

A OPOSIÇÃO ENTRE CRER E PROCESSIONAR: LATOUR CRENTE?

Joanildo Burity¹

Pretendi, ao iniciar este texto, ler Bruno Latour como ele lê os quadros que comenta: enquadrados, atribuindo-lhes sentidos de observador, mediados por múltiplos intérpretes (de arte, de filosofia, de teologia), mas ainda em primeira pessoa, responsável por essas mediações. Por que se importar pelo silêncio dos pintores, ao falar deles séculos depois? Por que não ouvir suas palavras pelas suas imagens? Seus filmes condensados numa imagem parada? Por que não projetar, em nosso olhar, as questões que talvez jamais poderiam ter passado pela cabeça dos pintores? Quem sabe De Dinteville “cantou as pedras” sobre como queria ser representado, tanto quanto os anjos “sopram” aos ouvidos de São Lucas? Por que a representação – encenação óbvia em poses e retratos – precisa ser contraposta à re-apresentação religiosa? Assim procede sempre o observador, cientista, etnógrafo ou turista. Se benigno o olhar, a distância é percebida, os obséquios buscados, a empatia expressa. Se desconfiado, inquisitivo, censório o olhar, a distância é amplificada, dramatizada, o sentimento negativo mal dissimulado. Como podemos fingir que não estamos no quadro? E como podemos não perceber que não estamos no quadro, por mais que nos cerquemos das técnicas de leitura, dos comentaristas e dos especialistas, em mais de um lugar, em mais de um idioma?

E se lemos esse texto, multiplamente enquadrado², guiados pela metáfora do enquadramento não é para fixar-lhe o sentido ou impor-lhe outro

¹ Pesquisador Titular – Diretoria de Pesquisas Sociais – DIPES. E-mail: joanildo.burity@fundaj.gov.br

² O texto que comento, com este título, tem múltiplas versões, títulos e lugares de publicação. In: Terrain, Numéro spécial sur la Croyance et les Preuves, n. 14, p. 76-91, 1990, sob o título “Quand les anges deviennent de bien mauvais messagers”. A primeira versão deste texto aparece no site de Bruno Latour como publicada em 1988, como “Opening

extrâneo, forâneo. É para melhor habitar a dupla delimitação desse exercício: o lugar de observação e a interrogação do sentido face à experiência dos sentidos, do simbólico. E mais concretamente, do sentido religioso. Da forma religiosa de ver e falar do mundo, quer a habitemos “naturalmente”, como crentes, quer desde a exterioridade do olhar, da observação. Enquadrar também envolve um procedimento “estruturalista”: não ter que ir buscar as múltiplas conexões na obra de Bruno Latour para fazer sentido desta obra. Tomá-la em si, não se perguntar pela sua diacronia (aqui restrita a uma nota de rodapé!) nem pela discussão por ela suscitada. Lê-la algo solta de múltiplas referências (*cross-references*), como ele o faz com as “pinturas religiosas” (do título da primeira versão, 1987) de Holbein, Antonello e Le Bault.

Mas isso é ao mesmo tempo preciso e impossível. Programa que não pude honrar ao amontoar notas para organizar neste texto. As dívidas foram se acumulando e o procedimento estruturalista meio relegado, esse ato segundo, meio canto de cisne da criação, da inspiração, da arte, que só parece ser possível quando a morte, o silêncio e a distância se instalaram. Disso nem Latour nem eu escapamos. O gesto que ensaiarei aqui, enfim, é derridiano³: ao aceitar comentar o texto de Latour – cuja distância no

an Eye while Closing the Other. Note on Some Religious Paintings”, em J. Law & G. Fyfe (Ed.) *The Opening of the Western Eye*, Sociological Review Monograph, Keele, v. 35 p.15-38. Esta informação não é corroborada, entretanto, por uma busca no acervo de Sociological Review. Embora a numeração de páginas e os editores confirmem, o suplemento no. S1, do volume 35, foi publicado em 1987, com outro tema, num número especial organizado por Gordon Fyfe e John Law, sob o tema “Picturing Power: Visual Depiction and Social Relations”. O título mais recente apareceu como último capítulo do livro de Latour, *Petites Leçons de sociologie des sciences*. Paris, La Découverte, em 2007, uma republicação, por sua vez, em formato de bolso, do original de 1993 que tinha outro título: *La clef de Berlin et autres leçons d’un amateur de science*, e que saíra em 1996 pela Du Seuil, já com o título definitivo *Petites leçons*. Três títulos, quatro lugares de publicação, um título e uma data informados, mas não localizáveis. A trajetória deste texto em si nos daria a pensar. Ela replica o próprio conteúdo!

