

A COMUNICAÇÃO COMPARADA DOS ANJOS:
COMENTÁRIO A “OS ANJOS NÃO PRODUZEM BONS
INSTRUMENTOS CIENTÍFICOS”, DE BRUNO LATOUR

Duarte, Luiz F. D.¹

“Não procurem entre os mortos, Ele está vivo” (Lc 24,1-12)

I. LATOUR E A RELIGIÃO

Uma coerência impecável caracteriza o fluxo da produção de Bruno Latour sobre a experiência religiosa, entre o primeiro texto publicado sobre os anjos, em 1990, e o que agora temos ante os olhos; passando por uma série de outros, em que suas questões centrais a respeito da ciência ganham mais claros contornos, na estratégica e desafiadora comparação com a produção de verdade na religião (LATOUR, 1990, 1996, 2004, 2008a, 2013).

Embora sejam muito semelhantes as duas angelologias – idênticas mesmo, de um ponto de vista mais abrangente, teórico – talvez não se possa deixar de reconhecer uma sutil mudança de ênfase entre elas, a começar pelo título, que substitui à imagem dos anjos “maus mensageiros” esta outra dos maus “instrumentos científicos”. Reside aí provavelmente – numa ainda maior explicitude da comparação com a ciência – a transição para o texto atual.

O modelo analítico desenhado por Latour é límpido, ilustrado por uma série de eruditas e fascinantes análises de episódios históricos e de testemunhos iconográficos, e amparado por quadros sinóticos em que se explicita o dualismo essencial entre a “representação” e a

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

“re-presentação”². O desenvolvimento do argumento procede em dois registros paralelos e complementares. O primeiro é o da análise da história do cristianismo na cultura ocidental moderna como um capítulo da história da racionalização e do desencantamento, acidamente caracterizada como uma progressiva perda da intensidade vivencial³. O segundo é o da apresentação da religiosidade (cristã) como experiência vital, prenhe de participação e de imediatez; com o conseqüente elogio do “transporte de entusiasmo” e da transformação que afetaria todas as partes da comunicação religiosa⁴.

O conjunto dos textos dedicados explicitamente à experiência religiosa tem a capacidade de expressar numa linguagem intencionalmente inspirada⁵ e retoricamente profusa o essencial da crítica à herança iluminista, traduzida nos termos de um empirismo ambicioso. Não é à toa assim que o primeiro argumento sobre a experiência religiosa no texto sobre o congelamento das imagens passe pela evocação da experiência amorosa (LATOURE, 2004), esse *nec plus ultra* da participação inter-subjetiva no âmbito da cultura ocidental moderna, banalmente associado à representação do romantismo. O autor deixa ao mesmo tempo claro o seu intenso comprometimento pessoal com a temática da perda vital sofrida pelo catolicismo no mundo marcado pela “constituição moderna”; a ponto de lhe dedicar muitas

² Os termos aparecem expostos inclusive graficamente em duas colunas, que se repetem entre os textos (LATOURE, 1990, p. 90; 2016, p. 29). O dualismo se reduplica em outros tantos, termo a termo, ao longo dos textos: informação x transformação; redes de referências x procissões (LATOURE, 2016, p. 23); descobertas x revelações (LATOURE, 2016, p. 24); instrumento x anjo (LATOURE, 2016, p. 35).

³ Veja-se, por exemplo, a referência ao “caráter exangue do mundo da representação” (LATOURE, 1990, p. 81).

⁴ A frase da epígrafe, do anjo que aparece, segundo Lucas, aos que visitam o túmulo vazio do Cristo ressuscitado, bem resume para Latour essa vitória da vida sobre a morte, ou seja, da intensidade relacional sobre a esquelética representação: “Ele está vivo” (LATOURE, 1990, p. 84).

⁵ Holbraad (2006) se refere ao texto de 2005 como um “sermão”, em função dos recorrentes artifícios retóricos remetidos à enunciação religiosa.

referências avulsas (2004, p. 354, p. e.) e todo um livro – pungente em sua condição de ardente e cético testemunho (LATOURE, 2013).

Empreenderei em primeiro lugar uma interpretação da atitude epistemológica em jogo nesses textos e de sua relação com as ênfases analíticas mais gerais do pensamento de Latour: o empirismo romântico da “presença” como sinal de “vida”, de “experiência” imediata; nisso que poderia ser também chamado de um vitalismo ascético.

