RELIGIÃO E CONFLITOS DE VALOR NA SOCIEDADE BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA

Luiz Fernando Dias Duarte¹

A área relativamente nova dos estudos de Antropologia do Cristianismo – entendida como tal à frente de interação entre culturas tribais e a religião cristã – tem sido imensamente dinâmica e promissora.

Embora a difusão do cristianismo tenha sempre se dado tanto pela conversão dos mundos urbanos e metropolitanos (como os dos grandes centros do Império Romano) quanto pela conversão de populações locais, que, assim, distanciavam-se de seus sistemas simbólicos tradicionais, e esse processo tenha sido acelerado fragorosamente com as grandes navegações europeias e com a expansão mercantil e colonial – incluindo aí as Américas – só há poucas décadas se constituiu um foco sistemático de observação e análise etnográfica dos processos daquele tipo, aproveitando o investimento antropológico que se intensifica em vários continentes e áreas culturais.

A característica principal dessa nova configuração é a de repousar sobre a etnografia de processos em curso (ou de caráter temporalmente muito recente), em que a dinâmica da transformação cosmológica e sociológica implicada na conversão ao cristianismo se apresenta mais nítida, passível de observação e interpretação mais finas, pelo menos em relação à longa e influente tradição dos estudos de sincretismo religioso, tão frequentemente envolvendo um componente cristão, mas de longa implantação histórica, como no caso do mundo andino ou das religiosidades afro-americanas. Os muitos casos em que processos de cristianização recente se misturavam com a dinâmica colonial, sobretudo na África e na Oceania, tinham essa condição frequentemente afastada do quadro de análise em nome da pureza etnológica, ou eram analisados, sobretudo, do ponto de vista político, em detrimento da dimensão cosmológica e moral. O mesmo viés político marcou

¹ Professor Titular do PPGAS, Museu Nacional, UFRJ. Contato: lfdduarte@uol.com.br

indelevelmente os estudos sobre os movimentos messiânicos e de cultos de carga, emergentes em todas as frentes coloniais; embora talvez também se possa considerar que seu caráter usualmente transitório e seu potencial de enfrentamento com os poderes constituídos tenham dificultado a observação ponderada e a compreensão dos mecanismos mais sutis em que se enovelavam.

Joel Robbins tem sido um dos nomes mais eminentes dessa nova frente, com sua rica etnografia da passagem ao cristianismo dos urapmin da Nova Guiné e uma vasta obra de esmiuçamento das implicações heurísticas da compreensão de tais processos. Ele tem contribuído para a rediscussão de diversos tópicos essenciais de análise, como o da oposição entre leituras continuístas e descontinuístas da transformação envolvida na conversão ao cristianismo (Robbins, 2003; 2007).

No presente artigo, Robbins retorna a seu tesouro etnográfico melanésio para propor algumas torções críticas na compreensão do confronto entre cosmologia tradicional e novidade cristã – com esperadas possibilidades de contribuição aos debates sobre a dinâmica religiosa de Estados nacionais como o Brasil. Os pontos nodais são, como ele mesmo enuncia, o da ênfase nos “valores” e na sua multiplicidade empírica em cada sociedade e o do caráter revelador dos “rituais” para a compreensão do modo como justamente se articulam os valores em situações múltiplas e potencialmente conflituosas.

A ênfase nos valores é um traço da influência do pensamento de L. Dumont sobre Robbins, retomando a vitalidade da etnologia dumontiana, parcialmente recoberta no Brasil pela contribuição daquele autor aos estudos de sociedades complexas, aquelas – como a sociedade brasileira – caracterizadas pelo peso da ideologia individualista, que ele ajudara a compreender como fenômeno histórico preciso. Quando passei a ter contato pessoal com Dumont, em meados dos anos 1980, já com a edição do *Homo Aequalis II* praticamente equacionada, seu interesse corrente de trabalho concentrava-se nos seminários do colega melanesista Daniel de Coppet (e, também, àquela altura, do discípulo André Iteanu), curioso, como sempre fora, daquelas configurações que não pareciam passíveis de esclarecimento pela oposição

entre holismo e individualismo que ele propusera no contexto da comparação entre Índia e Ocidente (Dumont, 2000, p. 216).

