

A ANTROPOLOGIA DA RELIGIÃO EM TEMPOS DE GLOBALIZAÇÃO¹

Otávio Velho

Ao contrário do que pretendia o projeto secular, a religião não desapareceu ou perdeu importância na sociedade moderna. Nesta aula, argumenta-se que a Antropologia precisa voltar-se mais para o seu estudo e apresentam-se alguns parâmetros que poderiam servir de orientação.

Marilyn Strathern teve recentemente a experiência de retornar à Papua-Nova Guiné, onde realizara anos antes o seu trabalho etnográfico. Neste retorno, surpreendeu-a a pujança das manifestações religiosas cristãs de inspiração pentecostal:

Congregações de massas anônimas, nas quais cada membro aceita Jesus individualmente em seu coração, unidas por meio de códigos pessoais, podem até ter o poder de livrar do Diabo os corpos das pessoas. Espantou-me a diversidade de algumas dessas reuniões, provenientes de numerosas tribos, províncias diversas, homens e mulheres, todas as idades. Nunca tinha visto algo assim antes. Cada pessoa com um diferente pecado, diz-se a elas, e cada uma buscando o mesmo deus da vida (Strathern 1998: 135).

E a propósito da idéia por mim desenvolvida de que o pentecostalismo no Brasil estaria se espalhando por todo o campo religioso (Velho 1997), diz que na Papua-Nova Guiné também:

As reuniões públicas da bem estabelecida Igreja Luterana, assim como da Igreja Católica Romana, agora podem parecer com aquelas da muito mais recente Assembléia de Deus, com sua promessa de carisma e fraternidade e seu trabalho em nome das semelhanças (Strathern 1998: 111).

Essa experiência vem se tornando recorrente. Uma veterana antropóloga americana, ex-Presidente da Associação Americana de Antropologia (Annette Weiner), declarou-me há alguns anos atrás espanto semelhante ao retornar a “seus nativos” no mais sagrado dos campos antropológicos, as Ilhas Trobriand, embora, aí, num tom reveladoramente fundamentalista e aborrecido, que não era o de Marilyn Strathern. Um chamamento estritamente no âmbito da Associação Européia de Antropólogos Sociais (EASA), dirigida à questão dos novos movimentos religiosos e ao pentecostalismo, revelou, logo num primeiro momento, um interesse direto por manifestações tão variadas quanto a de carismáticos, fundamentalistas e *New Agers* nas Filipinas (Peter J. Braeunlein – Universidade de Bremen), pentecostalismo no

¹ Aula Ernesto Veiga de Oliveira proferida no ISCTE em 29 de Outubro de 1997.

Brasil (André Droogers – Universidade de Vrije, Holanda), renascimento religioso (“born-again”) na Nigéria (Philippa Hall – Universidade de Edinburgo), os cultos brasileiros do Ayahuaska (bebida alucinógena) na Europa (Alberto Groisman – Universidade de Sta. Catarina e Universidade de Londres), as imagens do demônio no pentecostalismo em Gana (Birgit Meyer – Universidade de Amsterdam), movimentos eclesiais nos Camarões (Fione Bowie – Universidade de Wales Lampeter), carismáticos em Malta (Nadia Theuma – Universidade de Malta) e budismo *New Age* (Carlos Alberto Afonso – Universidade de Coimbra).

Creio que essas manifestações podem ser tomadas como sintomas. Sintomas que atingem os antropólogos. Mas, para os propósitos do presente artigo, talvez valha a pena ampliar o enfoque e lembrar algumas tendências contemporâneas amplas que apontam para a atualidade da “questão religiosa”. Aproveitando-me de uma útil síntese feita por um aluno e colaborador (Emerson Giumbelli), que está em vias de ir estudar a questão das “seitas” religiosas na França, num esforço comparativo que faz parte do mesmo projeto que trouxe Clara Mafra a estudar a Igreja Universal do Reino de Deus em Portugal, mencionaria:

- a) “ressurgimento islâmico” do Marrocos à Indonésia, da Nigéria ao Afeganistão, de Lisboa aos Estados Unidos;
- b) expansão já referida dos pentecostais e dos carismáticos;
- c) fundamentalismo cristão e o tele-evangelismo nos Estados Unidos e seus desdobramentos na arena política;
- d) crescimento do Cristianismo no Leste da Ásia (sobretudo Coreia) e na Europa do Leste e as tensões institucionais a ele associadas;
- e) proliferação de novos grupos religiosos na África sub-saariana, desde “igrejas cristãs independentes” a movimentos neo-tradicionais;
- f) os “novos movimentos religiosos”, sobretudo na Europa, Estados Unidos e América Latina, criando amplos circuitos transnacionais de natureza global.

