



Tempo do Espírito e espírito do tempo: algumas observações mais ou menos intempestivas

Time of the Spirit and spirit of time: some more or less untimely observations

Léa Freitas Perez *

Resumo

Esta comunicação corresponde à fala integral que foi apresentada na Mesa “Três olhares sobre o Tempo do Espírito”, no 29º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião - Tempos do espírito: inspiração e discernimento, que teve lugar em 13 julho de 2016, na PUC-Minas. Nele teço algumas observações mais ou menos intempestivas sobre as relações entre tempo do espírito e espírito do tempo, com vistas a pensar a religiosidade na contemporaneidade mais imediata. A partir de uma rápida visada no vocabulário técnico do tropo espírito a partir do modo como ele é tratado por Lalande em seu *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1968), o texto dialoga, sobretudo a partir de Otávio Velho, notadamente com seu livro *Mais realistas do que o rei: ocidentalismo, religião e modernidades alternativas* (2007), com algumas facetas da religiosidade na contemporaneidade visando pensar as relações da religião com a cultura de consumo e a função comunicativa da religião em tempos de globalização, também tempos de comunicação generalizada, entre outras.

Palavras-chave: Tempo do espírito; espírito do tempo; religiosidade; contemporaneidade.

Abstract

The text corresponds to the whole speech presented at the 29th International Congress of the Theology and Religion Sciences Society – Time of the Spirit: Inspiration and Discernment, on July 13, 2016, in the “Three Viewpoints about the Time of the Spirit” Table. I wave some more or less untimely observations on the relationship between time of the spirit and spirit of time, with the aim to think about religiosity in the immediate contemporaneity. From a quick look at the technical vocabulary of the spirit trope from the way it is treated by Lalande on his *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1968), the text notably dialogues, especially from Otávio Velho, with his book *Mais realistas do que o rei: ocidentalismo, religião e modernidades alternativas* (2007), with some religiosity facets in contemporaneity with the aim to think about the relations between religion and the culture of consumption and the communicative function of religion in times of globalization, of widespread communication, among others.

Key Words: Time of the spirit; spirit of time; religiosity; contemporaneity.

Comunicação submetida em 30 de janeiro de 2018 e aprovada em 26 de abril de 2018

* Doutora em Anthropologie Sociale et Ethnologie - École des Hautes Études en Sciences Sociales (1993). Professora associada da Universidade Federal de Minas Gerais. País de origem: Brasil. E-mail: leafreitasperez@gmail.com

Introdução

É com muita alegria, mas também com imenso temor, que aceitei o convite para participar desta mesa que trata de um tema incandescente e crucial nos tempos que correm porque na companhia de Faustino Teixeira e Maria Clara Bingemer. Sinto-me diante, literalmente, do que Rudolf Otto (2011) chama de *tremendum* (o temível, o repelente) e *fascinans* (o fascinante, o atraente), que compõem o numinoso, o *mysterium*.

Quem sou eu, uma mera antropóloga, para falar o que quer que seja diante de Faustino e de Maria Clara, que atravessam a filosofia e a teologia como mestres? Otto me consola quando cita como epígrafe de seu livro uma passagem de Fausto, que diz: “O estremecimento é o melhor que há na humanidade. Por mais que o mundo lhe dificulte o sentimento, arrebatado ele sente fundo o assombro”.

Assim, enfrento a tarefa que me foi dada, agradecendo o convite que me obriga a sair da província antropológica em que vivo por força de ofício, e dialogar com colegas de outras áreas e de outros ofícios o que, sem dúvida, me obriga igualmente, a enxergar de outro modo, modificado *bien sûr*, a minha própria província.

Aos mestres peço licença para um apelo, tal como o fez Gaston Bachelard em carta a Martin Buber:

Não esqueçais que não passo de um pobre obstado na razão, um homem dos números, um ser que não entende a ansiedade a não ser nos *amanhãs* da razão, no incógnito que está por vir, no pensamento que ainda vai se formar. E, por vós, sei que existe um pano de fundo no ontem, um desconhecido de onde a gente provém. Dizei-me, descrevei-me essa viagem que não fiz. (BACHELARD apud VELHO, 2007, p. 215).

De saída, peço escusas aos colegas de mesa e aos presentes por não trazer nada de novo, nenhuma novidade, até mesmo porque não gosto do novo nem da novidade. Tal como Giorgio Agamben, recuso-me cada vez mais a ser contemporânea.

Ora bem, mas o que é ser contemporâneo?

Pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatual; mas, exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e apreender o seu tempo. Essa não-coincidência, essa discronia, não significa, naturalmente, que contemporâneo seja aquele que vive num outro tempo, um nostálgico que se sente em casa mais na Atenas de Péricles, ou na Paris de Robespierre e do marquês de Sade do que na cidade e no tempo em que lhe foi dado viver. Um homem inteligente pode odiar o seu tempo, mas sabe, em todo caso, que lhe pertence irrevogavelmente, sabe que não pode fugir ao seu tempo. A contemporaneidade, portanto, é uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias; mais precisamente, essa é *a relação com o tempo* [é de tempo que se trata neste congresso] *que a este adere através de uma dissociação e um anacronismo*. Aqueles que coincidem muito plenamente com a época, que em todos os aspectos a esta aderem perfeitamente, não são contemporâneos porque, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela. (AGAMBEN, 2009, p. 58-59).

É contemporâneo, continua a nos ensinar Agamben intempestivamente, *à la* Nietzsche, também

aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro. Todos os tempos são, para quem deles experimenta contemporaneidade, obscuros. Contemporâneo é, justamente, aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente. (AGAMBEN, 2009, p. 62-63).