Sabendo-se da preeminência que os estudos melanesistas detêm hoje em dia no quadro do pensamento antropológico, torna-se ainda mais estratégico que Robbins, aí, faça intervir a força heurística do pensamento dumontiano, pioneiro na relativização das representações ocidentais implicadas à estrutura da categorização antropológica. A proposta de um “relacionalismo” melanésio a partir da etnografia urapmin certamente enriquece aquela linhagem de pensamento. De alguma forma, ameniza, pelo menos no plano terminológico, as dificuldades por que passei eu próprio ao propor caracterizar como holista a alteridade reinante na cultura popular urbana brasileira em relação ao individualismo hegemônico na cultura letrada das camadas médias e superiores (Duarte, 1986; Salem, 2006).

É da convivência com o tema dumontiano da relação tensa, contraditória e criativa entre grandes configurações ideológicas que retira Robbins a inspiração para o desenvolvimento, no artigo em questão, da diferença entre “pluralismo” e “multiplicidade”, por um lado, e da diferença entre “pluralismo religioso” e “pluralismo de valores”, por outro. Como ele sublinha, de modo oportuno, a noção corrente de pluralismo é intimamente comprometida com os valores da liberdade e da igualdade e constitui, assim, ela própria um elemento característico da configuração individualista moderna. Ela remete a um leque amplo de problematizações reais, mas não tem a amplitude empírica de que dispõe a noção de “multiplicidade”, descritiva de todas as situações de diversidade concomitantes e, provavelmente, universais, sem o pressuposto libertário da anterior.

Também a noção de “religião” com que se trabalha comumente, tanto no senso comum quanto nas ciências sociais, é indissociável da configuração ideológica ocidental, com sua dominante tonalidade individualista e racionalista. Chama-se, assim, de religião uma estruturação específica de práticas e representações, de crenças e rituais, organizada em uma instituição mais ou menos centralizada e burocratizada – como no tipo ideal da “igreja” weberiana. A “seita”, nesse registro, não é senão uma versão um pouco mais

frouxa e carismática do mesmo modelo unitário de organização social. Uma religião, além desse caráter institucional, calcado, sobretudo, na específica experiência histórica do cristianismo moderno, tem um caráter segmentado em relação à formação social e à configuração ideológica de que participa: a religião não é o todo cósmico, mas apenas uma manifestação específica da realidade, que se distingue, por exemplo, da política, da saúde ou da agricultura. Também aí se revela a ancoragem na cultura ocidental moderna, com sua característica segmentação de domínios, como os da política e da economia, fundantes da modernidade (Dumont, 1977).

Um terceiro elemento aí agrega-se: o viés racionalista ou intelectualista contido na noção de religião como um sistema de crenças, de ideias, de representações, organizado em cânones escritos – esses que as chamadas “religiões do livro” exemplarmente encarnam, em detrimento de suas manifestações práticas e pragmáticas, cotidianas ou rituais, das experimentações multifacetadas da troca social imantada pela referência a alguns princípios morais envolventes (Pouillon, 1979).

A inconveniência do uso de uma categoria dotada de tais atributos para descrever a maior parte das experiências “religiosas” humanas tem sido longamente percebida, sobretudo nos estudos etnológicos de sociedades de pequena escala, fazendo com que expressões como “cosmologia” ou, mais recentemente, “ontologia” pudessem ser utilizadas com mais eficiência para dar conta da totalidade, da ubiquidade e da performatividade da configuração englobante de valores. Não é, pois, de estranhar que o etnólogo Robbins nos traga a sugestão de privilegiar a questão dos “valores” e, mais do que isso, de que se deva observá-los nessa arena prioritária de sua atualização e afirmação que são os “rituais”.

Ocorre, porém, que muitas cosmologias tendem a se cristalizar formalmente em religiões, mesmo fora da influência ocidental, certamente, mas com muito mais força nessas tantas situações em que o modelo cristão, sob a forma da igreja ou da seita, impõe-se como padrão dominante ou interlocutor inevitável. Essa é, majoritariamente, a situação prevalecente nas sociedades nacionais contemporâneas, portadoras do grande modelo

institucional ocidental. É apenas em situações peculiares de distância dos poderes nacionais, como a da sociedade urapmin, que se pode experimentar a influência da cosmologia cristã sem que se tenha de adotar a “religião” cristã, a não ser nominalmente. O complexo gradiente das situações de contato pode levar, é claro, a uma gradual eclesialização dessas experiências holistas, como ocorre em todas as franjas do mundo globalizado moderno (ver o caso dos Koripako da Amazônia Brasileira, analisado por Xavier, 2013).