A essas tendências – que mereceriam, todas, detida atenção – devem acrescentar-se dois outros elementos que contribuem para a atualidade da religião:

- a) a atribuição de base religiosa a conflitos civis no Oriente Médio, Irlanda do Norte e Índia (entre outros lugares), além de questões específicas, que em alguns casos têm chamado a atenção da opinião pública na própria Europa, como a do uso do capacete por parte de motociclistas na Grã-Bretanha, criando conflitos com os Sikhs e a questão do véu das estudantes islâmicas na França;

- b) o importante rearranjo do quadro religioso que vem se dando em muitas partes do mundo. Exemplo significativo é a descatolização e pentecostalização que se opera no Brasil. Mas poder-se-ia citar o fato mais amplo de o Cristianismo hoje ter se tornado, em termos numéricos, preponderantemente um fenômeno do Terceiro Mundo, rompendo a sua suposta associação exclusiva ou preferencial com o Ocidente. As conversões ao Islão e o fato de países “periféricos” e “semiperiféricos” (como, de novo, o Brasil) terem-se tornado exportadores de religião também é relevante neste tópico.

Nada disso soa desconhecido, embora a importância de alguns desses desenvolvimentos tenha se dramatizado nos últimos anos. É difícil dizer se o mais significativo são esses fatos em si, por assim dizer, ou o espanto e resistências que provocam na mentalidade secular. No caso do espanto, pelo menos temos o reconhecimento de uma sensação de perplexidade de que as resistências, por outro lado, talvez constituam a versão reativa e não-assumida. A religião, efetivamente, parece constituir-se – para usar provocativamente a expressão bíblica – em verdadeira pedra de tropeço para a mentalidade secular. E isso, por si, já constitui elemento de análise extremamente interessante. Análise que na Antropologia poderia partir do fato de que no interior mesmo da disciplina, ao passo que se tornou politicamente correto (quando não obrigatório) o estudo de mulheres por mulheres e de *gays* por *gays*, o mesmo não ocorreu no que diz respeito ao estudo da religião, a crença pessoal dos antropólogos constituindo motivo de desconforto, quando não de desconfiança. A atualidade da religião parece chocar uma visão de mundo secular – de que os intelectuais parecem ser, simultaneamente, criadores e vítimas preferenciais – de um modo que não lhes permite uma atitude sequer de indiferença. Parece mais simples examinar “canibais”, que – talvez equivocadamente – apresentam-se como mais facilmente exorcizáveis.

Por outro lado, essa atualidade da religião também desafia cânones muito arraigados da disciplina antropológica, como é o caso da ênfase na cultura territorializada. Alguns dos exemplos dados acima mostram muito claramente a possibilidade (talvez, até, predominante) da desterritorialização das crenças religiosas. Associações como a do Cristianismo com o Ocidente são postas em xeque, e com isso a relação entre culturas determinadas e as religiões. Mas o mais espantoso é que, em muitos casos, o suposto efeito cataclísmico que isso deveria provocar parece muito mais uma projeção dos temores dos estudiosos quanto à fragilidade, aí sim, do seu conceito (e categoria) de cultura. Novas religiões “importadas” tornam-se, seguidamente, parte constitutiva das tradições, como mostrou Niko Besnier (1995), por exemplo, no seu estudo do atol polinésio de Nukulaelae.

Então, queria chamar a atenção para o fato de que o estudo da religião hoje parece não só importante “em si mesmo”, como, também, pode ser importante para pensar o mundo contemporâneo nas suas relações com o projeto secular. E no mundo contemporâneo a religião pode ser importante, ainda, para pensar o próprio empreendimento das ciências sociais em geral e da Antropologia em particular. Importante – repetindo – enquanto reveladora pedra de tropeço.

