

Sensibilidades religiosas contemporâneas comparadas

Por Luiz Fernando Dias Duarte*

O texto de Christophe Pons se propõe um enigma central: o do desenvolvimento de uma rica expressividade imagética (uma ‘iconofilia’) em uma sociedade tão fortemente marcada pela luta protestante contra a mimesis quanto a sociedade islandesa. Traz-nos, para tanto, alguma informação etnográfica sobre rituais ‘espiritualistas’ em Reikjavik, dados mais amplos sobre o desenvolvimento de movimentos de tipo ‘esotérico’ ou ‘nova era’ naquela sociedade nacional e uma série de pontos de discussão extremamente importantes para a compreensão das sensibilidades religiosas contemporâneas na Islândia ou em qualquer outra parte do mundo moderno.

A impressão mais geral que me causou seu texto – além do interesse da informação direta sobre uma sociedade pouco conhecida dos cientistas sociais brasileiros – foi a de ter ele próprio arrebanhado as chaves principais de acesso ao enigma enunciado, deixando-as, por assim dizer, frouxas, latentes, à volta da dúvida estruturante. Esse é um bom método, que faz pensar o leitor, que exige uma

* Formado em Direito pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (1972), obteve o mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1978) e o doutorado em Ciências Humanas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1985). Fez pós-doutorado na EHESS, Paris (1991). Atualmente é Professor Associado I do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro. É pesquisador 1A do CNPq, com um projeto sobre Sexualidade, Gênero e Família. Desde o livro *Da Vida Nervosa* (nas classes trabalhadoras urbanas) (Jorge Zahar Editor/CNPq. Rio de Janeiro, 1986, 290 p.), publicou seis outros; além de quase uma centena de artigos científicos. Já orientou cerca de quarenta teses e dissertações. Foi Professor Visitante nas Universidades de Brasília, Paris X, Buenos Aires, Liège e Federal do Rio Grande do Norte. Foi Vice-Diretor e Diretor do Museu Nacional, Rio de Janeiro, e membro do Conselho Consultivo do IPHAN/MINC. É Comendador da Ordem Nacional do Mérito Científico. Tem experiência na área de Antropologia das Sociedades Complexas, com ênfase em Construção Social da Pessoa, cobrindo temas tais como pessoa, identidade, doença, família, religião, natureza e modernidade. (Informações extraídas do Currículo Lattes).

reelaboração criativa da mensagem, um compartilhamento da inquietação original ativa.

A primeira chave é sua recorrente evocação do ‘romantismo’ como um dos componentes do processo histórico que fez a cultura ocidental moderna deslizar do puritanismo hegemônico para um crescente e dominante expressivismo hedonista. A relação entre o protestantismo e o romantismo tem sido objeto de alguma literatura, que não poderei explorar aqui em sua totalidade. Colin Campbell é o nome mais eminente entre os analistas contemporâneos, por sua clara contribuição crítica ao modelo weberiano do enlace entre a modernidade capitalista e o puritanismo (1995). Campbell torna mais complexo o processo que envolveu esse movimento original, incluindo as demais tendências da Reforma e chamando a atenção para o fato básico de que o desenvolvimento do capitalismo necessitava tanto da poupança puritana – alavanca da produção – quanto do consumo de todos os demais protestantes (e católicos) – sem o quê não poderia ter chegado ao seu notório e avassalador sucesso. Esse consumo se ordena segundo novos pressupostos da visão de mundo ocidental, comprometida com o que ele chama de ‘hedonismo moderno’. Este, por oposição ao ‘hedonismo tradicional’, se funda num senso peculiar das condições de satisfação dos sujeitos sociais, caracterizado pelo juízo interior, subjetivo, individualizado, a respeito da ‘qualidade’ das sensações e da ‘intensidade’ da satisfação. Marshall Sahlins, de uma perspectiva muito diferente, veio a apontar para uma mesma mutação cosmológica: a deriva do antigo dolorismo cristão (marcado pelo imaginário da Queda e da Paixão) para um crescente hedonismo, localizável com clareza nas grandes transformações do consumo ocidental (1996). W. Schivelbusch demonstrou com minuciosa destreza as alterações nos padrões de sensibilidade das populações ocidentais aos sabores e odores no alvorecer da modernidade, passando-se do culto às especiarias como índices da vida transmundana (sinais ‘orientais’ do Paraíso) para uma direta e mundana exploração das possibilidades sensoriais pelas ‘drogas de

satisfação’ (café, chá, açúcar, chocolate, tabaco etc.) (1993). É sobretudo muito rica sua demonstração das variantes protestante e católica desse processo – que as abarca.