³ Remeto o(a) leitor(a) a “Força e Significação”, em *A escritura e a diferença* (DERRIDA, 1995).

tempo não me escapou (por que agora?) – já me fiz minimamente presa ou cúmplice de uma relação; e, no entanto, a relação aponta para o que escapa de um aprisionamento. Ler Latour, seguir fielmente sua língua (não resisti a lê-lo em francês, junto com a tradução), seu argumento, sem nele crer! Mesmo que tenha resolvido lê-lo sem jamais consultar qualquer outro texto de Latour – e isso cumpri – não pude lê-lo sem o auxílio de outras vozes e mesmo de minha trajetória, as quais são muitas, mesmo inumeráveis. Nisso também sigo Derrida.

Pedir a um cientista social (como eu) uma leitura de segunda ordem, palimpséstica, sobre a leitura de Latour é dar-me o ensejo de tornar este último objeto da mesma leitura que faz de Holbein, Antonello, Le Bault, que fazem de outros (vivos ou mortos, objetos de suas pinturas, mestres ou aprendizes), e assim sucessivamente. E levar-me a perguntar, não pela precisão, brilhantismo ou sofisticação de sua leitura de arte religiosa, mas pelo lugar de Latour ao perambular por esses museus de arte, da *National Gallery*, de Londres, ao *Musée des Beaux-Arts*, de Dijon. Pelo que o leva a dizer e assim dizer o que diz. Pois o que anima sua “nota sobre algumas pinturas religiosas” (subtítulo da primeira versão desse texto) é uma intervenção sobre a passagem da representação crente à representação cética – no que se refere ao tema religião/mundo – e à passagem da representação à pretensão de objetividade, de tradução sem traição do discurso científico – no que se refere ao tema fé/ciência. E vice-versa, como o final do texto me sugere.

Segundo, é da questão da verdade que se trata, como mudança de lugar, de perspectiva, de olhar sobre o mundo, não mais pela ótica da reiteração do mágico ou do mítico enquanto janela para o sentido do mundo, mas pela própria ótica, pela educação do olhar, da observação, atravessando a fantasia (como diria a psicanálise) de um mundo sem profundidade, porque legível, pelos instrumentos da ciência. Verdade em pintura, mas verdade que sempre escapa ao enquadre, à moldura. Somos cercados por e habitados por fantasmas: aparições de santos e anjos, gente com quem dialogamos do passado, gente que nem suspeitamos estarem “implícitas” em nossos gestos (DERRIDA, 2000).

Terceiro, trazendo o regime da representação para o mundo do texto e da palavra, é do discurso que se trata. De quanto é tradução do mundo, ou talvez não devesse ser mais do que o próprio mundo em palavras, sem tradução, legível pelo próprio fato de existir, de estar lá. De quanto o discurso é a maneira pela qual o mundo vem a existir, para além da mera experiência sensória, ou se pode o mundo misticamente ser sem a passagem pelo sentido e pela palavra. Discurso inaugura uma forma de olhar que se cristaliza – na diacronia – como *tradição* e cuja verdade deve ser vista em sua permanente reiteração, sempre igual a si mesma (quer como conteúdo ou como forma), e cada vez menos igual a si mesma, porque incompreensível a cada novo contexto em que se repete ou é representada? Discurso é o que nos introduz à transcendência, na religião como na ciência?

O texto de Latour apresenta uma série de enquadres – construídos em torno dos quadros comentados – sobre o quanto a imagem revela não simplesmente do seu tempo, mas do mundo em seus tempos, e a imagem *religiosa*, em particular, como textura desse mundo, linguagem manejada por crentes, céticos e ateus, entretecidos em suas relações, mas também pela cena que habitam, ao pintarem a realidade diante de si, como impressão, como testemunho, como protesto, como análise. Holbein, Antonello, Le Bault tornam-se, assim, superfície de inscrição para uma outra interrogação sobre o estatuto da relação entre fé, religião, crença e ciência, no século XX. Nem contemporâneos entre si, nem nós deles – Latour ou eu, tradutores, editores e demais comentaristas. Este o gesto “estruturalista”, que talvez seja inescapável à posição do observador. Mas aí também a advertência do próprio texto: de que nos esqueçamos de que habitamos regimes de enunciação da realidade, do mundo, e passemos a “crer” em sua autoridade sobre nós, seus interditos ao que pode ou é legítimo, ou não.

