

Espírito e Prostração: Para Além da Justiça Poética

Carlos Alberto Afonso

You can't waste a life hating people, because all they do is live their life, laughing, doing more evil.

Alpha Robertson, mãe de uma das quatro jovens mortas no atentado, numa igreja de Birmingham, Alabama, em 1963. *New York Times*, Domingo 12 Maio 2002

Um aspecto intrigante dos vídeos clandestinos que as televisões do mundo divulgaram, com as cenas dos Taliban executando mulheres no estádio de Cabul, é a própria ausência de um ritual de morte. As mulheres chegavam numa pick-up, desciam e eram abatidas ali mesmo, por um dos homens armados, sem qualquer solenidade, enquanto outras coisas deste tipo iam acontecendo. Não havia patíbulo, preparação para a execução, oratória e o evento parecia não ter qualquer relação necessária com uma audiência. Esta falta de estrutura contrasta com a persuasão etnográfica de que o ritual é uma forma primordial de protocolo social, senso de passagem e criação oportuna de valores civilizados (incluindo, muitas vezes, as injustiças e farsas legisladas de quem vai morrer). O 'homem primitivo' – essa ficção epistemológica da antropologia – seria o criador pristino que deu entrada no mundo ao significado partilhado, inventando rituais. A

extinção da etiqueta ritual, na barbárie dos zelotas Taliban, parece tão mais paradoxal quanto a religião é, intrinsecamente, litúrgica e sacramental. No livro *God in the Stadium*, Robert J. Higgs (1995) expõe a importância do desporto e do corpo na religião americana. A imagem é válida também no caso da cultura religiosa brasileira. No Brasil, Deus entra sempre no estádio. A epifania brasileira ganhou exposição global na oração de agradecimento dos jogadores brasileiros, no final do campeonato do mundo de futebol em 2002, no estádio de Seul. No caso Taliban, porém, o estádio de Cabul estava esvaziado de sacramentos. O sentimento pós-11 de Setembro de 2001 de que religião terrorista não é religião parece encontrar aqui uma justificação confortável. Mas a questão terá melhor explicação na disseminação contemporânea de um senso religioso do arcaico e do moderno.

O vibrante espírito religioso do final do século XX contrariou fortemente as ideias instaladas acerca do curso da modernidade, a secularização e a morte de Deus. Os extremos das ‘novas religiões’ são, por um lado, certos espiritualismos New Age e da Geração X – tecnoxamanismo, consumo espiritual de substâncias psico-activas, religiões lésbicas da Deusa, budistas gays, por exemplo. E, no lado oposto, os neo-fundamentalismos irados das ‘religiões do Livro’ que, nas suas várias expressões – incluindo aqui também os ‘nascidos de novo’ cristãos e judeus – aterrorizam tanto a visão relativista e beatífica dos novos espiritualismos, como o liberalismo da cultura secular. O meu argumento é que a re-imaginação espiritual contemporânea traduz um espírito de consumação da experiência da modernidade na cultura pós-industrial de consumo. A promessa universalista e insígnia da modernidade era a transformação do mundo e a persuasão de que a mudança da sociedade iria transformar as pessoas; com o mundo moderno, um novo tipo de sujeito iria nascer, frequentemente expresso na metáfora masculinista do ‘homem novo’. Mas o tempo passou. A sensação ‘pós-moderna’ popularizada nos últimos trinta anos pode ser transcrita pela ideia de que a modernidade não é mais uma promessa, uma ‘falta’, mas que a modernidade foi cumprida. O novo espiritualismo derivaria, nesta leitura, da experiência internalizada de que o mundo, de facto, mudou. Sobre esta evidência podem haver opiniões utópicas (mudou para melhor, apesar de todos os proverbiais traumas intrínsecos da experiência moderna) ou distópicas (mudou desoladoramente). Todavia, em qualquer caso, o sentimento é que, ao mesmo tempo, não houve a mudança das pessoas. Esta convicção de que é mais fácil mudar o mundo, afinal, do que mudar a

condição humana constitui o re-encontro com o arcaico característico desta era de culturas electrónicas e hipertecnologia. Nomeadamente, a razão indecifrada da existência humana, o que John D. Caputo (2000) designa como ‘o Segredo’ ou que nós continuamos a não saber quem somos. Por outro lado, a perplexidade de que o auto-conhecimento não é um dado natural e o indivíduo é, afinal, o desconhecido de si próprio. Além disso, a provação de dizer um dia adeus a quem se amou. E, claro, não existe nada mais arcaico que morrer. Estas questões não são simplesmente ‘universais’ da consciência mística, mas intratáveis com que o arcaico assombra os limites da linguagem da mudança social e histórica moderna.

Este sentimento de viver depois da promessa é que pode ser considerado, propriamente, ‘pós-moderno’. Neste sentido, é diferente da ideia de que as novas espiritualidades representam um regresso da religião como um ‘re-encantamento do mundo’, conseqüente à paralisia espiritual e ao des-encantamento moderno. O perigo destas explicações do eterno retorno é que encaixam inteiramente nos pronunciamentos mais conservadores de que Deus está de volta. A questão é que a própria consumação da modernidade contém a lógica da re-espiritualização. Assim, os debates sobre a pós-modernidade foram fortemente centrados na ideia do ‘projecto da modernidade’ ou na alternativa entre se a modernidade chegou ao fim ou se, por outro lado, o programa moderno está ainda em realização. Todavia, mais do que um projecto ou programa, o manifesto moderno foi, na verdade, construído como uma promessa de abundância. Ironicamente, a convicção de que o futuro é um débito de prosperidade constitui também o coração da religião judaico-cristã, na promessa de uma terra prometida e na promessa redentora dos bens eternos para os bem-aventurados. O cumprimento de uma promessa divina representa a transformação radical do mundo. Neste sentido, a modernidade secular ‘mexeu’ de tal modo com o mundo que ocasionou um cataclisma semelhante àquele que a realização das promessas da Glória necessitam. A encarnação de Cristo e a Palavra feita carne é, inerentemente, um cataclisma teológico. O Holocausto, por sua vez, significa que a história do povo eleito, a diáspora e o regresso desafiam e permeiam a consciência do mundo inteiro no cumprimento das promessas da Aliança. E o momento seguinte a uma promessa cumprida é sempre uma fase de grande intensidade moral. Nós somos a geração que viveu a promessa. O sentimento reflexivo, na

base da religião pós-industrial, é a surpresa de que conforme se consuma a modernidade do mundo, mais aparece a incorrigibilidade ou o arcaico da experiência humana.

Esta identificação, que eu proponho, entre a versatilidade das novas culturas religiosas e a profusão do arcaico não é, portanto, para associar a experiência da religião a uma aspiração atávica e regressiva. E também não é um ‘revivalismo arcaico’ (McKenna 1997) ou a corrente persuasão mística de que a era mais tecnológica da história humana encontra-se justaposta com princípios primevos do sagrado e da consciência. As representações do xamanismo na espiritualidade contemporânea são particularmente emblemáticas destas ideias, parte, na verdade, do discurso mais vasto de justaposição entre primitivismo e pós-modernismo que atravessa hoje sectores do campo teórico, políticas de identidade, criação literária e imaginação artística. O conglomerado ‘primitivismo e pós-modernismo’ é sobretudo uma adaptação à cultura pós-industrial do refrão antigo ‘tradição e modernidade’. Estas expressões de confluência entre as extremidades da história são inspiradas pelo cataclisma da modernidade e pelo problema moderno com o resgate de relações. O meu argumento – que vou fundamentar neste artigo – é que a religião hoje é o produto da própria secularização e não a negação da cultura secular. Esta ênfase é, portanto, distinta da opinião de que a religião contemporânea constitui uma mera derivação da cultura de mercadorias e da mercadorização da diferença cultural. Segundo estas ideias hipertóxicas (as teorias da hiperrealidade e outras derivações da crítica marxista e da crítica da metafísica da presença), o espírito do capitalismo estaria hoje num apogeu de abstracção reificada e simulação, transsubstanciado numa espécie de capitalismo do espírito. Neste tipo de análise, a religião não é apenas um produto do mercantilismo, mas o sentido fetichizado e fantasmático da própria cultura mercantil. Todavia, mesmo quando a prática da religião é explicitamente uma cultura de empresa e um comércio de almas, o fetichismo da mercadoria dificilmente explicaria a re-espiritualização na cultura pós-industrial. O meu ponto de vista são as relações entre a expansão da religião e a crescente incorporeabilidade da mercadoria na cultura electrónica e na economia pós-industrial, conforme esta se torna uma economia de serviços, do conhecimento e da produção de ideias.

As formações históricas da economia industrial favoreciam a criação de conhecimento (na forma de tecnologia, nomeadamente) para o incremento da produção de mercadorias. No capitalismo pós-in-

dustrial, em contraste, apenas se cria conhecimento e o conhecimento é a própria mercadoria. O mercado que produz ideias é, em última instância, *uma ideia*. Um exemplo particularmente provocativo é o caso das novas indústrias metalúrgicas. A metalurgia foi um dos emblemas da indústria pesada, produzindo ligas de metal indiferenciadas para várias utilizações. Hoje, é uma indústria altamente tecnológica que não produz o metal, mas *inventa* os metais em função de requerimentos criativos e de clientes específicos, em particular a indústria informática. A transição para as novas tecnologias electrónicas – especificamente referidas como o sublime tecnológico – é a expressão de que a mercadoria é tecnologicamente concebida e intelectualmente constituída. É um acto de criação. A desvalorização do trabalho, tão característica da acumulação flexível e da desregulação transnacional, com desemprego, flexibilização dos horários de trabalho e a supremacia do conhecimento especializado, expressa esta subalternização da *fabricação* pelo novo prestígio mistificado da *criação*.

Os bens de conhecimento e a economia das ideias disseminam o ‘espírito’ no mundo como a lógica de uma economia des-materializada que tem a velocidade do pensamento e, sobretudo, a ‘*forma* do pensamento’ (Tabb 1995: 10; itálico original). Um exemplo particularmente poderoso é a história da arte minimalista e conceptual. A autoridade da arte era colocada no plano das ‘ideias’, desvalorizando-se os elementos materiais. Esta persuasão formalizava uma crítica do capitalismo e da mercadorização da cultura, no ambiente das contraculturas dos anos 60. A sua expressividade estratégica era a produção de objectos gigantescos considerados impraticáveis na sua circulação e armazenamento, de forma que, ao não poderem circular no tráfego nómado das mercadorias e nas apropriações do mercado, o que emanava era a própria ideia. Tratava-se de uma ‘desmaterialização do objecto de arte’ (Lippard 1997; a obra original é de 1973). Ironicamente, porém, o minimalismo acabou por tornar-se, entretanto, uma das nomenclaturas do mercado artístico. Mas a magna ironia é que aquilo que se considerava como uma atitude contra-capitalista – a intangibilidade produtiva das ideias contra a materialidade dos objectos nómades – acabou por constituir a forma, por excelência, das acumulações hegemónicas nas economias transnacionais de consumo.

O problema deste artigo é, assim, a confluência desta incorporeabilidade da mercadoria com a prioridade do corpo para a

religião e a democracia. A luta pelo corpo, em diversos cenários, constitui um traço essencial na história da cultura pública democrática da segunda metade do século XX. Os movimentos de libertação sexual, emancipação étnica, re-educação alimentar, exercício físico, práticas de saúde, luta contra a SIDA, luta contra o câncer, novas tecnologias de reprodução, clonagem, o direito à comida testemunham que as novas direcções abertas pela prática democrática e emancipatória são centralmente constituídas como amplificações do corpo. O terrorismo, ao contrário, é, por excelência, uma estratégia de destruição do corpo. A ‘guerra contra o terror’ ganha, portanto, um sentido mais amplo como uma nova dimensão da luta pelo corpo – e como um acontecimento religioso também, porque o sagrado é inseparável do mundo da mercadoria. Em contraste, porém, o terrorismo religioso é intrinsecamente pornográfico. Porque o sentido genuíno da pornografia não é a proliferação comercial da lascívia, mas uma indústria da morte do corpo. No consumo pornográfico, a concupiscência importante está na substituição irresistível da imagem. Não existe realmente o desejo por aquele corpo, mas um desejo predatório de fantasma, dirigido ao próximo corpo consumível, na próxima revista, no próximo vídeo ou website. Precisamente, o terrorismo é iterativo, porque só tem sentido no próximo ataque, no próximo cadáver, incluindo a devoração suicida do próprio terrorista mártir. No terrorismo não existe luto e solenidade, porque, como na pornografia, não existe memória e sacramentos para o corpo brutalizado que morre.

