos e diferenças da construção do olhar em direção ao Brasil, mas que também abre perspectivas de encontro com especificidades da sociedade brasileira e nesse caso podendo-se incluir o "papel" das religiões e das práticas religiosas em diferentes momentos da história do país. Nesse caso, mantendo-se a perspectiva interdisciplinar, além das obras de autores vistos na França como "clássicos" sobre a história e a cultura brasileiras (Sérgio

Buarque de Holanda, Gilberto Freyre, Maria Izaura Pereira de Queiroz, Darcy Ribeiro, Alfredo Bosi, Roberto da Matta...), privilegia-se também novos trabalhos de pesquisa ou estudos de caso e, com frequência e por razões práticas, trabalhos recentes à caracter de grandes sínteses em língua francesa (Benassard & Marin, 2000; Droulers, 2001; Enders, 1997).

Devo também aqui salientar três aspectos que podem suscitar reflexões particularizadas. O primeiro deles, tratando-se ainda dos objetivos dos programas, exige formas de apreensão de uma sociedade diretamente relacionadas ao domínio da língua, ao conhecimento das suas literaturas e, no caso da história, obedecendo à uma cronologia e recortes temporais de certo modo lineares que não dispendo de uma carga horária substancial (uma hora e meia por semana durante um semestre), permite pressupor lacunas e assim sugerem interrogações sobre suas incidências na compreensão de certas especificidades da sociedade brasileira, dentre elas quanto ao espaço e papel da religião ou das religiões. O segundo aspecto é devido ao fato que trata-se de um ensino sobre a sociedade e a cultura brasileira não necessariamente no domínio das ciências sociais ou da antropologia propriamente dita. O que subentende que há uma certa necessidade de estar duplamente atento às formas particulares de encontro com a alteridade e desse modo se esquivar das armadilhas tanto da celebração do exótico quanto da exacerbação da universalidade do particular. Ou seja, tratando-se de um programa de ensino no qual o objetivo é sobretudo de fornecer informações gerais sobre a dinâmica geral do processo de formação e de funcionamento da sociedade, o lugar do particular ou do específico de certo modo perde espaço, tanto em termos de carga horária como da justificativa das suas razões diante de um público com interesses, em princípio, diferentes daqueles dos antropólogos aprendizes, onde as religiões, por exemplo, podem ter um lugar amplamente justificável e mesmo privilegiado no quadro de processos de aprendizagem e de pesquisas sobre uma determinada cultura.

Além disso, tem-se o fato que em se tratando de processos interativos de transmissão e trocas de conhecimentos sobre a elaboração de um olhar que se constrói sobre o Brasil, que se revela gradativamente pelas diferentes formas de apreensão de sua cultura pela via textual ou audiovisual (no caso de emprego de filmes ou documentários como suporte pedagógico), evocar as religiões e os papéis destas junto a um público que de uma parte não conhece o Brasil ou não se propõe necessariamente a uma imersão e impregnação nessa sociedade¹ e assim a viver e a compartilhar formas de convivência com múltiplas práticas religiosas, se transforma num exercício particular de relação com a cultura do Outro, no qual dado os objetivos mencionados dos programas, devem ser considerados também de maneira particular.

Desse modo, é nos cursos e seminários destinados ao primeiro ano de mestrado (*master* 1) que, através do exame de textos de história, de antropologia e de literatura, que serão privilegiadas a apreensão e as análises de especificidades do funcionamento da sociedade brasileira a partir de inícios do século XX., mesmo que na maioria dos casos isso ocorra numa perspectiva pendular de idas e vindas entre presente e passado da sociedade brasileira. Entre os objetivos gerais estando aquele de suscitar interesses e discussões sobre questões de metodologia em ciências humanas e sociais e suas possibilidades de aplicação aos novos estudos sobre a cultura e a sociedade brasileira contemporânea e em alguns casos do seu passado recente. Nesse sentido, no panorama dos cursos e seminários propõe-se, entre outros aspectos, a análise da vida urbana, das práticas musicais e artísticas, das literaturas e do mesmo modo das práticas religiosas como formas de apreensão dos jogos de relações sociais.

Diga-se de passagem que também nessa perspectiva o recurso à articulação da bibliografia francesa e brasileira é incontornável, em particular em termos de atualização quanto

¹ Para estes alunos, a imersão na sociedade brasileira pode ocorrer no quadro de intercâmbios inter-universitários visando notadamente a prática da língua, e assim com objetivos em princípio diferentes daqueles inscritos em antropologia para os quais ela ocorre no quadro de uma primeira experiência de trabalho de campo. O que no entanto não impede que alguns alunos inscritos em Mestrado de línguas românicas mas preparando um *mémoire* (dissertação) em Estudos de civilização (a caracter de ciências humanas e sociais) realizem um trabalho de imersão e de impregnação necessários às suas respectivas pesquisas. O que aliás também não impede que haja mudanças de orientação ou "conversões" à antropologia ou outros campos disciplinares.

aos novos trabalhos, aos novos objetos de pesquisas, os novos elementos reveladores das especificidades regionais, às "escolas" e notadamente, quanto à saída do eixo Rio-São Paulo-Bahia, durante longo tempo tomado como fonte de referências bibliográficas mais comuns para "dar contas" do Brasil no universo francês, em particular em estruturas tais como o Departamento de Línguas Românicas supra mencionado. Isso sobretudo porque nesse caso o objetivo da escolha de certas temáticas e a finalidade da inclusão de certas bibliografias é justamente de abrir perspectivas de encontro com especificidades da sociedade brasileira e, em se tratando das religiões e das práticas religiosas, poder destacar as possibilidades de adoção de novas focais de análise para decodificar lógicas de funcionamento de diferentes contextos. Nesse sentido, em termos de bibliografia, autores franceses especialistas da sociedade brasileira, de Roger Bastide à François Laplantine, se fazem presenças frequentes e suas articulações com historiadores, escritores e antropólogos brasileiros, uma necessidade.

Tais seminários de caráter interdisciplinar têm por finalidade mostrar que a metodologia proposta, a definição dos objetos de análise e das fontes a serem utilizadas assim como os contornos das disciplinas que privilegiam os modos de funcionamento e os jogos de relações socio-culturais presentes nas sociedades, e notadamente na brasileira, não são e não podem ser estabelecidos de maneira definitiva (Alvarez-Pereyre, 2003). Sobretudo porque é necessário mostrar para um público oriundo de uma formação em grande parte consagrada aos estudos de línguas e literaturas, que as práticas de pesquisa dos historiadores, sociólogos, antropólogos e civilizacionistas, não cessam de se renovar e de redesenhar as fronteiras das ciências humanas e sociais assim como as relações entre as disciplinas que aliás diferem de um país à outro. Desse modo, o objetivo é também de destacar que para as análises da sociedade brasileira contemporânea, deve-se considerar que as disciplinas hoje reivindicam novos campos de investigação, elegem novas fontes, novas escalas de análise e novos objetos: estratégias de interação no espaço urbano e rural, expressões de discriminação, de sofrimentos, novas práticas associativas, novas formas de ocupação e uso dos espaços, novas formas de lazer e de consumo e, sem dúvida, novas práticas religiosas e de expressão da relação ao sagrado. E em consequência, inclusive pela articulação dos campos disciplinares evocados com a literatura, isso permite elaborar como uma alternativa suplementar novas formas de leituras e abordagens da vida social e cultura (Montandon, 2006; Kilani, 1999; Campion, 1996; Geertz, 1996; Balandier, 1994).

Religiões brasileiras e quadro universitário francês

É importante salientar que, mesmo dispondo de capital simbólico e do peso de uma certa tradição das ciências humanas e sociais, incluindo-se no que se refere ao estudo das religiões, na França o domínio chamado "ciências das religiões" não se apresenta com a mesma abrangência, com os mesmos propósitos nem tem as mesmas perspectivas que no Brasil (Calame, 2006. p. 209-232). Ainda que os estudos franceses e europeus de sociologia e história das religiões, do fenômeno religioso e da vida religiosa tenham tido ampla recepção junto a diferentes gerações de universitários brasileiros, de Emile Durkheim (*As formas elementares da vida religiosa*) e Max Weber (*A ética protestante e o espírito do capitalismo*), à Roger Bastide (*Éléments de sociologie religieuse*) e Marcel Gauchet (*Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*), entre outros autores.

Além disso, os estudos de antropologia das religiões não ocupa necessariamente a mesma posição nem se consagra aos mesmos objetivos que no Brasil; do mesmo modo que, ao meu ver, não se dispõe nas universidades francesas de disciplinas ou programas de ensino de base consagrados a esse sub-campo ou sub-área da antropologia, tal qual pode ser observado nas universidades brasileiras, como é o caso dos cursos de Graduação e de Especialização em Ciências das Religiões da UFPB. Dessa forma, ainda que represente algo mais que legítimo face à complexidade e fragmentação do mundo contemporâneo, a existência de um Grupo de Pesquisas e Estudos, não das religiões, mas "em Religiosidade", é bem pertinente pois permite se consagrar

e dar tratamento epistemológico a especificidades da sociedade brasileira como o pluralismo religioso, a multiplicidade de pertencimentos religiosos, a imbricação das religiões, o papel da religiosidade na vida social e no tratamento da saúde. O que, ao que parece no momento, não dispõe forçosamente da mesma pertinência no caso da sociedade francesa. Nesta última, tais temas se constituindo especializações e a religiosidade sendo unicamente de maneira pontual objeto de abordagens temáticas no quadro de seminários, de atividades particularizadas ou de tratamento e reflexões da parte de especialistas (Vernette, 1999; Spiro, 1972), e não como objeto de formação regular ou como conteúdo de programas de extensão¹. Nesse caso, entre os múltiplos fatores, indo da legislação à própria cultura francesa passando pela concepção de República e de Estado laico, alguns podem ser aqui considerados ainda que de maneira não exaustiva e não especializada.

Em primeiro lugar, num Estado oficialmente laico, o que naturalmente não impossibilita a existência de instituições universitárias à caráter confessional – sobretudo católicas - nem impede o estudo das religiões em diferentes níveis de ensino, diferentemente do Brasil, a grande maioria dos alunos que chegam à universidade, não têm seu cotidiano impregnado de religião, de práticas religiosas, de espiritualidade e assim não exprimem, ao menos publicamente, interesse maior por estes, a religião ou o sentido do religioso permanecendo basicamente na esfera do privado². Em consequência, supostamente, a grande maioria dos alunos não têm a espiritualidade, a religiosidade ou as formas de relação e convivência cotidiana com o sagrado (em particular se não praticantes) no centro de suas atenções e interesses universitários, pelo menos em se tratando do público anteriormente mencionado. Quando o ocorre, de modo geral a nível de pós-graduação, dá-se numa perspectiva essencialmente de pesquisa e o “fato religioso” ou afins, sem que sejam necessariamente tomados como expressões de experiências sensíveis vividas e compartilhadas (Laplantine, 2005; 1994)., será apreendido como expressão do social como o poderia ser qualquer outro objeto de análise no quadro de uma dada sociedade. Nesse caso as propostas e perspectivas de análise mais recorrentes sendo a prática religiosa como marcador da diferença, a religião como reservatório de identidade, o uso político da religião e, mais raramente e de maneira pontual, a religião como busca da transcendência no quadro geral da mundialização ou globalização. Ou seja, são bem menos recorrentes as propostas de pesquisas que articulem por exemplo espiritualidade e saúde visando a compreensão dos fenômenos biopsicossociais os associando à busca da melhoria da qualidade de vida, ao tratamento ou a recuperação da saúde, tal como se pode observar e ser objeto de análise no caso brasileiro.

Um segundo elemento, que eu colocaria em adequação com algumas das temáticas tratadas por François Laplantine e Martin Soares (Laplantine, 2003. p. 219-242; Soares, 2003. p. 51-55), é devido ao fato que a religião, e em consequência o interesse pelas religiões, não são ambos necessariamente associados ou apreendidos do mesmo modo que no Brasil, e assim entre outros aspectos, como expressão das emoções (dos indivíduos, dos grupos) e ainda menos com as possíveis relações destas com o corpo (Paperman & Ogien, 1995. p. 7-16; Jaffre, 2006. p. 56-62; Rime, 2005). E nesse caso o dito “cultural” vêm à superfície em se tratando, no caso francês, de outras formas de relação com as emoções e de expressão pública destas, da mesma forma que trata-se também de outros modos de lisibilidade do “lugar” do corpo e das relações com este, tanto a nível interpessoal quanto ao nível da relação com corpo de maneira pública e em quadros coletivos, como o ocorre no caso de certas práticas religiosas brasileiras. Enfim, o “se exprimir com o corpo”, ou “o exprimir as relações com o corpo”, incluindo-se no que é da ordem da transcendência ou das emoções, não possui no caso francês os mesmos significados que no

¹ Lembrando que na França não existe o sistema de programas de extensão universitária. Este no momento é objeto de reflexões e discussões na Univeridade Lumière Lyon 2.

² Nesse sentido, a legislação prevendo a não ostentação de “sinais” religiosos e os debates dela recorrentes na mídia poderiam ser objeto de reflexões complementares e suscitar reflexões pormenorizadas.

Brasil. Tratando-se então e em consequência de diferentes formas de expressão de experiências sensíveis inclusive em termos de prática religiosa.

Num terceiro lugar, mais diretamente ligado à relação entre os estudos sobre outras sociedades e o espaço das religiões em outras culturas, e em ocorrência relacionados ao espaço da religião na sociedade e cultura brasileiras, em função de elementos anteriormente evocados, poderíamos dizer que o interesse por outras sociedades íbero ou latino-americanas, e mais especificamente pela brasileira, não se dá, ao menos num primeiro plano, pela via do religioso. E em se tratando do Brasil, o interesse é sobretudo centrado sobre outros aspectos e, via de regra, em outras lógicas particulares de funcionamento da sociedade, não tendo necessariamente as religiões como ponto de partida dessas lógicas. O que obviamente não impede que, em certos casos, a religião seja tomada como forma de apreensão da sociedade e da cultura brasileiras. Uma apreensão que pode aliás, pelo menos num primeiro momento como o foi dito anteriormente, ser movida pela atração pelo caráter "exótico" de certas práticas religiosas ou ainda pela especificidade da "diferença" que pode inspirar a sociedade na qual elas se elaboram.

A abordagem e o consequente interesse pelo fenômeno religioso, pelas práticas religiosas, fora de uma formação em antropologia propriamente dita, vai assim ocorrer de maneira basicamente indireta. Ou seja, à partir do interesse pela literatura, pelo cinema, pela música, pelas relações inter-raciais e interétnicas e às vezes pelo estudo dos sucessivos quadros socio-políticos, notadamente em se tratando de momentos de repressão às práticas populares ou aos processos discriminatórios (repressão às práticas religiosas afro-brasileiras, e as intolerâncias evocadas nos romances, repressão aos movimento messiânicos como Canudos e a Guerra dos Pelados no sul do Brasil, analisados pela historiografia) ; ou então ligados aos eventuais conflitos ou reivindicações presentes nos diferentes jogos de relações sociais (a mística no MST, movimentos quilombolas, neo-pentecostalismo *versus* catolicismo...).

Práticas religiosas entre literatura e antropologia

A título de ilustração, digamos, de uma abordagem analítica e de uma estratégia pedagógica visando destacar a especificidade do lugar das religiões na cultura e sociedade brasileiras, podemos evocar aqui alguns exemplos extraídos da literatura brasileira que de modo geral são reveladores, seja para os alunos em início de percurso ou para pesquisadores um pouco mais experimentados, pois permitem tanto ratificar os múltiplos papéis desempenhados pelas religiões como provocar o interesse por certos aspectos dos estudos da religião no Brasil. Mesmo que o ocorra mais particularmente em termos de antropologia social, a religião sendo em linhas gerais tomada como expressão do social.

Trata-se nesse caso do apelo e análise da obra de Lima Barreto e, no que me concerne, a estratégia pedagógica utilizada visa mostrar que a perspectiva antropológica presente no procedimento de construção literária de Lima Barreto, ao dar uma visibilidade às práticas simbólicas dos grupos populares no espaço social, confere-lhes legitimidade, especialmente no que se refere às práticas ligadas ao sagrado e à presença em diversos lugares da cidade de diferentes formas de expressão da religiosidade no Brasil¹. Nesse sentido, salientando que o referido autor o faz não como observador exterior ou por *voyeurismo*, mas pela imersão e impregnação no seio do universo social descrito, e que ele destaca uma religiosidade popular que possui características particulares, nomeadamente seu caráter híbrido bastante arraigado na sociedade brasileira e suficientemente difundido para que ele o insira em diversas das suas

¹ Os exemplos que serão aqui utilizados são extraídos dos resultados de uma pesquisa recente e em vias de publicação. [Cf. Santiago JP. *L'œuvre littéraire de Lima Barreto, une proto-anthropologie de la ville. A obra literária de Lima Barreto, uma proto-antropologia da cidade*, Prêmio Itamaraty para a literatura brasileira, Concurso Internacional de monografias sobre a obra de Lima Barreto. Brasília: Embaixada do Brasil na França, Ministério das Relações Exteriores – Departamento Cultural: julho de 2007 (lançamento em abril de 2008)]. (Nota dos Editores: nas notas de rodapé serão colocadas entre colchetes as referências bibliográficas paralelas e interposições do autor).

criações literárias como fruto de suas observações diretas da vida urbana no Rio de Janeiro (Vasconcellos, 2001) ¹ :

Nas suas redondezas, é o lugar das macumbas, das práticas de feitiçaria com que a teologia da polícia implica, pois não pode admitir nas nossas almas depósitos de crenças ancestrais. O espiritismo se mistura a eles e a sua difusão é pasmosa. A igreja católica unicamente não satisfaz o nosso povo humilde. É quase abstrata para ele, teórica. Da divindade não dá, apesar das imagens, de água benta e outros objetos do seu culto, nenhum sinal palpável, tangível de que ela está presente. O padre, para o grosso do povo, não se comunica no mal com ela ; mas o médium, o feiticeiro, o macumbeiro, se não a recebem nos seus transes, recebem, entretanto, almas e espíritos que, por já não serem mais da Terra, estão mais perto de Deus e participam um pouco da sua eterna e imensa sabedoria (...)².

É também importante destacar que trata-se de mostrar, sobretudo para um público francês ou composto de não brasileiros, que tal como a antropologia fará alguns anos mais tarde para abordar as práticas socio-culturais urbanas (Magnani, Guilherme & Torres, 1996; Agier, 1996), Lima Barreto faz emergir as especificidades dessa religiosidade popular caracterizada pelas construções simbólicas que exprimem, através das mais diversas manifestações de crença, o objeto da relação com o sagrado. E ele mostra que nesse tipo de relação ao sagrado, tais práticas religiosas, mas também o apelo ao sobrenatural e as teosofias, são práticas então abertamente difundidas nesse novo viver na cidade independentemente do que é pregado ao nível oficial, pois, como o assinala Lima Barreto, « não é no entanto unicamente com ajuda da missa que – entretanto dita pelo padre católico – que a reza, de acordo com a crença de nossa gente, exerce poderes maravilhosos e extraordinários sobre o destino de nossa vida e de nossa consciência »³. Simbólicas que aliás estão presentes não somente nas periferias como também no centro da cidade, tanto no Rio de Janeiro como em outras cidades, onde, diz ele :

O povo atribui poderes superiores e miraculosos de várias aplicações. Há as que são destinadas a fins de cura, há as que se empregam em conjuração de moléstias, há outras para a proteção contra feitiços e 'coisas feitas' de qualquer origem, tendo como fito perturbar a felicidade da nossa existência.⁴

É também importante destacar, em particular quanto ao referido programa de ensino mencionado precedentemente, que é nessa perspectiva que as práticas religiosas, ao se desenvolverem e se renovarem no interior dessa cultura urbana brasileira, não necessariamente no sentido da « civilização » desejada pelas elites mais implicadas no processo de modernização das cidades, chamaram a atenção de Lima Barreto, como o poderia fazê-lo ao antropólogo ou a outros estudiosos das religiões. Assim, alguns de seus personagens servem para mostrar o lugar do religioso e suas diferentes formas de manifestação na vida das pessoas e dos grupos. Ele o faz por exemplo tanto através de uma « situação particular », no romance *Triste Fim de Policarpo Quaresma*, na qual um velho negro africano utiliza suas crenças ancestrais "para a consolação de seus senhores de um outro tempo"⁵, quanto ao assinalar a complexidade que nessa sociedade supõe a convivência de "duas medicinas" para o tratamento do corpo e do espírito :

¹ As citações de Lima Barreto são extraídas da edição organizada por Eliane Vasconcellos, estabelecida a partir da edição original dos escritos do autor compreendendo igualmente sua *Fortuna Crítica*.

² [O moleque. In: *Histórias e sonhos*. op. cit. p. 39-40].

³ [Rezas e orações. In: *Coisas do reino do jambon*. op. cit. p. 284].

⁴ Idem. p. 283.

⁵ [Barreto L. *Triste Fim de Policarpo Quaresma*. op. cit. 2001. p. 382].

