TARTARUGAS ATE O CÉU Frederic Vandenberghe

Os antropólogos conhecem esta história indiana sobre os fundamentos últimos do mundo, contada por Clifford Geertz (1989: 20). O mundo se apoia em sete elefantes-mundo, que se apoiam numa tartaruga-mundo, que se apoia numa outra tarta- ruga-mundo ainda maior, e assim por diante, em um regresso infinito - turtles all the way down. Eu gostaria de sugerir que não só temos tartarugas regressivamente (all the way down), mas tam- bém progressivamente (all the way up). Mesmo se o universo in- teiro fosse em última instância material, nós, humanos, só pode- ríamos conhecer a última partícula mediante a intervenção de símbolos. Com isto não quero dizer que não exista nada fora dos símbolos - como se disse em outro contexto, que não há nada fora do texto (il n'y a pas de hors texte), mas precisamente o oposto: tudo o que existe lá fora (fora do texto, da linguagem, do símbolo) pode entrar no e ser captado por símbolos. Como bem demostrou Ernst Cassirer (2008) na sua importante Filosofia das

366

formas simbólicas, a função simbólica é universal: qualquer ele- mento sensível - tal qual uma linha na areia ou uma pedra no caminho – pode entrar numa forma simbólica (mítica, religiosa, artística, cientifica, etc.) e assim obter um sentido. Na verdade, trata-se menos de afirmar que tudo pode entrar numa forma simbólica do que o inverso: não há nada que não possa ser trans- figurado por uma forma simbólica (com a ressalva, talvez, do si- lêncio absoluto, do nada radical e do tudo resplandecente).

Outrora a antropologia foi a primeira a reconhecer que não tem nada mais real do que o simbolismo. Kant, Leibnitz, Cas- sirer, Mauss, Bourdieu, Ricoeur e até Geertz fazem todos parte da mesma linha, precisamente aquela que frisa a constituição simbólica do real. Mas, recentemente, tem ocorrido uma virada praxiológica e ontológica na antropologia que quer substituir a primazia do simbólico pela primazia da prática. Como se todo exercício para pensar as práticas a partir da cultura fosse em vão. Não querem voltar à cultura, mas à natureza. Os antropólogos não negam as práticas simbólicas, mas querem interpretá-las a partir do corpo e das suas práticas habituais. Assim, em seu belo estudo da conversão religiosa de traficantes na Cidade de Deus, Diogo Corrêa evita toda referência ao simbolismo. Em vez de analisar as mentes ou os corações dos crentes, ele observa os comportamentos de dentro e faz uma etnografia pelos joelhos. Nada contra, mas eu acho que enquanto a antropologia volta para a natureza (ou mesmo “as naturezas”), a sociologia deverá se voltar para a cultura e explorar com todo afinco a conexão en- tre cultura e práxis, sentido e ação.

Mas voltamos para Índia - já que estou aqui. Não entendo muito dos rituais religiosos nos templos. Os deuses são alta- mente humanos com múltiplas cabeças e braços. Você olha um e vê um outro. É fascinante, cativante, às vezes até repugnante, mas para entender o que está acontecendo, eu deveria conhecer

367

as Vedas, a sua mitologia, simbologia e significados. Minha in- tuição é que Diogo só pode focar nos joelhos por causa de um entendimento prévio. Ele pode tirar o símbolo precisamente por- que o símbolo, quando entendido, se torna transparente e trans- lucido. Neste ponto os indianos estão paradoxalmente com os novos antropólogos: as representações de Krishna, Shiva, Vishnu, Durga não são representações simbólicas. São ídolos, não símbolos. O crente não vê um representante, mas a divin- dade mesmo. O divino não e representado, está realmente pre- sente. O que explica que quando o devoto vai para o templo, o crente não só vê deus, mas reciprocamente, deus também vê o crente (Eck, 2008). Ambos estão em contato íntimo sem media- ção. Para o observador é obvio: a mediação é tão exitosa que pa- rece que não existe. Não há mediação, nem representação, nem reificação. Os crentes estão em contato direto com “as coisas mesmas”. O invisível torna-se visível e se manifesta no mundo “em pessoa”, como dizem os fenomenólogos, como o real mesmo. A reificação como personificação, eis o mistério das no- vas ontologias.