Todavia, não nos enganemos, mergulhar nas trevas do presente e em sua obscuridade não é alhear-se dele, é abrir-se para aquilo que Derrida chamou de brilho além clausura, é perceber “o escuro de seu tempo como algo que lhe concerne e não cessa de interpelá-lo”, é receber “em pleno rosto o facho de trevas que provém de seu tempo”, por isso ser contemporâneo é um ato/postura/gesto de coragem, *i.e.*, “ser capaz de manter fixo o olhar no escuro da época, mas também perceber nesse escuro uma luz, que dirigida para nós, distancia-se infinitamente de nós”, ou em outras palavras, é “ser pontual num compromisso ao qual se pode apenas faltar” (AGAMBEN, 2009, p. 64-65).

Recuso-me a ser contemporânea também porque me recuso a fazer uma antropologia que confunda o diagnóstico da nossa época consigo mesma, que só resulta na prisão de seu próprio relativismo banalizado e banalizador, desembocando, como diz Otávio Velho (2007, p. 230), “na profecia autorrealizada do etnocentrismo”.

Limito-me a retomar e comentar algumas geniais observações de Otávio Velho, o grande nome da antropologia brasileira hoje, sobre o espírito de nossa época como época do espírito, colocando-as em diálogo com Agamben, outro gênio que, em diálogo com outro gênio, Walter Benjamin, tudo entendeu dos tempos que correm como tempo messiânico.

1 Vocabulário técnico

No Vocabulário técnico e crítico da filosofia de André Lalande, há seis acepções para espírito¹:

1) Sopros, gás, produto de destilação. Tal acepção etimológica se faz presente em Bacon (“espírito vital”) e em Descartes e seus sucessores (“os espíritos animais”).

2) Princípio da vida, e por decorrência, alma individual. Conservou esse senso sobretudo na língua teológica ou mística. Exemplo em Leibniz, *Monadologia*, para quem, “os espíritos ou almas razoáveis” são “imagens da Divindade, ou do Autor mesmo da natureza; é o que faz que os espíritos sejam capazes de entrar em uma maneira de sociedade com Deus, etc.” Deus, os anjos, os demônios, as almas dos homens desencarnados depois da morte são espíritos.

3) Em um senso impessoal, o espírito é a realidade pensante em geral. O sujeito da representação com suas leis e sua atividade própria, enquanto oposto ao

¹ Os sublinhados são da autora.

objeto da representação. Esse último senso é mais geral na linguagem filosófica contemporânea. Ele compreende várias acepções:

3.1 O espírito é oposto à matéria; a antítese é então essencialmente aquela do pensamento e do objeto do pensamento, da unidade intelectual e da multiplicidade dos elementos que ela sintetiza.

3.2 O espírito é oposto à natureza; a antítese é então, seja aquela do princípio produtor e da produção, seja aquela da liberdade e da necessidade, seja aquela da reflexão e da atividade espontânea.

3.3 O espírito é oposto à carne, enquanto que a carne representa o conjunto dos instintos da vida animal; primitivamente, na linguagem teológica: “A carne tem desejos contrários àqueles do espírito, e o espírito tem desejos contrários àqueles da carne” (São Paulo, Carta aos gálatas). Em decorrência, na linguagem filosófica, por exemplo quando Gassendi e Descartes se chamavam ironicamente um ao outro: O mens, O caro (Cinco objeções e respostas).

4) Em um senso mais particular, o espírito se opõe à sensibilidade, e torna-se sinônimo de inteligência. “O espírito não saberia jogar muito tempo o personagem do coração” (LA ROCHEFOUCAULD, Máxima, 108) (LALANDE, 1968). Espíritos frágeis se diz: a) daqueles que não são capazes de pensar com sequência e com justiça; b) em um senso bastante diferente, dos espíritos facilmente sugestíveis. A palavra se restringe mesmo, frequentemente, mais ainda, passando da função geral à uma de suas qualidades: o espírito filosófico, o espírito de fineza, o espírito de geometria (a oposição usual dessas duas expressões vem de Pascal), o espírito de projeção (ou espírito *tout court*).

5) No sentido figurado, ideia central, princípio (de uma doutrina, de uma instituição): O Espírito das leis. Nesse senso, se opõe frequentemente à letra (LALANDE, 1968, p. 300-301).

Quero aqui pontuar, em primeiro lugar, um forte predicamento negativo pela via da oposição, que o tropo comporta. Uma oposição mais geral à matéria, à natureza e à carne. Uma oposição mais particular à sensibilidade. Oposição que, em geral, por via de consequência epistêmica, apela à antítese, isto é, a negação sem, contudo, buscar uma síntese que poderia levar a um ultrapassamento da oposição. Logo, estamos diante de uma definição fundamentalmente binária apoiada numa lógica do ou...ou.

Diga-se de passagem, que a lógica da oposição binária, “típica da objetivação do eu-isso” é característica do estruturalismo antropológico pela via de Lévi-Strauss, com quem a oposição binária ganha

um estatuto privilegiado, enquanto maneira por excelência de o espírito operar, instaurando o reducionismo antropológico das leis do pensamento, segundo a qual não é o homem que pensa o pensamento, mas o pensamento que pensa o homem, decretando, assim, a morte do sujeito e de sua capacidade de agência. (VELHO, 2007, p. 218).

Em segundo lugar, quero pontuar que, em que pese o predicamento negativo que a definição comporta, sobretudo, se acionarmos uma leitura positiva, ou seja, aquela que opera pela lógica do e... princípio da vida, a realidade pensante em geral.

Em terceiro lugar, quero pontuar uma dimensão do tropo que Lalande aciona e que me parece crucial, a saber: sua restrição conceitual, diria mesmo sua redução operativa, na forma da passagem da função geral a uma de suas qualidades. E é aqui que começa o que me parece ser a contribuição fundamental de Otávio Velho para a discussão desta Mesa, quando ele diz que vivemos um espírito/tempo de época que é também, *et pour cause* adiciono eu, uma época/tempo do espírito. Uma época do espírito que é também, avanço eu, um tempo da espera. E o faz acionando o que ele chama de desejo de semelhança, de *mimesis ativa* (VELHO, 2007, p. 269).