O COMÉRCIO DA EPIFANIA

As informações etnográficas seguintes são retiradas do trabalho participatório intermitente, entre 1996 e 1999, na Índia e no Nepal, sobre Budismo Tibetano, e no Brasil e Europa, sobre Santo Daime, entre 1996 e 2000. Na Índia, a pesquisa teve lugar em Dharamsala, a capital no exílio do governo do Tibete. No Nepal, em Boudhanath e Kopan, no vale de Kathmandu, outra concentração importante da diáspora tibetana. A pesquisa sobre Santo Daime foi realizada em centros religiosos deste grupo no Rio de Janeiro, Catalunha e Lisboa. As visitas ao Nepal incluíram excursões de trekking no Annapura e no Everest que serão abordadas, mais à frente, numa análise cultural do trekking e do turismo no Himalaia.

Dharamsala é uma pequena cidade de montanha no Norte da Índia, na região ocidental dos Himalaias, residência oficial do Dalai Lama no exílio, desde a invasão chinesa do Tibete em 1959. Boudhanath, junto a Kathmandu, é um antigo centro religioso budista nepalês, reanimado agora com a disseminação de lojas, hotéis, restaurantes, mosteiros e instituições religiosas dos refugiados tibetanos. Dharamsala e Boudhanath são fortemente marcados pela presença cosmopolita de ocidentais. Um número reduzido são monges e monjas norte-americanos, europeus e australianos (sobretudo em Dharamsala). Outros residem algum tempo na área, frequentando cursos de meditação, de medicina e língua tibetanas ou, a situação mais comum, são turistas atraídos pela mística dos tibetanos. O mosteiro de Kopan, noutro local do vale de Kathmandu, constituindo hoje, como Boudhanath, parte do caos suburbano da cidade, foi expressamente fundado, nos anos 60, para atingir públicos ocidentais. Os cursos de meditação de Kopan são particularmente afamados no comércio religioso do Nepal dirigido a estrangeiros.

Na sequência das depredações da ocupação chinesa, a diáspora tibetana construiu, no exílio, uma forma de Tibete disseminado. Uma cultura que constituía, na imaginação ocidental, o paradigma da territorialidade fixada – refrões do remoto, misterioso, pristino e inacessível – tornou-se uma formação cultural altamente transnacionalizada. No campo religioso, esta dispersão é, em particular, representada por lamas, *tulkus* (mestres re-encarnados) e religiosos tibetanos que fundaram centros e mosteiros, nos Estados Unidos, Europa e Austrália, reunindo importantes grupos de seguidores ocidentais e hoje oriundos, crescentemente também, das classes médias do Japão, Hong Kong, Taiwan, Singapura e Coréia do Sul. A maior parte dos mosteiros e de outras instituições religiosas na região de Kathmandu e em Dharamsala resultam deste sucesso transnacional ou de diferentes outras formas de patrocínio euro-americano e do Extremo Oriente. O mosteiro de Kopan, nomeadamente, faz parte de uma transnacional do Budismo Tibetano, FPMT (*Foundation for the Preservation of the Mahayana Tradition*) que gere não só interesses propriamente religiosos (editoras, publicações, retiros), mas possui várias empresas de natureza puramente comercial na Ásia e no Ocidente. Em Boudhanath, distinguem-se alguns conventos que são sedes de outras instituições disseminadas pelo mundo. Os líderes e lamas destas instituições passam vários meses (senão a maior parte do ano) em digressões nos Estados Unidos, Canadá, Europa, Oriente, Austrália e América

Latina, em actividades, seminários, conferências, cursos remunerados e, particularmente, visitando as suas próprias instituições. O espírito comercial aqui não resulta tanto da procura de apoios e de fundos para a causa e a religião tibetana, mas de um modo de funcionamento desta religião como uma cultura de empresa, manifestado, nomeadamente, na assistência de pessoal ocidental especializado, em vários lugares do mundo, e nas relações estratégicas com o legado sectário da religião tibetana.

Na verdade, o Budismo do Tibete é um sistema não-unificado constituído por quatro 'seitas', a expressão que se convencionou utilizar, no idioma académico ocidental, para designar as divisões dos Nyingma, Kagyu, Sakya e Geluk. Não se tratam de ordens religiosas no sentido monacal ocidental do termo. Nem se trata também que o Budismo do Tibete se fragmentou em seitas, mas foi sempre sectário na base. De resto, as quatro divisões actuais representam uma cristalização que tomou forma num período já avançado da história tibetana, conforme outras tradições foram sendo absorvidas ou se extinguíram. A insígnia da configuração sectária tibetana são as linhagens de um mestre re-encarnado (*tulku*), baseadas na transmissão de conhecimentos, textos e eficácias rituais associadas à escola de um místico fundador, através do reconhecimento de sucessivas gerações de re-encarnações deste *tulku* ao longo do tempo. Os hierarcas das linhagens mais importantes possuíam o governo territorial sobre mosteiros, instituições e aldeias que representavam a sua tradição. Ou seja, cada seita não era também um campo unificado. Existiam cerca de três mil linhagens e sub-linhagens no Tibete pré-1959, constituindo um princípio em permanente oscilação. Frequentemente, por exemplo, acontecia de uma pessoa ser reconhecida como a re-eencarnação de uma figura histórica que, até então, não tinha constituído uma linhagem formalmente. Esta lógica foi hoje reactivada com um novo ímpeto e significado. A disseminação transnacional desta religião desenvolve re-apropriações estratégicas do sectarismo tradicional, agora como uma forma de competição empresarial. Na verdade, a situação no Tibete, a partir do século XVII, foi, basicamente, determinada pela supremacia dos Geluk. O Dalai Lama é um lama Geluk. A ironia é que, com o exílio, as antigas seitas ganharam um grau de autonomia maior do que detinham anteriormente. A 'causa tibetana' é mais uma oportunidade para interesses independentes do que um elemento congregador em termos estratégicos ou doutrinários. A nova hierarquia entre os lamas é, por isso, medida menos no interior das

seitas e cargos religiosos do que na diferença entre os lamas que tiveram sucesso e projecção no cenário transnacional do Budismo Tibetano e aqueles que não conseguiram ‘decolar’ neste tipo de práticas, a partir do Nepal e da Índia.

A divisão sectária é hoje, assim, uma ruminação de diferença em proveito da produção de ofertas religiosas. Os religiosos tibetanos não oferecem Budismo Tibetano em geral, mas tradições, linhagens e cânones específicos, transplantando a diversidade da cultura religiosa tradicional e a rivalidade sectária para a variedade da oferta no mercado cultural e no comércio do arcano. Por exemplo, uma das tradições distintas dos Nyingma é a descoberta de designados ‘tesouros escondidos’ (*ter-ma*), referindo textos, estátuas e outros objectos sagrados, supostamente guardados na terra, em cavernas ou em templos e mosteiros por um antigo buda ou herói religioso que os teria escondido, à espera de poderem ser descobertos e divulgados, mais tarde, num momento em que a sociedade tivesse particular necessidade daqueles ensinamentos (Gyatso 1998: 145 e segs.). Uma das explorações da tradição tibetana, por exemplo, é representada por determinados lamas que reivindicam pertencerem a uma linhagem de descobridores de tesouros, uma imagem que possui grande poder de atracção espectacular e comercial. Outros apresentam-se como re-encarnados de linhagens egrégias no antigo Tibete, mas que constituíam, na realidade, dignidades geográfica e religiosamente periféricas. A expressão, porém, mais interessante são as linhagens originadas na própria cultura transnacional. Um caso célebre é o líder presuntivo de Kopan e da FPMT, um adolescente espanhol, ‘descoberto’, com um ano de idade, como encarnação do lama Thubten Yeshe que fundou o mosteiro nos anos 60 e que não pertencia a nenhuma linhagem histórica.

No entanto, se a cultura comercial e as ficções de autenticidade exageram a diferença da cultura tradicional, por outro lado a mesma visão instiga fantasias de homogeneidade. Esta é a interpretação de Donald Lopez (1998) acerca de como os tibetanos precisam aprender a escapar de Shangri-la ou das fabricações ocidentais acerca da beatitude espiritual e ecológica tibetana. Estas representações do Budismo do Tibete enfatizam uma religião altamente espiritualista e intelectualizada. Na verdade, porém, a meditação, os retiros eremíticos, o estudo dos textos sagrados e o severo currículo escolástico diziam respeito a um pequeno número de pessoas na sociedade e a um pequeno número entre os monges. A prática do Budismo no Ocidente, de uma forma geral, popularizou actividades

que, no Tibete tradicional e noutras culturas budistas da Ásia, eram, na verdade, muito restritas. Precisamente, a atitude estratégica dos religiosos tibetanos é adoptarem as fantasias de pureza deste orientalismo para atraírem audiências e seguidores ocidentais. A visão orientalista constitui um pensamento bifurcado. A forma mais comum (ou, pelo menos, aquela que a crítica do orientalismo, no estilo de Edward Said, mais acentuou) são os refrões de fanatismo, decadência, lascívia ou despotismo ‘oriental’. Mas o caso dos tibetanos celebra, ao contrário, a superioridade beatífica e a elevação mística. Na expressão de Donald Lopez, ‘os tibetanos são os “bons” orientais’ (p.11; aspas originais). A atenção deste autor é dirigida, assim, à continuidade entre as fabricações dos refrões orientalistas do século XIX – a teosofia foi particularmente importante na disseminação destas ficções, numa altura em que o Tibete estava fechado ao resto do mundo – e, por outro lado, as simulações, o virtualismo e a descontextualização no final do século XX. A ironia, primeiro, era um Tibete virtual feito sem tibetanos (porque os tibetanos encontravam-se fora da autoria das representações acerca deles próprios). A nova ironia são os tibetanos feitos sem o Tibete (quando os tibetanos da diáspora tomam parte activa na sua própria virtualização). A questão de Lopez é que, ao aderirem à mistificação do seu próprio excepcionalismo, os tibetanos estão, porém, não a afirmar a diferença tibetana, mas a dissolver o seu significado nas dissipações da cultura do simulacro. Esta crítica do Tibete virtual é, portanto, basicamente inspirada numa crítica da hiperrealidade e da proliferação de cópias sem original, à la Baudrillard. Lopez propõe que a extinção da realidade não é, porém, um fatalismo da era virtual e que os tibetanos precisam recuperar o seu próprio efeito de realidade.

A minha discussão não segue nenhuma destas posições. O tema da hiperrealidade de cópias, na cultura de mercadorias, que aparecem e desaparecem como um espectro (a ‘falta’ do original) é sobretudo uma versão da fusão entre materialismo e fantasmagoria característica do discurso crítico (pós)marxista e da desconstrução pós-estruturalista. A minha atenção, mais à frente, será particularmente dirigida aos limites e ‘re-aparições’ desta prática crítica. Por sua vez, a persuasão acerca do resgate de real na fabricação virtualista da diferença é parte de uma ruminação mais vasta que ‘re-aparece’ no discurso sobre o local e o global. A antropóloga britânica Marilyn Strathern (1996) identifica esta tendência crítica como um ‘novo literalismo’. O uso epidémico, no idioma analítico contemporâneo, das reificações *o glo-*

bal e o *local* (materializando adjectivos topográficos como lugares substantivos) literaliza o mundo e torna estas referências os ‘termos mais territoriais, [pois] habitam o mesmo lugar’ (p.159). Isto, contraditoriamente, em narrativas de globalização que falam de des-territorialização, culturas multi-situadas e crise das visões ancoradas de identidade. O literalismo em causa é a inscrição recuperativa da mudança num circuito do mesmo e de refrões tautológicos: o local torna-se global / o global torna-se local; quanto mais global mais local / quanto mais local mais global. Marilyn Strathern, ao contrário, observa a mudança como relações de socialidade e mudança de contexto. A seguinte expressão da autora (Strathern 1996) é a perfeita epítome da sua antropologia:

O estudo de relações sociais esvazia toda a ilusão de primeiro contacto: ninguém encontra ninguém ‘pela primeira vez’, porque ninguém viveu na ausência de relações (p.164; aspas originais; itálico acrescentado; minha tradução).