Dito isto, preciso ser um pouco pedante para melhor definir a minha posição. De acordo com o realismo crítico (Bhaskar, 1978), podemos fazer uma distinção entre a “dimensão intransi- tiva” ou ontológica da experiência, de um lado, e a sua “dimen- são transitiva” ou epistêmica do outro. Enquanto a primeira se refere a algo extra-humano que a experiência pressupõe como seu fundamento in rebus, a última tem a ver com as formas sim- bólicas, social e culturalmente variáveis, que nos permitem ter accesso ao real. Em termos mais fenomenológicos, diríamos que o mundo da vida (Lebenswelt) pertence a dimensão intransitiva, enquanto o mundo em si extra nobus pertence a dimensão intran- sitiva. Este ponto mantém a sua validade em minha opinião, mas

368

a virada ontológica na antropologia coloca justamente em che- que a distinção entre mundo da vida e o mundo. Para os antro- pólogos, o mundo da vida se manifesta de maneira diferenciada e, daí, por um salto do vivido ao real, eles multiplicam os mun- dos. O mundo dos Saoras – uma tribo de adivasi com quem fiz pesquisa de campo em Orissa, é diferente do mundo dos Ara- weté que é, por sua vez, diferente ainda do mundo dos Cariocas e a fortiori daquele dos científicos. Pois bem, mas do ponto de vista do realismo crítico, essa afirmação diz algo sobre o mundo atual e não necessariamente sobre o mundo real. Concordo, mas antes de me acusar de dogmatismo, queria transformar este ponto num convite aos realistas para investigar com mais afinco o mundo atual, tal qual ele se dá e na experiência. Este nao deve ser negado como se fosse uma sombra antropocêntrica, mais afirmado e defendido em sua existência profunda (Vanden- berghe, no prelo).

Voltamos agora para Deus, os anjos e os espíritos. Como humanista, acho que não foi Deus que criou o homem e a mu- lher, mas o inverso. Isto não significa que a experiência religiosa é uma mera alucinação. Ao invés disso, com William James (1982), deveríamos insistir que a “árvore espiritual” se mostra nos seus “frutos”. Aliás, se Deus existe e os fiéis fazem a experi- ência do Divino como realidade superhumana, esta deve se ma- nifestar no mundo da vida e se mostrar nos atos e nas práticas da vida cotidiana. Se os fiéis definem Deus como real, ele vai ser real nas suas consequências. Aliás, com “a transferência do cen- tro emocional para as afecções amorosas e harmoniosas, se apro- ximando de um ‘sim, sim’ e se afastando de um ‘não’” (id., p. 273) (shifting of the emotional centre towards loving and harmonious affections, towards ‘yes, yes’, and away from ‘no’), o mundo e a vida mudam radicalmente. O mundo é o mesmo, e, entretanto, ele e

369

a vida também são completamente diferentes. Para fechar o cír- culo da argumentação e juntar o realismo crítico a uma fenome- nologia hermenêutica da experiência vivida do Divino, devería- mos porém submeter as Variedades da vida religiosa a uma varia- ção sociológica e antropológica. Veremos então que o divino se manifesta em pessoa de maneira diferente – seja como ídolo do trimúrti indiano (Brahma, vishnu, Shiva) ou como símbolo da trindade crista (o Pai, o Filho e o Santo Espirito). Amem.

REFERÊNCIAS

Bhaskar, Roy (1978): A Realist Theory of Science, second edition. Hemel Hampstead: Harvester Press.  
Cassirer, Ernst (2004): Filosofia das Formas Simbólicas, 2 vols. São Paulo: Martins Fontes.

Eck, Diana (2008): Darsan. Seeing the Divine Image in India. Nova York: Columbia University Press.  
Geertz, Clifford (1998): A interpretação das culturas. Rio de Janeiro : LTC,

James, William (1982): Varieties of Religious Experience, Londres: Penguin.  
Vandenberghe, Frédéric (no prelo): “After words: The Spirit of Evolution and Envelopment”, in Bhaskar, R., Esbjörn-Hargens, S., Nicholas Hedlund-de Witt e Hartwig, M. (eds.): Metatheory for the Anthropocene. Londres: Routledge.

Sexto Caderno – 2015

370