E também pela via da postulação da forte presença, entre nós brasileiros, de uma cultura bíblica, garantidora “de maior nível de solidariedade com as instituições” (VELHO, 2007, p. 140). Tudo isso apontando para “a operação da imaginação religiosa”, que parece-me ser o que o título desse congresso aciona (VELHO, 2007, p. 197).

Antes de avançar, uma pausa para pensar sobre o tempo da espera.

2 Tempo de espera

O tempo do Messias, segundo Agamben (2009, s/p), “não é um período cronológico, mas sobretudo uma transformação qualitativa do tempo vivido. E, nesse tempo, algo como um atraso cronológico – como se diz de um trem que está atrasado – não é nem mesmo concebível”.

Como Paulo lembra aos tessalonicenses: “A respeito da época e do momento, não há necessidade, irmãos, de que vos escrevamos. Pois vós mesmos sabeis muito bem que o dia do Senhor vem como um ladrão de noite” (1Ts 5, 1-2).

Como bem aponta Agamben (2009, s/p), “‘vir (erchetai)’ está no presente, justamente como o Messias é chamado nos Evangelhos o ‘ho erchomenos’, aquele que vem, que não cessa de vir. Vir que assim aparece em Benjamin: ‘Cada instante é a porta estreita através da qual o Messias pode passar’”.

O tempo messiânico, como tempo de espera, é a apocalíptica que “se situa no último dia, o dia da cólera: vê o fim dos tempos e descreve aquilo que vê”. No entanto, esse “tempo que o Apóstolo vê, pelo contrário, não é o fim dos tempos”, mas “o tempo do fim” (AGAMBEN, 2009, s/p). Mais precisamente ainda,

messiânico não é o fim dos tempos, mas a relação de cada instante, de cada kairós, com o fim dos tempos e com a eternidade. Assim, aquilo que interessa a Paulo não é o último dia, o instante no qual o tempo termina, mas sim o tempo que se contrai e que começa a acabar. Ou, se preferirmos, o tempo que resta entre o tempo e o seu fim. (AGAMBEN, 2009, s/p).

3 Espírito da época e época do Espírito

Voltemos ao fio da meada.

Sabemos do modo cabal, pelo menos desde Marx, que cada época enxerga aquilo que pode enxergar, razão pela qual dizia ele “a humanidade não se propõe nunca senão os problemas que ela pode resolver”, mergulhada que está na clausura de sua própria contemporaneidade (MARX, 2008, p. 48). Cada época é cega aos sinais dos tempos que vive, ofuscada pela clareza e pela distinção das ideias, sem poder ver a obscuridade e a confusão do pensamento.

Temos imensa dificuldade cognitiva e ideológica, a bem-dizer afetiva, de ler os sinais dos tempos que nos são dados viver, de nossa época em tempos de globalização que parece ser o de uma época de espírito, tal como sugerem algumas formas de religiosidade com forte presença entre nós, que nos levam a campos e a domínios do espírito que ultrapassam toda e qualquer oposição, que lidam com um Deus que se abandona “a uma imanência incondicional, de onde, hesitantemente, através dos tempos, pode emergir a transcendência” (VELHO, 2007, p. 204).

Nas religiosidades contemporâneas, notadamente naquelas novaeiristas e neopentecostais, mas também nas carismáticas e místicas, se lermos atentamente seus sinais, veremos que estão ultrapassando os dualismos tradicionais na forma das oposições binárias, fazendo apelo e acionando o espírito associado à centelha divina.

Essas religiosidades podem nos ajudar a pensar epistemicamente o lugar da religião, mais ainda, do sagrado na contemporaneidade, estimulando nossa imaginação:

Para imaginar, até, qual mundo se articula com essa imaginação, que mundo imagina um Deus não onipotente, mas, ainda assim, necessário. Um Deus de cuja natureza participamos e que depende de nós, ao mesmo tempo que permite nossa própria superação. E que tem de ter sua essência (re)construída, pois o ato de compreensão-imaginação dessa essência é, simultaneamente, ato de transformação. (VELHO, 2007, p. 213).

Uma tal visada abre a possibilidade de se pensar de outro modo, o espírito como princípio da vida, aquele que na definição de Lalande, faz com que os espíritos sejam capazes de entrar em uma maneira de sociedade com Deus. E também a própria religião, desde uma perspectiva de identificação positiva, a da lógica do e.... e, de que falei antes.

Nesse ponto, Otávio Velho, com a genialidade que lhe é peculiar, lança duas questões seminais que se endereçam a antropologia, mas que podem creio eu - que teimo em acreditar em acreditar – ser lançadas a cada um e a todos nós, independentemente de nossos credos e de nossos ofícios:

1) “Sendo a antropologia um estudo do homem, da sociedade, da cultura, qual o lugar, nela, para a apreciação das relações que não se definam por oposições”? (VELHO, 2007, p. 219).

2) “Pretendendo a antropologia privilegiar o ponto de vista do ‘observado’, como pode ser isso feito nos quadros da perspectiva objetivante, que acentua a separação sujeito-objeto”? (VELHO, 2007, p. 219).

Sem se propor a dar nenhuma resposta fechada e cabal, coloca ainda uma outra questão: “como se colocaria o problema das oposições, se nos orientássemos por uma referência à religiosidade *latu sensu*”? (VELHO, 2007, p. 219). Para a qual encaminha uma pista: “Isso pode ser feito desde que a religiosidade não seja vista simplesmente como um ‘campo’, mas efetivamente como uma *perspectiva* da qual se tem algo a dizer sobre o conjunto da experiência humana” (VELHO, 2007, p. 219). E me parece que seja justamente isso que está em pauta nesse Congresso que se propõe justamente a discutir inspiração e discernimento em tempos do espírito.

A religiosidade *latu sensu* que o mestre nos propõe considerar é aquela do religare, que aciona a participação mística, e que seria “uma (ou mais de uma) forma não-conceitual, não-dualista de apreensão da realidade imediata”, cujo acento é dado na relação (VELHO, 2007, p. 222). Relação com o espírito, aqui na

forma da participação mística, tão cara a Léviy-Bruhl, e tão maltratada pela antropologia, em sua versão cartesiano-estruturalista, uma vez que ela ultrapassa todo e qualquer dualismo e oposição binária.