Não se deve deixar de evocar, por outro lado, que no interior mesmo das sociedades nacionais se distribuem zonas de religiosidade mais fluida e performática, como as que florescem sob o título abrangente de “nova era”, ou as que sempre deslizam entre as religiões, sem comprometimentos institucionais ou adesões ideológicas em busca de estabilidade e coerência.

Ao tratarmos da sociedade nacional brasileira contemporânea, o traço mais notável deve ser inevitavelmente o da ubiquidade da legitimidade do modelo cristão em seu sentido mais geral, por força das razões históricas notórias. Sabe-se o quanto as religiosidades afro-brasileiras hauriram desse marco ideológico e institucional onipresente, mas o mesmo poderia se dizer das religiosidades subsequentes, não marcadas pela chancela política da escravidão. Tanto o espiritismo kardecista quanto os recentes desenvolvimentos institucionais associados à ayahuasca carregam as marcas dessa cristianidade, por assim dizer, indelével.

O cristianismo brasileiro foi suficientemente vasto e difuso para permitir, em outro registro, a proliferação de variações locais, com ênfases ideológicas, morais e rituais bastante diversas, a despeito das eventuais tentativas de centralização e de uniformização empreendidas desde Roma. A sociologia da religião no Brasil deteve-se, sobre todos os meandros dessa complexa configuração, nos nichos do “catolicismo popular”, dos messianismos e dos “cultos afro-brasileiros”, fazendo ou não uso da categoria analítica do sincretismo.

De um modo geral, não era nada evidente que se analisasse “conversões”, embora elas tivessem existido em diversas direções, sobretudo no sentido estrito da passagem do catolicismo às religiões protestantes históricas, minoritárias e enquistadas. Não cabia uma noção tão categórica para qualificar

os deslizamentos e trânsitos (ou “passagens”, como propôs Birman, 1996), bastante discretos e furtivos, que costumavam caracterizar a aproximação dos cultos espíritas ou umbandistas, por exemplo, em nada exigentes, em termos de filiação eclesial.

Foi, assim, apenas com o desenvolvimento precipitado da adesão às denominações pentecostais, a partir dos anos 1970, que o problema se tornou público e maciço, tal como tem sido vastamente analisado nas últimas décadas. A conversão, nesses casos, vinha a ser, no entanto, essencialmente intracristã, por mais que fosse comprometida com uma séria ruptura em relação ao mundo precedente. Porém, como a vinculação à Igreja Católica já vinha sendo longamente nominal para a maior parte de seus fiéis – os notórios “católicos não praticantes” –, tanto nas classes populares como nas demais, o que se abandonava com a conversão pentecostal era mais um estilo de vida do que propriamente um compromisso ideológico ou cosmológico. Este ponto tem sido amplamente confirmado pelas análises, em relação a quaisquer denominações ou ritmos de trânsito ou passagem.

A questão que nos confronta a partir do texto de Robbins é, assim, muito peculiar, revelando a eficácia desse novo “ponto de vista” que ele se propôs explicitamente a nos oferecer. Que peso e que sentido têm “valores” e “rituais” nesses movimentos generalizados e tão intensos em todos os níveis de nossa sociedade?

O primeiro ponto parece-me ser mais crítico, mesmo que se possa discutir as acepções do emprego da categoria “valores”. Eu próprio, há alguns anos, apresentei a hipótese de que não se podia compreender as passagens entre as alternativas religiosas cristãs brasileiras, sobretudo no meio popular, como “opções religiosas” em sentido estrito. Propunha que os valores estruturantes, mais críticos, envolvidos em tais decisões se encontravam disseminados na cultura brasileira em geral, obedientes a dinâmicas hoje em dia amplamente extrarreligiosas, laicas mesmo, poder-se-ia dizer.