As mudanças de contexto são, intrinsecamente, segundo este pronunciamento, mudanças de magnitude ou toda a relação tem dimensões locais e globais, tanto na criação de diferença social no interior de uma mesma sociedade (indivíduos reaparecem como famílias, famílias congregam-se em clãs, comunidades projectam-se no universo), como entre sociedades (a ilusão do ‘primeiro contacto’ dos ocidentais modernos com um povo indígena é que acreditavam trazer aos nativos a própria novidade de que o mundo, o planeta Terra, existia e que viviam nele sem saber). Assim, não há a primeira vez (não existe o original), porque relações sociais são incorrigíveis, quer dizer, relações vêm de relações.

Esta crítica do literalismo, em Strathern, de que ‘ninguém encontra ninguém pela primeira vez’ tem ressonância com um princípio fundamental das teorias da encarnação no Budismo e no Cristianismo. O regresso samsárico à carne e a eficiência das leis kármicas do re-encontro – as pessoas que se encontram, nesta vida, já se encontraram noutras vidas – significa, precisamente, que relações são anoriginais, quer dizer, não têm origem, a não ser em relações. Na visão budista, a pior ilusão é a ilusão do começo ou o esforço fútil para saber de onde provêm as coisas fundamentais. A história do homem ferido por uma flexa envenenada constitui uma ilustração bem conhecida. O homem quis saber muitos detalhes sobre o que tinha

acontecido – nomeadamente, de que materiais eram feitos a flexa e o arco; se o indivíduo que atirou era homem ou mulher; se era uma pessoa comum ou de grande nascimento – antes de permitir que alguém tratasse o ferimento envenenado. Até que fez tantas perguntas sobre o que não importava que morreu. Não se deve perder tempo em querer saber a origem ou o sentido último dos problemas de morte que ameaçam destruir as pessoas e que elas transportam, como uma flexa, enterradas nelas próprias – auto-desconhecimento, inveja, ressentimento, soberba, ira – mas lançar-se, rapidamente, no trabalho de se transformar, sem cair na tentação de compreender origens e fins impermanentes. De igual modo, o importante na Palavra feita carne ou a encarnação de Cristo não é o esclarecimento do que distingue a impermanência (a carne) da imutabilidade do Corpo Celestial (a Palavra), mas o próprio mistério do Corpo de Cristo, simultaneamente divino e humano. O imperativo cristão da salvação não é procurar compreender o incompreensível (a figura de Cristo nunca será compreendida), mas apressar-se a seguir a Cristo e ter fé no absurdo da sua bondade.

Assim, a crítica de Donald Lopez ao imaginário Shangri-la transnacional, na verdade literaliza os tibetanos ‘virtuais’ e os tibetanos ‘reais’ no mesmo lugar, porque mudança e diferença são procuradas no interior do próprio conceito ‘tibetano’ e não na recontextualização de relações. O meu interesse, por isso, é a influência exercida pelo Budismo Americano sobre a religião tibetana e as religiões budistas contemporâneas em geral. O crescimento do número de mosteiros, instituições e casas religiosas nos arredores de Kathmandu e em Dharamsala, sobretudo nos anos 90, constitui um bom ponto de visão. Muitos lamas transnacionais fundaram mosteiros para servirem como sede oficial das organizações, centros e grupos que dirigem ao longo do mundo. Estes conventos são maioritariamente mosteiros masculinos com uma população numerosa de meninos noviços e jovens monges. Sobretudo recebem filhos de refugiados e de famílias pobres budistas do Nepal, Índia e Tibete. Estas casas resultam, em particular, de um culto estratégico das origens. Algumas são refundações exílicas dos mosteiros que se deixaram para trás no Tibete, passando a constituir as sedes destas linhagens e recebendo os nomes dos mosteiros originais. O fenómeno estende-se hoje ao próprio Tibete, depois que as autoridades chinesas permitiram, a partir dos anos 80, a reconstrução dos mosteiros destruídos, incluindo a devolução às antigas linhagens e a reintronização de rinpoches. O culto

das origens é particularmente importante para os seguidores ocidentais que vêm estas casas, no solo do Oriente, como santuários de autenticidade, onde fazem visitas e retiros para estarem mais próximos do espírito oriental. Tudo isto reunido, estas casas são pequenos reinos de submissão e vassalagem em torno dos líderes religiosos, presenteando os lamas – as oferendas ao rinpoche são, aliás, um importante elemento devocional e económico – com um ambiente simultaneamente nativo e cosmopolita de poder. A explicação ‘hiperrealista’ seria que este é um mundo de origens perdidas e de evangelização ao contrário, ou seja, é o interesse dos ocidentais por esta tradição que patrocina, financeira e simbolicamente, o Oriente místico para o próprio Oriente.

O problema com este tipo de explicação é uma visão demasiado unificada de ‘mundo ocidental’ como um conglomerado entre as sociedades do Noroeste da Europa e os Estados Unidos. A diferença americana precisa ser observada também em relação à Europa. A religião constitui um campo particularmente fecundo para compreender esta questão, nomeadamente a influência do Budismo Americano no cenário budista mundial. As numerosas tradições sectárias budistas encontram-se abundantemente representadas na América – Zen, Nichiren Shoshu, Theravada, Budismo coreano, Budismo vietnamita, Budismo mahayana tibetano, etc. – além de grupos não-sectários que tiram do Budismo questões doutrinárias gerais. Numerosos directórios são publicados na América com informação sobre instituições e grupos budistas, nos estados e cidades americanas (por exemplo, Jeff Wilson 2000 para a cidade de Nova Iorque e áreas adjacentes), com endereços e breve descrição de centros, grupos de meditação, templos, mosteiros, comunidades, calendários de actividades, alojamento, discriminando a tradição e sub-tradição budista específica (no caso tibetano, por exemplo, a filiação dos grupos e centros, conforme a filiação Nyingma, Sakya, Kagyu e Geluk e tibetano não-sectário, um desenvolvimento tipicamente americano). O guia de Don Moreale de 1988, seguido da actualização uma década depois, em 1998, é o vade mecum clássico para o conjunto do território americano, organizando a informação, estado a estado. O importante, porém, é que estes directórios, logo quando são publicados, já estão, em parte, desactualizados, com o constante surgimento de novos grupos e outros que, com a mesma rapidez, vão desaparecendo. Se um traço distintivo da religião e cultura budista, na Ásia, é a gran-

de fragmentação cultural e doutrinária, nos Estados Unidos esta profusão é combinada e grandemente alargada com a diversidade multicultural americana.

Por isso, o Budismo Americano é um fenómeno cultural e espiritual em si próprio e não apenas globalização reverberada. A expressão Budismo Americano ganhou prestígio, desde os anos 70, tanto no campo da representação que os budistas americanos fazem de si próprios, como enquanto expressão analítica, para referir não uma nova religião ou seita, mas a própria expansão do Dharma no encontro com a América (o livro editado por Brian D. Hotchkiss em 1998 pode ser visto ainda como um estado da arte deste espírito americano). Por um lado, milhões de imigrantes asiático-americanos fazem da América a área mais importante da diáspora étnica budista da segunda metade do século XX. Por outro, o interesse de americanos brancos de classe média pela espiritualidade budista, com raízes no século XIX (a teosofia foi, provavelmente, a fonte mais influente), ganhou proporções gigantescas a partir dos anos 60 e 70. Além disso, as questões dos direitos da mulher, homossexualidade e espiritualidade, temas Jungianos, psicoterapia, alimentação alternativa, ecologia espiritual vão influenciando as teorias e práticas budistas no ambiente americano e fora da América. Mesmo o crescimento do Budismo na Europa, Canadá, Austrália e Nova Zelândia, actualmente, depende, em grande medida, da projecção que o espiritualismo budista tem a partir do cenário espiritualista americano.

Neste sentido, uma repercussão da fragmentação religiosa contemporânea e suas expansões transnacionais é a crise do conceito etnocêntrico de 'religiões mundiais' aplicada, na tradição da 'história comparada das religiões', ao monoteísmo judaico-cristão e islâmico, ao Budismo e ao Hinduísmo, segundo uma visão orientalista da história e da cultura humanas como uma confluência civilizatória entre o Ocidente e o Oriente. Basicamente, ficavam de fora as religiões 'primitivas', em todos os continentes, como o xamanismo. O problema é que este paroquialismo hegemónico, característico daqueles que consideram o mundo uma coisa sua, foi sucedido pelo que Marilyn Strathern (1992) chama de 'paroquialismo transnacional', em acordo com a crítica desta autora ao vocabulário analítico dominante acerca de culturas não-situadas, diaspóricas ou híbridas e como se o crescimento da diferença resultasse puramente de novas possibilidades políticas e tecnológicas de circulação de conhecimento e de pessoas ao longo do globo terrestre. A ênfase de Strathern, ao contrário, é que

a possibilidade da diferença circula *nas relações* entre mudanças de contexto e mudanças de magnitude.

Sob este ponto de vista, a influência do Budismo Americano no mundo hoje não é um mero fenômeno de ‘americanização’, mas expressa o enorme poder que a sociedade americana tem para relações. O ambiente espiritualista americano testemunha uma diversidade na qual a própria América é ‘um mundo’, de modo que a influência da América no mundo ‘global’ é sempre uma mudança de contexto com o mundo americano. A questão, portanto, é que nem tudo é pura hegemonia ‘ocidental’ ou euro-americana. Na verdade, outros países que não têm grande influência ‘global’, no entanto, são ‘um mundo’. Eu falo, em particular, do Brasil. Esta ideia ficará esclarecida, comparativamente, com a compreensão do destino transnacional do Santo Daime.

O Santo Daime é uma das pequenas religiões psicodélicas brasileiras, constituídas no século XX e baseadas no consumo da ayahuasca. O Daime constituiu-se sobretudo nos anos 40, com origem em migrantes do Nordeste do Brasil que, numa diáspora interna iniciada no princípio do século XX, iam para os seringais do Acre, na Amazônia brasileira. A economia mundial da borracha era um acontecimento igualmente importante na Bolívia e Peru. Muitos seringueiros brasileiros trabalharam em seringais em ambos os lados das fronteiras e a origem do Daime está, em parte, nesta travessia. Não há espaço neste texto para uma descrição etnográfica (Afonso 2000; Labate e Araújo 2002). Sumariamente, porém, esta sensibilidade religiosa surge de uma incorporação mútua entre três aspectos. 1) O consumo da ayahuasca, uma bebida alucinógena de origem indígena, mas aqui derivada, na verdade, já da tradição xamanista de curandeiros mestiços na Amazônia peruana e boliviana (Gow 1996). 2) O catolicismo vernacular caboclo (no caso da cultura amazônica, com forte influência das migrações nordestinas), incluindo mitologia e performances de canto, música e dança. 3) O ecletismo religioso característico da linguagem da cultura nacional brasileira, a partir de finais do século XIX. Na verdade e ao contrário dos relatos romantizados, a minha persuasão é que esta religião não tomou forma num ambiente longínquo de floresta, nem a cultura indígena original constitui o seu directo legado xamânico, mas sobretudo absorveu as influências de um ambiente de fronteira marcado pela internacionalização do capitalismo da borracha, migração diaspórica, despossessão, instalação das tecnologias do estado nacional, conversação intercultural, urbanização em regiões periféricas e o ecletismo religioso brasileiro.