A relação de que se trata aqui é brilhantemente posta por Buber, em sua reflexão sobre a doutrina da absorção (aquela que admite a existência de um princípio inteligente fora da matéria, onde cada indivíduo assimila ao nascer uma parcela desse princípio, que constitui sua alma, e dá-lhe vida, inteligência e sentido):

Toda doutrina da absorção repousa sobre a ilusão gigantesca do espírito humano, voltado para si mesmo, de que ele existe no interior do homem. Na verdade ele existe a partir do homem, entre o homem e o que não é o homem. Na medida em que o espírito voltado sobre si renuncia a este seu sentido, ao sentido da relação, ele é obrigado a colocar no homem aquilo que não é o homem, ele é obrigado a reduzir o mundo e Deus a um estado de alma. Essa é a ilusão psíquica do espírito. (BUBER apud VELHO, 2007, p. 226, sublinhado da autora).

A relação, portanto, não pode ser encapsulante, ela apoia-se no desejo de semelhança, que não é binário, nem dualista. Nos termos de Murti:

A relação tem de desempenhar duas funções mutuamente opostas: ao *conectar* os dois termos, ao torná-los relevantes uma para o outro, ela tem de *identificá-los*, porém, ao conectá-los, ela tem de *diferenciar* os dois. Por outras palavras, a relação não pode existir entre entidade nem idênticas nem diferentes uma da outra (MURTI apud VELHO, 2007, p. 228).

O ponto a enfatizar é, portanto, como disse Buber (ecoando a noção de participação em Mauss, segundo a qual desde a origem existe a vontade de ligar) que “no começo é a relação”, ou seja, “a verdadeira unidade originária, a relação de vida” (BUBER apud VELHO, 2007, p. 232).

A relação que quero aqui acentuar é aquela que está no começo de tudo, no interior da qual, nos ensina Otávio Velho, “as possibilidades são infinitas” e, “portanto irredutíveis a um único discurso ou maneira de pensar” (2007, p. 244). Relação do ser com o tempo, com os valores do tempo, do seu tempo. Mas relação

que, aceita como prioridade lógica-existencial, a razão mesma do ser, implica nos termos de Ricoeur

um esforço para ser na falta do ser, sendo “capaz de revelar uma relação com as normas derivadas daquilo que Schürman-Heidegger denominam *presença anárquica*”, donde sua múltipla valência para além de toda e qualquer metafísica da presença, toda e qualquer teologia e mesmo da perda niilista do sentido. (RICOEUR apud VELHO, 2007, p. 244).

Múltipla valência que pode acionar a nossa cultura bíblica, por exemplo, fora dos quadros canonicamente estabelecidos na doxa (religiosa e acadêmica) pelo desejo de semelhança, na qual “a ambiguidade se transforma num *sopro* de vida”, tal como sugere a prevalência da relação-presença do espírito santo entre evangélicos, carismáticos e novaeiristas (VELHO, 2007, p. 245).

O desejo de semelhança que se trata aqui não é aquele de “um semelhante dado *a priori*”, como querem ilusoriamente, *bien sûr*, os românticos da identidade, trata-se, nos termos de Otávio Velho (2007, p. 297), “da construção do semelhante pela abertura das narrativas”.

Aqui o mestre toca num ponto que considero crucial para que se atinja o tema desse Congresso – inspiração e discernimento – quando aplicado às narrativas, seja de nossos supostos nativos, seja as nossas próprias narrativas acadêmico-intelectuais. Lembra-nos de que “nossas descrições não são externas àquilo que descrevem, a própria ‘complexidade’ fazendo parte de uma narrativa e de um vocabulário, e não de uma realidade paralisante” (VELHO, 2007, p. 284).

Argumenta Otávio Velho que as narrativas “só podem abrir-se desde dentro”:

o fundamentalismo, tão falado no próprio terreno da religião, está seguidamente mais nos olhos do observador, iludido por esse efeito. É confundido com a adesão necessária a uma narrativa, que, no entanto, não implica um essencialismo no sentido usual. A substância vai se depositando, por assim dizer [tal como a destilação do espírito, tal como mencionado no vocabulário técnico de filosofia]. E isso sem fim à vista. Uma vez feita a adesão a uma narrativa em construção, do seu interior descortinam-se horizontes de abertura invisíveis para quem está de fora. (VELHO, 2007, p. 297).

O desejo de semelhança que vemos nas narrativas religiosas que estou aqui enfatizando, nada tem a ver com o discurso típico do populismo antropológico que nada mais faz, em seu apelo identitário, do que reificar as diferenças pela criação de uma “exótica da diferença”. O desejo de semelhança em sua *mimesis ativa*, dá “ênfase ao contingente”, de modo que não anula a diferença constitutiva, apenas sua exótica (VELHO, 2007, p. 268). Aquela exótica na qual o *outro* é apenas o *alheio* cede lugar, na *mimesis ativa* do desejo de semelhança, não a uma identidade, mas “ao reconhecimento de um *si mesmo* que constitua uma consciência moral” (VELHO, 2007, p. 269).

Aqui, tocamos num ponto que considero crucial, o da relação entre religião e cultura que, nos termos de Buber, assim se manifesta:

Aquilo graças ao qual toda religião vive, a realidade religiosa, antecipa a morfologia da época e exerce um efeito decisivo sobre esta; persiste na essência da religião que é morfologicamente determinada pela cultura e suas fases, de modo que essa religião compartilha uma dupla influência, uma cultural e limitada de fora, e uma original e irrestrita de dentro. Essa realidade interior, desde que incorporada à religião, não mais atua diretamente, mas através da religião afeta todas as esferas da vida. Assim, a teofania gera história. (BUBER apud VELHO, 2007, p. 245).