Chamava a atenção para o fato de que os dois valores que me pareciam aí significativos, os mais estruturantes, continham contradições em alguns de seus aspectos ou para a possibilidade de sua convivência; e de que o que levava

a tais ou quais opções religiosas era a conveniência de produzir um regime de acrescida coerência (ou conveniência), sobretudo em situações de desafio, crise ou aflição, envolvendo o que chamei de “ethos privado” (Duarte, 2005).

Considerava também que, dadas as características da ordem pública liberal moderna, a tradicional relação entre uma cosmologia religiosa englobante e eventuais e englobadas especulações laicas foi invertida: as especulações laicas tomam a forma de uma ideologia englobante e a antiga cosmologia englobante se fragmenta em “especulações” religiosas. Os discursos “religiosos”, na medida em que se apresentam no mundo moderno como diferentes em seus conteúdos pastorais e têm que se apresentar como fundamentalmente explícitos nessa diferença, tendem a se apresentar também como divididos, na forma de um “mercado” à disposição teórica da escolha pessoal, enquanto que a ideologia moderna, por ser vastamente dominante, fluida e não controvertida (a não ser nas dimensões mais técnicas de suas fórmulas, inacessíveis a seus consumidores leigos), pode se apresentar, ao olhar público, como um continente razoavelmente estável e incontestável (Duarte et al., 2006).

Um dos corolários deste entendimento é o de que muitas e importantes “conversões” ocorrem dentro da zona laica, apenas eventualmente articuladas com o mundo religioso. Penso nas passagens individualizantes que ocorrem por força do acesso continuado e sistemático à cultura letrada pela via do ensino, sabendo-se o que isso implica de distância no mundo social brasileiro. Mas também nas que decorrem da igualmente continuada e sistemática experiência de alguma militância política, pelas vias sindicais e partidárias. Em algum momento, tratei desses processos, distinguindo-os da “ascensão social” mais típica, aquela que se impõe pela acumulação econômica diferencial e pela exposição aos meios sociais superiores (Duarte; Gomes, 2008). Um processo individualizante que frequentemente assume a intensidade de uma conversão laica dentro da conversão religiosa é o da experiência do pastorado pentecostal masculino.

A análise substantiva dos valores a que me refiro – o “subjativismo” e o “naturalismo” – não deveria merecer uma retomada neste texto, não fosse o fato de que se relacionam intimamente com os temas do individualismo

e da relacionalidade, essenciais para Robbins. O subjetivismo, tal como o descrevi então, não é senão uma manifestação da crescente capilarização de elementos da ideologia individualista, mesmo nesses meios populares e tão fragilmente atingidos pela sua difusão formal, através da educação e da convivência com os magnos temas cívicos liberais. O naturalismo parecia menos óbvio em sua caracterização, pelo menos como traço da cultura das classes populares, distante das fontes mais profundas de legitimidade da ciência e do realismo filosófico. Para mim, esses valores afiguravam-se como dois braços da mesma filiação à modernidade – um pela via do “individualismo qualitativo”, da autonomia e da singularidade romântica, o outro pela via do racionalismo e do universalismo iluminista. Reconhecia a presença latente, subjacente da relacionalidade, essa “preeminência da referência ao valor da ‘família’”, descritível em termos homólogos aos de Robbins, como contraponto profundo às forças da transformação modernizante.

Ao rever agora minha análise, à luz da proposta de Robbins, dou-me conta de que, além das contradições e confrontos que descrevi entre o subjetivismo e o naturalismo na vida corrente desses segmentos da sociedade brasileira (como no caso do aborto, por exemplo), é, talvez, possível aventar a possibilidade de que o naturalismo esteja frequentemente a serviço do relacionalismo, de modo completamente paradoxal, em relação a suas fontes ideológicas históricas. O material que eu apresentava, oriundo de diversas fontes, dos diferentes coautores do artigo (Duarte et al., 2009a) mencionava como os argumentos sobre a força e os direitos da “natureza” e da “vida”, embora remetessem frequentemente aos recursos técnicos da biomedicina, acabavam por servir à valorização dos laços de parentesco, essa seara fundamental da relacionalidade. A consanguinidade, tão intrínseca à cosmologia ocidental, assumia, aí, como sempre, o papel de dobradiça entre uma naturalidade física e uma naturalidade afetiva, relacional. Os dados de Naara Luna sobre reprodução “artificial” eram particularmente loquazes nesse sentido.

