

ASSÍMPTOTA DO INEFÁVEL: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES¹

Roberta Bivar C. Campos²

Em *Assímpota do Inefável* (*Asymptote of the Ineffable: Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion*), artigo publicado há pouco mais de uma década na *Current Anthropology* (volume 45, number 2, April 2004) e comentado por antropólogos de diversos departamentos e de diferentes inclinações teóricas, Thomas Csordas nos leva a revisitar em profundidade questões que já pensávamos superadas ou, ao menos, esgotadas: o que é religião? Qual é a sua origem? Qual é a sua especificidade em relação a outros fenômenos, como arte, política etc.? O conceito ainda nos é útil? As respostas que Csordas procura nesse artigo, ele avisa, devem ir além das críticas conceituais anteriores, como aquelas a Durkheim e Geertz. Csordas nos faz assim retroagir às conceituações primeiras, num empreendimento que, sendo altamente crítico, não se faz demolidor do conceito de religião, como tem sido a tônica das críticas contemporâneas. Ao contrário dessas, convida-nos a refiná-lo mais uma vez, (re)definindo-o tendo em vista o que o fenômeno religioso teria de específico, para, ao final, reabilitá-lo como universal. Faz tudo isso dentro da proposta teórica de uma antropologia fenomenológica da percepção por ele elaborada, sem enclausurar o pressuposto da universalidade da experiência religiosa numa substância, numa essência. Diversamente, faz da incompletude, da impossibilidade de estabelecer fronteiras entre dentro e fora, da indeterminação os elementos constitutivos da religião. Com isso, já percebemos que estamos diante de um ganho analítico que nos permite superar análises que reafirmam a distância e a radicalidade da diferença, que

¹ *Asymptote of the Ineffable: Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion* foi lido e debatido no âmbito do OCRE-PPGA da UFPE, com especial participação de Eduardo Henrique Gusmão e Cleonardo Maurício Jr.

² Professora do PPGA da UFPE e do Departamento de Antropologia e Muscologia da UFPE. Contato: robertabivar@gmail.com

nos enclausura numa economia política e simbólica produtora do ódio e do medo. Csordas nos permite a compreensão de que o fora e o dentro fazem parte de uma dinâmica relacional que produz diversos modos de existência; essas fronteiras são móveis e não se explicam por oposição, mas por uma economia da ambivalência, de diferenças parciais, em que o estranho pode ser aquilo que é íntimo e não necessariamente distante. A compreensão dessa dinâmica em Csordas nos é importante, posto que estamos vivendo tempos radicais, em que reagimos a modos distintos de viver erguendo verdadeiras trincheiras de horror, intolerância e ódio, onde só há espaço para aquilo que é espelho. A proposta de Csordas nos liberta, assim, dos grilhões da perversidade e da radicalidade da diferença.

A questão fundamental e de partida na reflexão de Csordas que permite esse avanço analítico é a compreensão da alteridade/*otherness* como a esfera criadora da religião, ou seja, a dimensão existencial que a condiciona e a define, a *original alterity*, como ele mesmo a nomeia. Assim, o conceito de religião, para Csordas, continua relevante e necessário, respaldado naquilo que o autor nos convida a buscar: uma espécie de protótipo/*prototype*, um certo fenômeno ou experiência capaz de nos levar à origem da religião, ou de nos fazer alcançar o seu cerne existencial (*phenomenological kernel*). É relevante ressaltar que esse cerne existencial é sensorial e corporificado. Nele destaca-se a experiência sensorial do estranhamento, da surpresa. Csordas resgata, em diálogo com fenomenólogos, algumas vezes contra eles, o que foi veementemente rejeitado por Durkheim como chave para compreensão da religião: o estranhamento. Através de Freud e Bataille, contorna a crítica aos fenomenólogos que teriam erroneamente aprisionado o maravilhoso na radicalidade da diferença, aproximando-o da intimidade. Confronta Otto, van der Leeuw e James com Freud e Bataille, ao chamar atenção para o vínculo originário que o “assustador”/*unheimlich* tem com o íntimo. Assim, o misterioso, o *uncanny*, deixa de ser necessariamente assustador e distante, abrindo-se para o íntimo, como Csordas mesmo diz: “[...] my emphasis is not on the uncanny as frightening, but on the uncanny as close to us, as intimately other.” Para provar o vínculo originário que a dimensão do assustador/*unheimlich* possui

com o íntimo/*heimlich*, ele diz: “[...] what is familiar becomes private, what is private becomes hidden, and what is hidden becomes spooky”. Esse argumento é fundamental, pois é através dele que se pode construir teoricamente uma ponte entre a experiência pessoal/subjetiva e os problemas do nosso tempo.