Nos tempos que correm, o que quero sugerir é que se a teofania gera história, a história gera vida, e isso, nos quadros de um espírito de época que é também, *et pour cause*, uma época do espírito, aciona uma religiosidade que como diz Otávio Velho,

tem muito a nos oferecer, instrumental e existencialmente. Não em função de uma essência imutável, presente desde sempre, mas em face de um momento em que seu poder transformador volta a ser evidente [ainda que muitos, acrescento eu, como já mencionado tenham imensa dificuldade cognitiva e ideológica, a bem-dizer afetiva, de ler os sinais dos tempos]. Um momento talvez caracterizável, de forma mais geral, como sendo de mudança profunda de paradigma societário. (VELHO, 2007, p. 256, 257).

Paradigma societário que se encaminha para uma ampla orientação, “que iria em direção próxima à da epistemologia do mundo da *Creatura*”, bem como

“das intuições nietzschianas do *amor fati* e da transvaloração”, pleno de implicações para os modos como concebemos a vida, e o lugar nela da religião, notadamente em um país como o nosso mergulhado historicamente em uma cultura bíblica (VELHO, 2007, p. 257).

Para aqueles que temem a orientalização e a cultura bíblica achando que podem ser sinais de conservadorismo e de atraso cultural, uma espécie de barbarização generalizada da sociedade e de seus quadros de vida em tempos de globalização, Otávio Velho (2007, p. 263) sugere que pensemos a globalização “em termos de perspectiva, na qual o ‘novo’ de hoje só o seria na medida em que se considere que *recaptura* de modo fértil o passado; mas, ao fazê-lo, paradoxalmente o efeito será relativizar-se enquanto ‘novo’”.

Xeque-mate nas oposições e nos dualismos de que já falei. Segundo o autor,

não deve ser por acaso que a ênfase no Espírito (e seguidamente na energia e na libertação) – agente invisível responsável pelas desreificações e pela dissolução das oposições – reaparece em distintas manifestações religiosas, desde o pentecostalismo até a [...] Nova Era, talvez o exemplo mais privilegiado, embora sacrificial – posto que difuso e de realização duvidosa –, de toda essa isomorfia. (VELHO, 2007, p. 276).

Tomemos o exemplo da teologia da prosperidade entre os evangélicos. A se considerar o que aqui venho expondo, e nos termos de Otávio Velho:

A prosperidade seria sinal de uma *libertação* que se confunde com a afirmação prática, não-ascética, da legitimidade da fruição dos bens mundanos, indicativa de uma benção e, mesmo, em certas circunstâncias, de uma aproximação [desejo de semelhança, *mimesis ativa*] – e eis outro dualismo posto em questão – entre o humano e o divino. Deus é reconhecido enquanto partícipe de uma relação [é dessa relação de que falamos antes] no sentido pleno, que passa, inclusive, por uma atitude de demanda por parte do ser humano, que expressa como que a dependência de *ambas* as partes e a dignidade do papel ativo da liberdade humana, num embate cósmico que transforma o próprio esforço de existir num imperativo moral no mais alto nível. E como não se trata simplesmente de especulação teológica, embora seja possível estabelecer algumas afinidades com certas linhas de desenvolvimento a partir da Reforma, no seu conjunto – tudo isso de fato representaria mudança mais revolucionária do que muitas que assim se postulam. Muito mais que as polêmicas sobre a relação entre obra e graça estaria em jogo, uma vez reconhecidos os *efeitos* do deslocamento e autonomização da prática

mundana, a busca de uma nova linguagem [em sintonia com uma época do espírito] religiosa que afirme e dê sentido a essa prática, mas *reapropriando-a*, agora em outro plano que não o da salvação. (VELHO, 2007, p. 275).

A chamada teologia da prosperidade, de que já tive oportunidade de tratar em outro lugar (PEREZ et al, 2001) tem no sacrifício do dinheiro na Igreja Universal do Reino de Deus, uma manifestação exemplar da libertação de que se trata aqui, expressando a vitalidade da imaginação religiosa e abertura desde dentro das narrativas.

Para os iurdianos, por meio do sacrifício, o homem aproxima-se de Deus mostrando os seus sentimentos em relação a Ele e demonstrando que, na vontade de fazer aliança – a sociedade com Deus –, que enfatizei na definição do espírito, ele quer receber algo em troca. É preciso dar para receber, não sendo possível o regateio. Querer conquistar algo exige sacrifício, exige um *investimento de fé*. Quanto maior for o sacrifício, maior a fé (e vice-versa) e, também, maior será a conquista - o contra dom da Divindade. Não custa lembrar a afirmação de Hubert e Mauss (1981, p. 225) segundo a qual, “no fundo, talvez não haja sacrifício que não tenha alguma coisa de contratual. As duas partes em presença trocam serviços e cada um tem aí sua conta”.

Mas por que sacrificar logo o dinheiro, o equivalente geral do capitalismo?

Embora os pastores enfatizem que o dinheiro sacrificado é o sangue do fiel, será que eles não fazem distinção entre dinheiro e sangue?

Diante da dúvida, se é mesmo disso que se trata, vale lembrar os comentários de Lévi-Strauss sobre o sacrifício, baseado no “princípio da substituição”: “na falta da coisa prescrita, qualquer outra pode substituí-la, desde que permaneça a intenção, que é a única que importa, e ainda que o próprio zelo possa variar”. Vale dizer que

o esquema do sacrifício consiste numa operação irreversível (a destruição da vítima), a fim de desencadear, num outro plano, uma operação

igualmente irreversível (a outorga da graça divina), cuja necessidade resulta da entrada em comunicação prévia de dois “recipientes” que não estão no mesmo nível. (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 257- 259).

Para os Nuer, conforme Evans-Pritchard, quando “um pepino faz as vezes de vítima sacrificada, os nuer falam dele como se fosse um boi e, exprimindo-se assim, vão um pouco além da simples afirmação de que o pepino substitui o boi” (EVANS-PRITCHARD apud. LÉVI-SATRAUSS, 1976, 257-258). Certamente, não pretendem que os pepinos sejam bois, cômnicos que são do princípio da não identidade, acionam a *mimesis ativa*.