"No interior, [...], as duas medicinas coexistem sem raiva e ambas atendem às necessidades mentais e econômicas da população".¹

Em linhas gerais, trata-se de aqui evocar alguns elementos de um programa de curso ou seminários que permitem constatar que através do recurso à literatura, assim como o poderia ser através da música, das canções, da dança ou do cinema, pode-se apreender mecanismos de funcionamento da sociedade brasileira por intermédio de um escritor que operou uma vasta apreensão do universo sociocultural da cidade e dos subúrbios, inclusive das construções simbólicas implícitas. Ele fornece importantes pistas para a realização de uma "antropologia da cidade" e a valorização da complexidade da chamada "religiosidade popular", na medida em que ele próprio assinala tratar-se de uma vida social em que "os médiuns que curam, merecem mais respeito e veneração que os mais famosos médicos da moda" e assim que "os seus milagres são contados de boca em boca, e a gente de todas as condições e matizes de raça a eles recorre nos seus desesperos de perder a saúde e ir ao encontro da morte"², sobretudo quando o escritor ressalta : "O curioso - o que era preciso estudar mais devagar - é o amálgama de tantas crenças desencontradas a que preside a igreja católica com os seus santos e beatos"³.

Observe-se que o autor mostra o registro no qual se inscreve. Ou seja, ele estuda e convida a estudar os particularismos do sociocultural brasileiro, estando ao ponto de preconizar processos de hibridação e mestiçagens que somente mais tarde serão considerados pelas ciências humanas e sociais. Lembremos que os estudos emblemáticos de Roger Bastide e de seus sucessores nesse domínio só se iniciarão a partir dos anos 1930 (Bastide, 1959, 1960, 1974; Verger, 1954). Com relação a essa consideração dos particularismos da religiosidade popular e das hibridações e "baralhamento" das práticas religiosas em geral, Lima Barreto sublinha :

A feitiçaria, o espiritismo, a cartomancia e a hagiologia católica se baralham naquelas práticas, de modo que faz parecer que de tal baralhamento de sentimentos religiosos possa vir nascer uma grande religião, como nasceram de semelhantes misturas as maiores religiões históricas. Na confusão do seu pensamento religioso, nas necessidades presentes de sua pobreza, nos seus embates morais e dos familiares, cada uma dessas crenças atende a uma solicitação de cada uma daquelas almas, e a cada instante de suas necessidades.⁴

Assim, através da escolha de exemplos como alguns dos aqui privilegiados, o fato de utilizar a literatura de Lima Barreto como estratégia de apreensão de especificidades da sociedade brasileira e dos jogos de interação nos quais os seus personagens se engajam, encontramos elementos que ratificam que o processo de instalação do urbano brasileiro é antes de tudo o resultado do encontro e da convivialidade, mesmo que em princípio antagônicos, de práticas religiosas e socio-culturais elaboradas pelos diversos atores presentes no cenário da cidade.

É também importante destacar que ao adotar esse procedimento, de certa forma por antecipação, o que sugere Lima Barreto e mais tarde preconiza Laplantine :

"É abrir passagens, tentar confrontar linguagens que se ignoram, campos do conhecimento que não se frequentam, tentando dar conta dos espaços interseccionais e das diferenças entre os protagonistas em presença, e nesse caso eles também podem ser considerados como partes de um todo que de fato não tinham se encontrado" (Laplantine, 2005. p. 60).

¹ Idem. p. 394.

² [O moleque . In: *Histórias e Sonhos*. op. cit. p. 39].

³ Idem.

⁴ [O moleque . In: *Histórias e Sonhos*. op. cit. p. 39-40].

Lima Barreto efetivamente propõe abrir passagens, estabelecer pontos de convergência entre as oposições constitutivas de certos modos de pensar, e conseqüentemente de certas formas de poder, e assim conceber o local e o global juntos e nomeadamente conceber os pontos de convergência (e em ocorrência) entre a periferia e o centro da cidade. Os habitantes privilegiados por Lima Barreto, sobretudo os dos subúrbios, são nesse sentido atores privilegiados na medida em que podem ser definidos como produtores de simbólicas particulares desses pontos de convergência que acompanham a história da cidade e do papel das práticas religiosas e da religiosidade inclusive no processo de urbanização no Brasil.

Associado a tais perspectivas, um outro elemento seria justamente aquele do encontro com a sociedade brasileira, por boa parte dos estudantes, mestrandos e doutorandos franceses, através do que esta revela de si pela via do religioso. Isso, além da descoberta do amálgama de tantas crenças, do baralhamento de sentimentos religiosos e dos processos de hibridação, implicando o encontro com outras formas de relação ao corpo, outras expressões das experiências sensíveis vividas e articuladas com as relações com o sagrado. E assim do que a sociedade brasileira lhes revela enquanto outros modos de exprimir, também com o corpo, as emoções, a dor, a doença, o prazer, a saudade, a crença, as necessidades cotidianas...

Enfim, a perspectiva no quadro de tais cursos e seminários a nível de pós-graduação é mostrar que a articulação da literatura e da antropologia pode favorecer avaliações renovadas sobre as práticas socio-culturais num contexto de urbanização crescente como o do Brasil e mesmo de outros países ibéricos e ibero-americanos. Busca-se igualmente mostrar que, em certos casos, os procedimentos utilizados pelos escritores para construir suas tramas literárias e a passagem da descrição etnográfica ao texto antropológico podem ser bem similares. O que supõe o estudo de uma bibliografia específica que envia igualmente aos campos disciplinares vizinhos como a história e os estudos de civilização. Destacando os instrumentos mobilizados pelas ciências humanas e sociais assim como suas abordagens metodológicas se pode dar conta das possibilidades de cruzamento de diferentes campos para a apreensão das diversas práticas socio-culturais dentre as quais a esfera do sagrado e as práticas religiosas. Assim, criam-se possibilidades de reflexão em torno de diferentes abordagens e de suas contribuições aos estudos das práticas religiosas, inclusive quando estas implicam formas de travessia das fronteiras da ordem. E desse modo, apreender do como elas contribuem a redefinição dos contornos das identidades coletivas e da pluralidade dos universos sociais, políticos e culturais presentes nas sociedades ibero-americanas e notadamente na sociedade brasileira.

Para terminar, poderíamos dizer que entre os aspectos mais interessantes, pelo menos no que diz respeito a tais temáticas no cruzamento dos estudos de civilização com a antropologia, é possível constatar ao longo dos anos e pela via da narrativa das experiências vividas no Brasil, ou através das monografias e teses produzidas sobre a sociedade e a cultura brasileiras, que a descoberta dos múltiplos significados da esfera religiosa ou da religiosidade no Brasil, dado a sua quase onipresença permite e incita a elaborar formas particularizadas de leituras da vida social brasileira. E isso a tal ponto que pode-se constatar no vocabulário e nas formas discursivas dos alunos e jovens pesquisadores que retornam após uma estadia no Brasil, mudanças as vezes sutis mas bastante reveladoras. Ou seja, permite detectar que a análise mas sobretudo a imersão e impregnação na cultura brasileira, às vezes provocam formas de apreensão dos jogos de relações sociais e de re-semantização dos discursos que são frequentemente surpreendentes. E aliás isso ocorre, religiosamente, com frequência.

Referências

- Agier M. Les savoirs urbains de l'anthropologie. In : *Enquête, anthropologie, histoire, sociologie*. Paris : Editions Parenthèses/ EHESS, 1996. n.4. 2 sem. p. 35-58.
- Alvarez-Pereyre F. *L'exigence interdisciplinaire. Une pédagogie de l'interdisciplinarité en linguistique, ethnologie et ethnomusicologie*. Paris : Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2003.
- Balandier G. L'effet d'écriture en anthropologie. In : *L'écriture des sciences de l'homme. Communications n° 58*. Paris : EHESS/Seuil, 1994. p. 23-30.

- Barreto L. *Triste fim de Policarpo Quaresma*. s/c: s/ed, 2001. p. 382.
- Bastide R. *Éléments de sociologie religieuse*. Paris: A. Colin, 1935.
- _____. *Brasil terra de contrastes*, São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1959.
- _____. *Les religions afro-brésiliennes : contribution à une sociologie des interpénétrations de civilisations*, Paris: Presses universitaires de France, 1960.
- _____. *As Américas negras : As civilizações africanas no Novo Mundo*. São Paulo: DIFEL/ Ed. da USP, 1974.
- Bennassar B, Marin R. *Histoire du Brésil. 1500-2000*, Paris : Fayard, 2000.
- Droulers M. *Brésil : une géohistoire*. Paris : Presse Universitaire de France, 2001.
- Calame C. L'histoire comparée des religions et la construction d'objets différenciés. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions. In : *Comparer les comparatismes*. Milan (Edidit – Arch)/ Paris : s/ed, 2006. p. 209-232.
- Campion P. *La Littérature à la recherche de la vérité*. Paris : Le Seuil, 1996.
- Claval P. *La fabrication du Brésil. Une puissance en devenir*. Paris : Edition Belin, 2004.
- Enders A. *Histoire du Brésil contemporain, XIXe-XXe siècles*. Bruxelles : Editions Complexe, 1997.
- Geertz C. *Ici et là-bas. L'Anthropologue comme auteur*. Paris : Métailié, 1996. Lemoine D. *Works and lives : the anthropologist as author*. s/c: Stanford University, 1988.
- Jaffre Y. Le terrain d'une anthropologie comparative des sensibilités et des catégories affectives ,les émotions, un gouvernement par la parole ? In : *Face à face, regards sur la santé*. s/c : s/ed, 2006. p. 56-62. n. 9.
- Kilani M. Fiction et vérité dans l'écriture anthropologique. In : Affergan F. (org.). *Construire le savoir anthropologique*. Paris : Presses Universitaires de France, 1999.
- Laplantine F. *Le social et le sensible. Introduction à l'anthropologie modale*. Paris : Téraèdre, 2005.
- _____. *Transatlantique. Entre Europe et Amériques latines*. Paris : Payot, 1994.
- _____. *Le sujet. Essai d'anthropologie politique*. Paris : Téraèdre, 2007.
- Leservoisièr O, Vidal L. Introduction. In : *L'anthropologie face à ses objets. Nouveaux contextes ethnographiques*. Paris : Editions des archives contemporaines, 2007.
- Magnani J, Guilherme C, Torres L L de. (org). *Na metrópole : textos de antropologia urbana*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Fapesp, 1996.
- Montandon A. (org.). *Littérature et anthropologie*. Paris : Champ social Editions, 2006.
- Paperman P, Ogien R. Présentation, la couleur des pensées, sentiments, émotions, intentions. In : *Raisons pratiques*. Paris : Editions de l'EHESS, 1995. p.7-16.
- Rime B. *Le partage social des émotions*. Paris : PUF, 2005. coll. psychologie sociale.
- Soares M. Vécu sensible de l'événement migratoire. Exil et rythme du temps. In : *Parcours anthropologiques*. s/c : Université Lyon 2, 2003. p. 51-55. n. 3.
- Spiro M. La religion : problèmes de définition et d'explication. In : Bradbury RE et al. *Essais d'anthropologie religieuse*. Paris : Gallimard, 1972.
- Vasconcellos E. (org.). *Lima Barreto. Prosa seleta*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar SA, 2001.
- Verger P. *Dieux d'Afrique. Culte des orishas et vodouns à l'ancienne côte des esclaves en Afrique et à Bahia*. Paris : P. Hartmann, 1954. Préfácios de Théodore Monod e Roger Bastide.
- Vernette J.: *Nouvelles spiritualités et nouvelles sagesses. Les voies de l'aventure spirituelle aujourd'hui*. Paris : Bayard, 1999.

GLOBALIZAÇÃO E CIÊNCIA DAS RELIGIÕES: PARA UMA FENOMENOLOGIA DO HOMEM – UMA FENOMENOLOGIA DO RELIGARE.

GLOBALIZATION AND RELIGIONS SCIENCE: FOR A HUMAN BEING FENOMENOLOGY - A RELIGARE'S FENOMENOLOGY.

José Carlos Calazans¹

Resumo: O fenômeno da globalização é analisado, considerado como um complexo onde se manifesta a cultura do económico, da história e do espírito. A Globalização é um paradigma antropológico, parte da psicogénese humana, sujeito às limitações naturais da neurologia, mas igualmente da percepção ética e espiritual do homem em construção. A oportunidade histórica do momento, sob o ponto de vista cultural e espiritual, de entrada em outro nível espaço temporal, psicogenésico e antropocósmico é clara, porém dramática. O BRIC (Brasil, Rússia, Índia e China) tem as potencialidades do crescimento antropológico do homem, sujeito à percepção ética e espiritual limitadas. Ressalta-se o ponto em que se torna inteligível o sentido da expressão, “para uma fenomenologia do homem, uma fenomenologia do *religare*”, no significado da “emergência da espiritualidade laica no contexto de uma estratégia internacional”. O seu fundo matricial é o mesmo, denominado “laicismo religioso”. Neste nível de construção do homem político e religioso visiona-se a necessidade da Ciência das Religiões ocupar o lugar que lhe está designado, no contributo para o diálogo das civilizações e dos estados.

Palavras-chave: globalização, BRIC, religião.

Abstract: Globalization phenomenon is analyzed, considered as a complex where economical, historical and spiritual culture display joined. Globalization is an anthropological paradigm, part of human psychogenesis, exposed to neurological natural limitations, but equally to ethical and spiritual perceptions into man's construction. Nowadays historical opportunity – under spiritual and cultural point of view – to step into other space-time, psychogenetical and anthropocosmic level, is clear but dramatic. BRIC (Brazil, Russia, India and China) have man's anthropological growth potentialities, under ethical and spiritual perception limitations. It is stressed the point when the expression “to a man's phenomenology - a *religare*'s phenomenology” sense becomes intelligible, meaning a “laic spirituality emergence in an international strategy context”. Its matrix bottom is the same, called “religious secularism”. On this level of political and religious man's building up appears Religions' Science need to occupy its appointed place, contributing to dialogue across civilizations and nations.

Key-words: globalization, BRIC, religion.

Muito antes do fenómeno da Globalização se ter tornado evidente ao mundo, do capitalismo liberal ter emergido por entre os mercados em crise do capitalismo tradicional, e da queda do sistema comunista, um outro fenómeno de longa duração tinha já dado início, espalhando-se pelo extremo oriente durante séculos.

Cada vaga transformista torna-se facilmente numa moda que se difunde com os coloridos adjectivos dos Média, e a Globalização é daqueles vocábulos que tem tido o lugar de

¹ Historiador, professor do Centro de Estudos em Ciência das Religiões na Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Portugal. E-mail: jc.calazans@gmail.com

destaque, quer em tonalidades escuras e temerárias, quer revelado como uma luz ao fim do túnel socio-económico.

A Globalização é apresentada como um novo ser detectado no corpo do mundo, com o qual temos de viver, tal como centenas de vírus e bactérias das quais dependemos para viver e morrer.

Mas, tal como estes microrganismos sempre existiram, também a Globalização sempre foi uma constante na equação de crescimento da humanidade. O desenvolvimento de qualquer organismo estende-se sempre de forma endógena e antropocórica, e quando parte de uma colónia, observa-se o crescimento síncrono no caos aparente. Esta é a força invisível de qualquer processo de Globalização, quer seja ela de ordem económica ou ecológica (Purushothaman, 2000. p. 65-73).

Porém, a Globalização emergente que tanto tem assustado os países desfavorecidos e que tem entusiasmado os mais ricos, contém o sortilégio de uma síntese epidémica espiritual, com um valor de incalculável riqueza para todas as nações do mundo. Em definitivo, a Globalização não é um monstro, que irá devorar as culturas frágeis do Terceiro Mundo, nem salvar os países ricos do colapso do capitalismo.

A Globalização não é apenas uma emergência económica, ela é muito mais cultural e espiritual, manifestando-se com certa regularidade na história da humanidade. A expansão do hinduísmo pelo extremo oriente, assim como posteriormente do budismo, são os exemplos mais exteriormente marcantes do processo de Globalização, que para além de terem normalizado as culturas orientais num sem número de ritos religiosos, e introduzido constantes filosóficas e linguísticas, que a ética social e de estado têm utilizado ainda hoje para proveito das populações, só foi igualada à expansão dos primeiros impérios indianos e chineses, ou às conquistas de Gengis Khan.

No ocidente, a Globalização teve dois focos como que fractais: um na Europa oriental a partir de Alexandre Magno e da cultura grega até ao império romano; a outra, com o epicentro no Médio Oriente, com a revolução do Cristianismo. Tal como num corpo vivo não podemos separar os órgãos que o compõem, correndo o risco de o matar, igualmente não podemos extirpar à Globalização, o que nos parece apressadamente inadequado. A cultura do económico, a cultura da história e a cultura do espírito são inseparáveis do corpo da humanidade, seja ela qual for. A Globalização é tanto um fenómeno hodierno, como do momento em que o primeiro homem começou a trocar experiências com o seu semelhante num território vizinho, ou distante na geografia física e da fé. A Globalização é um fenómeno próprio ao crescimento da humanidade, e deixará de existir quando neste planeta já não viverem homens.

Devemos porém, fazer um esforço para entender as nossas próprias limitações neste processo de crescimento do humano, que comporta as duas faces do existir: a paz e a guerra; e citando Adriano Moreira "...a paz é indivisível num mundo unificado pela Globalização das interdependências, um facto demonstrado por duas guerras chamadas mundiais, que se desenrolaram na mesma geração, e que foram exclusivamente ocidentais pelas causas e mundiais apenas pelos efeitos, hoje chamados colaterais, que atingiram todas as áreas culturais, todas as etnias, todos os lugares da terra" (Moreira, 2006). O alargamento do entendimento do real (o uso da *razão*), o crescimento dos poderes do *orbis* e do ecúmeno, das nações e dos impérios, arrastou sempre consigo mais do que devia o direito da liberdade de uns e de outros. Entenda-se que o conceito de Liberdade foi (e é), uma construção só possível no espaço intelectual e espiritual do próprio homem; que só muito recentemente na nossa evolução de civilização urbana, construímos fronteiras de segurança política, económica e religiosa, mas acima de tudo desvendámos que fabricámos fronteiras psicológicas, porque simplesmente receamos perder a identidade do que somos, ou do que julgamos ser. Mas, em fim, para que serve a memória se não para salvaguardar a afirmação da existência humana? A descoberta do outro, ou do *nós*, tem essa faculdade *in extremis*, de prolongar fora do espaço temporal, a memória do *termos sido* e a possibilidade do que *viremos a ser*.

Eis um dos aspectos mais profundos que nós aprendemos como corolário da evolução e da Globalização intemporais. Mas, tal como qualquer aprendizagem, o factor tempo é fundamental à mestria das capacidades e utensílios aprendidos. A Globalização é um paradigma antropológico, parte da psicogénese humana, e como tal, sujeita às limitações naturais da neurologia, mas igualmente da percepção ética e espiritual do homem em construção.

Não confundamos porém em exclusividade, Globalização com expansão política e económica. Não assombremos o percurso natural da construção da humanidade com o significado restritivo dos impérios e dos colonialismos, das massificações destruturantes que aviltaram, e ainda humilham, a liberdade do cidadão no uso da sua intimidade espiritual e ética. A Globalização de que vos falo, é a da própria humanidade. Por isso evoco aqui a natureza última e primeira do verdadeiro humanismo, que no ocidente (Europa) e no oriente (o Médio e toda a Ásia) trouxeram ao homem o melhor de si como possibilidade feliz, como desenvolvimento espiritual e ético, como esperança do existir universal, mas em paz, em liberdade, em respeito, em cidadania.

Melhor do que qualquer outro povo ocidental europeu, os Portugueses percorreram o caminho da Globalização, aplicando durante os séculos XVI-XVII os mesmos princípios à Expansão e aos Descobrimentos. Tentaram assim ganhar competitividade no Mundo Global da Europa e do Renascimento, mas perderam-no por serem pequenos em número e por quererem uma exclusividade impossível de alcançar. Mas a verdadeira riqueza que os Portugueses alcançaram no processo de Globalização da humanidade moderna, foi o do relacionamento com outras culturas, o de criar raízes e o de, contra um sistema, aceitar o pensamento e a fé de outros povos. Isto os Portugueses conseguiram pelo seu espírito e pela sua imensa alma feita mar incógnito, ainda por cumprir.

A emergência que julgamos ser agora a da Globalização falada e escrita, e que se apresenta com os contornos apelativos de uma revolução económica e financeira, tem já um nome, uma personalidade, um psiquismo evidente. A sua sigla é a própria imagem da síntese da Globalização contemporânea. O BRIC (Brasil, Rússia, Índia e China) tem as potencialidades do crescimento antropológico do homem, mas ainda assim sujeito à percepção ética e espiritual limitadas, que de uma maneira ou de outra ainda condicionam o nosso comportamento social e político no começo do século XXI.

A importância do próprio globalismo ao longo dos séculos, fez evidenciar, mesmo em ausência dos direitos humanos, o que de verdadeiramente tem a Globalização de humanístico. Não se pode, portanto, apresentar-se uma Globalização-BRIC, como sendo unicamente um fenómeno de emergência financeira e económica, quando, antes de tudo, ela é uma afirmação ontológica do homem, com uma dimensão profundamente ética de transcendência universal. Há que apreendê-la.