Em todas essas situações, encontra-se um equivalente muito claro do que Robbins descreve acerca dos confrontos e contradições entre ordens valorativas nos urapmin. O que é diverso é a existência de uma esfera laica,

intramundana, que se considera oposta à religiosa e é regida por uma racionalidade universalista. Oriunda como é, no entanto, ela própria, da cosmologia cristã, por complexos e paradoxais caminhos, ela opera como uma visão de mundo tão “religiosa” quanto quaisquer outras, se entendermos, assim, a ordenação cognitiva e valorativa englobante de um mundo significativo. O que fazem atualmente as assim designadas “religiões” é recortar as possibilidades cosmológicas desse dossel profano e costurar uma mensagem e uma experiência específicas à espera de frequentações e adesões mais ou menos estabilizadas. Os valores estruturantes estarão aí, articulados de modos os mais variados, inspirando soluções éticas múltiplas. É bem adequado, dessa forma, que se reconheça que, na sociedade brasileira, a multiplicidade de valores proposta por Robbins ocupa o lugar de um pluralismo religioso que existe sim, mas apenas como ideal de alguns segmentos das elites letradas.

É preciso examinar, em seguida, o rendimento heurístico do segundo ponto crítico de Robbins: o da preeminência do ritual como lócus de compreensão dos regimes de adesão aos valores e de sua complexa interação.

Ele considera que a experiência ritual condensa, de forma eficaz, a expressão de parte dos valores tensionados na sociedade, produzindo uma coerência peculiar: “[...] é no ritual, em contraposição à vida quotidiana, que as pessoas chegam mais perto de concretizar valores singulares de modo pleno”. Sua demonstração dessa tese, por meio de exemplos bem e mal sucedidos entre os urapmin, é bastante convincente – mas como encontrar equivalência entre aquela dinâmica social e a de uma sociedade nacional complexa como a brasileira?

Creio que se pode haurir inspiração da proposta de Robbins para buscar quais as instâncias ou esferas em que um efeito homólogo poderia aqui acontecer; e logo me ocorre que, mais do que o ritual em sentido estrito (se é que se pode reconhecer um sentido estrito para uma categoria de extensão tão controvertida), deveria estar em jogo a percepção das “situações densas” ou intensas; rituais religiosos, às vezes, mas não necessariamente.

Penso nas crises e nos dramas que acometem as pessoas e as coletividades em tantos momentos, esses a que a antropologia anglo-saxã chama

de “aflições”, e a que V. Turner dedicou uma análise percuciente. É nelas que se desencadeiam esses “itinerários terapêuticos” complexos, que podem transitar por diversos rituais, discrepantes tantas vezes, mas também por esses grandes movimentos coletivos, *corroborees* modernos, em que se aglutinam as inquietações acumuladas entre os ofícios teatralizados dos grandes templos pentecostais e suas réplicas gigantes nas concentrações ao ar livre. Há, porém, muitas crises e dramas que prescindem dos rituais para cristalizar-se em soluções valorativas precisas, ou que, talvez, dada a multiplicidade de rituais disponíveis num mercado nacional moderno, podem transitar entre diversos deles, buscando a coerência num plano vivencial médio, mínimo múltiplo comum de uma miríade de pistas percorridas e sopesadas.

No artigo em que desenvolvi melhor a questão dos valores estruturantes, alinhei diversos exemplos de busca de articulação entre o subjetivismo e o naturalismo, e entre eles dois e a relacionalidade de fundo, em que se apresentava o relato de muitas experiências – às vezes religiosas, às vezes médicas, às vezes mágicas – para permitir a terminal opção por uma inseminação artificial, por uma escolha de carreira, por uma via terapêutica ou por alguma decisão de ordem conjugal ou sexual.