Latour pode assim ser lido, porque assim se permite ler os pintores. Por exemplo, Hans Holbein, sobre quem diz que, ao pintar, em 1533, *Os Embaixadores*, já testemunhava ou expressava sem o perceber, uma distância epocal com Antonello da Messina, em cerca de 1475, pintando *São Jerônimo em seu Escritório*:

No quadro de Holbein, os dois sentidos da palavra “presença” já diferem tanto que podemos facilmente caracterizar os dois regimes distintos de tradução. Não vamos mais modificar a mensagem completamente em função do contexto, de modo a poder sentir a mesma presença em cada lugar; vamos buscar transportar a informação de um contexto ao outro, através de uma série de transformações, a fim de poder, em um lugar, agir a distância sobre um outro que se tornou, por essa razão mesma, conhecido e dominado. Nos dois regimes, existe a tradução, transformação e preservação de uma constante, mas o sentido dessas três palavras difere totalmente. No primeiro, é preciso inventar para permanecer fiel ao que permanece sempre presente. No segundo, é preciso poder alinhar inscrições de modo que elas permaneçam sempre sobreponíveis e permitam alcançar o remoto. (LATOUR, 2016, p. 20)

A leitura da obra de Claude Le Bault, *São Lucas Pintando a Santa Virgem*, de 1710, por sua vez, dá oportunidade a Latour de discutir a fidelidade da representação e quantas vezes e mãos, na verdade, entram na “tradução” de uma realidade. O próprio quadro claramente mostra como a pintura não retrata exatamente o que São Lucas vê. Além disso, o que ele vê não pode ser uma experiência viva, pois a Virgem tem um bebê nos braços, remetendo o pintor-no-quadro (Lucas) a um tempo anterior e, na verdade, tornando o pintor-do-quadro (Le Bault) mais contemporâneo do que São Lucas em relação à cena pintada, porque simbolicamente capaz de capturar São Lucas no momento em que este recebia a aparição de Nossa Senhora. A cena é uma aparição, além disso, testemunhada por anjos que, no entanto, atravessam o espaço-tempo da cena e se apoiam sobre São Lucas, apontam-lhe detalhes, dizem-lhe o que e como ver. O real e o imaginário, o passado e o presente, o vivido e o observado encontram-se, na cena, não tanto borrados nem justapostos, mas indecíveis. Não se encontram em planos distintos, mas coextensivos. Alguns anjos até brincam atrás da cena, aparentemente distraídos e indiferentes ao que acontece.

Sabemos ler tão bem os instrumentos científicos que nem mais nos lembramos dos outros regimes de representação. Para nós, um quadro da Santa Virgem

não pode mais se ler apenas como um fragmento de estética ou de história da arte, como o testemunho de uma crença ou da história das mentalidades. É difícil imaginar um regime de representação que não trace um caminho que leva a um objeto. A fidelidade, para nós que estamos completamente imersos na ciência, pode apenas querer dizer o deslocamento sem deformação de uma inscrição. Podemos ler a traição voluntária ao longo de um caminho somente como uma mentira – uma crença infundada –, ou como uma estética – as livres divagações de um artista. (LATOURET, 2016, p. 22)

Mais adiante, já na última seção do texto, Latour retoma a imagem dos anjos falando ao ouvido de São Lucas, apontando-lhe detalhes a serem vistos ou corrigidos na sua representação do que está diante de si, mas não exatamente comunicando-lhe uma mensagem. Algo como faz o corcunda feioso (teologia judaica), exímio jogador de xadrez, que manipula o fantoche-marxismo a ganhar sempre (*wishful thinking!*), nas *Teses sobre a História* (ou sobre o *conceito* de história), de Walter Benjamin (1987), não por acaso uma alegoria sobre o lugar da religião (ou da teologia) como energia, técnica e saber ocultos (ou antes forçados à subalternidade e invisibilidade do espaço privado e à linguagem não-séria do jogo, da paixão) nas lutas sociais da modernidade. Mas alegoria que se arma num cenário turbulento, crítico, em que as escolhas e definições se dão no olho do furacão, na incerteza de projetos fracassados e da chegada de novas “visões” que ameaçam destruir muito mais do que está em pé agora. Latour assim lê, alegoricamente, para si e para nós (receptores), a relação entre o cientista (social), o crente e o anjo no/diante do quadro de Le Bault:

O anjo pintado no quadro sagrado – ou o quadro que se pode considerar na sua totalidade como um anjo – dirige-se ao receptor. Se esse ocupa o lugar previsto pelo remetente e pelo mensageiro, ele compreende o que os dois querem dizer. Compreender significa enviar uma outra mensagem, diferente da primeira em seu conteúdo, mas que permite a um terceiro receptor perceber, por si mesmo, o que o segundo e o primeiro também haviam compreendido. Do

terceiro ao primeiro, não se pode dizer que se ganhou muita coisa, pois cada quadro, cada relato, cada figura difere da anterior. (LATOURE, 2016, p. 22-23)