Esse padrão de alteração das sensações é inseparável das alterações mais abrangentes da ‘sensibilidade’, a que a categoria do ‘romantismo’ oferece uma referência abrangente. Por oposição ao predomínio da razão característico do iluminismo, diversos fios ideológicos vêm afirmar a preeminência dos ‘sentidos’ e da ‘emoção’ (a palavra ‘sensibilidade’ servindo de fio condutor entre as duas dimensões) (cf. DUARTE, 1999). Vêm também enfatizar o caráter singular das existências individuais (o ‘individualismo qualitativo de G. Simmel), fazendo passar a construção da pessoa ocidental da ‘Imitação de Cristo’ para a própria e incomparável *Bildung* subjetiva. Pons está plenamente ciente desse processo: são numerosas as análises que nos demonstram uma complexa ponte entre a mística pré-moderna europeia, algumas correntes do protestantismo (como o pietismo e o arminianismo, sobretudo) e o nascente romantismo (cf. BENZ, 1968; GUSDORF, 1976; BERLIN, 1993; BEHLER, 1996).

Louis Dumont (1991) construiu um modelo mais abstrato e ambicioso para dar conta desses fios. Sua história da constituição, difusão e hegemonia da ‘ideologia do individualismo’ no Ocidente encontra um momento crítico no modo pelo qual a Reforma metamorfoseia o ‘indivíduo-fora-do-mundo’ da experiência monacal católica para o ‘indivíduo-dentro-do-mundo’, marcado por uma profunda consciência do confronto entre sua interioridade divina e os desafios e apelos do mundo secular. O processo a que Max Weber chamara de ‘mundanização’ (ênfase cosmológica *neste* mundo) e que L. Dumont acredita ter, no Ocidente, raízes profundas na cosmologia cristã envolve tensos deslizamentos entre a desconfiança e a dependência dos ‘sentidos’. O empirismo se difunde pela via do novo espírito científico e se combina com o idealismo para compor a paradoxal síntese romântica: da ‘experiência’ sensorial passa-se à ‘experiência sentimental’ (raiz de toda a arte ocidental moderna). L. Dumont argumenta que, por oposição ao universalismo

iluminista, igualitário e racionalizante, articulam-se no romantismo as potências da ‘diferença’, do ‘valor’, da ‘hierarquia’ – experimentados, em parte, na nova condição da pessoa singular, interiorizada, nervosamente excitada pelas crescentes incitações ao cultivo de si.

No mesmo sentido, ocorre uma renovação do interesse nas forças da ‘sombra’, da ‘diferença’ radical em relação à razão a que os diferentes ocultismos oitocentistas dão uma primeira guarida. A vigilância iluminista mantém-se, porém, no controle das linhas mestras da civilização ocidental (pelas mãos, sobretudo, da relação entre ‘razão’, ‘ciência’, ‘tecnologia’ e ‘progresso’), o que afeta inclusive a ordenação interna das grandes Igrejas estabelecidas. A reação romântica reponta permanentemente, no entanto, através do desenvolvimento da arte expressivista, dos revivalismos religiosos, de novas tendências esotéricas e – mesmo – paradoxalmente, de saberes híbridos, como as incipientes ciências psicológicas e sociais.

Esse processo envolvia, no entanto (afora os revivalismos religiosos, de caráter popular) grupos reduzidos das elites ocidentais – os ‘happy few’ a que se referia Stendhal. Seria necessário esperar pela eclosão da Contracultura, nos anos 1960, para assistir a uma difusão verdadeiramente maciça, generalizada, do horizonte romântico. Em sua esteira, desenvolve-se o que se veio a chamar de ‘nova era’, um conjunto heteróclito de disposições de acolhimento da ‘sombra’ (a que se poderá chamar de uma ‘nova luz’; como já tinham feito Baudelaire e Rimbaud).

Pons enuncia com clareza que há, “tanto no esoterismo quanto no protestantismo, uma introspecção ao íntimo, que é o seu traço de união” (§ 23). Essa introspecção é um traço de união e uma ponte, que permite o trânsito para o que chamei de ‘dispositivo de sensibilidade’ (numa paráfrase explícita da conhecida locução foucaultiana), em que a força da experiência externa se nutre da pulsão interior, numa totalidade vivencial ansiosamente buscada (DUARTE, 1999). Um exemplo fascinante é o do desenvolvimento precoce na Inglaterra reformada da

jardinagem paisagística (*landscape gardening*), em oposição ao jardim barroco francês. Nesse novo ambiente ‘natural’, constrói-se um teatro para a alma (como não lembrar da ‘bela alma’ pietista cujo culto Mme. von Klettenberg legara a W. Goethe). Nos meandros de vegetação e ruínas falsas, dispostos numa caprichosa topografia, entrevê-se os reflexos da luz por entre as sombras, num ‘passeio’ que é – ao mesmo tempo – ‘auto-exame’, ‘autocontemplação’, ‘cultivo de si’ e meio de satisfação. Os anões de jardim que povoam a paisagem islandesa, mencionados por Pons, são herdeiros da impressionante iconofilia desenvolvida nos grandes jardins paisagistas ingleses, holandeses e alemães do século XVIII (de onde só muito lentamente se espalhou para as terras católicas).