Recorrendo a L. Dumont, tão fundamental para as análises de Robbins, sugeriria que sua noção de “níveis” ou de “situacionalidade” poderia abarcar a proposta de eficiência concentrada dos rituais, mas ampliaria o seu escopo para as situações complexas, nas quais a diferença relevante é menos aquela que se desenha entre cotidiano e ritual (mais nítida nas sociedades de pequena escala) e sim outra, entre níveis e instâncias de maior ou menor intensidade e pregnância. A tomada de decisão entre alternativas vitais para desafios críticos, vivenciada como drama, manifesta-se num nível vivencial diverso daquele das decisões cotidianas, pedestres – mas, também, num nível diverso do que prevalece no âmbito religioso eclesial, ritual ou congregacional geral.

Esta observação não questiona o fundamento da hipótese de Robbins concernente à especialização valorativa dos rituais e sua consequente acrescida eficácia; apenas sugere que, nas sociedades complexas, a multiplicidade de

rituais potencializa as diferenças de valores ao invés de solucioná-las, exigindo, portanto, outros níveis de produção de coerência ativa.

É preciso, porém, reconhecer que, muito frequentemente, a experiência ritual tem, também aqui, um vigor preciso, desenhando uma linha divisória entre a multiplicidade cotidiana e a coerência valorativa necessária. Robbins evoca o papel fundamental da experiência carismática para a afirmação de uma certa ordem de individualismo, do mesmo modo em que sugeri a afirmação de um subjetivismo – mas, como é notório, essa radical experiência de si na intensificação da relação entre corpo e mente próprios tende a se concretizar num ambiente de congregação, em que a individualização ou subjetivação se confronta com uma ordem relacional estrita, tanto extramundana quanto intramundana. Isso ocorre de modo muito semelhante, aliás, ao de todas as experiências de possessão em contexto religioso, como nos rituais tradicionais do candomblé, entre nós.

A nitidez dessas linhas divisórias no caso da sociedade brasileira é, porém, englobada pela fluidez dos trânsitos e das passagens das carreiras religiosas, muito mais frequentes do que os trajetos lineares e definitivos. Em tal cenário, seria temerário concordar com a sugestão de Robbins de que “cruzar fronteiras e cambiar identidades não são mais questões centrais” (2014, p. 21). Mesmo que se ressalte a multiplicidade de valores circulantes e – como eu mesmo propus – que os mais estruturantes possam não ser propriamente “religiosos”, a condensação de valores efetivada pelas religiões nas sociedades complexas é um componente fundamental do quadro, mesmo para aqueles sujeitos que delas se afastem ou a elas não dirijam uma atenção especial. E o fenômeno das múltiplas passagens em nada diminui a crucialidade das opções identitárias envolvidas em cada etapa de tais trajetórias. A vivência do cruzamento de fronteiras e da alternância de identidades é característica intrínseca da ruptura radical e profunda a que se chama de conversão – questão tão diretamente abordada por Robbins em sua crítica das leituras continuístas da antropologia.

A afirmação anti-identitária de Robbins emerge no contexto de sua proposta de uma tensão entre as disposições monistas e pluralistas em relação

aos valores. E ele próprio comenta o quanto esse esquema classificatório avulta na compreensão das diferentes religiões, mormente na oposição entre as diversas versões do cristianismo (e até mesmo do pentecostalismo). Sua pergunta final sobre as condições sociais que favorecem essas diferentes disposições em tais ou quais contextos históricos é de grande pertinência e tem sido tratada diretamente pelos muitos especialistas debruçados sobre o fenômeno do pentecostalismo brasileiro (e de tantos fenômenos homólogos no mundo moderno, como o dos fundamentalismos). Uma grande perplexidade sempre permeou a constatação da emergência de alternativas monistas numa sociedade como a brasileira, que se caracterizara secularmente pelos pluralismos aglutinados em torno do catolicismo – se não da Igreja Católica como instituição –, do kardecismo e das tradições afro-brasileiras.