A projecção desta pequena corrente religiosa para além do ambiente caboclo e amazónico iniciou-se nos anos 70. A repressão do regime militar na vida brasileira da altura levou muitos jovens urbanos do Sul do Brasil para o interior do país, à procura de experiências alternativas de contracultura, em particular a intersecção entre drogas e espiritualidade. Os lugarejos associados à religião do Daime, no estado do Acre, foram também incluídos nos roteiros de jovens europeus e americanos que, na mesma época, faziam a rota do arcaico e do arcano, em direcção a Cuzco e outros centros místicos do Peru, combinando o interesse por drogas, a expansão da consciência (um tema popularizado pelo LSD) e o resgate da espiritualidade xamanista. Nos anos 80, o Santo Daime expandiu-se, formalmente, nas grandes cidades, no Sul do Brasil e no Distrito Federal, atraindo especialmente jovens de classes média, profissionais liberais, artistas e intelectuais. Na década de 90, passou a ter seguidores nos Estados Unidos e sobretudo na Europa, basicamente a partir de estrangeiros que tinham frequentado grupos de Daime no Brasil, estabelecendo depois filiações com a organização brasileira. Actualmente, em pelo menos oito países europeus (Holanda, Bélgica, Alemanha, Itália, Suíça, França, Espanha e Portugal), cerca de 500 pessoas estarão formalmente envolvidas com esta religião. A popularidade não é maior, provavelmente, porque estes grupos funcionam em regime ilegal, uma vez que o consumo da ayahuasca é criminalizável pelas leis anti-droga e várias detenções e encerramentos de grupos foram já efectuadas. O problema complica-se, porque a versão específica do Santo Daime que se disseminou na Europa tem uma expressão subsidiária problemática na associação da ayahuasca (ou o Daime propriamente dito, representando Cristo e um princípio masculino) com a cannabis, considerada uma planta sagrada, um princípio feminino e misticamente designada de *Santa Maria*. O Santo Daime é uma ‘pequena tradição’ comparado com o Budismo Tibetano, obviamente. O que interessa nesta análise, porém, é como a cultura nacional brasileira, fortemente mercadorizada e mística, é fundamental para compreender o Daime no Brasil e fora do Brasil.

A bebida sagrada (o *Daime*) é uma mercadoria produzida na Amazônia, no aldeamento principal desta religião, e exportada para as congregações nas cidades brasileiras e no mundo. Mais raramente, é exportada a matéria prima – o cipó jagube (*Banisteriopsis caapi*) e o arbusto chacrona (*Psychotria viridis*), de cuja reunião se produz a bebida – para ser transformada, ritualmente, nas próprias comuni-

dades desta religião. O problema teoricamente importante, contudo, não é a mercadorização da bebida sagrada, mas a ‘liquidez’ da própria epifania. As cerimónias, conforme a duração e o propósito, exigem diferentes doses. Mas a bebida tem de ser paga. Apenas mediante a apresentação de uma senha, na altura da primeira dose, prova do pagamento, é que se pode ingerir a poção e começar a tomar parte na cerimónia. A questão provocativa, portanto, é que não é realmente o acesso ao ritual que está a ser comprado, mas o acesso ao próprio sagrado, na media em que o *Daime* (o líquido) e o *Daime* (o sagrado) são a mesma epifania (expressamente, segundo um refrão, *o Daime é o Daime*). A sobreposição entre a liquidez da bebida e a liquidez do dinheiro não é aqui apenas um constrangimento prático para garantir a sobrevivência material do culto. A questão está na própria continuidade entre a cultura de consumo e uma religião intrinsecamente consumista de uma bebida epifânica, quer dizer, uma bebida considerada a própria encarnação do sagrado e a sua ingestão uma relação directa com Deus.

As semelhanças com a figura eucarística de Cristo, entregando-se, donativamente, a ser consumido na comunhão do pão e do vinho sacramental, são evidentes. O Santo Daime parece constituir uma refutação, em linguagem psicodélica, da sacramentalidade eucarística da Igreja católica, substituída por uma identificação não-mediada com a sacramentalidade de Cristo. Eu sigo aqui a explicação da *Synthèse Dogmatique* de Jean-Hervé Nicolas OP (1991) a respeito dos sacramentos. Cristo é o sacramento de Deus ao mundo, no sentido da oferta do Corpo de Cristo ao mundo como a dádiva da salvação. O salvador do mundo é, na verdade, o ‘salvador do corpo’ como metonímia para o mundo. O estatuto vicarial da Igreja significa que esta ‘toma sacramentalmente o lugar de Cristo’ (p.639). Assim, a santidade da Igreja não deriva apenas de exercer ofícios sagrados (e aplicar os sete sacramentos, em particular), mas a Igreja é o Corpo de Cristo, por via do próprio significado sacramental:

A noção de *sacramento*, antes de se especializar para designar os sete ritos santificadores da Igreja, era o equivalente do *mysterion* grego. De uma forma muito geral, designa uma realidade visível, pertencendo em si ao mundo da experiência, mas representando (tornando presentes) para o homem as realidades sobrenaturais e pertencendo, desta forma, ao mundo invisível, fazendo entrar no nosso mundo (e na nossa consciência) as realidades deste mundo [invisível]. (p.630; itálico original; minha tradução).

O mistério de Cristo, o Corpo de Cristo, constitui, assim, ‘a imagem visível do Deus invisível’. A ‘Igreja-sacramento’ (p.652) representa o ‘sacramento do corpo místico’, no sentido em que o corpo da Igreja (a comunidade daqueles que seguem a Cristo) vive na espera do regresso de Cristo ressuscitado no Julgamento Final. Nesse dia (o Dia do Senhor), a alma dos justos se reencontrará com o corpo, vivendo cada bem-aventurado, no seu próprio corpo regatado da morte, a ressurreição de Cristo. O sentido radical da sacramentalidade da Igreja é, assim, o significado antecipatório: ‘a Igreja sendo presente desde o começo como a manifestação visível do ‘mistério de Deus’ e como *a realização antecipada da salvação*’ (p.628; itálico acrescentado). Este senso de antecipação da vida eterna poderá ser visto – é a minha proposta seguinte – como uma união sacramental entre dádiva e mercadoria.

A diferença entre dádiva e mercadoria é uma ideia favorita de várias disciplinas. Quem dá alguma coisa dá-se a si próprio nessa ‘coisa’. Neste sentido, a dádiva constitui uma objectificação ou a materialização da pessoa doadora. A questão teológica da materialidade de Deus significa que só Deus realmente existe, só Deus é ‘material’ e não-impermanente. A materialidade de Cristo, concretamente, é a própria dádiva de Cristo que se deu ao mundo no seu Corpo de ressurreição. A mercadoria, por sua vez, representa a desmaterialização do objecto, no sentido em que a realidade material do objecto é convertida (‘alienada’ na linguagem marxista) no valor correspondente em dinheiro. A abstracção do dinheiro e a circulação de mercadorias (mercadorias são, inerentemente, circulatórias e ‘globais’) alargam o tesouro do mundo, pela capacidade de multiplicação e proliferação abstracta do valor das coisas. Não há nada mais pesado que um vagão de mercadorias ou um navio cheio de contentores e, no entanto, nada mais des-materializado.

Um modo clássico da distribuição antropológica deste pensamento é que, nas culturas primitivas (a Melanésia é o cânone nesta discussão), a circulação de bens (materiais e simbólicos) é regida pela lógica da dádiva, enquanto a cultura ocidental seria quintessencialmente formada na lógica da mercadoria. Na verdade, a cultura ocidental parece ser sobretudo definida por uma persistente procura de conciliação entre dádiva e mercadoria. Precisamente, a ideia de que a Igreja sacramental é uma antecipação da Glória pode ser lida nesta lógica. A salvação é representada, na literatura moral e religiosa cristã, como a posse dos ‘bens do Céu’ pelos bem-aventura-

dos. O Corpo Celestial que conheceu a ressurreição da carne como o próprio Cristo é o principal bem da vida eterna. Assim, a aliança entre 'salvação e prosperidade' na ética protestante do capitalismo (Higgins 1995: 24) parece constituir, na verdade, uma versão da doutrina da antecipação da benaventurança ou o comércio da epifania neste mundo.

A fórmula eucarística do consumo de Cristo – 'quem comer a minha carne e beber o meu sangue permanece em mim e eu nele' – assume, no Santo Daime, uma versão psicodélica da união sacramental ou glorificada da dádiva com a mercadoria. O Santo Daime é uma típica cultura de fronteira, porque, ao mesmo tempo que procura afirmar autonomia e novidade em relação ao poder da cultura eclesiológica dominante, captura e passa a identificar para si próprio o aspecto mais radical da cristologia. A expressão disto é colocar a força do Daime na própria sacramentalidade de Cristo (*o Daime é Cristo*) e não na sacramentalidade vicarial ou eclesiástica. No Santo Daime, todo o conjunto da religião – não só a bebida, mas a doutrina e o ritual também – são representados como uma dádiva sobrenatural ou objecto de revelação. A performance das cerimónias é complexa, incluindo a disposição do espaço de culto e dos templos (chamados *igrejas*), dança (*bailado*) e cânticos (*hinos*), numa persuasão de que a forma do culto foi *recebida* ou revelada aos pais fundadores dessa religião. Um traço distintivamente pentecostal do Daime é, precisamente, os fiéis *receberem hinos*. Desta forma, visto o carácter revelado do espaço e da coreografia, é necessário copiar o estilo em cada fundação de uma nova comunidade, de modo que a mimese é, em si própria, uma acção sacramental. No caso dos grupos fora do Brasil, isto inclui os cânticos em português – mais precisamente, em vernacular caboclo da Amazónia – por pessoas que não falam português. Além disso, os próprios estrangeiros dizem *receber hinos* nas suas línguas e em português, sem falarem a língua. O interessante é que se o ritual e a estética são representados como dádivas sobrenaturais, na verdade o ritual constitui hoje uma mercadoria transnacional, à semelhança do que acontece com a própria bebida. Os grupos fora do Brasil, frequentemente, financiam a ida e estadia de especialistas nos rituais, sobretudo moradores de um lugarejo isolado no Sul do estado do Amazonas, chamado Mapiá, sede deste grupo (e considerado uma Nova Jersusalém), em particular músicos e mulheres treinadas nos hinos e na dança. Estas pessoas são pagas para ensinarem e profissionalizarem as cerimónias, o que significa

que o próprio ritual revelado é também uma mercadoria inscrita numa economia de serviços e do conhecimento, uma mercadoria que foi 'recebida' como uma dádiva divina.

O Brasil representa, assim, para o Santo Daime o mesmo que a América para o Budismo e as religiões tibetanas. Uma representação comum, entre os adeptos europeus e americanos do Daime, é um antagonismo mais ou menos explícito entre o Daime e o Brasil. O Daime é associado, romanticamente, com a sabedoria ancestral xamânica, a Amazónia e a pureza do santuário silvano, enquanto o significativo Brasil convoca refrões de injustiça social, caos urbano, consumismo, sexo, meninos de rua. Todavia, o próprio conceito de xamanismo usado pelos estrangeiros, via Daime, é, na verdade, resultado do ecletismo cultural brasileiro. Uma expressão disso é o contacto que o fundador do Daime, chamado Mestre Irineu – Raimundo Irineu Serra (1892-1971) que emigrou do Maranhão para os seringais do Acre em 1912 – teve com grupos espíritas e esotéricos de matriz teosófica. O próprio tratamento 'Mestre' deriva, muito provavelmente, do vocabulário esotérico (Afonso 2000). Espiritismo e esoterismo teosófico são, aliás, referências e linguagens fundamentais no imaginário religioso brasileiro, desde o final do século XIX, no sentido em que o ecletismo entre religiões e entre cultura urbana e a vastidão do Brasil tradicional são elementos centrais da cultura nacional brasileira. Desta forma, a disseminação do Daime, no final do século XX, pelos grandes centros urbanos do Sul do país, não representa a floresta chegando à cidade, mas uma nova fase de um circuito de cem anos de diáspora e circulação multicultural ao longo do Brasil e de duplo sentido, entre o campo e a cidade.