Essa tensão entre re(a)presentar, traduzir e trair uma *mensagem* revelada ou uma *cena* mundana/do mundo – um problema para nós, crentes ou cientistas, mas um não-problema na pintura de Le Bault, uma vez que os próprios anjos o assistem a representar *diferentemente* a aparição diante de seus olhos! – é retomada por Latour a propósito da Querela dos Ritos Chineses, envolvendo jesuítas e dominicanos, especialmente portugueses, no século XVII (COMBY, 2001; RICÚPERO, 2007). Curiosa esta remissão, porque não há uma pintura nomeada, nem comentada. A *narrativa* da querela torna-se objeto da discussão. Como a lembrar-nos de que o observador não analisa apenas cenas do mundo, mas narrativas do mundo, e precisamente no ponto em que elas não conseguem se por de acordo sobre o de que falam ou o que cada uma fala às outras. Quando apenas o texto ou a fala estão em questão, não mais (também) a pintura, a cena do mundo, diz-nos sem o dizer o texto de Latour, estamos frente a “querelas dos ritos”, de protocolos de leitura, de enunciação, de replicações do método ou da teoria: como dizer a verdade do mundo se apenas repetirmos as fórmulas recebidas, fiéis em repetir o método e mesmo as questões, para não falar das respostas? E aqui, dizendo-o com todas as letras, Latour nos recomenda: façamos como fizeram Paulo, Jesus, os Pais da Igreja, os bispos.

Escolhi a Querela dos Ritos porque nesse momento a máquina de repetir emperra, assim como tinha escolhido o quadro de Holbein, porque a pintura sagrada, um século antes, já não era mais que um remorso. No entanto essa máquina ainda não parou. Quando ela funcionava a pleno regime, uma sucessão de discursos, cuja letra diferia, aparecia como sendo uma prova de fidelidade, de repetições justas. Se São Paulo, Jesus de Nazaré, os Pais da igreja, os infelizes bispos perdidos no meio dos visigodos, tivessem resolvido suas querelas dos ritos do modo como Roma resolveu aquela do século XVII, jamais teríamos ouvido falar do Cristianismo. Ele teria sido uma das incon-

táveis seitas milenaristas aramaicas conhecidas apenas pelos historiadores. (LATOURE, 2016, p. 24)

Antecipando um argumento que se desdobrará, sem exatamente se desenvolver, em partes seguintes do texto, Latour marca tanto uma *descontinuidade* histórica, ou talvez epocal, entre o tempo em que se situa na sua análise e nosso tempo, quanto indica o quanto o tempo de sua análise e o tempo de seu objeto de análise *se comunicam*, ou antes comunicam uma outra descontinuidade, que compartilhamos com “o passado” – um efeito de leitura decorrente do gesto “enquadrante” de Latour, pois este passado-presente de seu texto é-nos ao mesmo tempo distante e mesmo desconhecido, tanto quanto nos são os acontecimentos do presente com os quais não conseguimos estabelecer qualquer conexão ou empatia.

A fidelidade que se afirma pela contínua – e calculada – “traição” que consiste em dizer diferentemente ou fazer diferentemente, conforme as injunções do contexto, é uma questão tanto para os crentes como para os cientistas. E, no entanto, e não somente por carência de reflexividade, mas também pela obstinação em aplicar o olhar sempre do mesmo jeito e em replicar análises ao modo da ciência normal kuhniiana – encontrando novos e múltiplos casos mas compreendendo-os como se fossem mais do mesmo –, esta fidelidade é esterilizadora. Ignora que todo saber é tradução e que toda referencialidade (nossa necessária e insistente remissão ao real, como cientistas) é construída. E o segredo, escandaloso talvez, é que a velha religião torna-se aqui nossa companheira de viagem, senão mestra – pelo que fez bem e pelo que fez mal. Esta forma de fidelidade que entende a repetição como transferência sem transformação, como replicação, reiteração, cópia, fidelidade *continuada* pelo regime de verdade científico, quando este desaloja o religioso, é o que Latour chama de *crença*, para dela sugerir que nos afastemos. Vejamos duas passagens do texto em que Latour coloca a questão. Primeiro, em relação à ideia de repetição fiel:

Nesse regime de tradução, por um paradoxo que não compreendemos mais, é preciso sempre continuar a dizer de outro modo para poder repetir a mesma

coisa. Não há transferência de um ponto ao outro sem transformação. Os povos que habitaram a bacia mediterrânea e a Europa durante quinze séculos eram diferentes demais para que a letra da mensagem permanecesse reconhecível. Mesmo no interior de uma dada cultura, a letra deve mudar constantemente, pois a mensagem só é compreendida se ela se mostra atual, novamente presente, pela primeira vez. (LATOURE, 2016, p. 24-25)

E, mais adiante, em relação à forma como a repetição se coloca como crença na religião (no singular em Latour) e nas ciências:

Essa forma de fidelidade se tornou paradoxal para nós porque não compreendemos mais nem a transferência religiosa (através da repetição sempre diferente da mesma mensagem sem conteúdo), nem as transferências científicas (através da maximização dos deslocamentos sem deformação). Nos termos que se tornaram comuns a partir do século XVII, a história dos primeiros se torna uma trama de invenções; quanto aos segundos, eles se tornaram o acesso às próprias coisas finalmente reveladas após séculos de obscurantismo e que não se pode mais negar senão por mitos mais ou menos respeitáveis ou absurdos. A religião se torna uma crença quando ela aceita o modo de deslocamento das ciências, mesmo querendo salvar sua mensagem. Ela pensa, então, que fala de outro universo, distante como aquele da referência, mas diferente. Começa a crer que crê em outro mundo, ao passo que, até então, apenas buscava falar diferentemente. Quanto às ciências, elas também se tornam objetos de crença, assim que esquecem o trabalho da referência e a rede frágil que precisam traçar para alcançar o longínquo a partir de um centro de cálculo. Elas começam a crer que sabem e que residem em um mundo imanente, como se a natureza não fosse transcendente, distante, mediada! (LATOURE, 2016, p. 25-26)

Esta problemática é exatamente, *fielmente*, a da *iterabilidade* em Derrida e, seguindo-a, aponta para uma crítica radical do objetivismo científico. Repetir é alterar; reproduzir-se é não apenas negociar com os novos contextos e seus sujeitos, mas sofrer sua resistência e mesmo ser contestado por eles, onde estão ou, como no mundo pós-colonial e na crise migratória contemporânea, nos territórios do Império. E isso não é um acidente que advém a

uma estrutura. Não é uma infelicidade. Não é um defeito de origem. Não é uma traição. É um traço inscrito na própria possibilidade de que algo saia de si e de seu lugar, que funcione, que (ainda) seja reconhecível através de suas repetições ou naquilo que definitivamente não é igual a si, não é sua cópia, mas é habitado pela repetição de um outro, ou é comparável, poroso ao contato com o outro. Sair de si, funcionar, expandir-se para fazer o bem ou o mal, para fazer o bem mal e o mal bem, nessas inúmeras tragédias, ironias e inversões da história. Em Derrida, isso é iterabilidade do textual ao sociohistórico (DERRIDA, 1991; LAWLOR, 2016).

Ao contextualizarmos essa discussão nos limites da questão da religião (replicando Latour!), nos vemos às voltas com muitas voltas da iterabilidade, com várias “querelas” ou controvérsias da atualidade: (i) a que opõe pluralistas e fundamentalistas; (ii) a que opõe ativistas de direitos (especialmente étnico-raciais, de gênero e sexuais) e conservadores (religiosos e laicos); (iii) a que reabre a discussão sobre fé e ciência e subseções da mesma (como a discussão sobre o lugar do ensino religioso no currículo laico contemporâneo ou sobre o lugar, uma vez que não se possa evitar esse outro, no currículo do ensino religioso do estudo “descritivo” ou “empático” das religiões versus a repetição/tradução “kantiana” ou “hegeliana” do cristianismo em linguagem moral/filosófica, que apaga a pluralidade religiosa do mundo ou reitera a superioridade ética do cristianismo); (iv) a que, enfim, opõe religiosos e laicos na cena política, quer no chamado “espaço público”, quer em sua versão institucionalizada da “esfera pública”; (v) a que incide sobre as políticas de identidade, na ansiedade gerada pela admissão do caráter construído das identidades frente às pretensões (às vezes estratégicas) de que elas radiquem em fontes sólidas, originárias e autênticas, a servirem de base para a denúncia dos apagamentos, das exclusões e das marginalizações de ontem e de hoje.

Quando vivenciadas *ad intra*, essas disputas identitárias delimitam quem de fato seria herdeiro legítimo e quem seria traidor/desviante. Quando vivenciadas *ad extra*, o registro essencialista é invertido nas autoafirmações do estigma, como contradiscurso, como prática de empoderamento, mas frequentemente dilaceradas pela dificuldade de conter a iterabilidade – nas

peças e nos movimentos sociais: “black is beautiful”, “marcha das vadias”, “orgulho gay”, “outro mundo/outra globalização é possível”.