A oportunidade histórica que temos, sob o ponto de vista cultural e espiritual, de entrarmos noutra nível espaço temporal, psicogenésico e antropocósmico é claro, mas ao mesmo tempo dramático. Tal como afirmaram os economistas globais Roopa Purushothaman e Dominic Wilson na conferência *Global Economics* (organizado pelo Goldman Sachs a 12 de Julho de 2005 em Nova Iorque), dentro de cinquenta anos o Brasil, a Rússia, a Índia e a China (BRIC), tornar-se-ão a maior força da economia do mundo. Esta nova realidade terá implicações enormes e irá transformar o mundo profundamente, de uma maneira totalmente imprevisível e irreversível. Os dois economistas prevêem nos próximos quarenta anos que o BRIC irá ultrapassar em US dólares o próprio G8, significando que as maiores economias do mundo não serão as mais ricas (em rendimento *per capita*).

Mas, repare-se que, enquanto já se fala no BRIC como a futura potência económica do mundo, ainda não se lhe referiu como uma componente cultural, linguística e acima de tudo ético-espiritual; advirto ainda: a democracia política parece evidenciar-se e sobrepor-se perigosamente à democracia moral, que lhe deveria regular os propósitos. Mas é disto mesmo que se trata, ou que devemos tratar aqui e noutros congressos: da natureza da Globalização e do BRIC; da *praxis* diplomática entre este novo bloco emergente com os restantes países do

mundo, e dos países que compõem o BRIC entre si mesmos. Em fim, tratar do fundo indentitário de cada um deles, como das suas vertentes religiosas e de espiritualidade laica que lhes têm animado a alma colectiva ao longo dos séculos; das experiências que adquiriram enquanto percurso ontológico, ético, espiritual e filosófico.

Cada um dos países que integram o BRIC tem um percurso muito específico de história. Mas o que determina mais a sua identidade, mais do que a própria afirmação económica, é a língua — expressão da alma de um povo. E o Brasil expressa-se em língua portuguesa, que encerra em si mesma a riqueza de uma história única, original, de uma língua que mais do que a própria religião, se transformou numa língua franca em África e no oriente, pelo tempo que duraram as descobertas e a expansão, e que hoje é o elo de coesão no entendimento entre os países que assumiram a língua de Camões como a sua.

O Brasil, portanto, terá a responsabilidade de levar a língua portuguesa — a cultura sintetizada pelo matiz brasileiro — à frente do BRIC. E ninguém melhor do que o Brasil pode servir de modelo cultural e religioso, num momento tão dramático como o que vivemos hoje. O Brasil é o resultado da Globalização dos descobrimentos, da Globalização da emigração e da Globalização da autodeterminação política e económica dos países latino-americanos. Tem uma experiência de diálogo e de convivência cultural e religiosa única, só comparável à Índia, e que importa estudar num contexto de Ciência das Religiões.

Como em todos os fenómenos de Globalização, existe sempre uma síntese “epidémica” espiritual que se propaga de forma repetitiva. Este efeito cultural que se difunde em geometria fractal de longa duração, insere-se num dos processos culturais mais complexos da humanidade, e que é matéria de estudo em Antropologia Generativa ao nível da origem da língua. Ora, o que temos em mente e como matéria de estudo, e que já referi como “oportunidade histórica”, é o facto de nesta Globalização-BRIC o primeiro país e a primeira cultura a ser representada a nível mundial, ser precisamente a cultura portuguesa, com todos os elementos identitários que definem uma civilização.

Torna-se claro agora o meu propósito, de vos alertar para a urgência de estudarmos este fenómeno no âmbito da Ciência das Religiões; de analisarmos os fenómenos antecedentes no percurso histórico; de lhes descortinarmos as ascendências e as preponderâncias no pensamento e nas religiões a que deram origem ou que ajudaram a disseminar; de examinarmos os choques culturais e civilizacionais que provocaram no percurso do fenómeno globalizante, comparando-os com os acontecimentos recentes que nos têm acometido; de estudar as contribuições conceptuais, teológicas e epistemológicas, linguísticas (etimológicas) e semiológicas; de tentar tirar um sentido útil das conquistas alcançadas pelas sínteses globalizantes que nos antecederam, com o objectivo de melhorarmos os nossos comportamentos interculturais, e de tornarmos inteligíveis o que as sensibilidades outrora prejudicaram na aproximação e no entendimento entre os povos e as nações.

Neste contexto tão complexo de uma geometria multicultural como o é uma Globalização, o BRIC apresenta-se diferenciado em relação a outras globalizações, no sentido em que esta é composta e não simples — assemelhando-se ao que Roma impôs enquanto império; composta por quatro culturas diferentes: a portuguesa, a russo-eslava, a indiana e a chinesa. Aqui é evidente o elemento indo-europeu preponderante, que procurará um equilíbrio funcional com a massa cultural chinesa, mas é justamente no espaço de uma dinâmica entrópica que o BRIC assume, que a Ciência das Religiões como *episteme* encontra o seu campo de acção, no estudo e na regulação das relações espirituais, interculturais e diplomáticas. É, portanto, nossa responsabilidade enquanto cientistas e cidadãos do mundo, estudar o fenómeno actual da Globalização-BRIC, e contribuir de forma clara para a transição do humano num novo patamar histórico psicogenésico e antropocósmico, para a paz, para a liberdade individual e para uma filosofia do cidadão.

Chegámos ao ponto em que se torna inteligível o sentido da expressão, “para uma fenomenologia do homem, uma fenomenologia do *religare*”, no significado da “emergência da espiritualidade laica no contexto de uma estratégia internacional”.

A evolução histórica, e até linguística, do corpo das religiões no mundo, teve a sua função igualmente reguladora das emoções e das aspirações mais nobres da humanidade, deu-lhe as bases para uma ética e uma ontologia, acedeu-lhe as possibilidades quase infinitas da metafísica e da lógica, desenhou para o homem a primeira cartografia do cosmos. Mas transformou-se no percurso da marcha da humanidade. O corpo das religiões moldou-se e mimetizou-se para poder acompanhar a imparável marcha do pensamento do homem e do alargamento do seu espírito. Manteve-se porém com o mesmo corpo para conservar a sua identidade; o bem que quis fazer a si mesmo tornou-se inapropriado e dessincronizado em relação às mutações psico-intelectivas do homem. O pensamento do homem é sempre mais rápido do que a realização das suas obras no mundo, e assim é igualmente com o corpo das religiões e das ideologias.

Tomemos como exemplo as emergências do budismo na Índia e do cristianismo no Médio Oriente, têm a marca clara da necessidade de reformas no mundo do real, das representações socio-políticas e religiosas padronizadas, num tempo que foi o das religiões de estado. Mas sempre no sentido do bem social e espiritual, da igualdade de oportunidades e do respeito pela opção do cidadão em relação às suas necessidades morais e espirituais. A fenomenologia do espírito não se compadece com o *corpus* do social e do religioso, porque busca incessantemente pelo *religare* o ir sendo para a eternidade.

Este é o prodígio subjacente ao existir do homem e a causa para o (re)surgimento e sobrevivência das formas puras de religião (os gnosticismos do ocidente e do oriente), mas igualmente o sortilégio daquelas que em nome de um *religare*, verdadeiramente provocam um *abrumbo* na aproximação do homem ao divino, desfigurando o *facies* da sua dimensão universal (antropocósmica). Até nisto a Ciência das Religiões tem de estar atenta e estudar as origens de tal atitude, apontando-lhe as origens e os males, tentando encontrar um equilíbrio na relação com o sagrado e com o universo que conhecemos. Por este motivo considero imperioso dimensionar a Ciência das Religiões, como instrumento hábil da diplomacia no mundo, regulando, aconselhando, esclarecendo o que as emoções do legado religioso e político, tanto confundiram durante séculos e insistem em não quererem separar.

Cabe aqui esclarecer que "laicismo" não significa ao cidadão dever ausentar-se da sua religiosidade, ou de evitar um sentido filosófico orientador na sua vida, pois há uma religiosidade laica. Esta percepção e conceito que expressei, teve várias fisionomias em diferentes momentos das globalizações históricas. Mas laicismo religioso não significa necessariamente marginalidade; não no sentido de um estado moderno, onde os direitos fundamentais do indivíduo estão assegurados pela constituição. Laicismo religioso é o fundo comum do sentido religioso do homem, sem que esteja necessariamente associado de forma explícita a um *corpus* religioso autenticado pelo status. Ele é parte integrante do "cosmopolitismo", tal como Jorge Sampaio — actual e primeiro Alto Representante da ONU para o Diálogo de Civilizações — referiu recentemente, "O cosmopolitismo, com tudo o que implica de conhecimento, de comparação e de convivência pacífica entre diversas formas de viver e de pensar, sempre foi uma ameaça para fundamentalismos e particularismos diversos, de raiz religiosa, nacionalista ou ideológica, e sempre foi por eles atacado com grande virulência. Com efeito, ao permitir comparar experiências e circular livremente entre diferentes povos e civilizações, o cosmopolitismo encoraja o espírito crítico e a liberdade de pensamento e de expressão, valores que estão no âmago da cultura política liberal e democrática. Na exacta medida em que esses valores têm um apelo universal, provocam resistência por parte de todos os dogmatismos que se vêem ameaçados na sua pretensão de deter a verdade absoluta. Uma cultura cosmopolita é uma cultura tolerante à expressão da diferença, aberta à discussão, curiosa em relação ao outro. Essa tolerância funda-se na defesa das liberdades individuais — de pensamento, de expressão, de religião, de associação — como valor máximo da organização política da sociedade e tem, como limite, a própria intolerância: por outras palavras, só não podemos ser tolerantes perante a intolerância alheia" (Sampaio, 2006).

É próprio da condição humana a tendência inata para a dimensão do espírito, como a sua natural atracção pela imensidão do universo que se espalha como um mar incógnito. Mas quer para um budista, como para um cristão ou um muçulmano, ou até para um republicano, o seu fundo matricial é o mesmo, e ele é exactamente o que denomino por "laicismo religioso". É aqui, neste nível de construção do homem político e religioso, que visiono a necessidade da Ciência das Religiões ocupar o lugar que lhe está designado, no contributo para o diálogo das civilizações e dos estados.

Esta é igualmente a estratégia de sobrevivência para uma nova humanidade num novo milénio. Uma humanidade de dimensão antropocósmica. A aproximação das culturas e das religiões que urge, deve ser feita a partir do que há de comum, mas não nas religiões em si, se não no homem como entidade espiritual numa dimensão de religiosidade laica. A Globalização-BRIC a isso nos vai obrigar, e temos que estar preparados para intervir como ciência, numa sociedade onde os limites culturais outrora definidos, se encontram em plena mutação, como que adivinhando o surgimento de um novo homem, de uma nova humanidade. Há, portanto, que dar aos indivíduos os instrumentos que lhes possibilitem utilizar de forma inteligente a consciência de cidadão, para que saibam viver em paz com o seu vizinho, em diferença plural de culturas, num planeta que se torna cada vez mais, parte visível de um nicho ecológico planetário.

Referências

- Moreira A. *A paz e o multiculturalismo*. s/c: Simpósio da Universidade de Évora, 2006.
- O'Neill J et al. *BRICs and beyond*. New York: Goldman Sachs Global Economics Group, 2007.
- Purushothaman R, Wilson D. *The BRICs' path to 2050: a dramatically different global economy*. New York: Goldman Sachs Annual Report, 2003.
- Sampaio J. *Sociedade cosmopolita, segurança humana e direitos em sociedades plurais e pacíficas*. s/c: Simpósio da Universidade de Évora, 2006.
- Trigo A. *A two side coin? globalization from the cultural perspective*. California: Global Research, 2003.

ESPAÇO SAGRADO X ESPAÇO PARA O SAGRADO**SACRED SPACE X SPACE FOR THE SACRED****Fernando Campos¹**

Resumo: Para o homem religioso o espaço não é homogéneo e dessa forma se há espaços considerados sagrados, há outros espaços não sagrados e portanto sem consistência. O espaço sagrado então passa a ser o ponto fixo por onde tudo deve começar, passando do caos à ordem e o ponto fixo torna-se o Centro. O espaço sagrado "é um meio de comunicação com os deuses e a respeito dos deuses. É um lugar de poder divino. Serve como um ícone visível do mundo e, portanto importa uma forma e uma organização aos seus habitantes". Nos lugares santos e em espaços sagrados encontramos refúgio espiritual, renovação, esperança e paz. Falar de espaço para o sagrado é criar espaço dentro do Homem para que o sagrado se possa manifestar. O Homem como criatura de Deus, é por excelência um espaço privilegiado para Deus habitar, temos que "arrumar a casa", para que Deus habite dentro do próprio Homem. Deus não é muito exigente, não quer luxo, mas sim disposição e vontade para o receber. Para o Cristão o espaço sagrado é Cristo. Tudo e todos foram cristificados. Se o espaço é Cristo, a pessoa do Cristão é o espaço.

Palavras-chave: Espaço sagrado. Lugares santos.

Abstract: To the religious man the consideration of space is not a homogenous one, and therefore while there are areas considered sacred, there are others which are not and thus without consistency. Sacred space thus becomes a fixed point where all must begin, from chaos to order, and this fixed point becomes a centre space. Sacred space is "a means to communicate with the Gods and of Gods. It is a place of divine power. It becomes a visible icon of the world and, therefore serves as a means and an organization for its inhabitants". Spiritual refuge, renovation, hope and peace can be found at these holy and sacred spaces. When one speaks of sacred space, one is creating space within, in order to allow the sacred to show itself. Man, as a creation of God, is in essence a privileged space for God to live in, and we have to do our housekeeping, so that God can live within us. God is not very demanding, and does not require luxury, but the will to receive Him. For Christians, sacred space is Christ. Everything and everyone were christened. If space is Christ, Christ is space.

Key-words: Sacred space. Holy places.

Introdução

O presente trabalho visa por um lado descodificar a noção de *Espaço Sagrado*, aquilo que este espaço significa para quem o concebe e a relação deste *espaço físico* com outro *espaço criado para o sagrado*.

Espaço Sagrado

¹Professor da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Portugal. E-mail: fernando.campos@ulusofona.pt

O homem desde sempre enfrentou o real pela compreensão e conhecimento, exprimindo no fundo os seus medos e incertezas, num mundo complexo e duro. As questões ainda se mantêm, "(...) *de onde viemos? quem somos? e para onde vamos? (...)*", por retórica ou não, ao longo dos tempos têm vindo a ser respondidas, directa ou indirectamente, a cada geração num acumular de experiências, conhecimento e sabedoria, num sentido de se proceder a uma aproximação, à "meta" da verdade.

A pequenez humana, separada da perfeição, encetou os primeiros passos numa longa evolução, num início do qual o homem actual já lhe perdeu o rasto. Interiorizou a ambição e arrogância, e propôs-se garantir a sua própria sobrevivência, segundo uma pertença grandeza, mesmo nas mais mesquinhas ambições, como se revelasse um vazio, dor e sofrimento de algo que perdeu e que pretende recuperar. Todavia no seu meio ambiente natural, no profundo do seu estar, ser e crer, aspira a resolver as tais questões que a própria humanidade se esqueceu, restando apenas continuar na firmeza e esperança, ultrapassando o vazio e a ignorância do presente.

Os factos são inegáveis. O homem é um ser espiritual. No seu interior inteligível e abstracto, sempre mostrou uma essência que não domina, um vazio e uma vontade de preenchê-lo, sobreviver numa ambição de conquista, vencer, construir e destruir, todas as acções têm interpretações positivas e negativas, o verso e o reverso, o que é corpóreo e visível, o materialismo, e o pragmatismo, transferem o homem para a vida tangível e concreta. Em suma, todas as posturas e realizações têm estas duas vertentes, a intangibilidade e a tangibilidade, a espiritualidade e a materialidade, que resultam no concreto em acções e nos levam a prosseguir um caminho.

A primeira condição para se entender as concepções de sagrado e profano é considerar o homem um ser essencialmente religioso para quem Deus não é uma ideia, uma noção abstracta, uma alegoria moral.

A partir dessa primeira premissa é possível entender o papel das religiões em todas as sociedades e o poder que elas exercem sobre a visão de mundo dos diversos grupos sociais. Assim, sagrado e profano constituem duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da história.

Para o homem religioso o espaço não é homogéneo e dessa forma se há espaços considerados sagrados, há outros espaços não sagrados e portanto sem consistência. O espaço sagrado então passa a ser o ponto fixo por onde tudo deve começar, passando do caos à ordem e o ponto fixo torna-se o Centro.

O reconhecimento da sacralidade de certos locais é fundamental para a construção do sentido da vida por um grupo religioso qualquer.

Ao falar de espaço sagrado tem-se em conta a separação entre aquilo que é exterior a esse espaço, ligado essencialmente ao que é designado como "profano", aliás é esta separação que legitima a existência delimitada de um e outro espaços.

O espaço sagrado em primeiro lugar não é definido pelo ser humano, "ele é, simplesmente, *descoberto* por ele, ou por outras palavras, o espaço sagrado *revela-se-lhe* sob uma ou outra forma" [Zabatiero JPT. In: Eliade M. Tratado de História das Religiões. p. 295].¹

O espaço sagrado é *construído* sob a orientação da divindade e *consagrado* à mesma.

O espaço sagrado tem como objectivo fundamental recompensar "o desejo experimentado pelo homem de se achar *sempre* e *sem esforço* no coração do mundo, da realidade e da sacralidade e, em suma, de superar de maneira natural a condição humana e recobrar a condição divina ou, como diria um cristão, a condição anterior à queda" [Zabatiero JPT. In: Eliade M. Tratado de História das Religiões. p. 308].²

O espaço sagrado "é um meio de comunicação com os deuses e a respeito dos deuses. É um lugar de poder divino. Serve como um ícone visível do mundo e, portanto importa uma

¹ Nota do Editor: as inserções bibliográficas paralelas do próprio autor serão citadas entre colchetes.

² Idem, p. 308s.

forma e uma organização aos seus habitantes” [Zabatiero JPT. Sacred Space. In: Encyclopedia of Religion. Eliade M. (ed.)].¹

Nos lugares santos e em espaços sagrados encontramos refúgio espiritual, renovação, esperança e paz.

Vários podem ser os atributos de espaço sagrado, enquanto espaço privilegiado para a reprodução de mitos e símbolos e onde se podem realizar ritos, como por exemplo a escolha do lugar, a orientação e o tipo de construção e a ornamentação interior e exterior desse lugar, criando momentos especiais e de profunda intimidade entre o Homem e a divindade.

Quando desligamos o homem de Deus, desligamo-lo também dos valores que deveriam reger o seu espírito e a sua conduta. Fora de Deus, todos esses valores acabam por se equivaler, o que é o mesmo que afirmar que nenhum tem real e verdadeira consistência e que, por conseguinte com facilidade pode qualquer deles substituir-se por outro menos exigente, ou omitir-se, se as circunstâncias ou vantagens o aconselharem (Rodrigues, 2003. p. 20-21).²

Contudo, a sacralidade, hoje, começa a tornar-se uma linguagem incompreendida, distorcida. A relação do homem com o sagrado é mais imposta pelo próprio homem, segundo seus desejos e necessidades, do que pela escuta do sagrado.

Essa sacralidade manifesta-se na própria vontade de Deus, quando por exemplo, Ele diz a Moisés: “tira as sandálias pois o lugar que pisas é sagrado”.

“À primeira vista, falar de “espaços” determinados em relação a Deus poderia gerar qualquer perplexidade. Não está porventura o espaço, tal como o tempo, integralmente sujeito ao domínio de Deus? De facto, tudo saiu das suas mãos e não há lugar onde Ele não se possa encontrar: “Do Senhor é a terra e tudo o que nela existe, o mundo e quantos nele habitam. Ele a fundou sobre os mares e a consolidou sobre as ondas” (Sal 24(23), 1-2). Deus está igualmente presente em todos os cantos da terra, pelo que o mundo inteiro pode considerar-se “templo” da sua presença” [Carta do Sumo Pontífice João Paulo II sobre a Peregrinação aos Lugares Relacionados com a História da Salvação]³

Templos e casas são fundamentalmente espaços sagrados, uma vez que participam de um espaço diferente do lugar onde se encontram.

O Templo em todas as religiões torna-se o meio de comunicação com o mundo dos deuses. Em contrapartida a casa, cuja função é abrigar o homem, torna-se também um espaço sagrado, pois ao transpor a porta, o limiar, já não é mais casa e sim o lar, local de convivência e privacidade.

Até Jesus Cristo, em todas as religiões, inclusive a judaica, o templo era a casa de Deus ou dos deuses. No Antigo Testamento, havia a convicção de que *Javé* queria habitar com o seu povo (presente na Arca da Aliança ou no templo de Jerusalém). Com Jesus Cristo, passou-se a compreender que Deus não habita em casas feitas pelos homens, mas quer habitar em cada um dos fiéis pela graça e também na Igreja que os une num corpo único, de que Jesus Cristo é a cabeça e o Espírito Santo como que a alma. As Igrejas são lugares onde os cristãos se reúnem “em Igreja”.