Explorarei em seguida a possibilidade de utilização do tema da traição fiel (LATOURE, 2016, p. 28), tal como definido em oposição ao “transporte fiel da mensagem” na história latouriana do cristianismo, para a interpretação dos novos cristianismos que explodem atualmente à nossa volta, no Brasil e em tantos outros lugares (quer sejam os pentecostalismos e carismatismos urbanos, quer sejam os cristianismos indígenas). Isso implicará em se questionar sobre a relativa tendenciosidade da concepção de religião que tem o autor; explícita e argumentada, aliás⁶.

Um dos altos interesses da posição de Latour é a sua proposta de apresentar o cristianismo como um espaço de “transformação”, que se teria rendido ao regime da “informação” a partir do sucesso da Reforma; embora o ponto de vista de sua análise seja sempre, na verdade, o do catolicismo, com foco na Contra-Reforma e na Querela dos Ritos. É como se nada se tivesse podido esperar da Reforma em si; enquanto que a Igreja Católica poderia ter permanecido em sua antiga condição, se não se tivesse rendido à “constituição moderna”. O texto em debate retoma o constante tema da crítica ao modo como a Igreja Católica se deixou englobar pela ascensão do regime de informação (LATOURE, 2016, p. 32), renunciando à promessa de transformação que fora seu apanágio histórico no Ocidente.

⁶ Dentre as muitas dimensões do fenômeno religioso declara Latour ter um interesse exclusivo na “enunciação religiosa” – a Palavra e o Verbo (2013, p. 8); ou seja na circulação da comunicação sagrada (ou do sagrado). Deixa claro também estar se referindo apenas ao cristianismo, “a tradição da Palavra em que fui criado” (LATOURE, 2004, p. 354).

II. UM EMPIRISMO ROMÂNTICO?

A caracterização do pensamento de Latour como associável ao empirismo não aporta nenhuma novidade, pois é ele mesmo quem assim se qualifica eventualmente (p.e. sob a forma de um “empirismo radical” ou “segundo empirismo”) (LATOURE, 2008b, p. 24). Acompanha nisso as tendências anti-representacionistas contemporâneas, que se antepõem justamente ao racionalismo e ao intelectualismo como recursos válidos ou suficientes de interpretação/conhecimento da experiência humana. O que talvez surpreenda é sua combinação com a idéia de romantismo – o que, portanto, exige preliminar e breve explicação.

Já argumentei alhures que o modo como se manifesta o empirismo na tradição ocidental a partir do século XIX é raramente dissociável do romantismo, em função da comum oposição ao racionalismo, da ênfase na “experiência” sensivelmente ancorada e na preeminência da ação sobre o pensamento. Explicava já então que utilizo a categoria “romantismo” para designar os movimentos filosóficos e a concepção cosmológica que, a partir de meados do século XVIII, tomaram a peito a resistência ao programa iluminista, por meio da denúncia do “afastamento do sensível” e da ênfase contrastiva e militante no privilégio do todo sobre a parte, do fluxo sobre a estase e do subjetivo sobre o objetivo (DUARTE, 2004, 2012 e 2015).

Em Latour a pulsação romântica é ubíqua, manifestando-se com frequência em sua versão vitalista, renovadamente presente na filosofia contemporânea, graças sobretudo à influência de Bergson (DUARTE, 2012, p. 431). A apologia da “vida”, como resumo de tudo o que se opõe às perdas impostas pela racionalização do mundo, é um traço precoce da filosofia romântica, encontrando vazão em numerosas fórmulas, todas homólogas à oposição entre “informação” e “transformação” que sustenta a análise por Latour da comunicação religiosa⁷. O eixo da diferença entre esses

⁷ Já Goethe dizia, por exemplo, pela boca de Mefistófeles, no Fausto I: “Cinzenta, caro amigo, é toda a teoria, e verde é a árvore dourada da vida”.

dois padrões de comunicação é justamente o do caráter vital do segundo, capaz de envolver numa totalidade expressiva todos os elementos da cadeia, suspendendo a temporalidade e obviando a espacialidade. A “informação”, por outro lado, consiste em “deslocamentos sem transformação” (LATOURET, 1990, p. 80), em um regime de constância ou fidelidade da mensagem, que se propõe a uma contínua capitalização das mediações.