A resistência à transferência com transformação de Latour, como à iterabilidade de Derrida, é produtora de perplexidades, de inter-incompreensões (diria um Maingueneau), por uma resistência, tanto teórica quanto psicanalítica, a enfrentar-se com o desfundamento das “mediações” – linguagem de Latour, não minha – que só ligam, medeiam, reconciliam, esclarecem ou explicam por nada possuírem de referência apodíctica, por não serem entes em uma ontologia objetivamente estabelecida por fora delas. Mantendo-nos na proximidade do tema da religião e de nosso fascínio, adesão, estranhamento ou repulsa frente a ela (que são muitas, para dentro e para fora), diz-nos Latour:

Nós nos admiramos desse formalismo, desses tribunais eclesiásticos, desses concílios que se diriam notariais, desses regulamentos minuciosos, desses processos de beatificação mais meticulosos do que uma experiência de pesquisa nuclear. Gostaríamos de poder traduzir a mensagem de forma pura e simples, dizer, de forma pura e simples, se tal versão é fiel ou infiel. Gostaríamos de expulsar todos os mediadores e que nos dissessem, de uma vez por todas, o que é o conteúdo da religião cristã, assim como gostaríamos de eliminar todos os instrumentos científicos para que nos mostrassem, pela última vez, a verdade saindo do poço. Coisa impossível para a religião, assim como para as ciências, porque a análise dessa mediação (talvez um milagre) pela qual a mediação dos mediadores é compreendida (por exemplo, a Virgem), é ela própria objeto de uma mediação ainda mais densa (um processo de reconhecimento que não tem fim). Acabemos com isso, dizem os iconoclastas; adicionemos ainda outras mediações, exclamam os iconofílicos. (LATOURE, 2016, p. 27)

Claro que queremos saber dizer melhor, desde o lugar de quem veio depois ou olha de fora, de cima. Nos desculpamos se pertencermos ou se não demarcarmos as distâncias apropriadamente, fielmente. Assim, podemos atribuir sentidos a detalhes dos quadros (e das experiências de que eles são representações) que, na verdade, são projeções nossas sobre eles, tanto mais

profusas e desregradas quanto menos sejamos “especialistas” em arte. Mas quem garante que os críticos de arte saberiam mais, ou estariam menos sujeitos às projeções que transformam, a nosso juízo corrente (seja o da *doxa* cotidiana, seja o da científica), nossas leituras sabidas em apostas, invenções e percepções subjetivas, travestidas do discurso douto, da autoridade de quem fala do lugar da academia ou do poder?

Afinal, Holbein, Antonello e Le Bault não são contemporâneos, não se conheceram. Quem veio depois não “dialogou” com quem veio antes. O sentido produzido pelos artifícios da comparação, de um lado, e da contiguidade, de outro, num texto produzido no fim dos anos de 1980 e replicado várias vezes desde então, não estava lá, aguardando uma leitura ou *in nuce*, em qualquer dos quadros.

A própria leitura de Latour faz pouco-caso de vários aspectos, por exemplo, da pintura de Holbein, que teriam clara relevância para sua tese de que há um novo regime de representação nitidamente marcado na obra, contrastando o programa narrativo da arte sagrada com o novo programa, de uma arte “secular”: (i) o longo debate sobre quem seriam as duas pessoas, até 1890, quando a primeira identificação se deu (Jean de Dinteville) e 1900 (quando ambas as figuras foram propostas por Mary Herve), e a partir de sua identificação, a questão do conflito entre católicos e protestantes no qual Jean de Dinteville (irmão de bispo) e o bispo Georges de Selve estiveram tão diretamente envolvidos, como embaixadores; (ii) o alaúde com uma corda partida ao lado do hinário aberto parecem ao mesmo tempo reconhecer a ruptura religiosa em curso na Europa – e aquela por acontecer, no contexto britânico, de Henrique VIII, em 1533, quando o quadro foi pintado – e a possibilidade da reconciliação, sugerida pela página aberta do hinário luterano mostrando os hinos “Os dez mandamentos”, traduzido por Lutero do latim para o alemão, e “Vem, Espírito Santo”, em latim, usados por católicos e protestantes; (iii) a “superposição” dos instrumentos científicos e livros da primeira prateleira (com seus saberes da matemática à náutica, da astronomia à cosmologia) e os demais objetos da segunda prateleira, pertencentes ao mesmo mundo de ambos os homens, não só por

lhes serem contemporâneos mas por lhes pertencerem por prática e, no caso de Dinteville, por propriedade – indicação de que a religião, *pace* Latour, não faz parte de outro regime de verdade para os personagens retratados, mas de um mundo em que “tudo estava junto e misturado” da forma mais conflitiva, mas anunciadora de um novo tempo.

Como escapar, por esse caminho, do niilismo relativista? Como não transformar esta leitura numa espécie de flerte obscurantista com a “velha religião”?