O Brasil não tem influência no mundo como a América, mas, à semelhança da América, o Brasil é um mundo. E as influências e atrações culturais que, pontualmente, como o pequeno caso do Daime, o Brasil vai exercendo sobre palcos e situações mundiais têm sentido como uma mudança de contexto entre o mundo que é o Brasil e o mundo 'global'. Se relações vêm de relações, influências sobre o mundo vêm de 'mundos' e não de meras oportunidades de circulação e encontros culturais. O que há sobretudo de semelhanças religiosas entre o Brasil e os Estados Unidos, no comércio da epifania, é a própria sacramentalidade do Brasil e da América como terras prometidas. Na religião e espiritualidade americana, a América é o verdadeiro sacramento, no sentido da união entre a abundância da mercadoria e a dádiva sagrada da nação americana. De igual modo, o Brasil, é o

verdadeiro objecto da espiritualidade brasileira e, em certos casos, há mesmo formas expressas de culto. A bandeira do Brasil e a bandeira da América são, frequentemente, colocadas no altar das igrejas cristãs. O mesmo acontece nos templos do Santo Daime, uma religião baseada na persuasão de que a segunda vinda de Cristo já se iniciou para o mundo com a revelação do Daime ao Brasil. O Brasil é sublime, no sentido em que a noção de Sublime Americano (Wilton e Barringer 2002) tem designado a fusão entre os bens da Graça e os bens do mundo na vastidão da América.

MATERIALISMO E FANTASMAGORIA I

No Nepal, o turismo e, em particular, o trekking constituem a principal fonte de rendimento do país. O turismo das caminhadas de montanha é um expressivo exemplo da nomadologia das mercadorias culturais contemporâneas. As áreas de trekking mais comercializadas são o Everest, na parte oriental, o Annapurna, no centro do país, e as montanhas de Langtang, perto de Kathmandu. Hoje o trekking é uma popularização do que representou, na cultura de privilégio europeia, o *grand tour*, a viagem de aristocratas e intelectuais britânicos para a Itália, nos séculos XVIII e XIX. A travessia dos Alpes tornou-se, na época, uma questão imaginativa e poética em torno da experiência do sublime na vastidão e grandiosidade liminar da montanha. Com a expansão das viagens intercontinentais, no século XIX, outros cenários de exorbitância foram investidos na experiência do sublime natural. O Himalaia tornou-se a expressão, por excelência, desta expansão da imaginação sublimista, mas continuando a constituir ainda uma experiência de aventura, privilégio e solidão. O trekking no Himalaia actualmente, porém, populariza o acesso ao sublime por numerosos turistas de classe média, europeus, americanos, canadenses, australianos, neo-zelandeses e das sociedades afluentes da Ásia do Sudoeste, sendo os japoneses particularmente conspícuos. Os sul-africanos, namibianos, brasileiros, argentinos, mexicanos e outros latino-americanos que se cruzam nos caminhos do Nepal testemunham como as classes médias brancas destas sociedades são fortemente ligadas ao imaginário cultural euro-americano.

O modo como o trekking está organizado no Nepal constitui, simultaneamente, a re-significação da paisagem numa mercadoria e um meio do consumo de mercadorias ao longo da viagem. Apesar

de, em muitos momentos, se ter a ideia que se está *in the wilderness*, na verdade este sentimento faz parte da ficção. Estes percursos são ‘caminhos batidos’. Quando agências de trekking, em Kathmandu, propõem roteiros *off the beaten trekk* são, no máximo, pequenas variantes do mesmo percurso. Os destinos realmente alternativos constituem mercadorias de luxo – áreas como Dolpo e Mustang, na fronteira norte com o Tibete – com um visto de entrada elevado e sem facilidades de acomodação, implicando numeroso pessoal de apoio e excursões dispendiosas. Os roteiros mais habituais, ao contrário, são salpicados de ofertas de alojamento, bebidas e alimentação. Estas acomodações constituem desde hotéis muito modestos a alojamentos muito precários (*Florida Guest House, Hil-ton Hotel*). O ‘grande cenário’ é também saturado de anúncios oferecendo chocolate (*Mars, Snickers, Twix*), refrigerantes (*Coca-cola, Fanta*), cerveja (*Tuborg, San Miguel*), pizza, torta de chocolate, enchilada, burritos, apple pie, toilette, chuveiro quente. Outra mercadoria emblemática do trekking é o trabalho de carregadores e guias, contratados em agências ou por relação directa. O caso dos carregadores é particularmente dramático. Muito frequentemente, paga-se menos de dez dólares por dia a um carregador, transportando, normalmente, cargas pesadas, em oito horas de caminhada, pelo menos, e sem o equipamento adequado (incluindo simples óculos de sol que protegem contra a cegueira na neve). A transformação do Himalaia numa mercadoria transnacional é, assim, baseada na manutenção de baixas condições de trabalho e remuneração no país, combinando a desigualdade que vem das disparidades de desenvolvimento internacional com as formas locais de exploração. A questão teoricamente interessante, todavia, não é a mercadorização da imensidão do Himalaia. No processo da transformação de tudo em mercadoria, a distinção entre a visão do Annapurna e uma *Coca-cola* ou um chocolate *Mars* consumido ao longo do percurso não é realmente a questão. A questão é o consumo do sublime e sua relação com o consumo do sagrado.

O sublime é o irrepresentável que provoca uma intensificação da vida. Marjorie Hope Nicholson (1997; este clássico é de 1954) designou a experiência do sublime como a ‘estética do infinito’, no contexto específico do sublime natural associado às vastidões e aos cenários grandiosos da natureza. O sublime tem, porém, um amplo campo de aplicação, para além do mundo natural, e a tradição teórica é que se trata de um sentimento inerentemente moderno, representando a trasplantação para o terreno secular do *mysterium tremendum* de Deus

que inspira, simultaneamente, fascínio e terror. O sublime moderno é um novo sublime do terror que transpõe o mistério divino para uma fascinação com os espectáculos liminares terrenos e uma experiência secularizada de transcendência (Millbank 1998). Esta sublimidade da tradição poética e extática moderna sobretudo representa o excesso como uma ‘falta’. As grandes montanhas e a natureza grandiosa em geral instigam o confronto com os limites de cada um e a necessidade de auto-sublimação. Mais recentemente, o sublime tornou-se um tema resgatado pelas interpretações sobre a cultura e estética pós-moderna, as novas tecnologias electrónicas (o sublime tecnológico) e a crítica neo-marxista. Frederic Jameson invoca esta situação, distinguindo entre o sublime do tempo da travessia dos Alpes e o sublime na auto-referencialidade ‘volatizada’ da cultura contemporânea:

no sublime consciente é o sujeito individual que toca o limite; aqui é o corpo que está a tocar os seus limites, ‘volatizado’ nesta experiência de imagens, até ao ponto de ficar fora de si ou de se perder a si próprio. O que existe aqui é **uma redução do tempo a um instante numa experiência pontual final muito mais intensa**, mas não é mais *subjectiva*, no sentido mais antigo, no qual uma personalidade está de pé em frente dos Alpes, conhecendo os limites do sujeito individual e do ego humano. Pelo contrário, é um tipo de experiência não-humanista de limites para além dos quais o indivíduo é dissolvido (Stephanson 1988: 5; aspas e itálico originais; bold acrescentado; minha tradução).

É esta dissolução do corpo e a morte do sujeito – ‘um tipo de experiência não-humanista’ – que identificaria a imaterialidade sublime no novo mercantilismo e cosmopolitismo. A questão, porém, é que, concomitantemente, o esvanecimento do corpo do sujeito constitui também a lógica organizante do comércio de objectos sagrados (cursos de meditação no mosteiro de Kopan, por exemplo, ou uma dose de Daime, no Rio de Janeiro) e objectos sublimes (a visão do Everest ou, melhor ainda, o Everest vistoriado). Assim, em *Postmodernism, or the Logic of Late Capitalism*, Fredric Jameson (1988) retoma, várias vezes, uma citação de Guy Debord, segundo o qual ‘a imagem é a forma última da reificação da mercadoria’, i.e., a reproduzibilidade das mercadorias é tão vertiginosa que se tornam imagens, ‘espectros’ de si próprias. Se o mundo real é apenas evocável pela mercadoria que ‘aparece’ e ‘desaparece’ (no fluxo das imagens e

da renovação da oferta), então o prodigioso crescimento do incorpóreo e da virtualidade, na cultura contemporânea, é a forma última do espectáculo do materialismo. O sublime da mercadoria significa, neste tipo de leitura, que a nomadologia intrínseca das mercadorias é exacerbada pela nomadologia itinerante da reificação *ad infinitum*. Por isso, o trekking no Himalaia poderia servir, aparentemente, como uma eficaz metonímia no acesso a esta nomadologia, deslocação e iteratividade num mundo 'global'. E o comércio da bebida epifânica no Santo Daime seria, na tranquilidade destes axiomas, um resumo do problema de aura – a fluidez em torno dos objectos e dos corpos místicos – que atravessa a experiência do sublime e do sagrado na economia e cultura pós-industrial. Todavia, a perspectiva que eu quero explorar é que aquilo que 'aparece' e 're-aparece', nestas explicações, é, na verdade, o próprio corpo teórico do fetichismo da mercadoria.

Previamente, precisa ser esclarecido o sentido 'sagrado' do sublime na cultura moderna e o que significa realmente 'secularização' quando se fala de sublime. Na tradição poética britânica, nomeadamente Blake, Wordsworth, Keats e, mais recentemente, Yeats, o sublime constitui o próprio sentido da modernidade com a ambição de relacionar este mundo com a expansão do universo. Em vez de uma oposição entre a negação do mundo e a aspiração do céu, a questão agora é como a construção poética da vida acrescenta à *poiesis* divina e a expansão do universo. Em causa está a simplificação em relacionar a modernidade com um puro conceito anti-metafísico de secularização. A modernidade é, sob o ponto de vista da grande tradição do sublime, inerentemente, uma nova possibilidade do sagrado e, intrinsecamente, um 'novo mundo'. O que aconteceu mais recentemente foi o resgate teórico da noção de sublime para referir o sagrado de um mundo sem Deus. Estas análises encontram-se, normalmente, articuladas com a acelerada des-materialização do capitalismo, no fim do século XX, numa economia electrónica do conhecimento. Slavoj Žižek (1989) é um autor emblemático do uso neo-marxista do conceito de objecto sublime para a compreensão da cultura de mercadorias, reciclando referências clássicas da filosofia da estética do sublime como 'falta' ou impossibilidade de representação. Por isso, na citação abaixo, a indecisão do autor entre sublime e Sublime (a forma insigne que parece pretender laços dinásticos com as narrativas fundadoras de Burke e Kant):

o sublime é um objecto no qual podemos experimentar esta verdadeira impossibilidade, este permanente *fracasso da representação* (...).

Podemos ver agora, porque é precisamente a natureza na sua dimensão mais caótica, ilimitada e aterrorizadora que é melhor qualificada para acordar em nós o sentimento do Sublime: aqui, onde a imaginação estética é estendida na sua forma máxima, onde todas as determinações finitas se dissolvem, o fracasso aparece na sua forma mais pura.

O Sublime é, por isso, *o paradoxo de um objecto* que, no campo da representação, fornece uma visão, de forma negativa, da dimensão do que é irrepresentável (p.203; itálico acrescentado; minha tradução).

De forma intratável, *o sublime é um objecto* e *o paradoxo de um objecto*. A questão de facto ‘paradoxal’, porém, é o próprio conceito de ‘matéria’ no materialismo marxista, uma confluência entre materialismo e fantasmagoria consagrada na noção de fetichismo da mercadoria. A realidade das ‘coisas’ no marxismo nunca é, de facto, ‘uma coisa’, no sentido da literalidade tangível. Em vez de uma divisão entre visível e invisível, tangível e intangível, a materialidade dos objectos (literais ou metafóricos) é a capacidade para o próprio trânsito entre aparecimento e desaparecimento, um poder de volatilização. O antropólogo marxista americano Michael Taussig (1992) faz um sumário particularmente eficaz destas ideias:

Por meio de uma análise cultural da doença e do seu tratamento nos EUA em 1978, eu pretendo dirigir a atenção para a importância de dois problemas levantados pelo marxismo e pela antropologia com respeito ao significado moral e social das ‘coisas’ biológicas e físicas. Eu vou argumentar que coisas, tanto os signos e os sintomas da doença, como a tecnologia da cura não são ‘coisas-em-si-próprias’ [‘things-in-them-selves’], *não são somente* biológicas e físicas, *mas são também* signos de relações sociais disfarçados de coisas naturais, ocultando as raízes que possuem na reciprocidade humana (p.83; aspas e itálico originais; minha tradução)

Esta linguagem (esconder origens, esconder relações) é a definição de fetichismo de mercadorias como a natureza fársica de relações entre objectos que ocultam ou disfarçam relações entre pesso-

as. Um conceito derivativo (ou re-apariacional) é o uso marxista da noção de ‘reificação’. Taussig acrescenta a seguinte filiação deste conceito a Lukács:

Intrínseco a este problema jaz o fenómeno da reificação – a coisificação [thingfication] do mundo, pessoas e experiência, organizadas e reconstituídas pela troca de mercado e a produção de mercadorias. A base da estrutura-de-mercadoria [‘commodity-structure’], escreve Lukács, “é que a relação entre pessoas toma o carácter de uma coisa e assim adquire uma ‘objectividade de fantasma’ [‘phantom objectivity’], uma autonomia que parece tão estritamente relacional e abrangente de modo que oculta todo o traço da sua natureza fundamental: a relação entre pessoas” (p.84; aspas originais; minha tradução).