Uma questão adicional seria saber-se até que ponto esse panorama é realmente novo ou é o nosso olhar que mudou. Certamente, a nossa visão do real depende umbilicalmente das perguntas que formulamos. É o caso dos censos: no Brasil, já nos acostumamos com as surpresas que nos revelam conforme, por exemplo, formulem-se questões referentes a crenças religiosas ou pertencimento étnico. Mas a visão do real depende, também, das narrativas onde compomos os nossos “dados”. Uma comparação entre um mapa do Brasil na década de 60 com a distribuição dos grupos indígenas e o mesmo mapa na década de 90 revela um extraordinário preenchimento de espaços em branco, sobretudo em regiões onde há muito os índios eram considerados extintos ou de sua memória o comum das pessoas sequer guardava notícia. Mudaram os dados, mudaram as narrativas, de modo muito semelhante ao que Brunner (1986) revelou para os Estados Unidos e – em escala evidentemente muito menor – semelhante ao que pode vir a ocorrer na Península Ibérica com os supostos descendentes de judeus. Tudo isso em direção contrária aos epitáfios e às mortes anunciadas. Nesses processos, evidentemente, ficção e verdade não podem ser opostas, a “desmistificação”, paradoxalmente, tornando-se operação ingênua ou – o que é pior em termos de consequências práticas – politicamente orientada, como é o caso no Brasil das contestações às identidades indígenas emergentes. É preciso guardar distância tanto em relação a esses tradicionalismos, quanto aos tragicismos, que, no que diz respeito ao destino das populações indígenas brasileiras, por exemplo, conduziram Darcy Ribeiro numa direção generosa, mas não suficientemente complexificadora do ponto de vista das discussões mais atuais (Pacheco de Oliveira, 1998) e, ao mesmo tempo, arriscadoramente infantilizadora dos próprios índios.

A resposta a nossa questão parece ser que o panorama é suficientemente velho para que o reconheçamos no passado e suficientemente novo para que essa possibilidade se ponha precisamente agora. E esse segundo ponto não deve ser subestimado. Revisitamos, assim, o terreno do anacronismo, tal como as feministas parecem fazê-lo no drama da oscilação entre a denúncia da opressão da mulher no passado e a revalorização da sua importância histórica efetiva. E o mesmo ocorre com a chamada “globalização”, tão velha e, simultaneamente, tão nova, que me levou em outro texto

(Velho 1997) a propor que fosse tratada como mito. Porém, mito no sentido forte, organizando e constituindo o real de um modo, hoje, aparentemente incontornável.

Tudo isso coloca ou recoloca, por sua vez, desafios mais gerais para as ciências sociais (e mesmo para o senso-comum), como a questão da objetividade e/ou da natureza ficcional do nosso empreendimento. Como também recoloca a questão das relações entre o universal (o "global") e o particular-diferente (o "local"). Nesta aula, pretendo abordar essas questões apenas de modo indireto, a partir da religião, buscando acentuar alguns elementos da sua importância para pensar o mundo contemporâneo e as próprias ciências sociais. Nesse sentido, é interessante registrar – como o tem (re)feito recentemente, entre outros autores, Peter Beyer (1997) – que a religião pensada como uma arena institucional diferenciada data do século XVII; o que, pelo menos, qualifica a sua associação às tradições, bem como o sentido em que hoje se poderia falar em seu "retorno". Como me lembrou Robert Rowland, ilustre professor desta Casa, os burgueses judeus de Amsterdã, que em oposição a Spinoza pretenderam circunscrever a religião, é que eram, num certo sentido, "modernos". Assim, tem-se o paradoxo de que a liberdade religiosa constitui, simultaneamente, o seu disciplinamento, visto em contraste com a indiferenciação anterior. E esse paradoxo – com as constantes discussões a respeito das fronteiras entre o que seja e o que não seja religião em comparação com outras esferas (médica, escolar, jurídica, etc.) – estará presente até os dias de hoje, não só teoricamente, mas política e praticamente. Tal assunto constitui-se, aliás, em fascinante capítulo do trabalho em que estou atualmente envolvido com meus alunos-colaboradores, o Brasil, a nosso ver, constituindo excelente ponto de partida para um esforço comparativo.