Minha hipótese é que a saída é *assumir a crença*, que o próprio Latour diz ser uma atitude assumida tanto pela religião quanto pela ciência, mas num outro sentido. Se aceitar-se como crença é, para ele, uma capitulação da própria religião, sacramentada pela Igreja (literalmente!) por meio da Contra-Reforma, *assumir a crença* é admitir, de um lado, a desfundamentação última da nossa verdade e, de outro, que estamos na verdade, posicionados, não pairando em lugar-nenhum. Significa que cremos, no sentido etimológico da palavra latina, mais do que assentindo racionalmente, *pondo nosso coração em x, ou pondo x no coração*. Significa que estamos *situados* numa (ou antes, nos movemos entre) máquina de produzir sentido, numa *tradição*, numa *herança* que não foi simplesmente recebida contra nossa vontade e como uma totalidade indivisa; herança como tarefa a realizar, aberta para a frente, não uma carga do que vem de trás. Racional e afetivamente, quem sabe, existencialmente (como crentes, agnósticos ou ateus). Outra vez, Derrida (1994), mas agora também Connolly (2005; 2011) e sua linguagem das “disposições existenciais, espirituais” num universo pluralista.

Curioso, neste sentido, como Latour encaminha seu texto para o final: evocando a leitura desmitologizante de Rudolf Bultmann, sua tentativa de usar a linguagem da ciência para fazer sentido do texto evangélico (no caso, o relato marcano da ressurreição), Latour conclui que tudo o que Bultmann faz é perguntar pelo que não pode estar lá, na tradução sem fim do acontecimento que já começara antes do autor do evangelho de Marcos e que o teólogo alemão somente continua, ao usar o léxico da crítica. Poder-se-ia capturar uma censura velada ao liberalismo teológico bultmanniano, uma espécie de rendição anti-intelectualista ou talvez irracionalista à fé-como-crença, uma abdicação da interrogação sobre os fatos, a fortiori, sobre a

verdade. Bultmann seria talvez o pior dos traidores, pela violência que de fato faria à enunciação religiosa.

Mas seria isto assim? Seria justo, com Latour e com Bultmann? Não acho. Bultmann crê. Latour, também. Afinal, o primeiro jamais abdicou do “arbitrário” na fé, do seu desfundamento como salto no escuro existencial, à Kierkegaard, como ato livre, consciente, racional, como passo à frente, assumindo responsabilidade por si e pelo que seus atos produziram. E o segundo, este pretende fazer à ciência, ou melhor a nossa atitude crédula, passivamente aquiescente à objetividade da ciência, à autoridade da teoria e à garantia do método e seus instrumentos, a mesma pergunta de Bultmann, com a diferença de que *já sabe* o que resultaria dela.

Portanto, Latour vira contra nós, por assim dizer, sua metralhadora e pergunta por que queremos crer na ciência como se ela fosse – se o fosse – como a fé. Não tanto para salvar a pretensão de re-apresentação da realidade que esperamos da ciência, mas para advertir-nos da semelhança dos registros de enunciação, quando simplesmente transpostos – traduzidos – a outros contextos, na expectativa de que não há errância, transformação, distorção da realidade na tradução, na escrita chamada “análise”. Numa palavra, Latour, como Bultmann, nos cobra a assumir nossa participação no enredo, na escolha dos instrumentos que estarão nas prateleiras, exibidos nas análises publicadas; a admitir o passo dado, a crença, eu diria (contanto que a entendamos em sentido não intelectualista, mas como razão inscrita num regime de verdade e de sentimento, posta no coração ou acionada pelo coração – *credere*). Inclusive o passo para fora de qualquer espaço de coexistência entre fé e ciência – talvez o do próprio Latour...

Esta me parece ser a moral da história latouriana neste texto enquadrado e enquadrante. Sua ambivalência é testemunha de sua força, não de sua fraqueza. Não é relativismo irracionalista. É corajosa afirmação de que o que separa ciência e religião não nem conteúdo nem forma, sozinhos e opostos. É o modo de habitar o entre, o acolhimento dessa experiência do mundo como tradução e construção, segundo a “lei” da iterabilidade. Onde sua advertência final – último sinal de sua crença:

Não compreendíamos mais a religião porque paramos de compreender as ciências e porque os próprios religiosos, cientistas de uma ponta a outra, aceitaram a humilhação de tomar como uma crença o que circulava, até então, como uma procissão. Os anjos não estão além do mundo, pela excelente razão de que o mundo em si reside nesse além. As ciências não são mais próximas, imediatas, contínuas, acessíveis, mundanas do que “o outro mundo”. Não existe uma transcendência da ciência como existe uma transcendência da religião; existe uma referência da religião como um trabalho da referência científica. Existe uma representação científica como existe uma re-representação religiosa. As transcendências são abundantes. Apenas as crenças fazem falta, sejam elas religiosas ou científicas, essas últimas em maior número nos dias de hoje. (LATOURE, 2016, p. 38)

Há uma distorção ao aplicar a Latour uma procissão da crença como *credere*? Sim, admitidamente ele resistiria “crer”! Mas se lermos com mais lentidão a última frase acima (nesta tradução que ofereço), creio que não violento tanto assim a intervenção dele neste texto no qual, afinal de contas, leu quadros desde fora, sem muito se questionar sobre sua distância deles, crendo saber ler na diferença da representação, da “enunciação” pictórica, as distâncias do religioso ao secular, do religioso ao científico. A última frase de Latour, quase aforística, nos deixa suspensos precisamente no que se refere à crença: seguí-la ou votá-la ao passado? Precisamos de mais crença?