A materialidade das coisas é, deste modo, uma solidez que, inerentemente, se dissolverá no ar como condição da sua própria materialidade. As novas mutações da lógica de capitalismo ou a passagem para uma economia pós-industrial do conhecimento, das finanças e de serviços não afectou a tradição teórica baseada no fetichismo da mercadoria. Na verdade, a análise marxista da cultura capitalista abordou sempre o capitalismo como uma economia do conhecimento reificado. A novidade não reside, então, no intangível da des-industrialização, acumulação flexível, des-regulação transnacional, capital electrónico. Na perspectiva marxista, a mercadoria capitalista foi sempre uma tangibilidade intangível (uma coisa não é uma ‘coisa’). O conceito de fetichismo da mercadoria refere que a mercadoria é um mundo em si própria, alienada do sistema de trabalho. O modo como o trabalhador é desligado do produto que fabricou instiga a redução puramente ideológica do trabalho em mercadoria. Assim, o trabalhador vende uma mercadoria (que é o trabalho) e esta é que ‘gera’ as mercadorias. Neste fetichismo, as mercadorias vêm do seu próprio mundo – vêm de outras mercadorias, como os fantasmas vêm do seu próprio mundo – e a forma última desta objectividade de fantasma da cultura e economia capitalista é que o capital que circula entre o trabalho e o consumo é fetichizado como mercadoria financeira também. As continuidades conceptuais, criadas na tradição analítica do século XX, entre o fetichismo da mercadoria e a teoria psicanalítica do fetichismo na sexualidade propagaram um senso do fantasmático característico deste idioma crítico.

O vocabulário fetichista, na psicanálise de Freud, foi retirado do mesmo plano de analogias religiosas de onde Marx extraiu a sua correlação entre mercadoria e os objectos da religião. O fetiche sexual é uma substituição (a erotização do corpo substituído pela erotização dos sapatos, por exemplo), o que evoca uma ‘falta’, consagrada por Freud na crise edipiana despoletada quando o menino descobre que as mulheres não têm pénis. Esta ‘falta’ tem que ser substituída por algum objecto, como uma prótese. Os sapatos que um fetichista erotiza são próteses, neste sentido. Na verdade, o fetiche é um objecto – à semelhança do sublime, *sem objecto não há fetiche* – mas que contém uma força ou fonte de energia transsubstancial. Um amuleto é, por isso, quintessencialmente, um fetiche, porque o que está contido ou oculto nele, na verdade, revela. O fetiche sexual, simultaneamente, oculta a falta que revela (os sapatos tanto ocultam, como revelam a falta do corpo). O fetiche religioso revela o sagrado, mas, ao mesmo tempo, oculta-o na forma instável da transsubstancialidade do objecto. Assim, a hóstia e o vinho eucarísticos são fetiches da revelação e ocultação do corpo e sangue de Cristo. Estas definições colocam, intrinsecamente, o sublime no campo do fetichismo. Neste sentido, o fetichismo é a ‘falta’ do corpo sexualizado ou a ‘falta’ do trabalhador alienado pelas fetichizações da mercadoria. E a própria mercadoria pode ser consumida e estetizada como fetiche. Um exemplo, no campo da tecnofilia actual, é o uso de telefones celulares que acompanham a pessoa como uma prótese de telecomunicação – e toda a tecnologia é protésica e, portanto, fetichista.

A expansão da esfera das mercadorias culturais e electrónicas populariza as mercadorias de prestígio. A exploração que eu fiz do trekking no Nepal constitui, propriamente, uma popularização de ‘mercadorias sublimes’ ou uma trivialização da mercadorização do sublime outrora ligado à experiência extática da grande tradição poética, estética e aventureira. A popularização da cultura mercadorizada é, na verdade, uma marca omnipresente da experiência da modernidade. Walter Benjamin (1992a) é o autor canónico para a popularização e disseminação da cultura que, simultaneamente, esvanece e torna acessível a aura da mercadoria que trivializa. A arte e a literatura, anteriormente à cultura da reprodução mecânica industrial, eram mercadorias reservadas. O artista e o autor *criam* a obra. Esta nobreza é distinguida do trabalho da reprodução mecânica onde o trabalhador apenas *faz* a mercadoria. A obra ‘criada’ é misticamente identificada como um acto de dádiva, à semelhança da criação divina do mundo que é, ao mes-

mo tempo, a dádiva do próprio mundo. Benjamin captura um conceito de aura como esvanecimento que é ele próprio tributário ou ‘re-aparição’ da noção de fetichismo da mercadoria. Os corpos que têm aura (os santos, os espíritos e os objectos sagrados) existem numa situação de instabilidade incorpórea, o halo de quem está aqui e não está, de quem pertence a este mundo e não pertence, de quem se vê e desaparece. Precisamente, o esvanecimento da aura ou perda de aura é, no cenário da reprodução mecânica, essencialmente, uma perda de distância.

Na verdade, porém, a aura ‘perde-se’, mas no sentido em que se dissemina pela reprodução, à semelhança de uma imagem que ‘se esvai’ num movimento de desaparecimento e disseminação (como as aparições dos santos e dos anjos). A reprodutibilidade dos objectos e das imagens – daí que a reprodução da fotografia e do negativo tenha constituído o ícone da teoria de Benjamin – permite uma perda de distância que, na verdade, dá acesso à aura (a tecnofilia electrónica dos celulares é basicamente isso) que, noutros regimes de representação, encontrava-se ‘sagrada’ e inacessível. Por isso, a reprodutibilidade do objecto através da tecnologia (e da tecnologia da reprodução da imagem em particular) coloca a espectacularidade ao centro da lógica da cultura de mercadorias. De facto, outra ‘re-aparição’ teórica do fetichismo da mercadoria é a ideia de ‘sociedade do espectáculo’ que Guy Debord consagrou, nos anos 60, agora para afirmar que a reprodutibilidade tecnológica da mercadoria liberta novas possibilidades contraditórias de estetização e mitologia. Em Benjamin, esta persuasão foi particularmente investida nas novas possibilidades do filme, rádio, cinema e fotografia. A reprodutibilidade, segundo a visão benjaminiana, detém profundas potencialidades liberatórias, porque faz perder o carácter ‘sagrado’ e as mistificações de autenticidade da ‘arte’, mas, ao mesmo tempo, constitui o principal instrumento moderno de controle. A arte e cultura fascista seriam, inerentemente, a tentativa de estetizar o esvanecimento da aura como uma forma de alienação. A interpretação que eu gostaria de desenvolver aqui é que Benjamin, ao falar da aura na reprodução mecânica, sobretudo estava a teorizar, implicitamente, acerca das possibilidades alternativas da mercadoria socialista. Uma exploração ideológica do que eu designo de mercadoria socialista seria o projecto do metropolitano de Moscovo dos anos 30.

Esta obra emblemática do rococó estalinista é uma dramática expressão do sublime na arquitectura. Algumas estações são

simulacra de palácios neo-clássicos e esplendor bizantino. Esta sumptuosidade e abundância destoava, conspicuamente, da economia da escassez, instrumental na submissão da sociedade proletária e da aliança do poder com a fome. O sentido sublimista do irrepresentável reside aqui, em particular, no excesso entre o sagrado e o maldito. Muitos dos materiais provinham de igrejas da ‘velha ordem’, ao mesmo tempo que sacralizavam o materialismo do infinito ‘mundo novo’. Mais do que a tensão entre o desejo de transformação da elite e o desejo de preservação da cultura nacional por parte da consciência popular (Hudson 1994), a minha interpretação é que este sublime arquitectónico representava sobretudo a mercadoria socialista como dádiva totalitária do poder (o terror estalinista é a ‘falta’). Esta estética sublime refere, precisamente, uma lógica, segundo a qual a aura está na disseminação, nas ‘aparições’ do objecto sublime. A questão em Benjamin e nas teorias marxistas da espectacularização fantasmática do capitalismo é que a perpetuação de objectos constitui uma dissolução necessária do próprio objecto, ou dito de outra forma, a perpetuação do corpo implica, necessariamente, a dissolução corpórea. A aura desta sublimidade não está na realidade material de corpos, objectos, lugares, paisagens, mas na evanescência sublime da mercadoria que sugere a força do seu próprio des-aparecimento e re-aparição como uma forma de omnipresença. A mercadoria socialista, no estalinismo, funciona, ideologicamente, pela natureza ambígua das mercadorias de criação que possuem a aura de dádiva. Neste sentido, a mercadorização socialista é precisamente o esforço de conciliar as convicções doutrinárias do marxismo com a realização de uma sociedade socialista que, necessariamente, tinha que preservar transitoriamente algumas instituições do capital, da sociedade de classes e o próprio estado. Esta estratégia de conciliação parece constituir, na minha leitura, expressão de uma ansiedade fundamental na cultura de mercadorias moderna – a procura de reconciliação entre dádiva e mercadoria para solucionar a quebra, na cultura secular, da união sacramental entre dádiva e mercadoria da tradição religiosa.

Assim, a análise inteligente que Charles Rzepka (1995) faz acerca do livro de Thomas de Quincey de 1821, *Confessions of an Opium-Eater English*, enfatiza o esforço de De Quincey para distinguir entre o *livro* (que é uma mercadoria que pode ser comprada) e o *texto* (uma criação que apenas pode circular como dádiva), constituindo, segundo Rzepka, uma ‘mercadoria sacramental’. A elevação da natureza

sacramental da criação literária e da obra de arte é dirigida contra a trivialização produzida pela mercadorização cultural. O escritor (que ‘faz’ o livro) tem que ser sacrificado para que o autor transcendental (que ‘criou’ o texto) possa ser objecto de devoção: *‘Not the opium-eater, but the opium is the true hero of the tale’* (uma expressão do próprio De Quincey). É o que Foucault designa a ‘anonimidade transcendental’ do autor como um modo de caracterização religiosa, como o próprio Rzepka refere:

o livro como mercadoria literária pode, através do acto de conceder a dádiva, sofrer uma *transsubstanciação sacramental*, tornando-se uma ‘encarnação’ material da *‘anonimidade transcendental’* assumida pelo autor (p.68; aspas originais; itálico acrescentado; minha tradução).

Sob a perspectiva do marxismo de Benjamin, esta ‘transsubstanciação sacramental’ poderia ser lida, porém, como expressão da própria natureza histórica da cultura de mercadorias. Ou seja, em vez de uma litania elitista de um intelectual acerca das tendências pedestres do seu tempo e a quebra dos valores patrícios ‘do espírito’ diante da des-intelectualização, a mesma discussão poderá emanar, ao contrário, da ‘marcha do intelecto’ (Rauch 2001) ou a importância central que as questões do conhecimento têm no século XIX. O argumento aqui não é meramente como manter o domínio reservado da erudição contra a popularização plebeia das coisas, mas a procura de uma lógica inerentemente disseminatória de conhecimento fundamentado numa des-diferenciação entre economia e cultura que não seria, assim, apenas uma formação recente de incorporealidade na acumulação pós-moderna e pós-industrial. A procura de De Quincey em resgatar a sacramentalidade entre ‘livro’ e ‘texto’ captura, na verdade, o sentido do capitalismo onde o conhecimento e ‘o espírito’ são a lógica da mercadoria.