O primeiro Templo de Jerusalém foi construído por Salomão com grande magnificência, destruído pelos Babilónios (587 a.C.), foi modestamente reconstruído (515 a.C.) pelos Judeus regressados do cativeiro. Mais tarde, o rei Herodes, com o favor romano, iniciou a sua reconstrução grandiosa, que decorreu no tempo de Jesus Cristo, terminando por volta do ano 64, para ser destruído pelos Romanos em 70. Actualmente, no seu lugar estão duas mesquitas muçulmanas.

O culto exclusivo do Templo passou a fazer-se, sem os sacrifícios de animais, na liturgia da Sinagoga (Falcão, 2004. p. 492).⁴

¹ Júlio Paulo Tavares Zabatiero, op.cit. J.P. Brereton, “Sacred Space”, in M. Eliade (ed). Encyclopedia of Religion, vol 12, p. 528.

² António dos reis Rodrigues, “O Homem e a Ordem Social e Política”, pp.20-21.

³ “Carta do Sumo Pontífice João Paulo II sobre a Peregrinação aos Lugares relacionados com a História da Salvação”.

⁴ Manuel Franco Falcão, “Enciclopédia Católica Popular”, Paulinas, p.492.

No caso particular da Arquitectura sacra, encontra "os actores e um público específico", podendo extrair conclusões bastante objectivas quanto ao centro do espaço religioso, contrariamente ao passado não se constrói mais "templos para Deuses", mas sim para os homens. Assim sublinha-se veementemente a ideia, que os locais de culto religioso terão necessariamente de respeitar os seus líderes e fiéis, mas principalmente de se enquadrarem com seu o paradigma de fé.

Poder-se-á falar de outros espaços sagrados, por exemplo os cemitérios, "a morada dos mortos", à imagem do mundo dos vivos.

Os ritos fúnebres dependem dos costumes das civilizações e nas sociedades urbanizadas e industrializadas, tornam-se cada vez mais um acto social, despido muitas vezes do simbolismo religioso.

A solução de fundar um novo espaço possibilita a continuidade do espaço sagrado distante do mundo profano, mas dentro dele.

O crescimento vertiginoso da cidade deu a oportunidade de se repensar a necrópole e de se projectar campos sagrados, não só distantes dos novos centros, como outra concepção de sepultura, dando a impressão de um local apazível, impessoal, onde os mortos não têm hierarquia, pois, não há túmulos sumptuosos, apenas lápides no chão. O progresso da cidade permitiu a dessacralização da morte, mas não rompeu a ligação dos vivos e seus mortos.

Espaço para o Sagrado

Para o Cristão o espaço sagrado é Cristo. Tudo e todos foram cristificados.

Se o espaço é Cristo, a pessoa do Cristão é o espaço.

"O que o nosso espírito, quer dizer, a nossa alma, é para os nossos membros, o Espírito Santo é-o para os membros de Cristo, para o Corpo de Cristo, quer dizer Igreja" (Santo Agostinho, Serm. 267,4). "É ao Espírito de Cristo, como a um princípio oculto, que se deve atribuir o facto de todas as partes do Corpo estarem unidas, tanto entre si como com a Cabeça suprema, pois Ele está todo na Cabeça, todo no Corpo, todo em cada um dos seus membros" (Pio XII, encicl. *Mystici Corporis*: DS 3808). É o Espírito Santo que faz da Igreja o Templo do Deus vivo" (2 Cor 6, 16).

O Cristianismo veio a **revolucionar** o paradigma das **crenças** religiosas. A forma do crente contactar com o Deus único fica demonstrada com a consequência prática na Arquitectura; a **dessacralização** do "**templo**" como a residência de Deus e o convite aos Cristãos a **entrarem** no "**templo**"; passando este a albergar a assembleia dos **fiéis**, os filhos de Deus e co-herdeiros de Cristo, contrariando as **restrições da antiguidade** que privilegiava a entrada apenas dos sacerdotes.

Naturalmente para se estudar os espaços e tipologias arquitectónicas, como primeira análise afere-se a nomenclatura, localização e a sua função, mas isto enquadrado numa forma genérica, num quadro em que se reporte a uma época chave que permita a compreensão desses espaços e a sua coerência religiosa.

A tradição e doutrina do Catolicismo Romano evoluíram neste sentido de procurar na congregação dos seus fiéis no contacto com Deus por meio de Cristo. Contudo a sua génese mostra-se ambígua pretendendo uma ligação e/ou uma continuidade através de uma ténue ligação aos traços distintivos que caracterizavam as religiões da antiguidade, através da doutrina da transubstanciação consagrasse os Sacrifícios, o altar, e a veneração dos Santos e os espaços litúrgicos das Igrejas Católicas, sob um fundo numa religião monoteísta.

Os "*Templos*" e as estruturas de poder da antiguidade revelavam-se pela "*sacralização*" da arquitectura, baseando-se numa restrição dos espaços sagrados, diferindo teologicamente das correntes ora do henoteísmo, politeísmo ou monoteísmo. O surgimento de Jesus Cristo alterou os sistemas vigentes, iniciando-se uma nova era histórica marcada pelo triunfalismo das religiões Abraâmicas, e do monoteísmo, transferindo para a Europa actual uma tradição cultural Judaico-Cristã.

De facto foi à própria Igreja que o Dom de Deus foi confiado (...). Nela foi depositada a comunhão com Cristo, isto é, o Espírito Santo, penhor da incorruptibilidade, confirmação da nossa fé e escada da nossa ascensão para Deus (...). Porque onde está a Igreja, aí o Espírito de Deus; e onde o Espírito de Deus, aí a Igreja e toda a graça (Santo Ireneu, Haer. 3, 24, 1).

O Espírito Santo é "o princípio de toda a acção vital e verdadeiramente salvífica em cada uma das diversas partes do Corpo" (Pio XII, Encicl. *Mystici Corporis*: DS 3808). Ele realiza, de múltiplas maneiras, a edificação de todo o edifício" (Act 20, 32) (Catecismo da Igreja Católica, 1993. p. 188).¹

A Igreja é o templo do Espírito Santo. O Espírito é como que a alma do Corpo Místico, princípio da sua vida, da unidade na diversidade e da riqueza dos seus dons e carismas (Catecismo da Igreja Católica, 1993. p. 189).²

A Igreja é, na humanidade e no mundo, o sacramento do amor de Deus e, por isso mesmo, da esperança maior, que activa e sustém todo o autêntico projecto e empenho de libertação e promoção humana.

É, no meio dos homens, a tenda da companhia de Deus – "o *tabernáculo* de Deus com os homens" (Ap.21,3) – de modo que o homem não se encontra só, perdido ou transtornado no seu empenho em humanizar o mundo, mas encontra amparo no amor redentor de Cristo.

Neste sentido, falar de espaço para o sagrado é criar espaço dentro do Homem para que o sagrado se possa manifestar. O Homem como criatura de Deus, é por excelência um espaço privilegiado para Deus habitar, temos que "arrumar a casa", para que Deus habite dentro do próprio Homem. Deus não é muito exigente, não quer luxo, mas sim disposição e vontade para o receber.

O único mobiliário que o nosso coração deve ter, passa pela caridade, que é o vínculo do próprio amor que é em si mesmo o próprio Deus. "O amor cresce através do amor. O amor é "divino", porque vem de Deus e nos une a Deus, e, através deste processo unificador, transforma-nos em um Nós, que supera as nossas divisões e nos faz ser um só, até que, no fim, Deus seja "tudo em todos" (1 Cor 15,28)(Bento XVI, 2006).³

E através do Espírito Santo que esta comunicação se opera.

O "*Homem é o espaço*" onde o contacto com o sagrado se dá na maior e perfeita intimidade, no qual no segredo do espaço interior do Homem, a comunhão com o divino assume proporções mais profícuas.

Conclusão

Falar de espaço, enquanto lugar, assume uma dimensão maior, quando adjectivado como sagrado.

O Templo em todas as religiões torna-se o meio de comunicação com o mundo dos deuses. Em contrapartida a casa, cuja função é abrigar o homem, torna-se também um espaço sagrado, pois ao transpor a porta, o limiar, já não é mais casa e sim o lar, local de convivência e privacidade.

Por outro lado, falar de *espaço* para o sagrado é criar *espaço* dentro do Homem para que o sagrado se possa manifestar. O Homem como criatura de Deus, é por excelência um *espaço* privilegiado para Deus habitar, temos que "*arrumar a casa*", para que Deus habite dentro do próprio Homem. Deus não é muito exigente, não quer luxo, mas sim disposição e vontade para o receber.

O Homem é o *espaço* onde o contacto com o sagrado se dá na maior e perfeita intimidade, no qual no segredo do espaço interior do Homem, a comunhão com o divino assume proporções mais profícuas.

¹ Catecismo da Igreja Católica, p.188.

² Idem, p.189.

³ Bento XVI, "Carta Encíclica Deus é Amor", p.35.

Que espaço crio eu para Cristo?
Será que a minha vida está tão cheia que não há *espaço* para Cristo?
Para o Cristão o espaço sagrado é Cristo. Tudo e todos foram *crisificados*.
Se o espaço é Cristo, a pessoa do Cristão é o espaço.

Referências

- Almeida JF de. *Bíblia Sagrada*. Lisboa: Sociedade Bíblicas Unidas, 1975. ed. rev. corr.
Bento XVI Papa. *Carta Encíclica Deus Caritas est*. Prior Velho: Secretariado Geral do Episcopado. Paulinas Editora, 2006.
Catecismo da Igreja Católica. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1993.
Falcão MF Bispo Emérito de Beja..*Enciclopédia Católica Popular*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2004.
Rodrigues A dos R. *O Homem e a Ordem Social e Política*. Cascais: Principia, 2003.

LA CUESTIÓN EPISTÉMICA DE LA ANTROPOLOGÍA¹

A QUESTÃO EPISTÊMICA DA ANTROPOLOGIA

Fernando Giobellina Brumana²

Resumen: La cuestión epistémica de la antropología se define, al fin de cuentas – o al comienzo - por modelos explícitos e implícitos generados y reconocidos por la 'comunidad científica'. Este espacio virtual tiene límites difusos, extensión y comprensión imprecisos, pero son de competencia exclusiva del aparato académico -en sentido amplio-. La antropología, entonces, ya no es tanto lo que 'los antropólogos hacen', sino lo que las instituciones en las que están integrados deciden qué hay que hacer, o, al menos, qué puede ser hecho (o tal vez haya que pronunciar una fórmula negativa: lo que no puede ser hecho).

Palabras-llave: modelos antropológicos, comunidad científica.

Resumo: A questão epistêmica da antropologia define-se, ao final das contas – ou no seu começo – por modelos explícitos e implícitos gerados e reconhecidos pela "comunidade científica". Este espaço virtual tem limites difusos, extensão e compreensão imprecisos, mas são de competência exclusiva do aparato acadêmico – em sentido amplo. A antropologia, então, já não é tanto o que "os antropólogos fazem", mas sim o que as instituições onde estão integrados decidem que deve ser feito, ou pelo menos, o que pode ser feito (ou talvez tenha-se que pronunciar uma fórmula negativa: o que não pode ser feito).

Palavras-chave: modelos antropológicos, comunidade científica.

Antropología y Ciencia

Una Antropología Una. En el oficio antropológico no es frecuente pensar en esos términos. Las ocupaciones y preocupaciones tienen un encuadre mucho más específico: regiones y grupos humanos determinados, problemáticas teóricas delimitadas, precisas cuestiones metodológicas. De todas maneras, quienquiera que trabaje en una cuestión concreta, quienquiera que lleve a cabo una investigación de campo o de gabinete, tiene a sus espaldas esa unidad virtual que se actualiza, por ejemplo, en la tarea escolar como asignatura introductoria para quienes se formen en la profesión o como asignatura única en la formación de otro tipo de profesional, o en reflexiones más o menos al margen de la labor cotidiana.

¿Cuál es el valor de esta unidad disciplinaria de la Antropología? ¿Cuál es su definición epistémica? No es fácil dar respuesta a estos interrogantes; parte de este texto está destinado a mostrar cómo se ha formulado tal cuestión en diversas etapas del desarrollo de la antropología y cómo puede aún formularse. Lo que de todas maneras y ante todo sí se puede afirmar es que esa unidad ideal³ rige las múltiples maneras en las que el antropólogo hace profesión de tal; me

¹ Esta es la introducción a un libro en preparación, **La antropología como potlach. Retazos de una epistemología errática.**

² Professor de Antropologia Social na Universidad de Cádiz, Espanha. E-mail: fernando.giobellina@uca.es

³ Estoy hablando en un nivel abstracto de 'antropología social universal', dejando de lado los estilos nacionales y sub-nacionales del desarrollo de la disciplina, cuestión bastante discutible y discutida. Lo que me interesa es una suerte de 'no-lugar' común en el que una producción profesional pueda ser validada fuera de toda frontera nacional, tal como se

refiero a las maneras institucionalizadas, a aquellas que giran sobre reglas establecidas -y que realimentan esas reglas- sobre qué es un discurso antropológico legítimo o, mejor, qué no lo es. O más bien, que esa unidad ideal es el epicentro virtual y el horizonte de toda regla y de todo efecto de ésta. Detengámonos aquí.

Ha pasado, trataré el tema con más detenimiento en el primer capítulo, la época en que se aspiraba a definir la Antropología como Una Ciencia. Libres están quienes -es mi caso- piensen en la semiología que Lévi-Strauss tomaba de Saussure y de Jacobson, tanto como quienes recuperen los modelos homeostáticos de los diversos funcionalismos, quienes asuman las esperanzas hermenéuticas o quienes carezcan de paradigma definido. La propia científicidad (signifique esta palabra lo que signifique) está, a mi entender, entre paréntesis, entre signos de interrogación o entre cualquier otra marca gráfica que denote el alzamiento de hombros -de desinterés, de escepticismo, de impotencia- que la cuestión pueda provocar.

A falta de una Ciencia, cuya posibilidad se nos aleja, tenemos pues una serie de prácticas disciplinarias y de productos de éstas -en lo esencial, textos- que se generan en espacios institucionales -universidades y centros de investigación, también en lo esencial-, según reglas que establecen qué es legítimo y qué no lo es, y, según ello, distribuyen medios para su prosecución¹.

Volveré en el segundo capítulo sobre la cuestión de estos textos, sobre los criterios de su exclusión/inclusión, que, supongo, dan idea de cuáles son, o cuáles han sido, los rasgos inherentes a la unidad esencial de la disciplina, de cuál es, o cuál ha sido, su perfil epistémico: el comercio con el *otro*, es decir el que el *otro* sea la ocupación y preocupación que define a la antropología como tal disciplina; el vaivén entre lo universal y lo particular, ese juego entre la equivalencia radical de los seres humanos -la existencia de una humanidad (¿habrá que ponerle mayúscula?)- y su diferencia; el cruce práctico de ambos rasgos, el trabajo de campo que es la experiencia particular del *otro* y el suelo nutricional de la antropología; la perspectiva holística del abordaje disciplinario.

Veremos también que el contorno de la disciplina que así se establece está lejos de ser un hecho de consenso. En antropología, basta que una afirmación pueda ser emitida sobre algo, sobre la región de mundo que la disciplina enfoca, o, más aún, sobre sí misma, para que pueda emitirse la afirmación contraria. La unidad de la disciplina está dada por las fronteras dentro de las cuales la polémica tiene sentido e interés. Y sin embargo...

Una aproximación tal, de un orden que sintoniza al mismo tiempo con Kuhn y con Weber, no puede ser la única. La 'comunidad científica', además, se constituye en un ámbito abierto por la fundación de una disciplina, por un 'corte epistemológico' que permitió ver una realidad por fin autónoma y decir acerca de ella. En fin, para que haya prácticas científicas debe haber Ciencia, al menos como idea.

La fundación epistémico

La constitución de la antropología se produjo como contrapartida a la de una disciplina hoy diferenciada, la sociología. Esta fundación conjunta como espacio epistémico único implicaba el postulado de la indeterminación externa de los hechos sociales; todo discurso respecto a ellos debía ser articulado exclusivamente con términos sociales. La sociedad, toda sociedad, sólo está hecha de sociedad. La aventura de la escuela durkheimiana, sin embargo, no

materializa, por ejemplo, en los sistemas de evaluación supranacional puestos en operación por las Direcciones Generales de la Unión Europea a la hora de distribuir fondos de sus programas.

¹ En ningún momento debemos olvidar que la investigación es un hecho de economía, que en buena medida se rige por leyes similares a las del mercado. No podría no serlo y no está mal que lo sea. Hay recursos en juego, la mayoría de las veces públicos. El cálculo empresarial, weberianamente hablando, es, pues, indispensable. Los contribuyentes financian nuestros trabajos; es lógico y conveniente que existan -como existen- criterios políticos (en el sentido más amplio del término) y utilitarios (también en el sentido más amplio) para las asignaciones presupuestarias y controles administrativos sobre su utilización.

fue lineal respecto a esto; el Maestro debió ser superado por los alumnos para producir con todas sus consecuencias el 'corte epistemológico'.

El discurso sistemático sobre el *otro*, la disciplina de la alteridad que se constituyó entre las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX, sólo se hizo posible, creo, por la constitución simultánea de otro discurso -que a efectos de mi argumento llamaría de *mismidad*-, el de la sociología, sólo se hizo posible porque ambos surgieron juntos como Sociología¹. La inteligibilidad -la idea misma de que había una lógica y no una sinrazón²- de las costumbres de los otros y la inteligibilidad de las nuestras se alimentaron mutuamente: sólo en la medida en que la sociedad ajena pudo ser vista como propia -es decir, con sentido-, la sociedad propia pudo ser vista como ajena -es decir, como objeto, con distancia-; el carácter comparatista que asumía la nueva disciplina obligaba a poner la sociedad nuestra en un mismo plano que las sociedades otras y las sociedades otras en un mismo plano que la sociedad nuestra. Así lo expresaba Durkheim (1969. p. 139):

Para poder decir, con alguna posibilidad de éxito, lo que será, lo que debe ser la sociedad del mañana, es indispensable haber estudiado las formas sociales del pasado más lejano. Para comprender el presente, hay que salir de él.

Así lo formulaba el joven Mauss (Fournier, 1994. p. 141) en una reseña de la primera entrega del *Année...* publicada en el *Internationales Archiv für Ethnographie*, un texto escapado a la edición Karady de las *Oeuvres*:

(...) los sociólogos tienen que atribuir la mayor importancia al estudio de las estructuras elementales de las sociedades llamadas no civilizadas. No sólo la etnología general parece ser el primer capítulo de la sociología, sino que los diferentes estudios especiales de los etnólogos son y serán cada vez más el prefacio indispensable de los diferentes estudios especiales de los sociólogos. (...) La sociología sólo puede ser comparativa; y la base de las comparaciones será, como para los etnólogos, necesariamente los hechos etnográficos. Ningún hecho, por mínimo que sea, en la medida que sea social, que sea la obra de una colectividad, de un arte, de una religión, de una moral, carece de interés para el sociólogo³.

¹ Diferencio a efectos de esta discusión, pues, un universo de discurso epistémico que tematiza la sociedad -toda sociedad, cualquier sociedad- y que sólo pudo producirse por esta universalidad (Sociología), de las configuraciones institucionales que se constituyeron según la divisoria de aguas entre hablar de 'nosotros' (sociología) y hablar de 'los otros' (antropología).

² Dice Fournier (1994: 190) al comentar el nombre (*Historia de las religiones de los pueblos no civilizados*) de la Cátedra a la que Mauss accedió en la *École Pratique*:

"(*El nombre*) transmite prejuicios compartidos aun en los medios cultos. Los pueblos llamados primitivos son las más de las veces considerados como 'salvajes' o 'niños grandes' que se distinguen por comportamientos extraños - canibalismo, deformación del cuerpo, tatuaje, totemismo, magia, etc.- y creencias singulares; se dice que son ingenuos y desprovistos de inteligencia".

La dificultad e incompreensión con las que debían enfrentarse los portadores de este nuevo saber se muestra, un ejemplo entre mil, en una línea de Renan (1953 [1887]: 91) en la que habla de lo que sería el primer tema de elaboración de Mauss, el sacrificio: "(...) el error más viejo, el más grave y difícil de desenraizar de entre los que nos ha legado el estado de locura que la humanidad atravesó".

³ También de Mauss (1969. p.447):

"Quiera el cielo que la descripción de las sociedades llamadas primitivas no sea la única que llame nuestra colaboración y utilice nuestros métodos. Es necesario aplicarlos intensamente a toda observación de nuestras sociedades".

No se piense, sin embargo, que Durkheim y Mauss se sintieron siempre satisfechos con la etnografía con que contaban. Por el contrario, uno y otro no ocultaban la desazón que les provocaban "las observaciones confusas y rápidas de los viajeros" (Durkheim); "Generalmente truncadas por una observación apresurada o falseada por la precisión de nuestras lenguas, los hechos registrados por los etnógrafos no tendrán valor si no fueran comparados con documentos más precisos y completos" (Mauss y Hubert). Sobre las reservas contra la etnografía de la época por parte de la escuela francesa y su posterior revalorización, ver Lévi-Strauss (1973).