Pons não se engana, assim, ao propor que o processo iconófilo, expressivista, sobre que se indaga está relacionado a um radical ‘subjetivismo’. E. Durkheim já havia apontado, em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, para a emergência moderna de um ‘culto do eu’ (cf. DUARTE, 1983). Com efeito, “essa sensibilidade, que coloca a criatividade pessoal no coração da *démarche*” (nos termos de Pons, § 33) deve ser considerada como uma religiosidade paradoxal, já que – muito freqüentemente – é vivenciada como englobante e estruturante, mas sem qualquer estatuto explícito de ‘transcendência’ (cf. DUARTE *et al.*, 2006).

Gosto de citar o exemplo dos ‘jardins’ (embora pudéssemos encontrar o mesmo processo no teatro, na literatura, na música, no vestuário, na culinária etc.), porque ele revela a íntima relação do ‘subjetivismo’ com um ‘naturalismo’. Com efeito, o processo de difusão do ‘dispositivo de sensibilidade’ promove um lento afastamento da experiência da pessoa ocidental tanto do ‘dolorismo’ católico quanto do ‘puritanismo’ (dessa ‘iconofilia’ a que se refere Pons). A ‘mundanização’ e a ‘sensibilização’ são processos que encontram um cômodo respaldo na representação moderna de uma ‘natureza’ solidamente implantada fora da consciência humana, regida por leis inquebrantáveis cujo conhecimento permite um controle antes jamais sonhado de sua potência. A própria ‘natureza humana’ parece oferecer um amplo

espaço de pesquisa, em que as técnicas da ‘ciência’ podem voltar a conviver com as técnicas ‘esotéricas’ (como no mundo pré-moderno: alquímico, por exemplo). O kardecismo é um exemplo radical dessa combinação de antigas aspirações gnósticas e esotéricas com argumentos e racionalizações de teor ‘científico’. Na panóplia de recursos ‘nova era’ a ‘natureza’ figura em lugar privilegiado, com complexas tintas, oscilantes entre a acepção mais secular do ‘meio ambiente’ e uma outra mais mística de ‘Gaia’, a ‘mãe-terra’. Ambas, no entanto, igualmente ‘sagradas’.

O ‘naturalismo’ como religiosidade paradoxal tem diversas variantes importantes no âmbito da cultura ocidental contemporânea. Numa direção, é impossível compreender a Teologia da Prosperidade neo-pentecostal e carismática sem o reconhecimento da radical mundanização que está aí implicada (é natural para Deus que o sujeito encontre sua satisfação neste mundo). Noutra direção, é impossível compreender a crença de que uma sessão espiritualista possa ser um ‘bom divertimento’ ou que o destino *post-mortem* possa se conceber num ‘lugar luminoso, colorido, quente e doce’ sem a subjacente representação de que os seres humanos vieram ao mundo para fruir de uma justa e ‘natural’ satisfação de suas necessidades e aspirações – e que essa imagem possa ser eventualmente projetada nesse outro mundo, tão palpável, tão ‘natural’, tão articulado com a ‘natureza’ física, mundana, como os rochedos sagrados da Islândia.

Referências

BEHLER, Ernst. *Le premier romantisme allemand*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

BENZ, Ernst. *Les Sources Mystiques de la Philosophie Romantique Allemande*. Paris: Vrin, 1968.

BERLIN, Isaiah. *The Magus of the North. J. G. Hammann and the origins of modern irrationality*. London: John Murray, 1993.

CAMPBELL, Colin. *The romantic ethic and the spirit of modern consumerism*. Oxford: Blackwell, 1995.

Protestantismo em Revista

Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP) da Escola Superior de Teologia
Volume 15, jan.-abr. de 2008 – ISSN 1678 6408

DUARTE, Luiz Fernando Dias. O Culto do Eu no Templo da Razão. *Boletim do Museu Nacional*, 41, 1983. p. 1- 69.

_____. O Império dos Sentidos: sensibilidade, sensualidade e sexualidade na cultura ocidental moderna. In: HEILBORN, Maria Luiza (Org.). *Sexualidade: o olhar das Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1999. p. 21-30.

_____. A Pulsão Romântica e as Ciências Humanas no Ocidente. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 55, 2004. p. 5-18.

_____. *et al.* Família, reprodução e ethos religioso: subjetivismo e naturalismo como valores estruturantes. In: DUARTE, Luiz Fernando Dias et al. (Orgs.). *Família e Religião*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006.

DUMONT, L. *Homo Æqualis II. L'Idéologie Allemande. France, Allemagne et retour*. Paris: Gallimard, 1991.

GUSDORF, Georges. *Naissance de la conscience romantique au siècle des lumières*. Paris: Payot, 1976.

SAHLINS, Marshall. The sadness of sweetness - the native anthropology of Western cosmology. *Current Anthropology* 37(3), 1996. p. 395-415.

SCHIVELBUSCH, W. *Tastes of Paradise: a Social History of Spices, Stimulants and Intoxicants*, Vintage Books, 1993.