Seja como for, o fato é que, "inventada" a religião, os Ocidentais trataram de achá-la em outras sociedades. Os antropólogos, hoje, evidentemente têm tido grande sucesso na denúncia (teórica e, por vezes, política) desse e de outros "etnocentrismos". Mas, talvez seja o caso de dar mais uma volta no parafuso, uma vez que o relativismo transformou-se, pelo menos em círculos letrados e politicamente corretos, quase num novo senso comum, afinado com o mito da globalização. Pois o fato é que, como se diz, quem procura, acha. É bom lembrar que os próprios clássicos da disciplina antropológica foram também mestres em achar religião, conforme pode ser atestado pela estrutura das suas monografias. O ponto aqui (desculpem o anglicismo) é que, por essas e outras vias, assim como a religião foi inventada no Ocidente, acabou sendo-o um pouco por toda a parte e contando com uma variedade de estímulos, chamemos isso de globalização ou não. Mesmo quando essa (re)invenção tenha se dado por intermédio de um "ocidentalismo" emulativo. E, inevitavelmente, o Cristianismo serviu como

modelo. Poderíamos chamar isso de efeito "take me to your leader", para lembrar antiga piada sobre o encontro de um astronauta com supostos habitantes de Marte.

Atualmente, em graus variados, tanto têm razão os críticos do etnocentrismo, quanto os cultivadores, quer de uma primeira, quer de uma segunda ingenuidade, que com espírito assaz distinto buscam reconhecer a presença do grande modelo. Mas a balança parece pender cada vez mais na última direção, como se pode ver, por exemplo, na referência feita por Marilyn Strathern – que era uma aproximação com uma idéia minha a que farei menção adiante – ao "trabalho em nome das semelhanças" na Papua-Nova Guiné. O modelo do Cristianismo impõe-se mesmo quando é para marcar contrastes, posto que esta operação exige a aceitação implícita de uma pauta comum.

Nesse processo, muitas dicotomias desfazem-se, como é o caso de religiões de tradição oral *versus* as de tradição escrita e de religiões universais *versus* religiões locais ou "tradicionais". As religiões afro-brasileiras são, entre outros, um bom exemplo disso. Exemplo, inclusive, da participação de antropólogos (voluntária ou não) na fixação de textos sagrados e de rituais, bem como na disseminação do culto.

Nesse processo, também, vale a pena destacar a importância da variável organizacional, embora mediada por significados e motivações. Os evangélicos de Nukulaelae convertidos por missionários samoanos guardam semelhança com seus irmãos britânicos, apesar de praticamente nunca ter havido contato directo entre eles (Besnier 1995). A Igreja Universal (IURD) em Portugal não é assim tão diferente da do Brasil. Aparentemente – e eis a minha sugestão, a que se reportava Marilyn Strathern –, os antropólogos, apesar da sua referência mítica aos *cultos de carga*, subestimaram os "desejos de semelhança". No entanto, estes podem ser tão ou mais poderosos que os de diferença, sobretudo quando os efeitos de difusão são potencializados. Desejos, sim, pois se se trata de narrativas, não são propriamente fatos brutos (organizacionais ou não) que estão em jogo. Daí a importância da *mimesis*, tão evidente no "turismo acidental" em que, num movimento de transversalidade da perspectiva das fronteiras culturais territoriais, *gays* procuram *gays*, militares a militares, evangélicos a evangélicos, antropólogos a antropólogos. João Arriscado Nunes falava-nos há poucos dias, num seminário sobre a migração brasileira realizado em Lisboa, no cientista brasileiro que escolheu mudar-se para o Porto devido estritamente às condições de trabalho laboratorial que lá encontrava. Não se tratava de uma afinidade cultural luso-brasileira. Poderia estar em qualquer outro lugar do mundo, a comunidade científica constituindo-se – tal como se revela na criação e utilização pioneira da *Internet* – numa vanguarda nesse processo. Sobre isso falaremos no seminário *Terra Nostra – Desafios, Controvérsias e*

Linguagens para a Sociologia e as Ciências Sociais no Século XXI (3-5 de novembro de 1997), organizado por Ana Nunes de Almeida sob o patrocínio científico da Associação Internacional de Sociologia, que deverá publicar em livro os trabalhos apresentados (Velho 1998b).