Reencontramos aí, portanto, esse magno eixo romântico da vida x forma, paradigmaticamente encenado por Nietzsche na oposição entre o dionisíaco e o apolíneo, e trabalhado, de um modo sociologicamente lastreado, por Max Weber na oposição entre o carisma e a burocracia. É muito significativa, nesse sentido, a utilização recorrente da referência a “entusiasmo” na caracterização por Latour do regime de transformação. A categoria surgiu na Antiguidade particularmente associada ao transe dionisíaco, tendo servido posteriormente em mais de um momento para caracterizar processos carismáticos no seio da cristandade⁸ – o que é muito adequado para a evocação do caráter encompassador da comunicação por re-presentation.

Também a oposição de Bergson entre a duração e o tempo elabora a temática; que reduplica na verdade, em outro nível de abstração, a oposição entre o próprio tempo/fluxo e a espacialidade. Para o filósofo, a cultura dominante do Ocidente se inclinaria constantemente para o privilégio do modo mecânico, desvitalizado, espacializado, em detrimento da força experiencial do modo temporal fluido (BERGSON, 1968).

Peter Berger, num belo artigo em que aproxima o horizonte fenomenológico de Alfred Schütz do romance *O Homem sem Qualidades*, de Robert Musil, sublinha o quanto a temática da “outra condição” (central

⁸ Ver, para os séculos XVII e XVIII na Inglaterra, por exemplo, o que diz João Duarte (2013, p. 19): “Milenarmente associado às manifestações proféticas e extáticas da possessão divina e ao temperamento melancólico da medicina humoral hipocrática, o conceito de “entusiasmo” (en + theos, “possuído por um deus”) foi empregado por clérigos e teólogos da Restauração – seguindo um padrão estabelecido nos debates entre protestantes “magisteriais” e “radicais” desde o século XVI – para descrever e condenar a religiosidade e o ethos puritano”.

no romance) expressa a nostálgica busca de uma “união mística” (“mais velha do que as religiões históricas”) perdida por força dos controles “eclesiásticos” (BERGER, 1978, p. 356), num sentido bastante próximo da denúncia latouriana da renúncia da Igreja ao transporte de entusiasmo característico do regime de “transformação”. É o próprio Berger (1978, p. 358), aliás, que nota a analogia dessa análise com a noção weberiana da “rotinização do carisma”.

O antropólogo Clifford Geertz (1983, p. 57), também fortemente inspirado pela fenomenologia, evoca em seu celebrado artigo sobre o “ponto de vista nativo” a dicotomia proposta pelo psicanalista Heinz Kohut entre “experience-distant” e “experience-near”, útil segundo ele para caracterizar as análises que se deixam “encalhar nas abstrações e sufocar pelos jargões” ou acedem à compreensão da experiência humana observada – de um modo que não deixa de lembrar a proximidade entre os elementos da comunicação tendente à “transformação” latouriana⁹.

Entre as muitas outras possibilidades de aproximação da dicotomia em análise com o anti-racionalismo ocidental, ocorre-me sublinhar a da “participação” de Lévy-Bruhl, tentativa pioneira ainda que canhestra, de chamar sistematicamente a atenção para formas de experiência cultural, de construção das identidades, em que as fronteiras nítidas da racionalidade hegemônica na cultura “moderna” se veriam transtornadas pelo trânsito de valorações supra-individuais; em nada diferentes desses “transportes de entusiasmo” do modelo de Latour. Há um parentesco entre o espírito da proposta da “participação” e o que, mais recentemente, cerca a proposta antropológica da “afetação”, ou seja, o reconhecimento de fluxos relacionais densos ocorrentes entre os interlocutores de alguma pesquisa, que mobilizam dimensões inconscientes transformadoras, com conseqüências de primeira

⁹ Veja-se por exemplo: “[a] diferença ínfima entre o que é próximo e presente e o que é distante e ausente” (LATOURE, 2004, p. 353)

ordem para a circulação da “informação” científica ali supostamente ativada (FAVRET-SAADA, 1977 e 1990)¹⁰.

É também de grande interesse a retomada da categoria “transporte” nesse veio da produção latouriana, explorando o seu duplo sentido, historicamente enviesado: atos objetivos de deslocamento de corpos e coisas de um lado para outro; experiências subjetivas de deslocamento de um nível existencial para outro. Nahoum-Grappe (1994) analisou com grande sensibilidade a intensa voga do uso moral dessa categoria na França entre os séculos XVII e XVIII, herdada da linguagem dos místicos da Contra-Reforma. O contraste entre a antiga força holista dessa categoria descritiva dos estados da alma¹¹ e o desencantamento sofrido na utilização pragmática corrente contemporânea é estratégico para a explicitação da dicotomia latouriana entre informação e transformação (no sentido, assim – esta última – do antigo transporte amoroso ou místico).