Quando se referem como a um boi a tal pepino particular, em situação de ser sacrificado, dizem apenas que é o mais susceptível de se assimilar a um boi, nessa contextura particular, e agem em conformidade com isso, cumprindo cada rito do sacrifício, tanto quanto é possível, exatamente como fazem quando a vítima é um boi. O ponto é que se trata de uma semelhança conceptual, não perceptiva; o “é” baseia-se numa analogia qualitativa que não implica a expressão de uma simetria: um pepino é um boi, mas um boi não é um pepino. (EVAN-PRITCHARD apud LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 257- 258).

Para o iurdiano, dinheiro é sangue, mas sangue não é dinheiro. Ao sacrificar, ele reconhece o valor monetário do dinheiro, mas, ainda assim – *et pour cause* –, acredita que ele deva ser queimado para que possa fazer aliança com a Divindade. Ele crê que deve dar uma quantia que fará falta, pois, caso contrário, não seria um sacrifício. O que está em jogo, portanto, é o desprendimento/abandono do fiel, a possibilidade de colocar Deus acima de tudo, enfim como liberdade.

Ao sacrificar, articulando instrumentalidade e expressividade, ele não somente reconhece como também legítima o valor monetário do dinheiro, mas, por isso mesmo, acredita que ele deva ser queimado para que possa fazer aliança com Deus. O sacrifício iurdiano do dinheiro, diga-se de passagem, denominado universal, implica simultaneamente na aceitação do grande referente geral do capitalismo e na explicitação de sua ambiguidade pelo esvaziamento de seu referente, tido como natural e original, substituído, por um campo instável de significantes flutuantes, prenhe de sentimentos e de desejos. Pleno de imaginação religiosa.

Analisando a famosa briga de galos balinesa, Geertz observa, apontando para os deslocamentos e para as transvalorizações de que fala Otávio Velho, que os balineses se engajam no jogo “muitas vezes e apaixonadamente, e mesmo em face de uma punição legal”. A explicação do ocidental para tal comportamento é a de que “tais homens são irracionais – viciados, fetichistas, crianças, tolos, selvagens – que precisam ser protegidos contra eles mesmos”. Entretanto, “para os balineses, embora não a formulem em tantas palavras, a explicação repousa no fato de que nesse jogo o dinheiro é menos uma medida de utilidade, tida ou esperada, do que um símbolo de importância moral, percebido ou imposto” (GEERTZ, 1978, p. 300-303). Observa ainda que isso se aplica perfeitamente para o sacrifício universal, “o que torna a briga de galos absorvente não é o dinheiro em si, mas o que o dinheiro faz acontecer, e quanto mais dinheiro mais acontece” (GEERTZ, 1978, p. 300-303).

Dada mais uma volta no parafuso, como diz Otávio Velho, retomemos o fio da meada. Diz ele: “Se de fato estivermos, então, diante de um ‘espírito de época’ (o velho *Zeigeist*, noção cuja dificuldade, hoje, em termos de vocabulário, é óbvia), a globalização certamente não será estranha a essa tendência” (VELHO, 2007, p. 276). O espírito de época de que se trata aqui, importa frisar, é entendido “ironicamente, menos como organização de uma totalidade a partir de um centro que se impõe, e mais como uma *costura* passível de ser imaginada por um observador” (VELHO, 2007, p. 276). Costura livre de significados, e com múltipla valência de significação, que opera tal o espírito, por via da *mimesis criativa*, soprando onde quer e como quer.

Aqui pode-se retomar o ponto antes mencionado das relações da religião com a cultura pela via da relação com uma época do espírito que seria o nosso espírito de época em tempos de globalização. De acordo com Otávio Velho:

Reconhecer essa associação poderá trazer implicações para o tratamento da globalização [e da religião e da cultura, adiciono eu]. Uma delas será deixar de vê-la como um ‘fundamento’ [o mesmo podendo ser dito da religião e da cultura] a se opor a outro, e mais como um *texto*, um *recurso cultural*, acionável por diferentes agentes e em diversos contextos. E, como tal, por um lado incapaz de ser fixado num padrão único homogeneizador ou não. Mas, por outro lado, impossível de se confundir

com um ‘modismo’, pois o modismo só pode ser caracterizado em oposição complementar a algum fundamento, que justamente estaríamos supondo inexistente. (VELHO, 2007, p. 227).

Voltando à religião propriamente falando.

Otávio Velho (2007, p. 278) diz que “a volta do Espírito como sinal dos tempos”, ultrapassa “os limites de uma racionalidade estabelecida”, a moderna, digo eu. No caso do Brasil, essa volta se torna crucial “na tendência à (neo)pentecostalização no conjunto do campo religioso” (VELHO, 2007, p. 278).

O ponto acentuado por Otávio Velho que considero crucial para se pensar o tema desse Congresso, Tempos do espírito: inspiração e discernimento, nesta pentecostalização do Brasil, é a ênfase que ela dá ao presente, às diferenças [desreificadas, não custa lembrar, pelo desejo de semelhança da *mimesis ativa*], à experimentação, ao indivíduo e a ruptura [ainda que eu prefira falar em rotura, já que se trata de costura] com a noção de representação [essa ilusão do romantismo conservador e autoritário da antropologia populista], assim como “a uma negação da cultura”, com seu deslocamento “numa direção expressiva” (VELHO, 2007, p. 279). Todos esses elementos apontam para a já mencionada mudança profunda de paradigma societário, pleno de implicações para se pensar a religião na contemporaneidade.