Mas esse monismo só afirmou-se justamente em função de uma ênfase acentuada nas fronteiras identitárias, ciosamente vigiadas em torno das “pequenas diferenças” morais e comportamentais, mais até do que das grandes, conceituais e doutrinárias. Considera-se, aliás, que essa insistência na coerência monista foi – e continua sendo – o grande trunfo da expansão pentecostal, por oposição ao pluralismo tradicional, associado à magia e às artes enganosas do demônio, nos discursos nativos, e à frouxidão no caminho da autoafirmação, nas interpretações sociológicas. A emergência de formas mais transigentes, como as da IURD, apenas confirma que esse ponto é crucial, e a oferta de uma alternativa sob certos aspectos medianeira cumpre com o papel de completar o cardápio de variações. Em toda essa matéria, é preciso distinguir a dinâmica das instituições e a dinâmica da membresia. Talvez, possa se dizer que as primeiras tendem mais diretamente ao monismo, de modo a caracterizar um *corpus* canônico formal, distintivo. Já os fiéis (atuais ou potenciais), à exceção dos especialistas ou *virtuosi*, tendem a conviver com formas pluralistas, expostos como são à relatividade “mercantil” a que me referi antes e à complexidade das demandas éticas impostas pela vida real, suas crises, dramas e aflições.

O vigor e a extensão dessa multiplicidade de monismos e pluralismos contemporâneos mereceram que eu propusesse a existência de grandes

confrontos valorativos em interação constante nas sociedades modernas, sob a forma de uma oposição cismogenética instituinte, armada em torno do *ethos* privado e de suas “questões morais controversas” (Duarte, 2009a; Duarte, 2009b). Só assim, a meu ver, poder-se-ia compreender a concomitante e exponencial expansão das tendências liberais e do acirramento das convenções morais tradicionais, sobretudo nas denominações pentecostais (em alianças eventuais com as igrejas protestantes históricas e com a católica, mas também com setores profissionais laicos). Os valores individualistas ou subjetivistas que levam, por exemplo, a propugnar pela liberação do aborto ou da eutanásia se enfrentam, assim, simetricamente com os valores ao mesmo tempo naturalistas e relacionais que denunciam essas práticas como contrárias à “vida” e à “família”. Os passos à frente na liberalização dos costumes desencadeiam um entrincheiramento na defesa das fórmulas relacionais tradicionais, em uma escalada tipicamente cismogenética. O confronto de valores é experimentado por todos em suas vidas correntes, eventualmente como crise ou drama, mas nunca deixa de passar pela mediação institucional, seja ela a das igrejas, seja a dos movimentos organizados da sociedade civil. Em tudo isso, há episódios rituais importantes – religiosos ou civis –, tanto de interesse pessoal quanto coletivo, em que se encena a defesa exacerbada deste ou daquele valor, mas eles dispersavam-se na mencionada multiplicidade das ações possíveis e em suas reverberações públicas, através da imprensa, por exemplo.

Mesmo tendo descartado um tanto rapidamente a dimensão das fronteiras identitárias, o que se pode compreender em função das origens etnológicas de sua proposta, a disposição de Robbins de tratar das configurações de valores é um bem-vindo sopro de contraposição às tendências anti-holistas presentes na antropologia contemporânea, obcecadas com a denúncia da inconveniência da atenção às totalidades (sociedade, cultura etc.), assim como da ideia de coerência (num amplo leque que vai de F. Barth a M. Strathern, passando por todos os pós-sociais e pós-estruturalistas). Essas tendências empiristas e nominalistas tendem a jogar todo o peso da análise sobre as práticas individuais e sobre a performance pública, considerando

ilegítima a invocação de qualquer categoria de segunda instância, coletiva ou agregada. A ênfase nos valores recupera, a meu ver, o melhor do paradigma da linguagem que suportou o estruturalismo e reposiciona a análise no eixo fundamental da ordem simbólica – da rede de significados –, só a partir da qual as ocorrências práticas – os atos da fala social – podem emergir. A ênfase de Robbins na crucialidade dos rituais é menos um traço de pragmatismo e mais uma localização estratégica da manifestação dos valores estruturados e estruturantes.

A comparação antropológica, tanto na forma das pequenas diferenças quanto na das oposições radicais, conserva todo o seu potencial heurístico, nutrindo-se, particularmente, como sempre fez, do confronto entre sociedades de diferentes escalas: tribais, camponesas, complexas. Não poderia ser de outra forma, já que o acervo de questões que se coloca à antropologia é uno e englobante, decorrente das dúvidas e inquietações suscitadas pela própria experiência da cultura ocidental, esta que inventou esse saber paradoxal e lhe mandou que procedesse à compreensão da alteridade.