O que está em jogo aqui é a cadeia dos conceitos da crítica cultural marxista – perda de aura (Benjamin), reificação (Lukács) e espectacularidade (Debord) – como ‘re-aparições’ do seminal fetichismo da mercadoria. Ironicamente, na minha leitura, a natureza espectral da cultura de mercadorias aparece, afinal, expressa na própria espectralização da narrativa crítica marxista. E a reproduzibilidade da mercadoria – o refrão marxista ‘tudo o que é sólido se esvai no ar’ é outra forma de dizer que a lógica da mercadoria é a des-materialização

do objecto – parece incluir a mercadorização da própria teoria marxista. A ideia convencional é considerar o marxismo um pensamento em permanente reatualização histórica, expresso no modo, como, *depois de Marx* – utilizando o título do famoso manual de David McLellan, *Marxism After Marx* (minha edição é de 1998) – o seu pensamento é revisto para novas condições da crítica e da transformação da modernidade: radicais alemães, sociais democratas, leninismo-marxismo, Escola de Frankfurt, Gramsci, marxismo existencialista, pós-marxismo. A ideia que eu coloco em consideração, porém, não é tanto que o marxismo muda conforme muda a sociedade moderna, mas que o marxismo é inerentemente marcado pela reprodutibilidade. Neste sentido, a sugestão radical do livro de Derrida (1994), *Espetros de Marx*, na minha leitura, parece ser, precisamente, que não existe um Marx depois de Marx. É esta a questão que vou tratar de seguida.

MATERIALISMO E FANTASMAGORIA II

Mais acima, referi que a citação de Guy Debord – ‘a imagem é a forma última da reificação da mercadoria’ – aparece obsessivamente retomada ao longo do texto de Fredric Jameson (1988) em *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Em *Espetros de Marx*, Jacques Derrida (1994) retoma, também insistentemente, a ideia-chave do argumento deste seu livro ou que *existe mais de um espectro quando se fala de Marx*. O interessante, em ambos os casos, é que estas frases e temas frequentemente repetidos evocam eles próprios repetições e disseminações. Na verdade, a expressão ‘espectro’ (fantasma) é inerentemente iterativa, como a própria ideia de ‘aparição’, porque um espectro ou fantasma não só ‘aparece’, mas sobretudo ‘re-aparece’, retorna para assombrar. O livro de Derrida constitui, provavelmente, o momento mais fecundo, no debate dos anos 90, conseqüente à queda dos regimes de inspiração soviética e estalinista e as proclamações, em meios liberais, da morte do comunismo, a morte do marxismo e, claro, a morte de Marx. Os fantasmas marxistas, porém, segundo Derrida, assombram o triunfalismo e a tranquilidade dos axiomas das hegemonias liberais e a convicção de que não há espaço fora da economia/cultura de consumo e suas epistemologias transnacionais – o que Derrida chama de ‘neoevangelismo’.

Marx continua a assombrar a explicação da acumulação flexível, transnacionalismo, des-regulação, dinheiro electrónico, bolsas virtuais, porque o capitalismo pós-industrial é uma ‘re-aparição’ – uma expressão favorita em *Espectros de Marx* – e não uma incorporealidade pós-moderna recentemente inaugurada. Esta convicção de que o tempo presente não inaugura um novo capitalismo, mas constitui uma intensificação (uma sublimidade) da lógica do capitalismo de mercadorias representa, portanto, um ponto de articulação fundamental da análise desconstrucionista com a tradição da narrativa crítica marxista para a qual o capitalismo nunca tem nada de novo. Esta continuidade entre a espectralidade no capitalismo e a espectralidade de Marx – por que existem tantos espectros ou fantasmas de Marx é a questão de Derrida – constitui, na minha leitura, a caracterização, no idioma da desconstrução, da natureza reprodutível e fantasmática do corpo crítico marxista que enunciei mais acima. *Espectros de Marx*, por outras palavras, é uma análise da reprodutibilidade do marxismo. Se a reprodutibilidade (des-materialização, espectralização) é a característica fundamental da natureza da mercadoria, a discussão teoricamente mais vasta aberta pela noção de ‘espectro’ é a complementaridade entre teoria e mercadoria.

A visão espectralizante, no marxismo, parece particularmente transcrita pela expressão ‘sementes do tempo’ que Fredric Jameson (1994) utiliza para a relação entre a continuação da história e momentos de intensificação. As sementes ‘estão lá’, por assim dizer, e existem fases particularmente intensas, monades ou sinais do tempo que tornam claro que o ímpeto do capitalismo é a transformação de todos os campos da existência em mercadoria e a incorporação de toda a criação de diferença na des-materialização do objecto reificado. Por isso, a relevância atribuída por este autor, numa citação mais acima, às ideias do sublime para caracterizar a experiência não-humanista da nossa época, referindo a experiência do sublime como ‘*uma redução do tempo a um instante numa experiência pontual final muito mais intensa*’ (Stephanson 1988: 5; meu itálico). O tom messiânico de Jameson é evidente. De igual modo, o conceito de aura em Benjamin (1992a) é indissociável da sua conhecida representação messiânica da história (1992b). O messias é um fantasma da história, o significante para momentos de intensidade que, como numa profecia visionária, permitem ver o conjunto de uma situação que não é ‘histórica’, no sentido de uma data ou sequência cronológica fixada, mas é histórica no sentido da própria instabilidade messiânica. John D.

Caputo (1997) sumaria esta instabilidade, inteligentemente, afirmando que um messias ou já veio ou ainda virá, mas nunca está aqui. Caputo proferiu esta descrição, precisamente, a propósito da caracterização que faz do conjunto do pensamento de Derrida como 'religião sem religião'. Precisamente, é na articulação alternativa entre linguagens messiânicas que Derrida, em *Espectros de Marx*, encontra uma ressonância fundamental entre marxismo e desconstrução.

Na verdade, a continuidade crítica reconhecida, nesta e noutras obras contemporâneas, contradiz a litania de certos sectores da crítica marxista acerca da tendência das interpretações pós-estruturalistas para eliminarem a 'análise do materialismo' (Pietz 1993). O pronunciamento de Derrida (1994), ao contrário, é que a crítica desconstrucionista e o pensamento de Marx referem, em comum, 'um messianismo sem religião, mesmo um messiânico sem messianismo' (p.59), livre de 'qualquer determinação metafísico-religiosa' (p.89). O 'messiânico sem messianismo' parece um nome alternativo para a crítica da metafísica da presença, o conceito central da desconstrução pós-estruturalista. Ao contrário da crença na permanência transcendental do presente e do significado, o fluxo volátil do presente é interpretado como um fluxo de 're-aparições' pós-históricas e não-lineares, o arcaico que retorna do futuro ou o futuro que vem do passado, daí a centralidade da figura do espectro, porque 'assombrar é histórico, com certeza, mas não é *datado*' (p.4; itálico original).

A análise de Derrida em *Espectros de Marx* é orientada, em particular, para a contraposição entre dois sentidos concorrentes de 'fim da história', no final do século XX. Por um lado, o 'neo-evangelismo' à la Fukuyama e outras 'interpretações anti-marxistas que determinam a sua própria escatologia emancipatória, dando a isso um conteúdo metafísico ou onto-teológico' (p.90). A dimensão metafísica mais geral deste 'fim da história' seria a própria relação demiúrgica entre o espectro e a cultura do espectáculo no capitalismo liberal. Num outro plano, trata-se da convergência pretendida entre a noção de 'fim da história' em Marx e a proclividade pós-histórica na desconstrução, correspondendo a uma 'escatologia messiânica' sem, porém, sentido teleológico e religioso, um 'messiânico sem messianismo'. Todavia, a espiral ruminatória em Derrida é a tendência para reduzir o fenómeno religioso a uma espécie de teleologia recursiva que combina escatologia com a nostalgia por significados perdidos. A sua questão não é a recusa da equação entre fantasmagoria e materialismo, mas uma diferença estabelecida entre um sentido

neo-evangélico de fantasma (ao serviço dos fetichismo da mercadoria e do logocentrismo) e um messianismo sem messianismo que sobretudo expõe a relação suplementar entre teoria e mercadoria. A questão do marxismo de que o capitalismo nunca tem nada de novo é traduzida em termos da *différance*. *Espectros de Marx* constitui, basicamente, o esforço desta tradução e um das reflexões mais importantes na história da interpretação do marxismo.

Ou dito por outras palavras, o problema teoricamente importante dos espectros messiânicos de Marx é, precisamente, a reprodutibilidade do marxismo. Eu problematizei, mais acima, a iteratividade do ‘marxismo depois de Marx’, a partir do título do manual clássico de David McLellan. A capa da edição que eu tenho, de 1998, uma edição paperback, expõe sobre um fundo azul claro (a cor celestial) um conjunto de fotografias em tom ocre, parecendo negativos de filmes, com a imagem de Marx ao centro, cercado pelas fotos menores de Trotsky, Lenin, Sartre, Mao, Engles e Stalin. As figuras têm um aspecto aterrador, taciturnos, severos, numa estética de fantasma conferida pela aparência de negativo de filme, como se fossem aparições, um ‘corpo sem corpo’ – o nome que Derrida atribui aos fantasmas – e, simultaneamente, transfigurações revisionistas da imagem e da palavra de Marx em épocas sucessivas. Todavia, o que parece ser a tese central de Derrida em *Espectros de Marx* é que não existe marxismo *depois de Marx*. Daniel Katz (1999) refere que uma das complicações analíticas dos textos de Samuel Beckett – e de uma análise desconstrucionista da sua obra em particular – é que o texto de Beckett já se encontra desconstruído em si próprio. Esta somação parece ser, porém, menos uma dificuldade específica deste tipo de narrativa do que uma definição da própria desconstrução como metodologia crítica. A questão do método desconstrucionista é que não constitui um método para ser aplicado *sobre* a realidade, mas que a própria textualidade da realidade encontra-se desconstruída ou detém, na sua própria formação, as condições de suplementaridade. O problema não seria, assim, que Benjamin, Gramsci, Althusser ou Jameson, por exemplo, ‘desconstruíram’ o marxismo para novos ‘contextos’, mas que Marx está desconstruído ou ‘reproduzido’ na própria base. O texto marxista é um texto ‘reproduzível’ em si próprio, não veio a ser reproduzido ‘depois’. O conceito teleológico de ‘depois’ é, portanto, o problema, face à instabilidade messiânica ou fantasmática de um texto que ‘é histórico, com certeza, mas não é datado’. Marx é um autor do ‘fim da história’ (um quintessencial tema messiânico), mas a

reprodutibilidade do seu texto é uma operatividade do messianismo sem religião.

A explicação de Derrida para o legado espectral de Marx constitui, assim, uma relação entre a noção de ‘espectro’ e a noção de ‘espírito’, referindo, aliás, que as expressões espírito (*Geist*) e espectro (*Gespenst*) encontram-se muito disseminadas na obra de Marx. Nomeadamente, as afirmações de que o ‘espectro do comunismo’ pairava sobre a sociedade burguesa, mas o 18 do Brumário não destruiu o ‘espírito do comunismo’. A premissa de Derrida é que ‘o espectro é sempre animado por um espírito’ (p.6). A estratégia é abordar a natureza do débito do pensamento crítico com o marxismo, na época das discussões sobre a morte do comunismo, de Marx e a credibilidade crítica do marxismo. A preocupação de Derrida, porém, é expôr os limites das interpretações fetichizadas sobre o ‘espírito’ de Marx e do marxismo. A ênfase de muitos intelectuais marxistas hoje consiste em apresentar Marx como um fantasma vingativo que haverá de assombrar o novo liberalismo. E, subsequentemente, a convicção romantizada inevitável de que o espírito do marxismo não morreu. A questão fecunda de Derrida é compreender o que seria ‘um espírito de Marx’ e ‘um espírito do marxismo’ (p.4) na própria relação entre marxismo e a produção de teoria. Se um espectro é sempre animado por um espírito, qual o espírito que anima as reproduções espectrais do texto de Marx? Ou dito por outras palavras, Marx não é um fantasma agora, Marx foi sempre fantasmático por relação à constituição do espírito crítico moderno. Eu vou avançar uma interpretação deste argumento de Derrida, sob a perspectiva da disseminação espectral do vocabulário religioso na crítica secular moderna. O marxismo, a psicanálise e a desconstrução, nomeadamente, usam abundantes palavras e temas de religião (fetichismo, aura, messianismo) essencialmente para produzirem uma crítica anti-metafísica. Assim, a ‘religião sem religião’ (o que Caputo diz acerca de Derrida) e o ‘messianismo sem religião’ (o que Derrida refere acerca de Marx) podem ser nomes não apenas para uma intersecção entre marxismo e desconstrução, mas para a articulação mais alargada destes pensamentos com a hermenêutica da suspeição.