Ainda segundo Otávio Velho, nesse quadro de mudança paradigmática [ainda que eu prefira dizer mudança civilizacional] estaríamos diante, o que mais uma vez reforça, a importância crucial do tema que se está a discutir nesse congresso, de “uma mudança nas ‘funções’ da religião”, muito frequentemente não levada em consideração por aqueles que teimam em não ler os sinais dos tempos (VELHO, 2007, p. 279). Conforme o autor, tal mudança

levaria a religião, primeiro, a tender a deixar de ser integrativa e fundacional para reduzir-se a um subsistema; e, segundo, dadas as dificuldades de restrição a esse papel e diante de um vácuo deixado pela própria diferenciação estrutural moderna, torna-se disponível para *outros* papéis, mais amplos, porém agora de modo menos fundacional, orgânico, e mais como recurso cultural. Isso também pareceria apontar na direção

de uma historização radical, de uma maior fluidez e – performatizando o uso do vocabulário religioso como recurso – na direção de uma atenção aos *sinais dos tempos* e da *benção* da contingência (VELHO, 2007, p. 279).

Essa mudança me parece evidente nas relações da religião com a cultura de consumo, de que já tratei em outra oportunidade (PEREZ, 2010).

Num mundo de comunicação generalizada e globalizada, no qual a cultura é pautada na profusão de informações e na proliferação de imagens que, como nota Featherstone, “não podem ser estabilizadas de maneira definitiva, nem hierarquizadas em um sistema correlacionado com divisões sociais fixas”, os indivíduos “usam os bens de consumo como signos culturais por livre associação para produzir um efeito expressivo”, que pode ou não ser religiosamente modulado (FEATHERSTONE, 1995, p. 119-120).

Vale dizer que não se trata de um mero consumo de valores de uso, de utilidades materiais, mas primordialmente de um consumo de signos, que opera uma “negação do referente, substituído por um campo instável de significantes flutuantes”, que operam pelo desejo de semelhança, como diz Otávio Velho, pois uma das especificidades distintivas da cultura de consumo é a de que ela “é capaz de desestabilizar a noção original de uso ou significado dos bens e afixar neles imagens e signos novos, que podem evocar uma série de sentimentos e desejos associados” (FEATHERSTONE, 1995, p. 105, 123, 160).

Não se trata, portanto nem de fetiche da mercadoria-signo, nem de manipulação religiosa das massas alienadas. Ao contrário, para Featherstone (1995, p. 159, 174), “o consumismo continua a sustentar uma dimensão religiosa”, uma vez que na “cultura de consumo, o sagrado é capaz de se manter fora da religião organizada”. Aqui uma outra forma de abertura de narrativa de que fala Otávio Velho.

Tal visada implica em levar em consideração que o sagrado não atua de modo teleológico, mas, ao contrário, enfatiza experiências lúdicas, hedonistas e

hibridizantes, em plena sintonia com o espírito da época. Segundo Leila Amaral (2000, p. 124), o consumo Nova Era não pode ser tomado “como um epifenômeno da mercantilização universal, promovida pela lógica capitalista e sua capacidade de transformar tudo em mercadoria, mas como um meio de expansão da própria cultura moral e espiritual Nova Era, porque o consumo corresponderia a uma exigência lógica mesma dessa cultura espiritual”. Ou seja, busca espiritual e consumo não são “polos excludentes”, mas “em correspondência”, em correspondência com o “desejo” – enquanto fonte de “prazer” e de “busca”, mais do que de efetiva realização (AMARAL, 2000, p. 144, 207).

As mudanças em curso na “função” da religião vão, nos termos de Otávio Velho, parafraseando o vocabulário weberiano, “muito mais na direção do ‘carisma’ que da ‘racionalidade’” (2007, p. 280). E o carisma nos remete diretamente ao Espírito Santo, não é mesmo? Apenas para re-lembrar os dons do Espírito Santo, que me parecem cruciais para a leitura dos sinais dos tempos: fortaleza, sabedoria, ciência, conselho, entendimento, piedade, temor a Deus.

O ponto acentuado por Otávio Velho (2007, p. 280), e que considero crucial para a discussão desse Congresso, é o de que estamos em presença, o que aponta para as mudanças de “função” da religião e de paradigma societário, de uma “*outra* organização da racionalidade” e de “um vocabulário alternativo em que *Zeitgeist* (espírito do tempo) e *Geistzeit* (tempo do espírito) se identificariam”.

O que importa marcar nessa relação entre espírito do tempo e tempo do espírito, buscando inspiração e discernimento, é manter-se fiel ao próprio espírito de pentecostes, já mencionado, “o Espírito sopra onde quer”. Isso associado, no caso do campo religioso brasileiro, de “experiências afetivas fortes, como as associadas em geral ‘aos estados alterados de consciência’ e à ‘libertação’” (VELHO, 2007, p. 280).

Do ponto de vista das mudanças revolucionárias, a ênfase no Espírito, pode “consistir em um formidável recurso cultural [inclusive de consumo, adiciono eu]

justamente por *desrespeitar* os padrões [como o caso do sacrifício universal] culturais estabelecidos, criando conexões e misturas surpreendentes”, como a religião como produto de consumo (VELHO, 2007, p. 280).

Essa dimensão revolucionária é tão mais potente porque reveladora de “uma capacidade cada vez mais ampla de renovação ‘caótica’ (outro significante que atravessa domínios), à frente da percepção por parte dos seguidores da coruja de Minerva” (VELHO, 2007, p. 280).

Apenas para lembrar, Hegel dizia que “a coruja de Minerva levanta voo ao cair do crepúsculo”. A filosofia (eu adiciono toda e qualquer disciplina que se quer científica) sempre chega tarde demais:

Quando a filosofia chega com a sua luz crepuscular a um mundo já a anoitecer, é quando uma manifestação de vida está prestes a findar. Não vem a filosofia para a rejuvenescer, mas apenas reconhecê-la. Quando as sombras da noite começaram a cair é que levanta voo o pássaro de Minerva. (HEGEL, 1997, p. XXXIX).

Assim, em tal quadro, a religião pode atuar e ser acionada como “sentido possível”, e não como fundamento,

sem fechamento, não constituindo um objeto, mas podendo fazer reinterpretar objetos [como o dinheiro no sacrifício universal] e situações [a busca novaeirista] a partir de um desacordo [donde a ambiguidade que já mencionei] entre o existencial e o real, este assumindo em todas as potencialidades de (re)constituição à luz do poder de refiguração mimética da linguagem em sua função expressiva de manifestação e proposição (e não simplesmente de representação) do mundo. (VELHO, 2007, p. 282).