Até aqui pode-se dizer que acentuei uma perspectiva construcionista no estudo da religião. Mas já nas últimas considerações fala-se em desejos. Recentemente, William Reddy, em artigo no *Current Anthropology* (Reddy 1997), colocou-se provocadoramente *contra* o construcionismo. O domínio da religião parece privilegiado para qualificar o construcionismo, pelo menos em suas versões mais "fortes". Isto porque o construcionismo não revela porque construir religião, e não qualquer outra coisa. Essa questão – face às evidências já apontadas da contemporaneidade do fato religioso – permanece conosco. O assunto é complexo e aqui só se pode apontar para ele. Todavia, desde já é bom deixar claro que não se está simplesmente indicando, expressando ou apontando para um "reencantamento do mundo" ou para um "retorno da religião". O secularismo está instalado e é, aparentemente, incontornável. O que ocorre é que os intelectuais seculares, seguidamente, são os últimos a saber, levando fundamentalisticamente a sério os hábitos noturnos da coruja de Minerva, mesmo às custas do sacrifício da capacidade reflexiva. Não só têm dificuldade em apreender a atualidade da religião, como, mais grave ainda, também a têm no que diz respeito aos desdobramentos do próprio secularismo.

Uma sugestão extremamente interessante, a propósito, está sendo feita por Carlos Alberto Afonso, nosso colega da Universidade de Coimbra. Para ele, tão importante quanto entender as manifestações do religioso hoje é entender-se os desdobramentos do secularismo, posto que este, de muitos modos, parece ter mudado de figura. Não podemos nos deixar levar pelas imagens mais caricatas do secular, que por vezes as instituições religiosas propagam e que acabam aceites, paradoxalmente, por muitos de seus "teóricos", como é o caso nas ciências sociais dos crentes na racionalização pura e simples. Haveria, ao contrário, como que um encantamento do próprio secular, que se com isso de muitos modos passa a assemelhar-se ao sagrado, constitui-se, na verdade, como que em seu concorrente no seu próprio terreno. Teríamos, agora, não tanto uma oposição direta entre o secular e o sagrado, mas uma competição entre o *sublime* do secular e o sagrado. Em termos empíricos, Carlos Alberto Afonso aponta para o exemplo do que se passa nos Himalaias, onde ao lado de toda a efervescência religiosa atual (onde se destaca o budismo *New Age* que ele vem estudando) coloca-se o turismo de aventura do *trekking*. A exaltação das alturas e da montanha parece, efetivamente, um exemplo privilegiado do sublime moderno, que contrasta totalmente com a visão anterior. Exemplo entre outros, a que talvez

não seja estranho, também, o cultivo e a proliferação das drogas, assunto que, segundo me consta, vem intrigando crescentemente os cientistas sociais em Portugal, e que precisa ser compreendido, a meu ver, tanto em sua dimensão sublime quanto, eventualmente, na religiosa (como é o caso, explícita e ritualmente no já mencionado Ayahuaska), mas sempre buscando-se ir além das posturas reducionistas, mesmo quando não sejam moralistas. Outro exemplo poderia ser a sexualidade moderna, que também é – digamos assim – boa para pensar.