É também neste diálogo entre Freud e Bataille, de um lado, e com os fenomenólogos Otto, van der Leeuw e James de outro, que Csordas argumenta encontrar nesse momento existencial o cerne da religião, o ponto da constituição do humano. Em outras palavras, a capacidade de produzirmos religião é o que nos torna humanos; a religião torna-se assim, em Csordas, o grande divisor entre humanos e não humanos. Outro ponto que merece destaque é que nos tornamos humanos a partir de uma experiência íntima e corporificada: “[...] instead of the wholly other projected onto cosmic majesty, I want to turn our attention to the intimately other”. Csordas não fundamenta suas ideias apenas em teóricos, mas também ilustra suas teses com exemplos etnográficos (etnografia entre os carismáticos católicos e os navajo). Um outro ponto importante é o sentido que Csordas dá ao uso do termo *alterity*: muito embora se trate de uma relação onipresente na vida em sociedade, em âmbito religioso, ela é elaborada *in and for itself*. Essa seria a diferença entre suas manifestações na política (opressão) e na estética (beleza). O que está em questão é que a alteridade não é o objeto da religião: o objeto da religião é a objetificação da alteridade. Pode-se arriscar dizer que, quando a diferença se elabora em si mesma e para si mesma, estamos em terreno religioso. Aqui, mais uma oposição a Durkheim, que definiu o sagrado como objeto da religião. Para Csordas, o sagrado não é especificidade da religião; sua especificidade tampouco é a alteridade, mas, como dito anteriormente, é a sua objetificação. O autor afirma:

[...] the phenomenologists’ error was to make a distinction between the object and the subject of religion when the actual object of religion is objectification itself, the rending apart of subject and object that makes us human and in the same movement bestows on us – or burdens us with – the inevitability of religion. The ‘object’ of religion is not the other; it is the existential aporia of alterity itself.

Csordas está nos dizendo poeticamente e profundamente que a religião seria, portanto, a busca da intimidade perdida. Se compreendo bem, há assim uma tragicidade na feitura do humano: ao nos tornarmos humanos, passamos a viver no mundo da alteridade, no mundo em que a continuidade foi desfeita, ou ao menos nos foi tornada estranha.

A objetificação da alteridade, entretanto, sobretudo para as implicações teóricas e políticas, é um movimento em que o indivíduo é partícipe e ao mesmo tempo não tem uma direção predefinida, não há ponto de chegada predefinido, sua natureza é a indeterminação. A imagem que temos, portanto, da objetificação da alteridade não é de unidade, mas de multiplicidade. A exemplo da assíntota vertical, cuja curva tende para o infinito, nós, seres humanos, seríamos a assíntota do inefável, que nunca nos alcança, mas que “deifine” (*deifines*) a alteridade que nos torna humanos e que torna o inefável inevitável. Csordas reconhece que a aplicação do raciocínio matemático talvez esteja errada: pode ser que a assíntota seja o inefável e que nós, humanos, sejamos a curva que nunca o alcança. Como ele nos adverte logo no início do texto: “[...] the problem of subjectivity is that we are never completely ourselves, and the problem of intersubjectivity is that we are never completely in accord with others”. O que se destaca é a impossibilidade da estabilização da objetificação da alteridade numa essência, o que nos abre para a multiplicidade de imagens: imagens de medo, de intimidade, de opressão, de cuidado, de horror, de amor, de força, de ternura... do feminino, do masculino, uma criança, talvez... infinitamente inefável.

Ora, estamos diante de um texto difícil; não é um texto para neófitos da teoria social. Trata-se de um texto cuja leitura exige paciência e atenção, dada sua erudição e densidade intelectual. Precisamos dessas habilidades a fim de aceitar o convite para buscar as origens, um empreendimento *per se* antipático ao pensamento antropológico, e ainda navegar por autores de diferentes tradições. Sem saber ao certo se exerci essas habilidades com desenvoltura, exponho aqui minhas provocações:

1. Logo no início do texto, Csordas diz: “My point is about being-in-the-world, our human condition of existence not only as beings with experience but as beings in relation to others”. Sendo a experiência relacional, não estaria errado dizer que ela é fundamentalmente social. Não estaria Csordas apenas trocando sociedade por corporeidade e, afinal, poderíamos dizer que, se em Durkheim a religião é a sociedade mistificada, em Csordas a religião seria a mistificação do corpo?

2. Estabelecer a religião como universal, como constitutiva do que é humano, nos leva a entender a religião como atributo da natureza humana. Separando-nos, obviamente, de outros animais, dividindo novamente natureza e cultura. Csordas não estaria reinstaurando um dualismo que pretende dissolver? Ainda, Csordas parece cair no mesmo problema de Simmel (ver Pierucci, 2010)³, que imaginava a religiosidade como parte constituinte da natureza humana, sendo a religiosidade a capacidade de produzir religião (a dimensão objetificada da religiosidade, o que seria em Csordas, no meu entender, a objetificação da alteridade). Porém, nem Simmel nem Csordas (ao que parece) imaginam ou dão conta daqueles indivíduos “surdos” para a religião, como se dizia Weber, afirmando não ter “ouvido musical” para a religião. Ou mesmo saber e entender, usando mais uma vez Weber, por que uns teriam carisma e vocação e outros não, uns mais e outros menos. Não seria melhor pensar a religião, a prática religiosa, como um *skill* desenvolvido (como em Ingold), cultivado e adquirido nos emaranhados dos ambientes, em que não se perceberiam muito bem as fronteiras e os divisores entre natureza e cultura?

Recebido em: 10/11/2015

Aprovado em: 17/11/2015

³ SIMMEL, Georg. *Religião: ensaios*. v. 1. São Paulo: Olho d'Água, 2010. 148 p. Resenha de: PIERUCCI, A. F. *Revista de Estudos da Religião*, p. 103-107, dez. 2010.