Lo que hoy se nos impone como instancias académicas autónomas, antropología y sociología, nacieron del mismo gesto y fueron en un principio un mismo universo conceptual¹. La obra en la que se condensó en forma emblemática esta ecuación fue la de Durkheim. Vale la pena, pues, acercarnos a *Las reglas del método sociológico*, el pequeño libro con el que pretendió fundar la autonomía y especificidad de la Sociología².

El objeto de la Sociología, nos dice allí el Maestro, es el *hecho social* que, para ser tal objeto de la disciplina naciente, debe ser tomado como una cosa. Quiere decir esto, ante todo, que lo social es un dominio fáctico irreductible, ajeno a toda subjetividad y que se impone a toda subjetividad. Junto a esta formulación ontológica y metodológica, Durkheim planteaba dos consideraciones con la intención de recortar el objeto y volverlo operativo. Por un lado, que lo social es una región específica de la realidad, diferenciada de otras; por el otro, que es su naturaleza estadística lo que hace al hecho social.

Estos dos puntos de partida esenciales de la aventura durkheimiana, sin embargo, muy pronto serían dejados de lado por los discípulos del maestro. Más aún, la novedad de la propuesta de *L'année sociologique* provino en buena medida de esta crítica que, de hecho, nunca fue explícita ni siquiera, creo, demasiado consciente. La ciencia sociológica, el discurso disciplinario sociológico, nació así con un recorte de objeto que a poco de andar quedaría obsoleto. Esta rápida obsolescencia, sin embargo, permite establecer la magnitud de los descubrimientos realizados. Veámoslo más de cerca.

El argumento sobre el que Durkheim hacía descansar la autonomía epistémica de la Sociología era que no todo hecho humano es hecho social. Hay, sostiene, hechos humanos no sociales, dominio de la naturaleza o de la psique individual y, por lo tanto, objeto de otras ciencias:

Todo individuo bebe, duerme, come, razona, y la sociedad tiene un gran interés en que estas funciones se cumplan regularmente. Si estos hechos fueran, pues, sociales, la sociología no tendría objeto propio, y su dominio se confundiría con el de la biología y del de la psicología" (Durkheim, 1978. p. 35).

El señalamiento de la especificidad de lo social y su diferenciación de los planos biológico y psicológico es correlativo a que Durkheim abrazara una concepción dualista de la naturaleza humana, presente desde siempre -nos dice- en toda religión y contemplada por toda filosofía como la división entre una parte material y otra espiritual³. Cuerpo y alma representan dos instancias del sujeto que se oponen entre sí de la misma manera que lo personal y lo impersonal. "Hay un ser en nosotros que no tiene otro objeto más allá de él mismo; hay otro que tiende, a través de todas las fuerzas que están en él, en dirección a algo que lo supera" (Durkheim, 1977. p. 7; 1975). Esta "dualidad esencial debe depender de las mismas causas que

¹ Para Mauss, la separación entre ciencias sociales es artificiosa:

"(...) la antropología es el conjunto de las ciencias sociales. También es claro que no designa una ciencia separada de la sociología (...) En el fondo, en todo esto se trata más de una repartición de trabajadores -y mejor aún de una repartición histórica y pedante de cátedras y de instituciones científicas- que de una verdadera clasificación de ciencias en relación a sus objetos" (Fournier, 1994. p. 503).

² Término que entonces tenía poco más de medio siglo, aunque el número de quienes se considerasen 'sociólogos' aumentase día a día. Cuando Durkheim, a los 38 años, publicó *Las reglas...* -que en forma de artículos independientes había aparecido un año antes-, tenía a sus espaldas su tesis de doctorado -**De la división del trabajo social**- y buena parte de lo que un par de años más tarde aparecería como **El suicidio: estudio de sociología**, además de una significativa cantidad de artículos y reseñas, sin contar con los textos de los cursos en la Universidad de Burdeos, que permanecieron inéditos hasta después de su muerte (Mauss, 1969). El ritmo de trabajo de Durkheim y sus seguidores era vertiginoso; para hablar sólo de reseñas de libros aparecidas en los doce números de la primera etapa de **L'année sociologique**, Durkheim había redactado 498, Mauss 464 y Hubert 396 (Fournier, 1994. p.146).

³ Los críticos de Durkheim han señalado una y otra vez su tendencia a generalizaciones desmedidas. Esta no sería la menor, ya que no es la dualidad, sino la pluralidad, más o menos amplia según los casos, lo que caracteriza muchas concepciones 'primitivas' del hombre. Para no ir más lejos, valga el ejemplo del bello libro de Pitarch (1997) sobre los *tzeltales*. En casos como éste, además, la multiplicidad es tanto una cuestión interna, cuanto externa al individuo; quizás sea esta segunda la más relevante.

la división general de las cosas en sagradas y profanas" (ídem. p. 9). No se trata, aclara Durkheim, de dos sustancias, sino de "dos círculos de vida interior, *dos sistemas de estado de conciencia*" (ídem. p. 9; énfasis de E. D.). El cuerpo, lo sensible, es lo individual; el alma "es la conciencia colectiva encarnada en el individuo", como había sido establecido en Las formas elementales de la vida religiosa (Durkheim, 1982. cap. VIII).

Introducir la sociedad en el sujeto, aunque sólo en parte, era para la época, sin duda, una posición valerosa; de hecho, uno de los puntos más atacados por sus críticos (Lukes, 1984. p. 490 ss.). Pero, ¿era suficiente? ¿Hasta dónde esta dicotomía que ponía al 'individuo individual' como una instancia independiente de la socialización no formaba parte de aquello que debía ser superado para fundar la Sociología? ¿Hasta dónde Durkheim no terminaba de creerse lo central de su descubrimiento, aquello que lo enfrentaba con Tarde, la constitución íntima y exclusivamente social del individuo? Aún hoy, Mary Douglas -tal vez la última durkheimiana superviviente-, en sus desarrollos de sociología del conocimiento (Douglas, 1996¹), tiene, al no cuestionar la irreductibilidad del individuo, tantas dificultades para mostrar cómo los individuos pueden compartir las categorías de pensamiento.

Más o menos en la misma época en que Durkheim mantenía esta posición, de un y otro lado del Atlántico, en Chicago con G.H.Mead y en Viena con Freud, se formulaban topologías del sujeto que instalaban la alteridad en sus mismas entrañas; tales hallazgos, sin embargo, no fueron absorbidos por Durkheim. Tampoco por Mauss, que nunca mencionó a Mead² y que las contadas veces que se refirió al psicoanálisis lo hizo de manera marginal y con escasas simpatías³. Sin embargo, el sobrino tenía claro algo que escapaba al tío, y para ello le bastaba su intuición sociológica: si cuerpo y psiques "actuasen independientemente, producirían un comportamiento humano uniforme" (Karady, 1969. XLVII).

Sea como fuere, el dualismo durkheimiano -la noción de *homo duplex*- sería mantenido por Mauss, pero de una manera más articulada, sutil y totalizante que en la versión de su tío, y, por así decir, dejándolo en un segundo plano⁴. De hecho, no pensaba ya tanto en una dicotomía, sino en una terna:

(...) tres elementos: el cuerpo, la conciencia individual y la colectividad; es la vida misma, es todo el hombre, es su voluntad, su deseo de vivir él mismo su vida, lo que debe ser considerado desde el punto de vista de esta trinidad (Mauss, 1969. p. 281).

El problema, sin embargo, no reside en el número de las partes, sino en la relación establecida entre ellas. La fusión de los planos que pueden descomponerse sólo analíticamente, está planteada desde la noción maussiana de 'totalidad', la aportación maussiana que define 'lo

¹ Este libro sorprende. Ante todo, el que la autora lo considere la necesaria fundamentación de sus grandes obras de tiempo atrás: **Purity and Danger** y **Natural Symbols**. ¿Cómo no se ha dado cuenta que estos propios textos, por más que fuesen confusos e intuitivos como ella dice, trataban con material fundante, con una axiomática categorial y clasificatoria? ¿Cómo no se ha dado cuenta que tomar como bueno el espejismo de los sujetos que resignan su autonomía ante la Sociedad, en sintonía con los moralistas del XVII y XVIII, sólo conduce a las aporías y a la perplejidad? Es que los empiristas no cortan de un tajo los nudos gordianos; tratan de deshilarlos. Pero como en las paradojas eleáticas, la flecha nunca alcanza la diana, Hércules queda siempre detrás de la tortuga.

² Aunque en 1926 visitase la Universidad de Chicago y tuviese su Escuela como modelo al presentar un proyecto de investigación sobre París, inspirado en la forma como allí se trabajaba (Fournier, 1994: 531 y 550).

³ Sobre la relación entre Mauss y el psicoanálisis, ver Fournier (1994: 476 ss.) y Karady (1968: XLVIII).

⁴ Un ejemplo; en una carta de 1938, con destinatario desconocido, en la que recordaba su ayuda para la preparación de las series estadísticas empleadas en **El Suicidio** dice: "Los dos distritos con mayor frecuencia de suicidios son Fontainebleu e Yvetot. En uno, son los suicidios de París. En el otro, son los alcohólicos normandos. Todo esto es social e individual y biológico a la vez. Pero la observación del hecho es sociología" (Fournier, 1994. p. 118, n. 1). En la formulación maussiana, el hecho es 'total', y el ámbito teórico en el que es así registrado es la Sociología.

La normalización burocrática que la herencia durkheimiana, junto a la weberiana, sufriría en manos de Parsons llevó a que lo que en el Maestro tuviese, en última instancia, la gracia de los primeros pasos, se tornase una rígida clasificación de hipóstasis. Ejemplos múltiples; aquí sólo uno, del comienzo de **El Sistema Social**, donde divide como instancias irreductibles a objetos sociales, físicos y culturales (Parsons, 1988. p. 24).

concreto' para la mirada del investigador: "Lo que encontramos es un hombre que vive en carne y espíritu en un punto determinado del tiempo, del espacio, de una sociedad determinada..." (ídem. p. 281).

Si hay, pues, cuestión de fractura del hombre, es de naturaleza distinta a la duplicidad durkheimiana. Veamos cómo está planteado en una presentación suya (Mauss, 1950. p. 304 ss.) ante los miembros de la Sociedad de Psicología de Francia, sobre la relación entre la disciplina propia y la de sus anfitriones. Lo que una y otra estudian, decía allí Mauss, sea que se aboquen a "hechos especiales o a hechos generales, es siempre, en el fondo, el hombre completo".

Esta completitud tiene, por un lado, valor metodológico; investigar una conducta humana implica tomar en cuenta toda la realidad del hombre:

Por ejemplo, ritmos y símbolos ponen en juego no simplemente las facultades estéticas, sino todo su cuerpo y toda su alma a la vez. (...) cuando estudiamos un hecho especial, es al complejo psico-fisiológico a lo que nos referimos" (ídem. p. 305).

Pero también tiene un valor teórico estratégico. Este 'hombre completo' u 'hombre total'¹ no es sino el contrapunto del 'hecho social total'; es el común de los hombres, en otras épocas y en las actuales, aquel que convierte, sin mediaciones, en acción las motivaciones de su realidad; en verdad, es el real agente social, diferenciado radicalmente del 'hombre escindido' (Mauss, nosotros mismos quizás) portador de la ciencia que da cuenta de ese 'hombre total'².

La cesión de lo biológico y lo psicológico a cambio de que se reconociera un espacio propio y autónomo para la Sociología, compromiso sobre el que Durkheim no volvería³, tiene aquí un flanco superado por sus alumnos, como Hertz y Mauss. La asimetría corporal -dice Hertz (1980 [1909])- no es un hecho de naturaleza, sino de cultura: la inscripción en el cuerpo de la dualidad 'sagrado'/ 'profano'. La utilización del cuerpo es un hecho de sociedad (Mauss, 1950); las formas de marchar y de nadar, de amamantar y de destetar, de descansar y de comer, etc. nunca son efecto inerte de la base material de la acción corporal. No hay *una* manera de utilizar el cuerpo en lo que sea; en la medida en que siempre hay alternativas, toda disciplina corporal tiene un grado de arbitrariedad que la torna significativa. Sociales son las lágrimas y las risas que expresan y que moldean sentimientos (Mauss, 1969. p. 281). La propia idea de sujeto es

¹ 'Hombre instintivo' lo llamaba también Mauss, para preferir a continuación el calificativo de 'total'. Por 'instinto' el autor pensaba, como queda claro en otra parte del texto (ídem: 296), en el término alemán *trieb*, que, a partir de Freud y de sus traducciones al español, resulta más adecuado quizás cambiar por 'pulsión'. La aclaración no es caprichosa: en este artículo, de gran importancia por varias razones, Mauss planteaba que la comunicación simbólica entre hombres sólo puede producirse porque todos tienen los mismos *trieb*. En otras palabras, el inconsciente establece la comunidad humana (Brumana, 2003. p. 219).

² En un pequeño libro sobre Mauss (Brumana, 2003. p. 214), donde he tratado esta cuestión con mayor amplitud, he partido de la idea de 'hombre escindido' para mejor abordar al 'hombre total':

"Para entender con mayor fidelidad (*la noción de 'hombre total'*) tal vez sea más conveniente partir de su reverso, del punto en el que su validez se agota. Porque este 'hombre total' tiene un límite en el surgimiento de escisiones, de fisuras que tornan autónoma la conducta del hombre, o mejor, de algunos hombres: 'el hombre civilizado de los altos estratos de nuestras civilizaciones' (...). Hombre indeterminado, hombre libre, no mensurable estadísticamente, es resultante del proceso de individuación y de internalización de aquello que comenzó como un ajuste de cuentas de la comunidad con el mundo: la razón".

³ No obstante, el último Durkheim abría la posibilidad del traslado del símbolo a la carne, que años más tarde sería explorado por Lévi-Strauss:

"(...) las representaciones colectivas atribuyen, con mucha frecuencia, a las cosas de las que se predicen propiedades que en estas no existen en forma ni grado alguno. (...).

Y con todo, aunque ciertamente puramente ideales, los poderes que así les son conferidos actúan como si fueran reales; determinan la conducta de los hombres con la misma necesidad que las fuerzas físicas. El Arunta que se ha frotado correctamente con su churinga se siente más fuerte; es más fuerte. Si ha comido carne de un animal que aun estando perfectamente sano, le está prohibido, se sentirá enfermo y podrá morir por esa razón. (...). Hay así un dominio de la naturaleza en el que las tesis del idealismo se aplican casi integralmente; es el dominio social. En él la idea es constructora de realidad más que en cualquier otro" (Durkheim, 1982 . p. 214).

una construcción social, como Mauss (1950) mostraría en su breve ensayo sobre la noción de persona. También la confluencia entre aparatos psíquico y biológico en los procesos de maduración intelectual y neurológica no escapan al entorno social. Veamos a Mauss en una discusión con un representante de la psicología genética:

En una discusión que tuvimos con un psicólogo distinguido¹, (él) sostenía que la razón comienza a desarrollarse en el niño entre los siete y los once años. Le respondí que era un fenómeno repartido de manera muy desigual. (...) La razón tiene una precocidad (*toma líneas antes como ejemplo los niños marroquíes que deben trabajar desde muy temprano [FGB]*) que no tiene entre nosotros y el niño escapa muy rápido al infantilismo para ser atrapado por la vida seria y los oficios (Mauss, 1969 p. 23).

En fin, en estos textos y en otros se establece uno de los principios claves de la escuela francesa que, en última instancia, protege la revolución durkheimiana frente al propio Durkheim, frente a sus vacilaciones, a sus incoherencias, a sus anacronismos: nada hay en la sociedad que no sea social; nuestro cuerpo es un objeto de sociedad. No existe un cuerpo natural, los seres humanos no tenemos un cuerpo natural, un cuerpo de naturaleza. Tenemos un cuerpo absolutamente cultural, domesticado; comemos y bebemos y dormimos según pautas de cada cultura y con instrumentos diferenciales de cada cultura.

Una posición de tamaño radicalismo no ha quedado sin respuesta; en antropología es difícil que las cuestiones queden saldadas por completo. Más de tres décadas después de *Las técnicas del cuerpo*, las posiciones de Mauss sufrieron el duro embate de una de las más brillantes representantes de la antropología británica del momento. En su calidad de campeona privilegiada de la ortodoxia durkheimiana, Mary Douglas (1978. p. 93) sostenía que Mauss "tergiversa la relación entre naturaleza y cultura". Éste negaría, según la autora, la evidencia etnográfica que señala universales corporales (prioridad de la parte superior sobre la inferior y de la parte anterior sobre la posterior), así como ciertos significantes que el cuerpo pone a disposición de cualquier cultura, para significarse al mismo tiempo que fortalecer su control. Esta significación no es arbitraria, como supongo pensaría Mauss, sino necesaria y permanente, determinada inconscientemente².

Turner (1980. p. 100), en una perspectiva diferente, también reivindicó la acción de una determinación natural cuando supuso la existencia de una base psico-biológica de las clasificaciones triádicas de colores (rojo-negro-blanco):

postularía que el organismo humano y sus experiencias cruciales son la *fons et origo* de toda clasificación. La biología humana exige determinadas experiencias de relaciones intensas. Si hombres y mujeres tienen que engendrar y parir, amamantarse y efectuar determinadas excreciones, deben establecer entre sí relaciones, relaciones que quedan impregnadas por la tensión afectiva de esas experiencias. (...) La triada del color blanco-rojo-negro representa al hombre arquetípico en tanto que proceso placer-dolor. (...) Sólo a través de la abstracción, a partir de estas configuraciones primarias, han podido surgir los restantes modos de clasificación empleados por la humanidad.

¹ Se trataría del ginebrino Jean Piaget, a quien -según Fournier (1994. p. 620)- había conocido en 1928.

² "Lo que Mary Douglas parece decir, aunque con alguna ambigüedad, es no sólo que el cuerpo va a ser usado siempre por cualquier sociedad como signifiante y que todo acto corporal tiene un significado social, sino (y aquí reside la diferencia con la concepción 'arbitraria' de Mauss) que el código corporal del que cada cultura se sirve está preestablecida inconscientemente. Los orificios del cuerpo, por ejemplo, mantienen no importa dónde y cuándo un mismo referente social: 'las salidas y entradas sociales, las rutas de escape e invasión'. Una sociedad *x* puede no tener como problema sus límites, no sentirse, por ejemplo, amenazada por la presencia de vecino y no necesitará utilizar el código de los orificios, pero cuando una sociedad cualquiera *y* prescriba un cuidado determinado de los orificios, tendrá algún tipo de tensión con sus límites" (Giobellina Brumana, 2003. p. 252).

Lévi-Strauss (1962. p. 88) se había adelantado, sin embargo, a una interpretación naturalista de este estilo: en la tríada cromática, lo que se opone es un super-color (rojo) a dos no-colores polares (negro y blanco). Este sistema provisto por la 'lógica de lo sensible' está a disposición de cualquier efecto semántico concreto. Algo similar afirmaba Sahlins (1976. p. 16):

(...) estas estructuras perceptivas están en sí mismas desprovistas de sentido, son meras 'combinaciones' formales de oposición y correlación. Como tales, sólo son la materia prima de la producción cultural, que permanece disponible en forma latente hasta que es atribuido un contenido significativo a los elementos del repertorio cultural.

No quiero apartarme del eje de mi exposición, acompañando las discusiones entre determinación o indeterminación natural sobre las que me extendido en un texto anterior (Brumana, 1990. cap. 1). Baste, desde el punto de vista de la configuración del discurso sociológico, una sugerencia basada en la dinámica de otra disciplina. La fundación saussuriana de la lingüística pudo producirse por el principio de la inmotivación del significante, de su arbitrariedad, o, mejor, sobre la colocación de ese viejo principio como centro de la lingüística ("El principio [...] domina toda la lingüística de la lengua; sus consecuencias son innumerables" [Saussure, 1976. p. 100]). Las críticas de todo tipo que esta posición ha sufrido, los contraataques, los replanteamientos, toda la polémica surgida, sólo pudieron desplegarse en un universo de discurso abierto por Saussure con esa declaración¹ que operó como una suerte de 'corte epistemológico'.

Desde el punto de vista de la autonomía epistémica que aquí nos interesa, la de la Sociología², creo que se hacía necesario que se postulase un principio equivalente al del Curso de Ginebra: la indeterminación natural de los hechos de cultura. Nos inclinemos o no por aceptar los argumentos de Douglas o de Turner, debemos aceptar -pienso- que sólo han podido formularse dentro de un paradigma general surgido sobre el principio de la inmotivación.

La separación entre psicología individual y naturaleza biológica, por un lado, y hecho social, por el otro, está en la base de la continua advertencia de Durkheim contra la confusión entre éste y sus encarnaciones individuales, sus 'manifestación privadas'. Estas, en efecto, "tienen algo de social, pues reproducen en parte un modelo colectivo; pero cada una de ellas depende también, y en mucho, de la constitución orgánico-psíquica del individuo" (1978. p. 40).

El hecho social es independiente de su materialización concreta, es independiente de las acciones individuales en las que se manifiesta. El hecho social no es social porque sea colectivo; es colectivo porque es social. No es la resultante de actividades individuales autónomas; estas actividades individuales son resultantes suyas. El hecho social, por lo tanto, sólo se muestra con toda su realidad en las grandes magnitudes capturadas por las estadísticas sociales: las tasas de casamientos y divorcios, las de delitos, las de suicidios, para mantenernos en las cuestiones con las que Durkheim trabajó.