Uma das temáticas mais fascinantes a nossa disposição é o polimorfismo de todas essas expressões humanas, seguidamente postas sob o duvidoso rótulo de “estados alterados de consciência”. O próprio “anticonstrucionismo” não deveria advogar uma volta à consideração de instintos básicos inamovíveis, mas como que o manejo que se dá num movimento de obviação, para utilizar expressão de Roy Wagner a que Carlos Alberto Afonso tem emprestado particular importância. O sociólogo britânico Colin Campbell, em seu *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism* (1995), parece ir em direção semelhante ao examinar o *outro* Protestantismo, que não o da ética calvinista, sobretudo em seus desdobramentos românticos. E em artigo publicado originalmente no Brasil (Campbell 1997), o mesmo autor fala-nos de uma *orientalização* (no sentido típico-ideal weberiano) do Ocidente, que em seu antidualismo poderia representar um “fim da religião”, paradoxal posto que tomando-se fim no sentido da desconstrução da própria categoria moderna de religião. Eis, aí, o construcionismo moderado pelas próprias forças que impulsionariam na direção da *desconstrução*, que, uma vez não sendo vista como privilégio erudito, ganha novo interesse. O homem põe e Deus dispõe, por assim dizer. E, então, qualificaríamos (no sentido anglo-saxão) o próprio poder da construção da religião segundo o modelo cristão, que foi objeto de nossa atenção e apreciação. Mais uma volta no parafuso, mas o próprio Peter Beyer – que nos orientara nessa questão – já chamara a atenção (Beyer 1994) para o caráter instável do “subsistema” da religião e a sua tendência a ser reapropriado como recurso cultural integrador de um sistema social (o moderno) que se distinguiria por não mais possuir um fundamento.

É preciso, como já foi dito, não se deixar levar literalmente pela idéia de retorno do religioso ou de reencantamento do mundo. Mas vejamos, então, dialeticamente, o que se poderia dizer que há, propriamente, de “novo”. Creio que talvez seja, paradoxalmente, num ambiente de segmentação e diversidade, a proeminência de uma “vontade de universalidade” que leva à busca do semelhante já referida. Mas não de um semelhante dado *a priori*. Trata-se da construção do semelhante pela abertura das narrativas. E essas 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 num essencialismo no sentido usual. A substância vai se depositando, por assim dizer. 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. Creio que é nessa direção que caminha a noção de *autopoiesis* proposta para as ciências sociais por Niklas Luhmann e a de obviação de Roy Wagner, já referida, além da insistência de Colin Campbell na importância da ação encoberta (*covert*) e dos processos intra-subjetivos (Campbell 1996). Recentemente, no V Congresso Afro-Brasileiro, realizado em Salvador (Bahia) em Agosto (1997), a que estiveram presentes professores desta Casa, vi um "branco azedo" do Paraná (nas suas próprias palavras) reivindicar a identidade de negro. Baseava-se no fato de ter uma avó supostamente negra, ser casado com uma negra e ter filhos que considerava negros. Nesse sentido, diria, até, que ingressamos numa era *pos-sincrética*: cada vez mais, o valor que predomina já não é propriamente o da *mistura* – tão cara à ideologia racial brasileira consagrada, mas por sua vez tão escamoteadora das diferenças –, porém o da universalidade de um jogo inter-textual que se segue à aceitação de uma narrativa de referência.

Talvez não haja metáfora mais forte para a abertura das narrativas na direção da universalidade do que a idéia de um Deus que, ele próprio, vai se fazendo, (re)posta em circulação por Hans Jonas na tentativa de buscar o Deus possível depois de Auschwitz (Jonas 1996). Um Deus que, necessariamente, não é onipotente e que permite uma aproximação entre o humano e o divino, talvez em relação *sizígia*, para utilizar expressão de Manuel João Ramos em seus *Ensaio de Mitologia Cristã*. Pessoalmente, venho explorando a ideia numa discussão sobre a actualidade do gnosticismo (Velho 1998a) e na substituição da noção de salvação pela de libertação entre neopentecostais (Velho 1997).

Também parece ser relativamente (ou dialeticamente) nova a substituição (relativa) da "tradição" pela "experiência". O historiador Alphonse Dupront (Dupront 1993) insistiu que em nossos dias há uma tendência à quebra da transmissão da tradição, enquanto categoria viva e significativa. Ela seria substituída pela *experiência pessoal* (se não sensorial), como se São Tomé fosse o apóstolo do novo tempo. Daí, as surpreendentes conversões que desafiam socializações prévias e – diria eu – que desafiam a "integridade" e a "lógica" das culturas, tal como vistas por tradicionalistas, antropólogos ou não. E dá-se, ainda, um novo elemento de surpresa, visto de uma perspectiva secular: não só a religião não desaparece, mas – como já previra Troeltsch – o tipo de religião que tende a prevalecer é "irracionalista"; além de *a própria experiência secular* tender também a ser "irracionalista" por via do sublime.