A tópica latouriana da representação/re-presentação é ao mesmo tempo profundamente ancorada no foco da experiência religiosa e disseminada no conjunto de sua obra; o que permitiria que fosse discutida numa apreciação de maior abrangência e mais largo fôlego do que é possível neste comentário. Abordei mais diretamente a oposição entre a transformação e a informação, por revelar de modo direto o fulcro romântico do ideário, mas poderia tê-lo feito sobre a oposição entre “apego” e “desapego” (LATOURE, 2000, p. 203),

¹⁰ A “participação” de Lévy-Bruhl e a “afetação” de Favret-Saada não são senão manifestações tardias do tema da “influência”, de longa fortuna na cultura ocidental. Ao se distanciar no Renascimento do sentido medieval de solidariedade cósmica generalizada, a noção de influência foi utilizada sempre que se desejou descrever ou prescrever fluxos de comunicação à distância e de conseqüente transformação integrada dos elementos de algum processo conjunto – tudo o que escapasse de um mero transporte racionalizado de informação. O romantismo alemão dedicou muita atenção à idéia de uma *Wechselwirkung* (uma influência cruzada, mútua).

¹¹ “Le transport est donc une aventure de tout l'être, dont il soude l'unité entre corps et âme dans un même mouvement, quelquefois violent.” (NAHOUM-GRAPPE, 1994, p. 7).

ou sobre a oposição entre os “*matters-of-concern*” e os “*matters-of-fact*”. Neste último caso, particularmente, prevalece a mesma insistência num enfoque holista, que privilegie as conexões relacionais sobre as identidades supostamente nítidas, espacializadas e autônomas¹².

Seria estranho, num comentário sobre a contribuição de Latour à compreensão do fenômeno religioso, não fazer referência ao caráter central de sua crítica à categoria de “crença”¹³. O que ele chama de “crença na crença” é mais uma peça da contestação militante da submissão do cristianismo ao regime de informação, com as perdas conseqüentes de vitalidade e imediatez. Seu argumento acompanha até um certo ponto o que Jean Pouillon formulou classicamente a esse respeito¹⁴, mas o aprofunda na direção romântica da denúncia do intelectualismo racionalizante que sustenta a redução da englobante experiência religiosa a uma disposição mental específica, reflexiva e focada. Coerentemente com sua estratégia de restringir a análise da religião ao universo ocidental e cristão, Latour se refere a um tempo pretérito mítico, pré-moderno, em que reinasse a transformação limpidamente isenta do desafio “representacional” da crença¹⁵. A etnologia

¹² “A matter of concern is what happens to a matter of fact when you add to it its whole scenography, much like you would do by shifting your attention from the stage to the whole machinery of a theatre.” (LATOURE, 2008b, p. 39).

¹³ “La religion devient une croyance lorsqu’elle accepte le mode de déplacement des sciences tout en voulant sauver son message” (LATOURE, 2013, p. 239).

¹⁴ “En fait, non seulement le croyant n’a pas besoin de dire qu’il croit à l’existence de Dieu, mais il n’a pas même besoin d’y croire, précisément parce qu’à ses yeux elle n’est pas douteuse: elle est non pas crue, mais perçue. Au contraire, en faire un objet de croyance, énoncer celle-ci, c’est ouvrir la possibilité du doute - ce qui commence à éclaircir l’ambiguïté d’où nous sommes partis. Ainsi est-ce, si l’on peut dire, l’incroyant qui croit que le croyant croit à l’existence de Dieu.” (POUILLON, 1979, p. 44).