Um último ponto a levantar diz respeito a função comunicativa da religião em tempos de globalização, também tempos de comunicação generalizada.

De acordo com Otávio Velho (2007, p. 284), vivemos hoje “tempos em que a *experiência* e os *efeitos* parecem assumir estatuto, por assim dizer, *estrutural* e *comunicacional*, a ponto de no terreno da religiosidade serem associados [...] à relação que é privilegiada com o transcendente”.

Sem esquecer igualmente que o Espírito de Pentecostes que sopra hoje não se manifesta, e isso eu considero crucial para uma visada mais ampla da complexidade dos tempos que nos são dados viver, “pelo retorno a uma única língua, mas pela capacidade de comunicação em todas elas” (VELHO, 2007, p. 285).

No caso dos neopentecostais, as dimensões da experiência e de seus efeitos ganham um relevo comunicacional estratégico crucial, seja como “papel socializador” seja como “estatuto ritual”, pela via do testemunho, “prática discursiva que reconcilia corpo e espírito [superando uma das oposições que mencionei quando aponte a definição de espírito no vocabulário técnico de filosofia] de um modo inesperado para quem se detenha exclusivamente na sua ênfase no espírito” (VELHO, 2007, p. 284-285).

O caso da glossolalia, o dom das línguas, descrito no segundo capítulo dos Atos dos apóstolos (v. 1-13), que aqui não tenho tempo e muito menos fôlego para desenvolver, me parece revelador da experiência comunicativa e de seus efeitos expressivos.

Apenas brevemente quero pontuar que não deveríamos estranhar de os estrangeiros presentes na cena entenderem em seus idiomas o que o que estava sendo dito, se considerássemos, tal como nos sugere Benjamin (apud DERRIDA, 2002, p. 45), a existência de uma relação íntima entre as línguas, “aquela de uma convergência original”, que “consiste no fato de que as línguas não são estrangeiras uma à outra, mas, *a priori*, e abstração feita de todas as relações históricas, são aparentadas uma à outra no que elas querem dizer”.

Nos termos de Derrida (2002, p.66), a língua, é ela mesma um acontecimento babélico, uma língua não é “a língua universal no sentido leibniziano”, uma língua não é “a língua natural”, mas é “o ser-língua da língua, a língua ou a linguagem *enquanto tais*, essa unidade sem qualquer identidade a si que faz que existam línguas e que são línguas.

Conclusão

Para terminar, que já se faz longa e cansativa essa minha fala, quero orar, tal como fazemos em toda novena que antecede às festas na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário Os Ciriacos, da qual tenho a honra e a graça de fazer parte.

Os mistérios que oramos em louvor a Nossa Senhora do Rosário são, como não poderia ser de outro modo, os gloriosos, a saber, para lembrar: 1) ressurreição de Nosso Senhor Jesus Cristo (Jo 20, 1-18); 2) ascensão gloriosa de Jesus ao céu (Lc 24, 50-53); 3) descida do Espírito Santo sobre os apóstolos e Maria no cenáculo (At 2, 1-13); 4) assunção gloriosa de Nossa Senhora ao céu (Sl 44, 11-18); 5) coroação de Nossa Senhora no céu (Aa 12, 1-4).

Aqui quero mencionar o terceiro, que a cada vez que é lido por uma de nossas rainhas (às vezes, nossa rainha perpétua, quem me soprou o segredo aquando de minha coroação, como rainha festeira de São Benedito, às vezes, a rainha de Santana, minha madrinha de Rosário), faz-me arrepiar e atingir o numinoso:

Dez dias, depois da Ascensão, os apóstolos estavam juntos no Cenáculo. De repente ouviram um barulho impetuoso, semelhante a um vento fortíssimo e línguas de fogo pousaram sobre eles. Assim lhes enviou o Senhor do Espírito Santo, como lhes tinha prometido. Peçamos a Maria, Esposa do Espírito Santo, que diga ao divino Esposo uma só palavra, e nossa alma tão débil, tão tibia e tão carregada de pecados será imediatamente transformada. (At 2, 1-13).

Que assim seja! Muito obrigada.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. Cristianismo como religião: a vocação messiânica. **Instituto Humanitas Unisinos**, 2009. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/28959-cristianismo-como-religiao-a-vocacao-messianica-artigo-de-giorgio-agamben>>. Acesso em: 12/09/2016.

AGAMBEN, G. **O que é ser contemporâneo?** E outros ensaios. Chapecó: Argos, 2009.

AMARAL, L. **Carnaval da alma**: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis: Vozes, 2000.

DERRIDA, J. **Torres de Babel**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

FEATHERSTONE, M. **Cultura de consumo e pós-modernismo**. São Paulo: Studio Nobel, 1995.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

HEGEL, G. W. F. **Princípios de filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HUBERT, H.; MAUSS, M. Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux. **Oeuvres**. v. 1. Les fonctions sociales du sacré. Paris: Les Editions de Minuit, 1968.

LALANDE, A. **Vocabulaire technique et critique de la philosophie**. Paris: Puf, 1968.

LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

MARX, K. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão popular, 2008.

OTTO, R. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. São Leopoldo, Sindal/Est; Petrópolis: Vozes, 2. ed., 2011.

PEREZ, L. F. Algumas notas sobre religião e cultura de consumo. **Horizonte-Revista de Estudos de Teologia e Ciência da Religião**, Belo Horizonte, v. 8, n. 17, 2010.

PEREZ, L. F; OLIVEIRA, L. de; APGAUA, R. Igreja Universal do Reino de Deus e Nova Era: nódulos de dádiva na sociedade brasileira contemporânea? **Revista Teoria & Sociedade**, Belo Horizonte, n. 8, 2001.

VELHO, O. **Mais realistas do que o rei**: ocidentalismo, religião e modernidades alternativas. Rio de Janeiro: Topboks, 2007.