O racionalismo moderno, após declarar a separação entre razão e afeto, buscou, num passo seguinte, reduzir o afecto a construção da razão. A religião parece um lugar estratégico para pensar os limites dessa perspectiva. O desafio está em – reconhecendo esses limites – não retornar a um essencialismo datado. William Reddy, no artigo já citado, propõe que ao lado dos atos comunicativos descritivos e performativos se leve em conta atos comunicativos *emotivos*, caracterizados não pela representação de “emoções básicas” universais, mas por sua permanente reposição e transformação devidas à falha (relativa) de todo esforço em expressar sentimentos. Uma reposição que implica em transformação do próprio agente. Assim, não retornamos a um momento anterior à linguagem, embora o estudo da religião possa sugerir uma ampliação do que seja o seu domínio.

Creio que nesta aula apresentei algumas pistas que vão em direcção semelhante. Creio, também, que o que há de “novo” em nossos tempos, visto a partir da perspectiva do estudo da religião pode levar a um repensar mais geral da Antropologia e, numa espécie de anacronismo *bom*, a um repensar da visão que temos da nossa própria sociedade e de sua história. Espero que nesse esforço nossas instituições e nossas comunidades acadêmicas possam estar juntas e que experiências como a nossa em Portugal e de Cristiana Bastos, João Leal, Miguel Vale de Almeida e Carlos Alberto Afonso no Brasil possam multiplicar-se.

BIBLIOGRAFIA

- BESNIER, Niko, 1995, *Literacy, Emotion, and Authority*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BEYER, Peter, 1994, *Religion and Globalization*, Londres, Sage Publications.
- , 1997, “The City and Beyond as Dialogue: Negotiating Religious Authenticity in Global Society”, paper presented to the International Society for the Sociology of Religion, Toulouse (Fr.), 7-11 de Junho de 1997.
- BRUNNER, Edward M., 1986, “Ethnography as Narrative”, TURNER, Victor e Edward BRUNNER (eds.), *The Anthropology of Experience*, Urbana, University of Illinois Press.
- CAMPBELL, Colin, 1995, *The Consumer Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford, Blackwell.
- , 1996, *The Myth of Social Action*, Cambridge, Cambridge University Press.
- , 1997, “A Orientalização do Ocidente: Reflexões sobre uma Nova Teodicéia para um Novo Milênio”, *Religião e Sociedade*, 18 (1).
- DUPRONT, Alphonse, 1993, *Puissances et Latences de la Religion Catholique*, Paris, Editions Gallimard (Publicado em português pela Ed. Loyola, S. Paulo).
- JONAS, Hans, 1996, *Mortality and Morality: A Search for the God after Auschwitz*, Evanston, Northwestern University Press.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João, 1998, “Uma Etnologia dos ‘Índios Misturados’: Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais”, *Mana*, 4 (1), Abril.
- REDDY, William R., 1997, “Against Constructionism: the Historical Ethnography of Emotions”, *Current Anthropology*, 38 (3), Junho.
- STRATHERN, Marilyn, 1998, “Novas Formas Econômicas: Um Relato das Terras Altas da Papua-Nova Guiné”, *Mana*, 4 (1), Abril.

- VELHO, Otávio, 1997, "Globalização: Antropologia e Religião", 1997, *Mana*, 3 (1), Abril.
- , 1998a, "Ensaio Herético sobre a Atualidade da Gnose", *Horizontes Antropológicos*, Ano 4, Maio.
- , 1998b, "Lusophony and the Field of World Knowledge", ALMEIDA A. Nunes de (ed.), *Terra Nostra: Challenges, Controversies and Languages for Sociology and the Social Sciences in the 21st Century*, Montreal, International Sociological Association.

Otávio Velho

GLOBALIZATION AND THE ANTHROPOLOGY
OF RELIGION

Departamento de Antropologia – UFRJ/MN
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
(UFRJ/MN)
otaviovelho@ax.apc.org

Contrary to what the secular project supposed, religion has not disappeared or become unimportant in modern society. In this lecture it is argued that Anthropology must dedicate more attention to the study of religion in modern society and some parameters that may serve as guidelines are presented.