¹⁵ “Quand on parlait des dieux, dans les temps très anciens, il n’y avait pas plus de croyants que d’incroyants. La présence des divins avait l’évidence de l’air ou du sol” (LATOURE, 2013, p. 11).

encontra esse tempo contemporaneamente, no trato com qualquer outra cultura que não a ocidental, na medida em que tanto a noção de crença quanto a própria noção de religião são inaplicáveis à percepção das visões de mundo holistas, em que a fundamentação cosmológica é inseparável da moral e da ordem sócio-política. Mesmo aí, no entanto, a recente difusão do uso da categoria “ontologia” para se referir a algumas dessas cosmologias sublinha a angústia antropológica com a possibilidade de impor a visão racionalizante ocidental a um mundo de íntima integração entre o que, entre nós, se segmenta numa “natureza” e numa “cultura”. O imaginário romântico ocidental da anti-racionalização se compraz com essa alteridade contemporânea, tanto quanto Latour com o leito conveniente de um passado sem “crenças” (DUARTE, 2012).

Mesmo neste contexto mais específico da discussão sobre o religioso, nunca me deixa de surpreender que Latour não leve em conta o quanto o impulso que o anima de desvelamento e desencantamento dos valores “modernos” faz parte intrínseca da “modernidade”, tanto quanto a representação, a crença e a informação que suscitam sua ira. Em sua proposta de que “nunca fomos modernos” há dois sentidos subjacentes da categoria “moderno”: um mais restrito, referente ao projeto iluminista e seus sucessivos avatares e corolários teóricos e práticos, e outro mais amplo, referente a toda a nova configuração assumida pela cultura ocidental a partir do século XVII, e que inclui muitos elementos estranhos aos do projeto “moderno” em sentido estrito. É só por um deslizamento insensível entre as duas acepções que Latour poderia ter razão em pronunciar a sentença do “nunca fomos modernos”: nunca o fomos no sentido estrito, uma vez que sempre houve forças contraditórias em ação imensamente numerosas e influentes. Sempre fomos “modernos”, por outro lado, no sentido lato, em que a pulsão iluminista continua a interagir desafiadoramente com todos os seus ferrenhos contendores; o que permite inclusive que possa emergir e granjear merecida popularidade um pensamento crítico, anti-iluminista, como o de Latour.

É a essas forças contraditórias que chamo de “romantismo” (DUARTE, 2004), buscando tornar explícitas as malhas originais profundas da disposição que anima a pena de Latour. Em outro momento, chamei a atenção para o fato de que o modelo aqui examinado da oposição entre a representação e a re-representação se expressa em outros paladinos contemporâneos da pulsão romântica, como Tim Ingold. Também na obra deste – e com referências explícitas a Bergson – a idéia de “vida” é estruturante, sustentando uma oposição entre “representação” e “presença” ou entre “informação” e “transmissão”. Em seu *Lines*, Ingold trabalha a oposição entre um mundo de “vida”, em que as linhas são traços experienciais, presenciais, transmissionais, e o mundo “moderno”, desvitalizado, onde as linhas se empobrecem em séries de pontos, informacionais e representacionais (INGOLD, 2007, p. 41).

III. UM REGIME DE “TRAIÇÃO FIEL”?

O universo das experiências religiosas (ou cosmológicas) comparadas, para além das fronteiras externas ou internas da versão hegemônica da cultura ocidental moderna, se nutre com particular propriedade das inspirações românticas, de onde emanam os recursos sensíveis para a devida percepção de visões de mundo incompatíveis com os regimes descritos por Latour como regidos pela “representação”, pela “crença” e pela “informação”.

É assim necessário acolher a contribuição de Latour como um bem vindo aporte para essa área dinâmica da antropologia atual, voltada para a compreensão dos novos cristianismos que proliferam com tanta abundância atualmente, no Brasil e em tantos outros lugares, seja sob a forma dos movimentos carismáticos e pentecostais urbanos, seja sob a forma dos cristianismos emergentes em sociedades indígenas em contato com o mundo ocidental.

A categoria de “traição fiel” (LATOURE, 2016, p. 28) – oxímoro definido em oposição ao “transporte fiel da mensagem” na história latouriana do cristianismo – pode ser tomada como exemplar no trato dessa questão, por designar, em seu intrínseco paradoxo, os desafios complexos enfrentados na

análise das conversões, traduções, apropriações, deslizamentos e passagens entre diferentes versões do cristianismo ou entre essas diferentes versões e outras cosmologias não modernas.