Arrisco-me a dizer que Latour a segue, que quer mais *dessa crença*, não a científica, nem a religiosa tradicional. Nisso ele percebe a contemporaneidade da religião com o presente da “aritmética” (melhor, “geométrica”) do capital, do GPS, do mundo de ponta-cabeça, lado a lado com a cacofonia de vozes das religiões em conflito ou competição (entre si ou com as crenças seculares), mas também, na mesma prateleira, o lembrete do ecumenismo possível, mesmo quando expresso na língua de cada um(a) – alemão de Lutero, francês de Latour, nosso português. Precisamente como em Holbein, e diferentemente da observação de Latour, todas essas “referências” estão no mesmo plano, na prateleira inferior da estante, sem a nobreza dos objetos

“modernos” dispostos sobre a manta vermelha da prateleira de cima, mas mais promissoras que aqueles, mais ruidosas, sonoras, produtivas, divisivas. Vivas.

Curioso o que podemos fazer ao “ignorar” o tempo e o espaço, como observadores, pois Holbein de repente nos salta, do século XVI, para afirmar a coexistência possível de fé e ciência, religião e técnica, religião e política. Pois olhando sem Latour, o que vejo em *Os Embaixadores* é um arranjo “realista”, ao mesmo tempo bem cinquecentista e hodierno, mesmo que em diferentes planos, horizontal e verticalmente, central e lateralmente, no enquadramento da vida em meio a tensões, cisões, crises, pregações apaixonadas, afirmações de ortodoxia (religiosa, econômica ou científica) em choque com tentativas pluralizantes, multidimensionalizantes, multi-temporalizantes de nosso tempo. E olhando sem os crentes, o que vejo em *São Lucas Pintando a Santa Virgem* é uma profusão de anjos fazendo mil coisas além de trazer mensagens, tentando domesticar o olhar dos que presenciam as aparições, sem poder impedir que estes pintem quadros que não repetem exatamente o que estão vendo e, assim, garantam o futuro da crença, nas múltiplas aberturas para as novas aparições, para ver-se nelas (tal qual um Le Bault em São Lucas, ou os anjos não-pintores no pintor Lucas) e expressá-las de seu jeito, ou nas tentativas de corrigir os erros de inscrição/pintura/declaração que as manifestações da crença sempre produzem. Vejam que nada falei de São Jerônimo. Do escriba (intelectual) crente, fazendo ciência ou teologia nos fundos da igreja. Fica para outra vez.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 3. ed. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo, Brasiliense, 1987. p. 222-232. (Obras escolhidas, v. 1).

COMBY, Jean. A evangelização do mundo (Século XV – Século XVIII). In: _____. *Para ler a história da Igreja II* – Tomo II: Do século XV ao século XX. São Paulo: Loyola, 2001. p. 55-77

CONNOLLY, William E. *Pluralism*. Durham, NC/London: Duke University, 2005.

_____. *A World of Becoming*. Durham, NC/London: Duke University, 2011.

DERRIDA, Jacques. *La vérité en peinture*. Paris: Flammarion, 2000.

_____. Força e significação. In: _____. *A escritura e a diferença*. 2. Ed. São Paulo: Perspectiva, 1995. p. 11-52.

_____. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional*. Rio de Janeiro: relume-Dumará, 1994.

_____. *Limited Inc*. Campinas: Papirus, 1991.

JACQUES Derrida. In: The Stanford ENCYCLOPEDIA of Philosophy (Winter 2016 Edition). California: Center for the Study of Language and Information (CSLI), Stanford University. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/derrida>. Acesso em: 10 out. 2016.

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

RICÚPERO, Rubens. Os jesuítas no processo de globalização do mundo moderno. In: BINGEMER, Maria Clara L; NEUTZLING, Inácio; MAC DOWELL, João A. (Orgs.) *A Globalização e os Jesuítas: origens, história e impactos*. Anais, v. 1. São Paulo: Loyola, 2007. p. 35-59.

Recebido em: 05/09/2016

Aprovado em: 26/09/2016