Durkheim no fue el primero en basar sus análisis en material estadístico. Marx, por ejemplo, lo había hecho mucho antes. Weber, para mantenernos entre los Grandes, también lo haría: su análisis sobre la relación entre profesión y confesión religiosa en *La ética protestante...*, por ejemplo, echaba mano de estadísticas educacionales ya procesadas por otros autores o tomadas directamente de las fuentes oficiales. Este empleo no cuestionaba los problemas teóricos y metodológicos encerrados en la propia confección de las estadísticas ("esa 'forma perfeccionada de mentira'" [Grawitz, 1979. p. 618])³.

¹ El tema excede los límites de este texto y los míos propios. Tullio de Mauro (1976: 444 ss.), en sus anotaciones del *Cours...*, plantea la cuestión, vertiendo las posiciones de Jakobson, Benveniste y Hjelmslev, entre otros. Otras obras generales en las que se puede acompañar la polémica y acceder a la amplísima bibliografía existente: Ducrot y Todorov (1974. p.157 ss.), Kristeva (1981. p. 21ss), Malmberg (1977. p. 131 ss).

² Uso 'Sociología', diferenciada de 'sociología', como el campo epistémico general que tematiza la sociedad, cf. nota 3.

³ Mucho más tarde, sin mencionar la referencia durkheimiana, Parsons, (1968. p. 75 n.50; ver también ídem. p. 415 n.48) reflexionaría -ien notas a pie de página!- sobre la adecuación -la falta de ella, mejor- entre los criterios que llevan a

Nadie, hasta que lo hizo Durkheim, se había detenido a pensar qué significaban esas estadísticas, más allá de los datos presentados; esa es la novedad que él aportó, maravillado por la regularidad que, una y otra vez, presentaban los números. Veamos sus propias palabras, referidas al suicidio, el tema específico de su investigación:

Cada sociedad tiene, en determinado momento de su historia, una aptitud definida para el suicidio. (...) No solamente esta cifra es constante durante largos períodos de tiempo, sino que su invariabilidad es mayor que los principales fenómenos demográficos (Durkheim, 1995. p. 10).

Tal regularidad de los números proviene, según Durkheim (1978. p. 40), de que "lo que expresan es un determinado estado del alma colectiva"¹. Se manifiesta aquí el 'realismo social' que tantas críticas le trajo, aun de algún colaborador como Simiand quien, en una reseña sobre El suicidio, rechazaba la 'metafísica de la sociología' a la que conducía esta hipóstasis de la sociedad (cf. Fournier, 1994. p. 137). La idea de la sociedad con una existencia independiente a la de los agentes sociales, con una fuerza que se convertiría para Durkheim en el verdadero poder que las religiones toman como Dios, estaba ya esbozado en sus rasgos esenciales en Las reglas...:

Un sentimiento colectivo que se manifiesta en una asamblea no expresa solamente lo que había de común entre todos los sentimientos individuales, sino que representa algo completamente distinto. Es una resultante de la vida común, un producto de las acciones y reacciones que se desarrollan entre las conciencias individuales; si resuena en cada una de ellas, es en virtud de la energía especial que debe precisamente a su origen colectivo. Si todos los corazones vibran al unísono, no es consecuencia de una concordancia espontánea y preestablecida, sino porque una misma fuerza los mueve en el mismo sentido (Durkheim, ídem. p. 41).

Si el realismo durkheimiano fue tomado, de hecho, como propio por la escuela francesa en su conjunto, hay que diferenciarlo de las formulaciones de resonancia casi mística que en algunos momentos le dio el Padre Fundador. El 'alma colectiva' se condensaba, como hemos visto, en las estadísticas. Durkheim no avanzó en su argumento, pero sus consecuencias pueden llegar a la caricatura. Todos los fenómenos que ocurren en sociedad capaces de ser medidos (desde el consumo de Coca Cola hasta la utilización de bicicletas, desde los resultados de los exámenes de selectividad hasta las operaciones de cambio de sexo) tendrían guarismos regulares y, por lo tanto, capaces de mantener entre sí una razón matemática fija. Habría así una Cifra de cada sociedad -y de cada sector social en el marco de esa sociedad-, compuesta de todas las cifras posibles, reales o virtuales, que le caben. Una propuesta tal hubiera tenido dos posibilidades: o llevar a cabo un programa imposible de búsqueda de la Cifra o el abandono de esa suerte de pesadilla borgeana sin mirar atrás.

La reducción al absurdo de la posición de Durkheim podría, quizás, contestarse con el argumento de que hay indicadores sociales estratégicos -como el suicidio- y otros de segundo, tercer o ínfimo rango. Sin duda, pero, por un lado, ¿cómo determinarlos más allá de criterios intuitivos? y, además, aun cuando se llegue -si eso ocurre- por una u otra vía a establecer una cantidad limitada de esos indicadores (¿cuáles serían?), ¿acaso mantendrían equilibrio proporcional entre ellos?

medir una u otra manifestación social y los marcos teóricos de los análisis llevados a cabo en base a tales medidas: "(...) casi todas las mediciones verdaderas en el campo social están a un nivel estadístico que, hasta ahora, ha sido enormemente difícil de integrar directamente con la teoría analítica".

¹ Durkheim tomaba esta noción de su rival Espinas (Lukes, 1984. p. 83), quien partía de la metáfora naturalista (la Sociedad como un organismo vivo) que tanto juego daría al funcionalismo en su versión durkheimiana, primero, y luego en sus dos vertientes británicas, la de Malinowski y la de Radcliffe-Brown.

La idea maussiana de 'estilo', de que existe una coherencia no muy especificada -y sin un contenido semántico determinado- de una sociedad, mantenía la intuición holística de Durkheim sin llevarla a un extremo inoperable. Se podía así utilizar las estadísticas, más aún, era obligatorio hacerlo, para producir conocimiento sociológico, sin aventurar extremos metafísicos. Así se expresaba un Mauss (1969. p. 226) ya maduro contra quienes atacaban los abordajes cuantitativos:

En el fondo, todo problema social es un problema estadístico. La frecuencia del hecho, el número de los individuos participantes, la repetición a lo largo del tiempo, la importancia absoluta y relativa de los actos y de sus efectos en relación al resto de la vida, etc., todo es mensurable y debe ser contado. (...) Utilizado con prudencia e inteligencia, el procedimiento estadístico no sólo es el medio de medir, sino el medio de analizar todo hecho social, porque obliga a percibir el grupo que actúa¹.

De todas maneras, el 'logos' de la antropología es logos escrito, es 'grafé', escritura. Reflexionar sobre la antropología pasa, pues, por detenernos en las maneras en las que esta escritura tiene lugar.

La antropología como narración

La cuestión primera que surge del encarar la antropología como una narración no es tanto, desde mi punto de vista, la crítica literaria del patrimonio de la disciplina, sino más bien alertar la conciencia del profesional sobre la propia destreza literaria desde el desvelamiento de los mecanismos narrativos puestos en juego por nuestros antecesores. Se trata de apropiarse de una herencia, no de matar al Padre.

Los epistemólogos no hacen ciencia, los científicos no hacen epistemología²; más que nada, esta segunda negación, porque las tierras meta-científicas no son para incursiones turísticas, sino, mucho me temo, para viajes de ida sin retorno. Viajes, además, que ponen en entredicho -que deben poner en entredicho- la existencia de un conocimiento al que -como patrimonio, como suelo, como horizonte- no pueden renunciar así como así quienes vienen a transmitirlo y a aumentarlo. Reducido a nuestro ámbito, quiere esto decir que no es incumbencia del antropólogo poner los cimientos lógicos, gnoseológicos y ontológicos que funden su accionar. El antropólogo actúa (es decir, lleva a cabo la serie de tareas que terminan en textos, en palabras) 'como si'.

La cobertura epistémica bajo cuya advocación se coloca este 'como si' la brinda -lo señalaba antes- la 'comunidad científica', la articulada estructura que se materializa en tribunales de tesis o de oposiciones, comités editoriales, evaluadores de proyectos de investigación, etc. No significa esto el encorsetamiento asfixiante de la producción antropológica. Por más que haya modelos, éstos no son únicos ni definitivos; la aceptación de la heterodoxia es habitual y ésta puede tornarse una nueva ortodoxia.

El caso de *Naven* y su autor es significativo. A pesar de que el libro -una disertación de maestría- no gustase a quienes lo juzgaron directa e indirectamente, el grado académico le fue concedido, el libro fue publicado, discutido, conocido, vuelto a publicar, traducido³ y ha

¹ De todos modos, podemos leer en un texto seis años anterior, en el que encara la cuestión del individuo y la libertad: "Siempre hemos tenido (...) la certeza, el sentimiento físico, por así decir, de que en la sociedad no hay otra cosa que cantidades estadísticas" (Mauss, 1969. p. 125).

² Mauss (1950. p. 283) lo decía de manera menos gentil: "los que no saben hacer ciencia, hacen su historia, discuten su método o critican su alcance".

³ Tengo la sospecha, además, de que está por detrás del 'átomo de parentesco' de Lévi-Strauss (1958); más aún, que el diagrama utilizado en el texto indicado (ídem: 51) está tomado del libro de Bateson (1990. p. 104).

Sobre el "fracaso magistral y clásico extravagante de literatura etnográfica" (como Zulaika [1990.I] llama a *Naven*), 'fracaso' y 'extravagancia' provienen en buena medida -el propio Bateson lo reconoce en el epílogo de 1936

terminado siendo postulado como contra-modelo meritorio para nuevas generaciones de antropólogos.

Ese juego entre ortodoxia y heterodoxia no cubre el flanco a la eventual falsificación. No hace mucho estalló una especie de escándalo a raíz de la publicación en una revista sociológica americana de un artículo construido como remedo de la jerga al uso que pasó como texto 'verdadero'¹. ¿Qué demuestra esta mistificación reconocida? ¿Que -como Sokal querría- nada hay detrás de los textos cuyo estilo plagia, ya que nada hay detrás del plagio? ¿O que, fuera de la intención del autor, la aplicación de una sintaxis determinada a un léxico determinado produce textos verosímiles -si la cuestión de la verdad queda fuera de juego-? No tengo respuesta, ni he tenido la suficiente curiosidad como aproximarme a la piedra del escándalo o sus derivaciones (un libro traducido al español, escrito junto a J. Briemont, *Imposturas Intelectuales*) como para tener ideas más precisas; de todas maneras, no es ésta la cuestión a la que quiero referirme.

Lo relevante no es la parodia abierta e intencional, sino el remedo que, en mayor o menor grado, de una u otra manera y sin proponérselo, el antropólogo -o el profesional de cualquier otra disciplina- hace al seguir modelos en la recolección de datos, en su organización, en su interpretación, en fin, en la escritura que formula los logros de su tarea. Todo manual -lo más cercano en un plano textual a la unidad epistémica de la que he venido hablando- está al servicio de que la práctica antropológica se ordene de una manera determinada, ya en forma explícita -como el de Mauss (1967) o el de la RAI (1949), o implícita, presentando -como el de Lowie (1947) o el de Forde (1995)- breves informes monográficos de numerosos grupos.

Un antropólogo formado o en vías de formación que llegue a campo por vez primera tiene idea, pues, de qué se espera que haga (qué esperan quienes dirigen su trabajo, financian su investigación, evalúan sus informes, los publican, etc.: es decir, la 'comunidad científica' tal como se encarna para él [o ella]). ¿Hasta dónde le servirán los modelos de que dispone? ¿Hasta dónde los seguirá? Como es obvio, no hay respuesta apriori a tales interrogantes y cada investigación ofrecerá una solución propia. Pero, mientras que en el plano de la 'recolección de datos'² (qué, cómo, dónde, cuándo, cuánto, etc.) el antropólogo tiene moldes a los que acudir, criterios más o menos estandarizados, allí donde queda desasistido es en el cumplimiento de la labor en la que debe volcar todo lo que sabe, piensa, interpreta, imagina, etc., de las gentes con las que ha trabajado: en la escritura. Aquí no hay aprioris, aquí no hay normas; más solo que en su trabajo de campo, el antropólogo lo está a la hora de la página en blanco.

Quienes pusieron el libro de Bateson de nuevo en el candelero son aquellos a quienes debemos, unido a ello, el que cuestiones relativas a la literalidad de la antropología se tornasen asuntos discutidos. Señalar el carácter narrativo de la producción antropológica, sin embargo, no era algo tan novedoso como Geertz y sus continuadores pretendían. Ya el propio Mauss (1967. p. 8) era consciente de ello, cuando en su **Manuel...** decía que el etnógrafo debía, además de poseer otras competencias, también la de "novelista capaz de evocar la vida de una sociedad entera.

Pero, junto a esa no-novedad, encuentro a la propuesta posmoderna un defecto (ya hablaré de otros más) que vale la pena señalar ahora: instala su accionar no en la misma narración, sino en una práctica textual segunda: la crítica literaria. De tal manera, los problemas que los narradores que explícitamente se piensan como 'de ficción' han planteado con tanta frecuen-

(1990. p. 300)- de la escasa base empírica aportada por el trabajo; el autor, en verdad, estaba mucho más interesado en aportar ejemplos ilustrativos de sus teorías que en re-presentar la cultura estudiada como totalidad o aun parcialmente (Kuper, 1973. p. 95-98). De todas maneras, si el caótico y confuso texto de Bateson, su provocativa transgresión de las reglas académicas, es puesto hoy sobre el tapete, no es -a mi entender- debido a sus aportes teóricos, ni siquiera a sus innovaciones estilísticas, sino al simple acto de la transgresión.

¹ Se trata de "Transgrediendo los límites: hacia una hermenéutica transformativa de la gravitación cuántica" de Alan Sokal, aparecido en **Social Text. Babelia** 391:4 ha publicado un reportaje a Sokal que insiste en la incomprendibilidad de textos como los de Guattari o Deleuze, prototipos del tipo de discurso parodiado en su artículo.

² Comillas fuertes, si las hay. Los 'datos' (tan poco dados) no se recolectan como las flores del campo; de una u otra manera, se producen.

cia, detalle, tanta riqueza y profundidad, y desde hace tanto tiempo, sobre el oficio de escritor estén ausentes de las reflexiones posmodernas.

Las cuestiones técnicas de la literatura, su planteamiento y las diversas resoluciones que los escritores asumen, son, desde mi punto de vista, de mucho mayor peso que las cuestiones 'políticas' (si en verdad lo son) sobre las que se vuelca, o se ha volcado, el interés de los posmodernos. Mostrar la forma en que se construye más que deconstruir; ésa me parece la perspectiva adecuada. Ponerse sarcásticos frente a Evans-Pritchard o a Lévi-Strauss es, a mi gusto, una tarea insípida y estéril; acercarse a la propia escritura a través de la escritura ajena es una fructífera acción de aprendizaje.

En una entrevista (Babelia 390: 4), Lobo Antunes dice que le gusta más leer libros malos que buenos, ya que éstos esconden lo que aquellos dejan a la vista: los problemas técnicos y su solución. Tal vez estas palabras no sean más que otra *boutade* de las tantas que pueblan el reportaje; en verdad me cuesta aceptar que una técnica fallida, o, mejor, una técnica visible -en mi gusto, la de Hemingway en *Por quién doblan las campanas*, para poner un caso-, enseñe más que las técnicas logradas -también a mi gusto y para hablar de gente de la misma hornada, la de Faulkner en *El sonido y la furia*-. De todas maneras, de un lado o de otro, la escritura es un artificio que debe ser dominado -o uno dominado por él- si se pretende eficacia en el oficio. Los antropólogos son narradores; deberían saber serlo, lo necesitarían.

Truman Capote, en el prólogo a *Música para camaleones*, donde vuelca las experiencias y reflexiones provocados por su incapacidad de terminar por fin su prometido y nunca cumplido *Plegarias* atendidas, señalaba aquello por lo que deberíamos pasar para encarar con cierta felicidad la poligrafía incontinente que nos posee¹:

el aprendizaje en el altar de la técnica, de la destreza; las diabólicas complejidades de construir los párrafos, la puntuación, el empleo del diálogo. Por no mencionar el plan general de conjunto, el amplio y exigente arco que va del comienzo al medio y al fin. Hay que aprender tanto, y de tantas fuentes: no sólo de los libros, sino de la música, de la pintura y hasta de la simple observación de todos los días².

No debemos creer, sin embargo, que la proximidad a las artes literarias dé mayor gracia estilística. Al menos, eso concuerdan en negar Leiris y Jamin (Price y Jamin, 1988. p. 41). En palabras del primero:

¹ El aparato académico-administrativo tiende a que sus sujetos, los investigadores, generen más y más textos. De una u otra forma, todos los centros de enseñanza y de investigación operan con algún tipo de 'prima a la productividad', ya como sobresueldo directo, ya como ventaja a la hora de solicitar ayudas de toda clase. El currículum, hecho más que nada de textos publicados, es un elemento esencial de evaluación de un candidato a plazas o a fondos. Esta es una de las razones por las cuales estamos inundados de literatura, un mundo de papel que crece día a día y que torna nuestra disciplina, o cualquier otra, un territorio indomitable.

² Truman Capote había inaugurado con **A sangre fría** lo que denominó 'novela real' -es decir, novela descriptiva con la máxima fidelidad a acontecimientos tan reales y materialmente concretos como el asesinato de una familia de granjeros-; creo que las cuestiones técnicas de este estilo realista se asemejan a las que debe enfrentar un antropólogo.

Música..., el libro de cuyo prólogo he cogido el fragmento citado, es un conjunto de relatos de diferente longitud que alberga algunos de los más conseguidos del autor, entre los cuales, en mi gusto, lo mejor que nunca escribiera -"Ataúdes tallados a mano"- y una magistral entrevista a un preso en el corredor de la muerte -"Y luego ocurrió todo"- . Los logros de este libro dependen, es la opinión del autor, de haber alcanzado levedad: "(...) creo que la mayoría de los escritores, incluso los mejores, son recargados. Yo prefiero aligerar, la noción sencilla, clara, como un arroyo de campo".

Hay otro punto en que Capote me parece próximo a nuestro oficio, a los dilemas que éste implica. En uno de los relatos de **Plegarias...** -"La Côte Basque"- Capote volcó sin pudor ni ocultamiento secretos muy bochornosos de sus protectores ricos y famosos. Su publicación en la revista **Esquire** le significó el despreciativo abandono de la alta sociedad neoyorquina que hasta entonces lo había mimado. La reacción de Capote, según su biógrafo, fue de total sorpresa: "Pero ellos saben que soy un escritor. No lo comprendo" (Clarke, 1993. p. 488). Volveré sobre esta cuestión.

Tengo la impresión de que en la antropología anglosajona, en particular la inglesa, a pesar de que las relaciones con el mundo de las artes y de las letras han estado menos afirmadas que en Francia, las monografías son menos rígidas y por lo tanto menos aburridas. Me vienen a la cabeza sobre todo las obras de Evans-Pritchard y de Malinowski, donde la expresión científica más aguda no excluye una dimensión poética y, a veces, épica.

Podría darse el ejemplo del propio Leiris -de quien he hablado mucho en otro texto (Brumana, 2005)-, o de su colega Metraux, para oponerse a esa opinión. Aunque el primero no deja de tener razón cuando, en la misma entrevista, afirma que "al ser etnógrafos, debíamos defendernos de la acusación de ser literarios. Por desgracia, la etnología se ha vuelto una jerga, porque hablando jerga es como uno se afirma científico". 'Literatura', 'jerga', sea lo que sea lo que finalmente salga de nuestras manos, la mayor o menor cercanía del mundo de las letras no nos libra de la labor de escritura y sus berenjenales.

El itinerario que pretendo transitar en las páginas que siguen comienza por un breve repaso de los modelos epistémicos que algunos antropólogos tomaron para la disciplina, aborda después distintas críticas internas de las que ésta ha sido objeto, esboza los rasgos más generales (posición del *otro* como objeto, comparatismo, relativismo, abordaje etnográfico, holismo, diferencia entre el modelo 'nativo' y el 'científico') de la 'unidad ideal'.

El paso siguiente parte del hecho de que la Antropología es, como realidad más tangible, textos, palabras, en última instancia, ficción, para sondear tal ecuación. En una exploración no sistemática, el interés se centra en la relación de la producción antropológica con un extremo no narrativo de la literariedad: la poesía.

Abordo después el papel del antropólogo respecto a los discursos emitidos en las sociedades estudiadas y la cuestión del sentido, de las instancias en que éste se produce (sistema categorial y clasificatorio) que aparecería entonces como un eventual rasgo adicional de la antropología.

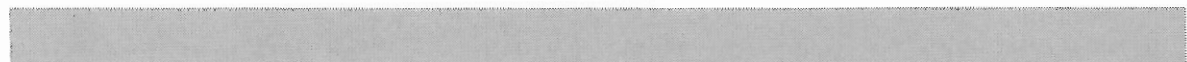
Se inicia así otra vuelta de tuerca en la definición epistémica: por un lado, la cuestión de un objeto que se vislumbra en el horizonte de una amplia producción antropológica, de Leiris a Douglas, de van Gennep a Lévi-Strauss; por el otro, lo que hace -lo que puede hacer- en verdad la antropología, cuál es la medida de su utilidad o la grandeza de su inutilidad, cómo la práctica fundante -el trabajo de campo- marca la disciplina de una manera radical.