O desafio tem sido enfrentado sistematicamente, no último caso, por um movimento auto-intitulado Antropologia do Cristianismo, que se volta para a compreensão das “conversões” de sociedades indígenas a alguma versão do cristianismo. Abarca um contingente importante de pesquisadores trabalhando em todos os continentes, irmanados por discussões cerradas a respeito, por exemplo, da tensão entre hipóteses “continuistas” e “descontinuistas” na interpretação do que ocorre na transição entre as cosmologias autóctones e as adventícias versões de algum cristianismo (ROBBINS, 2004; CANNELL, 2006; ROBBINS, SCHIEFFELIN, VILAÇA, 2014). Abordar as contradições e aporias dessas situações etnográficas desafiadoras à luz da proposta da “traição fiel” pode ser possivelmente rentável. Aprofunda sua compreensão, creio, ao oferecer um nome para a tensão intrínseca entre a transmissão de formas teológicas e fórmulas cúlticas e disposições devocionais e rituais entranhadas, incorporadas, vivenciadas. Restaria averiguar se a dicotomia subjacente ao paradoxo não seria apenas mais uma das estratégias etnocêntricas aplicadas a contextos extra-ocidentais, ao privilegiar, nesses contextos, a problemática da continuidade (ou descontinuidade) propriamente “cristã”, em detrimento de alguma outra dinâmica nativa, desencadeada a partir das situações originárias locais.

Seria provavelmente mais consentâneo que a inspiração da “traição fiel” se pudesse aplicar aos desenvolvimentos dos movimentos carismáticos e pentecostais urbanos contemporâneos, uma vez que estariam aí em jogo apenas diferentes versões da tradição cristã¹⁶. Uma literatura abundante tem se debruçado sobre os meandros dessas “passagens” entre as diferentes modalidades do mercado religioso nacional (BIRMAN, 1996; MACHADO,

¹⁶ No caso brasileiro, as religiosidades de matriz africana não são evidentemente cristãs, mas têm se organizado secularmente em diálogo e imbricação com o ambiente heemonicamente cristão de seu desenvolvimento no seio da nação.

MARIZ, 1997; MARIANO, 1999), levantando questionamentos sobre o mesmo tema da continuidade ou descontinuidade que assombra a Antropologia do Cristianismo. Neste caso, há uma aproximação empírica mais óbvia com as fontes materiais da reflexão de Latour, uma vez que estão em jogo distintas versões do cristianismo, reprisando a tensão entre tendências ascéticas e racionalizantes (tendentes à “informação”) e tendências carismáticas, inspiradas (tendentes à “transformação”). O retorno à memória do Pentecostes tem sido a pedra de toque desses embates, no confronto com as posições “cessacionistas”. Na linguagem latouriana teríamos aí um amplo campo de atualização constante e vívida da oposição entre a racionalização “representacional” e a intensificação “re-presentacional”; muito longe da estabilização confrangedora que o autor descreve para uma modernidade observada a partir da França.

A contribuição de Latour já se vê incorporada explicitamente em pelo menos um trabalho recente sobre a religiosidade carismática urbana brasileira: a tese de Evandro Bonfim sobre um movimento carismático católico voltado prioritariamente à comunicação religiosa, em que diversos aspectos devocionais permitem uma aproximação com a estratégia da “transformação”, em detrimento da “informação” (BONFIM, 2012, p. 295). O autor é particularmente feliz ao examinar o sentido da surpreendente utilização de uma iconografia bizantina clássica no contexto desse movimento contemporâneo, ao sublinhar como

[...] a arte bizantina não se propõe à representação, mas à manifestação ou revelação do divino, que é capaz de se apresentar e deixar ser localizado através de formas apreensíveis aos sentidos. A referência visual máxima da arte do Império Romano do Oriente é a própria encarnação do Cristo, ou seja, a manifestação imagética e material da pessoa divina invisível, tal como descrita pelo apóstolo Paulo: “Ele, existindo em forma divina, não se apegou ao ser igual a Deus, mas despojou-se, assumindo a forma de escravo e tornando-se semelhante ao ser humano. E encontrado em aspecto humano, humilhou-se, fazendo-se obediente até a morte” (Filipenses 2:6-8). Esta

transfiguração da divindade em humanidade é chamada em grego bizantino de *kenosis*. Assim, o verbo divino ao se fazer carne, também se fez imagem. (BONFIM, 2012, p. 324)

O autor retornou posteriormente a essa temática no contexto da interpretação do sentido do “testemunho” no movimento estudado por ele, numa direção também seguida por Bruno Reinhardt em sua análise de um seminário pentecostal em Gana. Ambos os textos sublinham a dimensão encarnada, presencial, mais do que representacional ou ética, do fenômeno do testemunho cristão, e se encontram em recente número temático da revista *Religião e Sociedade* sobre esse fenômeno; que ajudei a organizar (BONFIM, 2016; REINHARDT, 2016).