Os valores em contraposição na cultura ocidental, cujas refrações sobre a antropologia tenho modelizado sob a forma econômica da oposição entre iluminismo e romantismo (em sua notória correlação com a oposição entre individualismo e holismo; como sugeriu pioneiramente Dumont), contêm poderosas contradições em sua formulação teórica e renitentes desafios em sua atualização prática. Em outro texto, Robbins propôs que o caráter incompleto e aberto da configuração individualista (iluminista, também se poderia dizer) garante às combinações em que se enovela no holismo um caráter particularmente dinâmico e engenhoso, propiciador de multiplicidades maiores do que as que provavelmente assolam todas as culturas.

Assim como a tensão entre os valores da cortesia e da sinceridade serviram a Robbins para exemplificar a dinâmica da vida acadêmica ocidental moderna – e que um debate como este, que se desencadeia a partir de seu texto, mais uma vez encenará –, muitas tensões entre outros valores acadêmicos aqui estarão confrontados (correntes epistemológicas, ênfases metodológicas, princípios de análise etc.). O ritual de um debate multivocal escrito numa

revista científica poderá ser um bom teste da proposta de nosso autor sobre o caráter crucial dessa dimensão da experiência social dos valores.

REFERÊNCIAS

BIRMAN, Patricia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro: ISER, v. 17, n. 1-2, p. 90-109, 1996.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. *Da Vida Nervosa (nas classes trabalhadoras urbanas)*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/CNPq, 1986.

_____. Ethos privado e racionalização religiosa. Negociações da reprodução na sociedade brasileira. In: HEILBORN, Maria Luiza; DUARTE, Luiz Fernando Dias; LINS DE BARROS, Myriam; PEIXOTO, Clarice (Org.). *Relações Familiares, Sexualidade e Religião*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

_____. Família, Moralidade e Religião: tensões contrastivas contemporâneas à busca de um modelo. In: VELHO, Gilberto; DUARTE, Luiz Fernando Dias (Org.). *Gerações, família, sexualidade* Rio de Janeiro: Editora Sete Letras, 2009a.

DUARTE, Luiz Fernando Dias; JABOR, Juliana; GOMES, Edlaine Campos; LUNA, Naara. Família, Reprodução e Ethos Religioso: Subjetivismo e Naturalismo como Valores Estruturantes. In: DUARTE, Luiz Fernando Dias; HEILBORN, Maria Luiza; LINS DE BARROS, Myriam; PEIXOTO, Clarice (Org.). *Família e Religião*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006.

DUARTE, Luiz Fernando Dias; GOMES, Edlaine Campos; MENEZES, Rachel; NATIVIDADE, Marcelo (Org.). *Valores Religiosos e Legislação no Brasil: A tramitação de projetos de lei sobre temas morais controversos*. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2009b.

DUARTE, Luiz Fernando Dias; GOMES, Edlaine Campos. *Três Famílias: identidades e trajetórias transgeracionais nas classes populares*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.

DUMONT, Louis. *Homo Aequalis*: génèse et épanouissement de l'idéologie économique. Paris: Gallimard, 1977.

_____. Louis. *O individualismo*: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

POUILLON, Jean. Remarques sur le verbe croire. In: IZARD, Michel; SMITH, Pierre (Org.). *La fonction symbolique*. Paris: Gallimard, 1979.

ROBBINS, Joel. On the Paradoxes of Global Pentecostalism and the Perils of Continuity Thinking, *Religion*, New York, v. 33, n. 3, p. 221–31, 2003.

_____. *Becoming Sinners*: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society. Berkeley, CA: University Of California Press, 2004.

_____. Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture. *Current Anthropology*, Chicago, IL, v. 48, n. 1, p. 5–38, 2007.

_____. Relationships as a Value: On Dumont and Relationalism in Melanesia. [Paper presented at a session “*Dumont in the Pacific*” of annual meetings of ASAO], Santa Cruz, CA, 2009.

SALEM, Tania. Tensões entre gêneros nas classes populares: uma discussão com o paradigma holista. *Mana*: Estudos da Antropologia Social, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 419-447, 2006.

XAVIER, Carlos. *Os Koripako do Alto Içana*: Etnografia de um grupo indígena evangélico. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ, 2013.

Recebido em: 18/02/2014

Aprovado em: 22/02/2014