Referencias

- Bateson G. *Naven. Un ceremonial Iatmul*. Madrid: Júcar, 1990.
- Clarke G. Truman Capote. *La biografía*. Barcelona: Ediciones B, 1993
- Douglas M. *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología* Madrid: Alianza, 1978.
- _____ *Cómo piensan las instituciones* Madrid: Alianza, 1996.
- Ducrot O, Todorov T. *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1974.
- Durkheim E. Préface al Année Sociologique vol II. *Journal sociologique*. París. PUF, 1969.
- _____ O dualismo da natureza humana e as suas condições sociais. *A ciência social e a ação*. São Paulo: Difel, 1975.
- _____ O problema religioso e a dualidade da natureza humana. *Religião e Sociedade*. 2. s/c: s/ed, 1977.
- _____ *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Akal, 1978.
- _____ *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal, 1982.
- _____ *El suicidio*. Madrid: Akal, 1995.
- Forde CD. *Introducción a la etnología*. Barcelona: Oikos-Tau, 1995.
- Fournier M. *Marcel Gauss*. París: Fayard, 1994.
- Brumana FG. *Sentido y orden. Estudios sobre clasificaciones simbólicas*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.

- _____ Antropología de los sentidos. Introducción a las ideas de Marcel Gaus. *Sentidos de la antropología/ antropología de los sentidos*. s/c: Universidad de Cádiz: 2003.
- _____ *Soñando con los dogon. En los orígenes de la etnografía francesa*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005.
- Grawitz M. *Méthodes des sciences sociales*. Paris: Dalloz, 1979.
- Hertz R. A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa. *Religião e sociedade*. 6. s/c: s/ed., 1980.
- Kristeva J. *Le langage, cet inconnu*. Paris: Senil, 1981.
- Kuper A. *Antropología y antropólogos. La escuela británica. 1922-1972*. Barcelona: Anagrama, 1973.
- Lévi-Strauss C. L'Analyse structurale en linguistique et en anthropologie. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958.
- _____ *La pensée sauvage* Paris : Plon, 1962.
- _____ Ce que l'ethnologie doit à Durkheim. *Anthropologie estrutural de deux*. Paris: Plon, 1973.
- Lowie RH. *Antropología cultural*. México: FCE, 1947.
- Lukes S. *Émile Durkheim. Su vida y su obra*. Madrid: CIS-Siglo XXI, 1984.
- Malmberg B. *Signes et symboles. Les bases du langage humain*. Paris: Picard, 1977.
- Mauss M. Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie. *Sociologie et Anthropologie*. Paris : P.U.F, 1950.
- _____ Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de 'moi'. *Sociologie et Anthropologie*. Paris : P.U.F, 1950.
- _____ *Manuel d'ethnographie*. Paris : Payot, 1967.
- _____ Catégories collectives de pensée et liberté. *Oeuvres II*. s/c : s/ed., 1969.
- _____ Allocution a la société de psychologie. *Oeuvres III*. s/c : s/ed., 1969.
- _____ L'oeuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs. *Oeuvres III*. s/c :s/ed., 1969.
- _____ Divisions et proportions des divisions de la sociologie. *Oeuvres III*. s/c : s/ed., 1969.
- _____ Les civilisations. Éléments et formes. *Oeuvres II*. s/c : s/ed., 1969.
- _____ La sociologie en France depuis 1914. *Oeuvres III*. s/c : s/ed., 1969.
- Parsons T. *La estructura de la acción social*. Madrid: Guadarrama, 1968.
- _____ *El sistema social* Madrid: Alianza, 1988.
- Pitarch P. *Ch'u'lel: una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Price S, Jamin J. 'Entretien avec Michel Leiris'. In : *Gradhiva*. 4. s/c : s/ed., 1988.
- Renan E. Histoire du peuple d'Israël. *Oeuvres complètes*. T. 6. s/c : s/ed., 1953.
- Sahlins M. Colors and Culture. *Semiotica*.16. s/c : s/ed., 1976.
- Saussure F de. *Cours de linguistique générale*. Paris : Payot, 1976.
- Turner V. Un doctor ndembu en acción. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI, 1980.

NOTÍCIAS



FOTOS DO I SIMPÓSIO INTERNACIONAL EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES E DA ENTREGA DO TÍTULO DE DOUTOR HONORIS CAUSA AO PROFESSOR FRANÇOIS LAPLANTINE.

NOTÍCIAS

RELIGARE – REVISTA DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES , EDIÇÃO ESPECIAL DO N 3, 03/2008

Discurso Panegírico ao Doutor *Honoris Causa* François Laplantine (17/07/2007)

Maria Yara Campos Matos¹

Vice-Reitora da Universidade Federal da Paraíba

Magnífico Reitor, Professor Rômulo Soares Polari; Senhora Coordenadora do Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões, Professora Neide Miele, por intermédio de quem cumprimento os demais componentes da mesa; Senhoras e Senhores. Caro homenageado, Professor Doutor François Laplantine.

O título de Doutor *Honoris Causa* é o maior reconhecimento acadêmico instituído pela Universidade, com a finalidade de homenagear personalidades eminentes que, pelo vulto da obra realizada, se destacaram durante a sua trajetória acadêmica, servindo de exemplo para a Academia e para a sociedade.

A instituição desse título é, assim, uma forma de homenagem por meio da qual a academia exprime gratidão a alguém e procede ao reconhecimento público pela sua valiosa contribuição ao enriquecimento da vida cultural, científica e social, no exercício de uma determinada profissão, no serviço prestado à comunidade ou na defesa de uma causa importante.

Conforme ouvimos do relato do currículo do agraciado, feito pelo Professor Doutor Carlos André Cavalcanti, a concessão desse título atende plenamente ao objetivo previsto em nosso Estatuto para tal distinção porque, como vimos, a história acadêmica do Professor François Laplantine o justifica integralmente.

A leitura dessa história de vida nesta solenidade e o texto da propositura que foi apresentada ao nosso Conselho Universitário pelo Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião demonstram os méritos do agraciado. Conforme o texto da propositura, a UFPB deve reconhecer:

"(...) a egrégia contribuição (do Professor Laplantine) às ciências humanas e a sua expressiva trajetória de antropólogo que influencia toda uma geração de cientistas no que tange ser a compreensão do objeto da antropologia, o estudo do *homem inteiro, o estudo do homem em todas as sociedades, sob todas as latitudes em todos os seus estados e em todas as épocas*, o que permite a vinculação interdisciplinar da Antropologia com as demais searas do conhecimento na atualidade.

(...) o seu empenho em fazer parte de um panteão de mestres que na atualidade vem urdindo o tecido do conhecimento provocando avanços nas relações interdisciplinares, fortalecendo o desenvolvimento de um paradigma que reconheça o pluralismo de saberes, o que lhe tem concedido uma postura acadêmica respeitada junto à Universidade de Lyon II (França) e o torna mundialmente reconhecido pelo desenvolvimento de pesquisas nas áreas da etnologia, antropologia médica, antropologia das religiões, mestiçagem, imaginário, oralidade e textualidade.

¹ Cientista Social pela Universidade Federal de Pernambuco (1973) , especialista em Pesquisa Folclórica pelo Fundação Joaquim Nabuco (1976) , mestre em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (1985) e doutora em Sociologia pela Université de Picardie Jules Verne (1994). Professora da Universidade Federal da Paraíba. E-mail: mymatos@uol.com.br

(...) a importância de estudos por ele realizados na América Latina, há 18 anos, sobretudo no Brasil, tendo privilegiado fenômenos da cultura nordestina em seus feitos; reconhecendo a influência de sua obra na qualificação de docentes da Universidade Federal da Paraíba e que dela têm se beneficiado professores, pós-graduandos e graduandos desta instituição, permitindo a boa síntese na gênese e desenvolvimento de novos estudos sobre a realidade local."

Assim proposto ao Conselho Universitário, assim foi concedido o título e aceito pelo Professor François Laplantine.

O ritual acadêmico prevê o discurso panegírico ao agraciado, e a mim foi dada a honra de proferi-lo. Entretanto, após ouvir o relato do *curriculum vitae* do agraciado e ler os termos da propositura, julgo que essa tarefa que me foi atribuída poderia ser dispensada. O que acrescentar a esse relato? Como encontrar as palavras certas que possam revelar o agradecimento da UFPB a tão eminente personalidade que nos deu a honra de fazer parte de nosso quadro docente?

Um discurso panegírico é, em essência, emoção/afeto/paixão. As minhas palavras, a minha entonação de voz, meu corpo, meus gestos devem assim ser expressos. Entretanto, por ser esse especialmente um ato acadêmico, valho-me de Adauto Novaes para demonstrar a cientificidade dessa dimensão afetiva: "o pensamento objetivo ignora o sujeito da paixão e não reconhece que ela também pode ser sujeito do conhecimento. Descreve os afetos 'como a fauna de um país distante', sem perceber que, como diz Fourier, o homem está todo inteiro em suas paixões". E continua Novaes: "Na construção dos grandes modelos teóricos e políticos que, na sua positividade, procuram dar respostas totalizantes às interrogações da sociedade/da natureza, não há lugar para o sujeito da paixão. Sob o argumento de que todas as questões humanas já estão contidas na concepção metafísica da história, as paixões passam a ser, também, coisa abstrata e geral. A teoria política tornou-se um conjunto de normas e idéias atemporais, válidas para todos os momentos e circunstâncias e, portanto, separadas dos impulsos afetivos do pensamento e da ação". Todavia ressalta Novaes (1987:11-13): "A busca do sujeito da paixão, a partir da crise dos grandes modelos explicativos e políticos é um dado novo... Ao reconhecermos as particularidades das paixões/afetos, tentamos abrir um espaço à invenção do saber, ou melhor, a novos saberes que correspondem às experiências afetivas".

Assim se fundamenta a experiência sensível, "o caráter físico, sensível e cada vez singular de nossa experiência". Nessa perspectiva, as incursões emotivas de meu discurso podem ser perdoadas, também porque: "Il ya nécessairement du mal dit, du mal traduit. Tout ce qui peut être dit, peut être dit chaque fois différemment. Et, comme en traduction, il n'y a pas de stricte équivalence".

Nessa perspectiva, pensei em me valer de dois grandes poetas-artistas brasileiros para expressar o nosso louvor ao Professor Laplantine – Zé da Luz e Gilberto Gil –, pedindo aos presentes, em especial ao Professor Laplantine, que me permitam extrapolar o conceito de "licença poética" e dela me beneficiar no sentido bem lato de re-trabalhar os poemas/letras de música para externar o nosso louvor ao agraciado. Escolhi enveredar por esse caminho, como forma de não me expor ao fazer um discurso muito intelectualizado, o que não teria a competência devida, e por não ter essa competência também para fazer um discurso à altura do agraciado.

Por esses motivos me arvorei também de uma licença teórica, se essa existe, para justificar meus possíveis equívocos. Conforme o Professor Laplantine, em entrevista a Romain Bragard: "C'est le propre de l'acte d'écriture, (e aqui digo eu do discurso) (...) de libérer le langage des conventions sociales et des stéréotypes et plus précisément de libérer le corps, les émotions et l'intelligence engagés das le langage."

Nessa perspectiva, Professor Laplantine, e apelando para a sua provável melancolia do sertão – como sendo "n'est pas le regret du temps passé mais le sentiment du temps qui passe", e porque esse sentimento pode ser retomado a cada vinda sua ao Brasil –, permita me liberar das convenções sociais e acadêmicas para expressar o nosso louvor ao senhor, em forma de

agradecimento por toda sua contribuição à ciência, à cultura e à nossa Universidade, por intermédio de um poeta popular paraibano, Zé da Luz, em seu poema "Gratidão de Cabôco" (ao senhor majó Adelgiço):

Se eu fosse dono do mundo,/ Eu li dava o mundo intêro./ Li dava um baú
cheinho,/intupidinho de dinhêro./ Só de patação de ouro, / De ouro bem
brasileôro!/

Li dava um Gibão de couro/ De Garapú verdadêro,/ Dava um cavalo alazão/ Todo
arriádo de nôvo,/ Pró sinhô, no seu sertão, (lá em sua casa de capanha, na
França) / Nas festas de apartação/ Fazê invéja a vaquêro.

Li dava um gálo de raça,/ Prá cantá no seu terrêro./ Um Rife Papo-amarelo,/ Um
bunito cinturão,/ Todo infeitado de bala,/ Prô sinhô, nas suas forga/ Vadiá de
cangacêro.

Mas, cumo eu não tenho nada/A não ser o coração, /Li ofereço esses versinho/
Qui uma coisa só traduz:

A eterna gratidão/ (diz ele)Do puéta Zé da Luz. /) (dizemos nós) Da UFPB pela
sua produção.

Finalmente, como diz a letra da música "Louvação", de Gilberto Gil e Torquato Neto: "...
*assim fiz a louvação/Louvação, louvação/ do que vi pra ser louvado /Ser louvado, ser louvado/
Se me ouvirem com atenção/Atenção, atenção/ Saberão se estive errado/ Louvando o que bem
merece*".

Ressaltamos que o ritual acadêmico que ora realizamos e cada procedimento adotado
nesta noite tiveram o objetivo de lembrar e registrar o que não pode nem deve ser esquecido: a
contribuição inestimável do Professor François Laplantine prestada à educação, à ciência e à
sociedade brasileira. Esse ritual registra uma história que deixa raízes profundas, e essa história
é indestrutível porque faz parte da tessitura (posso dizer, o tandra) da vida do agraciado e de
todos aqueles que com ele convivem ou aprendem.

Professor Doutor François Laplantine, nós que fazemos a Universidade Federal da
Paraíba nos sentimos muito honrados em tê-lo, a partir de hoje, fazendo parte de nossa
Instituição, sua história só vem enriquecer a nossa história.

ENTREVISTAS

RELIGARE – REVISTA DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES, EDIÇÃO ESPECIAL DO N 3, 03/2008

Entrevista com o Professor Paulo Mendes Pinto – Historiador da Universidade Lusófona elaborada pela Professora de Antropologia do PPGCR, Maria Patricia Lopes Goldfarb, e a estudante de Comunicação Social Kaline Maria Souza Vieira.

Paulo Mendes Pinto é doutorando na área de História e Cultura Pré-Clássica, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, tem desenvolvido os seus trabalhos no âmbito da mitologia e das religiões antigas. Professor de Ciência das Religiões, na Universidade Lusófona, tem-se também dedicado à reflexão sobre a relação entre a religião, a cidadania e as instituições democráticas, sendo autor de várias obras nessa temática. É director da *Revista Lusófona de Ciência das Religiões* e investigador da Cátedra de Estudos Sefarditas «Alberto Benveniste» da Universidade de Lisboa.

Religare – Fale-nos a respeito do seu trabalho sobre os judeus sefarditas.

Paulo Mendes – Os estudos sefarditas são sobre os judeus de origem peninsular. São estudos que se assentam, essencialmente, nas especificidades religiosas desses judeus, no grande desenvolvimento económico de Portugal e Espanha nos séc. XV e XVI e em toda a influência do saber judaico no Renascimento. A importância desse estudo reside no fato de este ser um campo desconhecido. Sem esses judeus de origem peninsular, o mundo não teria hoje a cara que tem, em nível cultural e principalmente económico.

Religare – Quais as diferenças entre o judeu enquanto povo e o judeu enquanto religião?

Paulo Mendes – Há uma diferença muito grande. O judaísmo é capaz de ser uma das religiões na qual existe mais ateus, o que pode ser contraditório, por que há muita gente de ascendência judia que se sente dentro da identidade judaica, mas que é ateu. Portanto, ser judeu não é uma questão apenas religiosa, mas de identidade cultural, vai além de religião.

Religare – Como você vê o fenómeno religioso em Portugal?

Paulo Mendes – De trinta anos para cá o cenário vem sofrendo alterações muito grandes. Portugal foi um país quase que exclusivamente católico até há pouco. Com a Inquisição, os judeus e mouros quase desapareceram. Portugal, Espanha e Itália não aderiram à Reforma Protestante, e só no séc. XIX começaram a chegar comunidades protestantes muito pequenas. Portanto, Portugal só começa a vivenciar uma diversidade religiosa apenas com o fim da ditadura. A partir de 1974 começa a chegar, de forma exponencial, as comunidades hindus, mulçumanas e protestantes. Atualmente, pouco mais de 80% da população portuguesa se considera religiosa. Desses, a grande maioria se considera cristã católica, mas há comunidades que estão tendo um crescimento muito grande. Nos últimos anos, verifica-se o crescimento muito grande de igrejas evangélicas, como a Assembléia de Deus e a Igreja Maná, que tem uma relação muito complicada com o Estado.

Religare – Para ser cientista hoje em dia é necessário não se ter religião? Há como conciliar as duas coisas?

Paulo Mendes – Já houve uma época em que, para se tornar cientista, a pessoa deveria despir-se completamente de sua fé. Não estou de acordo com esta visão. O complicado é

quando as pessoas vão procurar na ciência a justificativa para a sua fé, ou quando o cientista vai buscar na fé a justificativa para a ciência. É necessário se compreender que religião e ciência são, no fundo, dois discursos diferentes, que não se chocam um com o outro e que não estão necessariamente em confronto. São dimensões diferentes do homem.

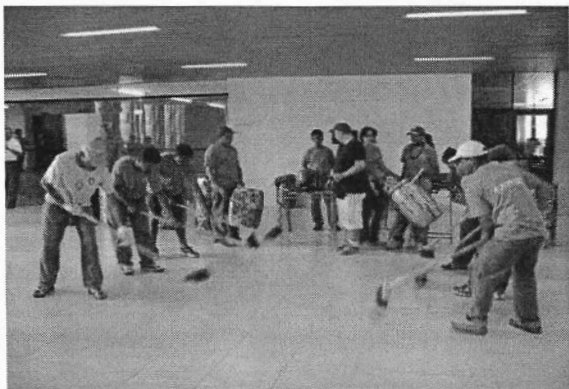
Religare – Como você vê a multiplicidade religiosa no Brasil?

Paulo Mendes – A multiplicidade religiosa é uma das mais-valias que o Brasil tem nesse momento. Um dos grandes desafios que o mundo tem pela frente é o da multiplicidade religiosa, de conseguir obter a tolerância, por que nós só toleramos o que temos que suportar. Devemos tolerar não por imposição ou em função de uma lei que diz que devemos fazê-lo. Temos que viver juntos, por que sentimos um imperativo ético. Esse é um dos desafios fundamentais que a humanidade tem pela frente. E o Brasil é um caldeirão de experiências que servem de exemplo ao mundo.

Religare – Qual a importância das religiões na compreensão do mundo contemporâneo?

Paulo Mendes – A religião tem sempre importância em qualquer contexto, por ser uma forma de estruturar a pessoa e sua relação com o mundo. Neste sentido, a religião não é apenas uma amarra, mas é parte do prisma através do qual a pessoa se posiciona no mundo. É uma ferramenta que faz com que o indivíduo não se sinta perdido no mundo, mas se sinta parte de alguma coisa, quer institucionalmente, quer em nível ético. Mais que a religião em si, o estudo dela tem, no momento atual, uma importância tremenda. Estudar a religião é compreender a diversidade, ou seja, o mundo é composto por uma enormidade de crenças, e que todas elas são válidas.

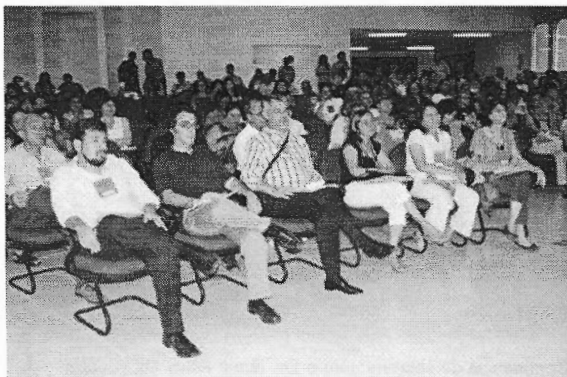
IMAGENS DO I SIMPÓSIO INTERNACIONAL EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES



Apresentação do Grupo musical **Bati cum lata**, composto por garis da Empresa de Limpeza



Apresentação do Coral e Grupo Musical **Bati cum lata** da Empresa de Limpeza Urbana de João



Público do I Congresso



Neide Miele, Filomena Balestieri, Maristela Andrade, Lusival Barcelos, Lenilde Duarte, François Laplantine, Carlos André Cavalcanti, Severino Celestino e Berta Klüppel



Professores de Ciências das Religiões com o Professor Michel Laplantine (ao centro, de toga) após a entrega do título de Doutor Honoris Causa.



Mesa com Bartolomeu Figueirôa (UFPE), Elio Kan (ENAH), José Antônio Novaes (UFBP), Sônia Aparecida Siqueira (USP).