Desenvolvimentos desse tipo ao mesmo tempo testemunham da possível utilidade do aporte latouriano para a compreensão de outros contextos empíricos e contestam a primordialidade por ele concedida a esse eixo da comunicação / interpelação cristã no contexto maior dessa cultura. Holbraad foi bastante incisivo em questionar a redução da complexa instituição cristã ao esquema messiânico da oposição entre “transformação” e “informação” e, mais do que isso, à pressuposição de que seja ele o mote central da história dessa religião. Sublinhou particularmente a necessidade de levar a sério o pressuposto de descontinuidade cosmológica entre a divindade e os humanos, contra o pressuposto de comunhão “transformadora” privilegiado por Latour (HOLBRAAD, 2006, p. 5). As duas ênfases contrastivas poderiam se dever às opções epistemológicas envolvidas, no contraste entre o privilégio empirista de Latour da experiência comunicacional vivida e a atenção de Holbraad à dimensão cosmológica abrangente. Mas também refletem, a meu ver, distintas posições no próprio campo das representações da religiosidade cristã. Quando pensei num “vitalismo ascético” para me referir à posição de Latour, tinha em mente justamente mais esse paradoxo de uma atitude profundamente comprometida com a dimensão “vital”, experiencial, do fenômeno religioso¹⁷,

¹⁷ Veja-se a reiterada ênfase no critério da “vida”, como no propósito de “tornar-me novamente vivo para você” (LATOUR, 2004, p. 372).

mas também severamente dedicada a uma espécie de reforma moral, antagônica a qualquer desinteresse, descompromisso, indiferença ou lassidão¹⁸.

Não se pode esquecer que Latour trabalha nesses textos com uma oposição subjacente constante entre o catolicismo e o protestantismo, em que o catolicismo aparece como noturno e antirracionalista, em parte devido ao papel a que foi condenado pela modernidade racionalizante, em parte devido à aura romântica, de domínio da plena presença, que ainda atende à nostalgia do autor (LATOURE, 1990, p. 86).

Ao me debruçar sobre os meandros da inquieta e preciosa inquirição de Latour sobre a comunicação religiosa, ocorre-me aproximar suas proposições do que formulou, em meados do século XIX, outro romântico extraviado no seio das experiências e discussões científicas, o *Naturphilosoph* Gustav Fechner, em sua *Anatomia Comparada dos Anjos*: “O que um anjo quer dizer a um outro, ele o pinta em si; o outro anjo vê a imagem e sabe então o que anima a alma de seu interlocutor” (FECHNER, 1998, p. 39). Não seria esse o sentido da ênfase no fato de que o mensageiro é ele próprio a mensagem, portando em seu corpo transferencial apenas a potência de transformação inscrita na interpelação da alteridade nua¹⁹?

¹⁸ Latour (2013, p. 8) parece endossar a interpretação ciceroniana de “religio” como oposta a “nec ligere” (negligenciar), ao associá-la a “escrúpulo” e a afastamento do hábito: “é uma acrobacia, sim, mas que tem por objetivo pular e dançar na direção do que é próximo e presente, redirecionar a atenção, afastando-a do hábito e da indiferença, preparar a pessoa para que seja tomada novamente pela presença que quebra a passagem usual e habitual do tempo” (meu grifo) (LATOURE, 2004, p. 371).

¹⁹ L’exact contenu du message est dans la main de l’interlocuteur, du receveur, et non dans celle du messenger. Le messenger porte un contenant, une interpellation, un méta-langage, une façon d’établir toute médiation possible (Latour, 1990, p. 88)

REFERÊNCIAS:

- BERGER, Peter. The problem of multiple realities: Alfred Schutz and Robert Musil. In: Luckman, Thomas (Org.). *Phenomenology and sociology*. Penguin Books, 1978.
- BERGSON, Henri. *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris: PUF, 1968.
- BIRMAN, Patrícia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1-2, 1996.
- BONFIM, Evandro de S. *A Canção Nova: circulação de dons, mensagens e pessoas espirituais numa comunidade carismática*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social)—Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- _____. Das relações entre Exemplo e Parresia: formas de evangelização católica. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 2, 2016.
- CANNELL, Fenella. The Anthropology of Christianity. In: _____ (Org.). *The Anthropology of Christianity*. Durham, Londres: Duke University Press, 2006. p. 1-50.
- DUARTE, João de A. D. *O progresso do peregrino: religião e política na gênese do iluminismo inglês, 1660-1714*. 2013. Tese (Doutorado em História)—Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.
- DUARTE, Luiz F. D. A Pulsão Romântica e as Ciências Humanas no Ocidente. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 19, n. 55, 2004. p. 5-18.
- _____. O paradoxo de Bergson. Diferença e holismo na antropologia do Ocidente. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 3, dez. 2012. p. 417-448. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132012000300001>. Acesso em: 19 dez. 2016.

DUARTE, Luiz F. D. Romanticism. In: GOOREN, Henri (Org.) *Encyclopedia of Latin American Religions*. Heidelberg: Springer. 2015. p. 1-9.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les Mots, La Mort, Les Sorts*. Paris: Gallimard, 1977.

_____. About Participation. *Culture, Medicine & Psychiatry*, v. 14, p. 189-99, 1990.

FECHNER, Gustav T. *Da Anatomia Comparada dos Anjos*. São Paulo: Editora 34, 1998.

GEERTZ, Clifford. From the Native's Point of View: on the Nature of Anthropological Understanding. In: _____. *Local Knowledge*. Further Essays in Interpretive Anthropology. Nova York: Basic Books, 1983. p. 55-70.

HOLBRAAD, Martin. Response to Bruno Latour's "Thou shall not freeze-frame". *Rede Abaeté de antropologia simétrica*, 2006. Disponível em: <https://sites.google.com/a/abaetenet.net/nansi/abaetextos/response-to-bruno-latours-thou-shall-not-freeze-frame-martin-holbraad> . Acesso em: 19 dez. 2016.

INGOLD, Tim. *Lines: a brief history*. London & New York: Routledge, 2007.

LATOUR, Bruno. Os anjos não produzem bons instrumentos científicos. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 17, n. 29, jan./jun. 2016. p. 13-42.

_____. *Jubiler ou Les tourments de la parole religieuse*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond/La Découverte, 2013.

_____. O que é iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem? *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 14, n. 29, jan./jun. 2008a. Disponível em: <<https://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832008000100006>>. Acesso em: 19 dez. 2016.

_____. *What is the Style of Matters of Concern*. Amsterdam: Van Gorcum, 2008b.

_____. 'Não congelarás a imagem', ou: como não desentender o debate ciência-religião. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, oct. 2004.

_____. Factures/fractures: de la notion de réseau à celle d'attachement. In: A. Micoud, M. Peroni (Org.). *Ce qui nous relie*. La Tour d'Aigues: Aube, 2000. p. 189-207.

_____. *Petite reflexion sur le culte moderne des dieux fâitiches*. Paris: Éditions Synthélabo, 1996.

_____. Quand les anges devienntent de bien mauvais messagers. *Terrain*, n. 14, mars, 1990.

MACHADO, Maria das Dores C.; MARIZ, Cecília L. Mulheres e prática religiosa nas classes populares: uma comparação entre as Igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os Grupos Carismáticos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 12, n. 34, jun. 1997. p. 71-87.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

NAHOUM-GRAPPE, Véronique. Le Transport: Une Émotion Surannée. *Terrain*, n. 22, mars 1994. P. 69-78. Disponível em: <<http://terrain.revues.org/3086>>. Acesso em: 19 dez. 2016.

POUILLON, Jean. Remarques sur le verbe "croire". In: IZARD, M.; SMITH, P. (Org.). *La fonction symbolique, essai d'anthropologie*. Paris: Gallimard, 1979. p. 43-51.

REINHARDT, Bruno. De epifania a método: a teopolítica do testemunho em um seminário pentecostal em Gana. *Religião e Sociedade*, v. 36, n. 2, 2016.

ROBBINS, Joel. *Becoming sinners: christianity + moral torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 2004.

ROBBINS, Joel; SCHIEFFELIN, Bambi B.; VILAÇA, Aparecida. Evangelical Conversion and the Transformation of the Self in Amazonia and Melanesia: Christianity and the Revival of Anthropological Comparison. *Comparative Studies in Society and History*, v. 56, n. 3, 2014. p. 559-590.

Recebido em: 01/09/2016

Aprovado em: 29/09/2016