Mesa da Solenidade de Abertura, sob a presidência do Reitor Rômulo Polari (de paletó, ao centro), com o Dr. Oh, o Diretor do CCHLA, Prof. Lúcio Flávio Vasconcelos, a Diretora do CCS, Margareth Formiga, o Dr. Marcelo Perine, da Capes, e Neide Miele, Coordenadora do PPGCR.



O Dr. Hong Kuen e o Reitor Rômulo Polari assinam convênio acadêmico.

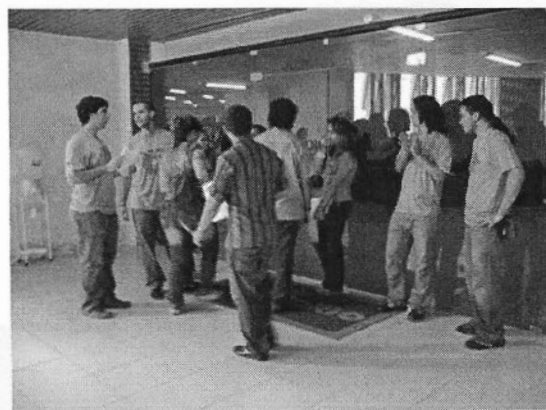
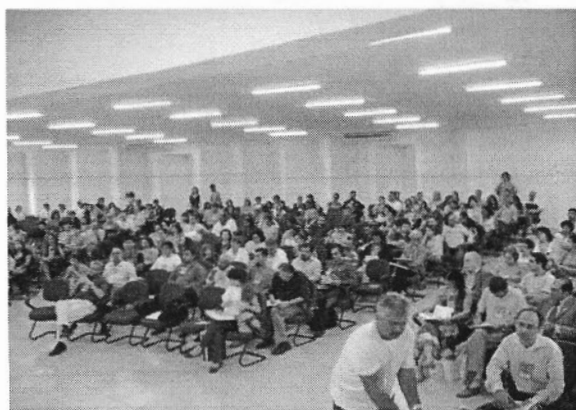


Conferência de abertura com o Dr. Hong Kuen Oh (Coréia do Sul)



Conferência do Dr. Oh

ENTREGA DO TÍTULO DE DOUTOR HONORIS CAUSA A FRANÇOIS LAPLANTINE



Márcio Quaranta, Carlos André Cavalcanti, Ana Paula Cavalcanti (CBPEX-Facisa) e Filomena Balestieri (UFMS).

MESAS E PÚBLICO



Carlos André, Martin Soares e Neide Miele

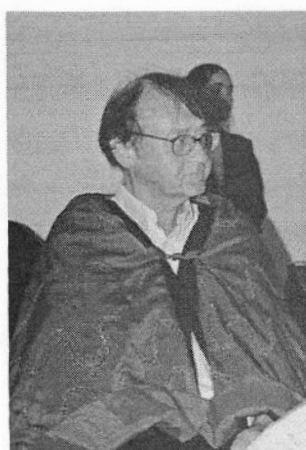
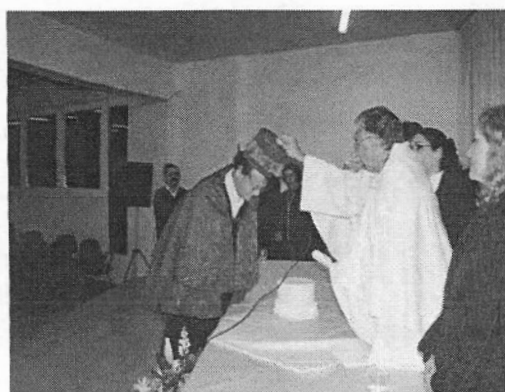


Conferência Prof. Dr. Martin Soares –
Universidade Lyon2

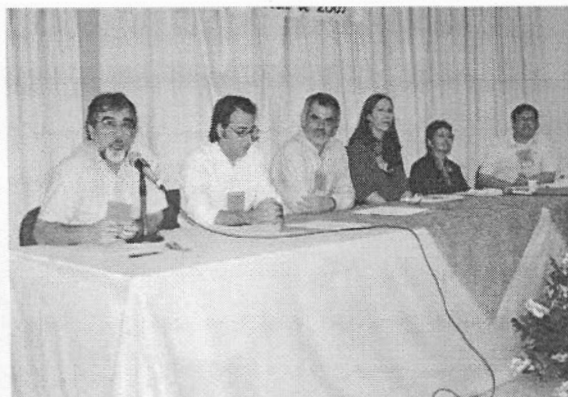


Mesa com Maristela Andrade (UFPB), François Laplantine (Lyon2), Martin Soares (Lyon2), Paulo Pinto (Lusófona) e Fernando G. Brumana (Cadiz)

SOLENIDADE DE ENTREGA DO TÍTULO DE DOUTOR HONORIS CAUSA A FRANÇOIS
LAPLANTINE – 18.07.2007



I SIMPÓSIO: MESAS DOS CONFERENCISTAS E PALESTRANTES CONVIDADOS

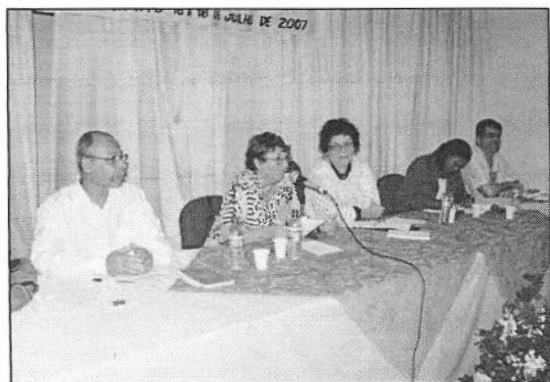


Mesa com Nídia Eulina P. Carvalho (UFPB), Fernando Campos (Lusófona), J. Carlos Calazans (Lusófona), Eulálio Figueira (PUC – SP) e Maria Inês (Paulinas)





Mesa com Rui Póvoas (UESC), Danielle Rocha Pitta (UFPE), Beliza Áurea Melo (UFPB), Rosalira de Oliveira (FUNDAJ – RJ), Carlos André Cavalcanti (UFPB).



INSTRUÇÕES PARA OS AUTORES

Religare – Revista de Ciências das Religiões publica debates, revisões e resultados de investigações sobre um tema específico considerado relevante para a divulgação acadêmica e promoção científica que contribuam para o campo das Ciências das Religiões, através de artigos de discussão e análise, mesmo que não versem sobre o assunto do tema central do número da revista em questão. A revista, de periodicidade semestral, tem como propósitos enfrentar os desafios e buscar a consolidação das Ciências das Religiões como objeto de estudo válido e cientificamente lícito, como necessidade premente, legítima e incentivadora para o surgimento de novos paradigmas para abordagens científicas sociais, médicas e filosóficas.

A Revista. Religare aceita trabalhos para as seguintes seções (os conceitos, opiniões e conclusões expressos, bem como a exatidão e procedência das citações e referências são de responsabilidade dos autores):

- 1) **Editorial:** responsabilidade do(s) editor(es). Máximo de 1.200 palavras.
- 2) **Artigo:** resultado de pesquisa de natureza empírica, experimental ou conceitual – máximo de 7.000 palavras (notas de rodapé inclusas na contagem).
 - * *Resumo:* máximo de 200 palavras, mais 3 a 5 palavras-chave. Deve explicitar o objeto, objetivos, método, abordagem teórica e resultados (ou conclusões) do estudo ou investigação. É importante manter a clareza e objetividade na redação do resumo, despertando o interesse do leitor pelo manuscrito, e a pertinência das palavras-chave, que contribuirão para a indexação múltipla do trabalho e facilidade de acesso nas pesquisas futuras de outros cientistas.
 - * *Ilustrações:* máximo de 5 tabelas, quadros e/ou figuras, no total.
- 3) **Resenha:** crítica de livro relacionado ao campo temático das Ciências das Religiões, publicado nos últimos 4 anos – máximo de 1.200 palavras.
- 4) **Debate (Interfaces)** – artigo teórico acompanhado de cartas críticas assinadas por autores de diferentes instituições, convidados pela Editoria, seguidas de resposta do autor principal – máximo de 6.000 palavras.
- 5) **Fórum (Interfaces)** – publicação de dois a três artigos coordenados entre si, versando sobre tema de interesse atual – máximo de 12.000 palavras no total.
- 6) **Revisão (Interfaces)** – crítica da literatura sobre temas pertinentes às Ciências das Religiões – máximo de 7.000 palavras.
- 7) **Cartas** – crítica a artigo publicado em fascículo anterior da Religare ou nota curta, relatando observações de campo ou laboratório – máximo de 1.200 palavras.

O limite de palavras considera texto, notas de rodapé e referências bibliográficas somados. Resumo, abstract ou resumé, folha de rosto e ilustrações são contados à parte.

Normas para aceitação de material para publicação

Serão aceitas contribuições em português, espanhol, francês ou inglês. Os textos em português devem ter título, resumo e palavras-chave na língua original e em inglês. Os textos em francês, espanhol e inglês deverão ter título, resumo e palavras-chave na língua original e em português. O original deve ser apresentado no processador de textos Word for Windows, fonte Times New Roman, tamanho 12, espaço duplo, margens de 2,5 cm e submetido em 1 via acompanhada de CD contendo o arquivo do trabalho e indicação quanto ao programa e a versão utilizada. O material deve ser enviado com uma página de rosto, onde constará o título completo do trabalho (no idioma original e em sua versão para o português ou inglês), nome(s) do(s)

autor(es) por extenso, com seu(s) vínculo(s) institucional(ais) respectivo(s) por extenso, e endereço completo para contato e e-mail apenas do autor responsável pela correspondência.

Os manuscritos submetidos à avaliação deverão ser inéditos e não propostos, simultaneamente, para outros periódicos. Publicações secundárias permitidas deverão indicar a fonte da publicação original.

Os materiais, uma vez publicados, tornam-se propriedade exclusiva da Revista *Religare*, proibida a reprodução total ou parcial sem o seu prévio consentimento, que deverá então constar como "agradecimento" em reproduções ou publicações posteriores.

Geralmente (mas não obrigatoriamente) os textos são divididos em seções (Introdução, Método, Resultados e Discussão), às vezes com títulos e subtítulos em algumas seções. Sua caracterização deve ser feita com o recurso do "negrito", sem numerá-los.

Colaboradores – Em casos de material sobre experimentos científicos, deverão ser especificadas, ao final do texto, quais foram as contribuições individuais de cada autor na elaboração do artigo (Ex: Antônio Batista da Silva participou da concepção e redação final; Cristiano Domenico Souza trabalhou na coleta e interpretação dos dados e método).

Pressupõe-se que as pessoas designadas como autores participaram efetivamente na elaboração do material, e que podem assumir publicamente a responsabilidade pelo seu conteúdo. A qualificação como autor deve basear-se em: a) concepção e delineamento ou análise e interpretação dos dados; b) redação ou revisão crítica do material e c) aprovação da versão final submetida à *Religare*.

Ilustrações – As figuras deverão ser enviadas em impressão de alta qualidade, confeccionadas em Word, em preto-e-branco e/ou diferentes tons de cinza e/ou hachuras. As fotografias serão impressas em preto-e-branco, e os originais poderão ser igualmente em preto-e-branco ou coloridos, devendo ser enviados em papel fotográfico no formato 12 x 18 cm ou em arquivo JPEG. Os gráficos devem estar no programa Excel, e os dados numéricos devem ser enviados, de preferência, em separado ou em outra planilha, para facilitar o recurso de "copiar e colar".

Todo o material ilustrativo deve estar numerado consecutivamente em algarismos arábicos, com legendas e/ou fontes. Deve sempre estar citado no texto.

Pesquisas envolvendo seres humanos – As questões éticas referentes a este tipo de pesquisa são de responsabilidade exclusiva dos seus autores, e devem estar em conformidade com os princípios éticos contidos na Declaração de Helsinki (1964, reformulada em 1975, 1983, 1989, 1996 e 2000) da World Medical Association (<http://www.wma.net/e/policy/b3.htm>), além do atendimento de legislações específicas (quando houver) do país no qual a pesquisa foi realizada. Tais artigos deverão conter uma clara afirmação deste cumprimento constando do último parágrafo da seção Método do artigo.

Referências (com exemplos) – A veracidade das informações contidas na lista de referências é de responsabilidade do(s) autor(es).

No texto, as referências devem constar entre parênteses, no sistema "último sobrenome do autor, data", onde só a inicial está em maiúscula (Ex: Silva, 2007 ou Silva & Santos, 2006. p. 97-99 ou ainda Vale, Rios, Penha & Costa, 2003). Para citações com mais de 3 autores, além dos sobrenomes dos 3 primeiros autores, acrescenta-se a expressão "et al " (Ex: Leite, Vinagre, Pimenta et al, 2005. cap. 9).

Quando o autor é citado dentro da própria frase do texto, apenas o ano constará entre parênteses (Ex: (...) conforme defende D'Almeida Filho (2004. p. 88) em sua exposição sobre a filosofia da moral.).

Referências bibliográficas - Trabalhos com até 6 autores:

Silva AB, Sousa CD, D'Almeida A de L. New immune system profile measurement methods. *Cadernos de Saúde Pública* 2001; 67:412-22.

Mais de 6 autores:

Silva AB, Sousa CD, D'Almeida A de L, Costa Neto IM, Freitas Filho PP, Candeias Júnior VA et al. Le retour des heroes. *Socio-anthropologie* 2006; 17-18, 1^o sem. 85-93.

Instituição como autor:

Organização Mundial da Saúde. *Perfil epidemiológico da hipertensão na América Latina*. Gênova, 2003.

Sem indicação de autoria:

Le mythe d'Edipus [editorial]. *Socio-anthropologie* 2006; 17-18, 1^o sem. 9.

Indivíduo como autor de livro:

Vega L de. *El caballero de Olmedo*. Clásicos españoles. Madrid: PML Ediciones, 1994.

Editor ou organizador como autor:

Delumeau J (org.). *História do medo no ocidente. 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

Capítulo de livro:

Fausto B. A revolução de 1930. In: *Brasil em perspectiva*. Mota CG (org.). São Paulo: Difel, 1982. p. 227-255.

Eventos (anais de conferências):

Kimura J, Shibasaki H. Recent advances in clinical neurophysiology. In: *Proceedings of the 10th International Congress of EMG and Clinical Neurophysiology 1995*. Kyoto - Japan, 1996.

Trabalho apresentado em evento:

Bengston S, Paraense BG. Proteção de dados, privacidade e segurança de informações médicas. MEDINFO 92. In: *Anais do 7^o Congresso Mundial de Informações Médicas 1992*. Rio de Janeiro, 1992. p. 1562-4.

Dissertação e tese:

Escobar AL. *Malária no sudoeste da Amazônia: considerações sócio-culturais* [Dissertação de Mestrado]. Rio de Janeiro: Escola Nacional de Saúde Pública – Fundação Oswaldo Cruz, 1994.

Artigo de jornal:

Novas técnicas de reprodução assistida possibilitam a maternidade após os 40 anos. *Jornal do Brasil*, 2004. 31 jan. p. B-4.

Documentos legais:

Decreto nº 1.205. Aprova a estrutura regimental do Ministério do Meio Ambiente e da Amazônia Legal, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, 1995. 2 ago.

Material eletrônico:

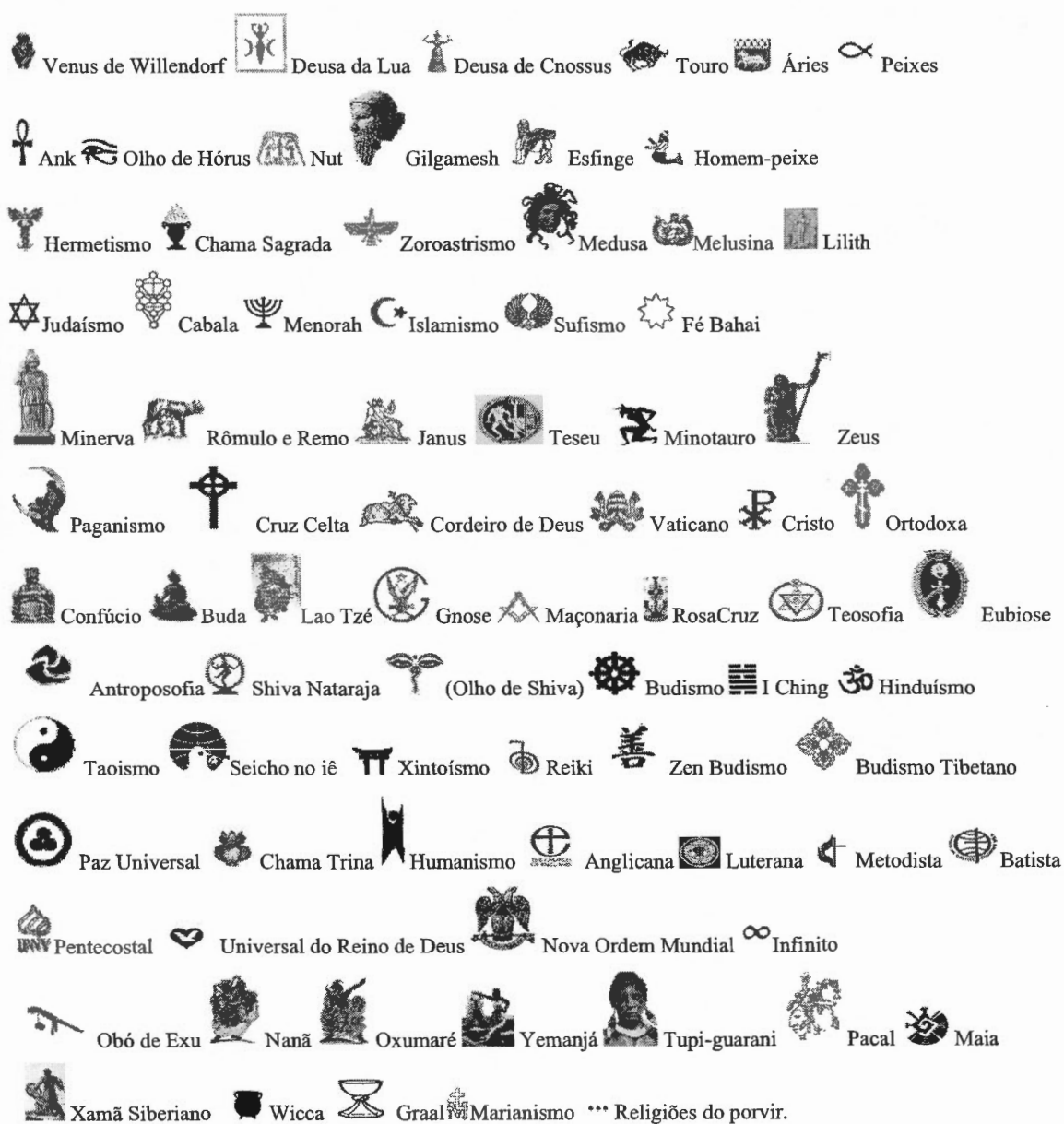
CD-ROM

La salud como derecho ciudadano [CD-ROM]. *Memória del VI Congreso Latinoamericano de Ciencias Sociales y Salud*. Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia, 2001.

Internet

Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Estatística da saúde: assistência médico-sanitária*. <http://www.ibge.gov.br> (acessado em 05/fev/2004).

Glossário dos Símbolos da Capa





LivroRápido

Serviço de impressão de obras
raras e contemporâneas.

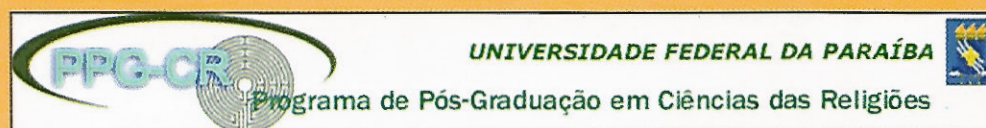
Visite-nos e comprove nossas vantagens

www.livrorapido.com.br

Rua Dr. João Tavares de Moura, 57/99 - Peixinhos
Olinda/PE - CEP: 53230-290
Fone: (81) 2121.5300 - Fax: (81) 2121.5333
e-mail: livrorapido@grupoelogica.com.br

Editorial

I Simpósio Internacional em Ciências das Religiões.	7
Artigos	
Penser anthropologiquement la religion François Laplantine	9
Estudar as religiões: uma tomada de consciência (o caso português) Paulo Mendes Pinto	25
As religiões entre estudos de civilização e de antropologia Jorge P. Santiago	39
Globalização e ciência das religiões - para uma fenomenologia do homem. Uma fenomenologia do religare..... José Calazans	51
Espaço sagrado x espaço para o sagrado Fernando Campos	57
La cuestión epistémica de la antropología Fernando Giobellina Brumana	63
Notícias	
Entrega do título de Doutor honoris causa a François Laplantine.	
Discurso Panegírico ao Doutor honoris causa François Laplantine Maria Yara Campos Matos	77
Entrevista Professor Paulo Mendes Pinto, por Maria Patricia Lopes Goldfarb e Kaline Maria Souza Vieira.	83



e-mail: ppgcr@cchla.ufpb.br

home page: www.cchla.ufpb.br/religioes