Paul Ricoeur (1970) cunhou este conceito na sua análise consagrada sobre Marx, Nietzsche e Freud que desenvolveram métodos críticos, no pensamento secular do século XIX, sobre sociedade, texto e subjectividade, visando a desmistificação e a quebra de aparências. A relação entre ‘aparências’ e ‘aparição’ tem aqui, portanto, o valor de uma crítica do

literalismo. A suspeição é ir para além das aparências. Concretamente, desmontar os sistemas de representação e o modo como as visões do mundo são impostas no campo das relações de poder. A ideia é que as aparências ganham forma persuasiva através de um sistema mistificado de aparições. O fetichismo da mercadoria, os fetiches sexuais e a falsa consciência na religião constituem conceptualizações clássicas deste pensamento. A questão central aqui é a visibilidade que estes ‘mestres da suspeição’ (a expressão é de Ricoeur) fornecem acerca das relações metafísicas e religiosas nas culturas seculares da modernidade. Ao contrário de interpretações sobre secularização e modernidade que pretendem que a intensificação da modernidade é a morte da religião, conceitos como ‘fetichismo’ em Marx sobretudo referem a complexa elisão entre modernidade e mercado metafísico ou a natureza espectral da mercadoria e suas alianças com a religião e as fetichizações da sexualidade que tornam o sexo o fantasma necessário (este é um argumento canónico de Freud e da psicanálise) da perpetuação do poder e da repressão.

A questão que, porém, torna o conceito de Ricoeur metodologicamente importante na história da linguagem crítica, na minha opinião, é por demonstrar que a religião constitui a realidade, por assim dizer, *perpetuada* da metodologia crítica da suspeição – o problema que eu coloquei acerca de por que se preservam palavras de religião nas teorias anti-metafísicas modernas. Na verdade, não se trata de suplantar a linguagem metafísica sobre Deus e a presença, mas incorporar esta linguagem com sentido crítico e anti-metafísico. O fetichismo da mercadoria em Marx, a morte de Deus em Nietzsche ou a figura do pai em Freud não são alegorias do sagrado ou resíduos religiosos, mas um destino crítico. É neste sentido que Derrida (o hermeneuta da ‘religião sem religião’) poderá ser incluído também como um mestre da suspeição. O próprio Ricoeur é um mestre da suspeição, no sentido em que, emblematicamente, incorporou a metodologia da suspeição como método de análise de textos religiosos e da exegese bíblica. A interpretação que eu quero desenvolver é que a perpetuação do vocabulário religioso na hermenêutica da suspeição expressa uma consciência da impermanência ou da natureza volátil e transitória da experiência carnal e temporal no mundo. Os textos fundadores de Marx, Nietzsche e Freud são basicamente sobre as mistificações do tempo e do corpo num mundo impermanente, precisamente os temas que animam, nas religiões, a contraposição da infirmeza do mundo à perpetuidade do Corpo Celestial. O adágio de Guy Debord, segundo o qual ‘a imagem é a

forma última da reificação da mercadoria' é uma proclamação 'religiosa' também de que a substituição vertiginosa das mercadorias nas culturas de consumo do pós-guerra constitui a mais prodigiosa expansão do impermanente na história humana. Sob a óptica da suspeição, portanto, é a própria impermanência das coisas que confere um sentido 'sobrenatural' à vida e ao espectáculo terreno e projecta esta vida secular espectacular e espectral para fora daqui. O céu é uma projecção da terra (das suas re-aparições espectrais e seu modo de vida fantasmático) e não o contrário. A mercadoria (a dispersão des-materializada do objecto) fornece, assim, a solução para uma teoria secular da impermanência. Porque não era possível para os mestres da suspeição deitar o bebé fora junto com a água do banho, quer dizer, não era possível a rejeição da religião sem trabalhar a questão fundamental que inspira o senso do sagrado ou como conciliar o projecto de mudança da vida humana (o programa da civilização e seus descontentes) com a própria transitoriedade do mundo e o absurdo de estar aqui.

A ideia de resistência à mercadoria poderá ser eficaz para abordar as filiações entre estes vários 'messianismos sem religião'. A resistência contra a capitulação aos interesses e trivializações da mercadoria constitui um cliché comum no discurso religioso e no discurso crítico da teoria secular. No primeiro caso, o pronunciamento de que a religião que cede à tentação do mercado metafísico não é 'verdadeira' religião (para algumas pessoas, o que eu designei de 'comércio da epifania' não será mais do que mercantilismo da alma e da ilusão). De igual modo, é popular a convicção de que um sistema teórico ou projecto de educação predominantemente orientado por interesses comerciais perde o embasamento crítico, formativo e transformativo. Uma latitude fundamental da hermenêutica da suspeição, como vimos, é a suspeição sobre a natureza metafísica da mercadoria. A sentença de De Quincey, referida mais acima, – *'Not the opium-eater, but the opium is the true hero of the tale'* – tem, assim, ressonância com 'a religião é o ópio do povo' de Marx, no sentido em que o ópio permite 'a viagem' (como o Daime e o LSD) que espectraliza a consciência em muitas consciências, do mesmo modo que a des-materialização do objecto, à semelhança dos fantasmas, espectraliza e dissemina a mercadoria. Sob este ponto de vista – e este é o sentido da hermenêutica da suspeição – não é possível resistir à mercadoria com o argumento da religião, porque não existe vida mercantil sem misticismo (a magia da des-

materiação do objecto). Pela mesma razão, não é possível pensar que o crescimento de um espírito mercantilista destrói a ‘verdadeira’ religião. A perspectiva, muito influente hoje, observa a desmaterialização da ordem geral das coisas e o crescimento da abstracção na cultura electrónica pós-industrial como uma espécie de transfiguração do espírito do capitalismo em puro capitalismo do espírito. A noção de ‘neo-evangelismo’ de Derrida expressa, basicamente, um criticismo deste tipo.

A estratégia metodológica da suspeição hermenêutica é, portanto, perpetuar (em termos analíticos) aquilo que pretende suplantar (em termos ideológicos). Trata-se de uma política da teoria como profecia secular, pelos mestres da suspeição, no sentido em que a grande teoria moderna (o projecto para a construção científica do mundo) constitui a dádiva do pensamento na cultura de mercadorias. Assim, as ‘re-aparições’ do mesmo conceito (o fetichismo da mercadoria) em muitos conceitos e em épocas diferentes (perda de aura, espectáculo, reificação, hiperrealidade) – quer dizer, os ‘espectros de Marx’ ou a reproduzibilidade da suspeição marxista – significam, basicamente, actualizações de uma profecia. O capitalismo nunca tem nada de novo. O capitalismo pós-industrial, nomeadamente, não é um novo capitalismo. O trabalho crítico – saber ler as sementes dos tempo, como Benjamin, que soube ler a aura perdida da sua época tecnológica – consiste em cumprir a profecia do próprio marxismo que, supostamente, descobriu a natureza reprodutiva do fetichismo e suas mil faces. Esta prática da teoria secular como profecia sem religião testemunha a recuperação da mercadoria como uma política para a teoria e a autoridade da ciência, depois da queda dos textos da religião como explicação do mundo. A instituição da teoria – uma dimensão fundamental da experiência intelectual da modernidade e seu regimento científico – é conceptualizada como a dádiva na cultura de mercadorias moderna. Segundo a interpretação que avancei, a hermenêutica da suspeição apoia a perspectiva de que não há actividade mercantil sem ópio metafísico, em contraste com a mercadoria visionária que nos promete um mundo ‘espiritual’ inteiramente des-materializado. A questão que parece, assim, definitivamente importante no texto de Derrida sobre os ‘espectros de Marx’ (e toda a leitura dos textos de Derrida é, em si própria, um grande esforço hermenêutico) é que Marx apresenta o seu próprio sistema teórico como uma profecia (Marx já se encontra desconstruído na base), mas uma profecia sem profecia, um ‘messianismo sem religião’. Neste sentido, parece que o próprio

texto de Marx é a mercadoria sacramental que reconcila o livro e o texto, a dádiva e a mercadoria, que De Quincey procurou no ópio e que Stalin procurou na sobreposição entre o sagrado e o maldito, na estética autoritária da mercadoria socialista.

A minha insistência, portanto, é na importância que a conciliação entre dádiva e mercadoria detém na cultura ocidental pré-moderna e como esta *conciliação* se tornou *re-conciliação* na cultura moderna, na sequência da quebra da autoridade religiosa das coisas. Eu estendo esta interpretação – e parece que este é o sentido da análise de Derrida sobre a ideia de que não há espectro que não seja animado por um espírito – ao estatuto da teoria na modernidade. Na cultura secular, a grande teoria (o marxismo e a psicanálise, nomeadamente) constitui uma mercadoria sacramental, através de uma leitura ‘moderna’ das relações entre mercadoria e impermanência. A tradição cristã consagrou teológica e culturalmente a ideia de que a impermanência (o transitório, o que se evanece) toma a forma da mercadoria (o regime dominante de des-materialização e esvanecimento no mundo). Eu chamei a isso o comércio da epifania como acesso à imaginação religiosa de que não é possível viver, pós-lapsariamente, a dádiva de Deus sem o comércio do mundo, a incorrigibilidade de estar aqui e produzir relações (ninguém encontra ninguém pela primeira vez). A questão não é a separação rigorosa entre o que é dádiva e o que é mercantilismo, mas a união sacramental entre as duas. O marxismo, em particular, compreendeu que esta mercadorização da impermanência na base da religião cristã constitui o princípio geral do próprio capitalismo. A vertiginosa evanescência da mercadoria na cultura pós-industrial seria, assim, um ponto de intensidade, um momento particularmente intenso, na história humana, da mercadorização do impermanente. O programa filosófico e político do marxismo não é, por isso, a destituição da cultura de mercadorias. Porque a mercadoria é o comércio do mundo impermanente e não é possível fugir dele. Esta nomenclatura é proverbial no enunciado do fetichismo da mercadoria. As mercadorias (na sua autonomia fetichizada) relacionam-se com outras mercadorias, são como os fantasmas que vêm do seu próprio mundo. Derrida refere esta ideia como ‘o comércio das mercadorias entre elas próprias’ (p.163), inspirado pela interpretação do fetichismo da mercadoria, segundo o qual as mercadorias são uma fantasmagoria da sociedade: ‘o comércio entre as mercadorias é, de facto, uma forma fantasmagórica da relação social entre os homens’ (p.166). O que está em jogo, nesta política da

teoria, é uma dádiva secular contra as mistificações da dádiva sobrenatural. As teorias seculares manifestam um cepticismo fundamental acerca da autonomia ontológica da dádiva, encarada como uma intensificação da abstracção da mercadoria ou ‘imagem’, no sentido do pronunciamento de Debord de que a intensificação da imagem intensifica a mercadoria reificada. Precisamente, a cultura da imagem na era electrónica e digital e o seu sentido de profusão, diversidade e prosperidade expressa a própria lógica do tesouro infinito do universo (a Criação) como a dádiva divina. Ao contrário das preocupações religiosas de De Quincey com a criação do texto na cultura do livro impresso – para ele, a mercadoria sacramental era um problema de religião *com* religião – as leituras seculares da impermanência como a forma da mercadoria implicam uma identificação da dádiva como uma aparição espectral da mercadoria – ou a mercadoria impermanente é o espírito que anima a dádiva. Os ‘espectros de Marx’ são, assim, uma metonímia para o sentido geral da teoria secular moderna.

A união sacramental entre dádiva e mercadoria, na visão religiosa cristã, é parte das relações não-lineares entre o temporal e o eterno. A tese de Agostinho (a minha edição inglesa é de 1993) acerca das duas cidades, a Cidade de Deus e a cidade deste mundo, retém a autoridade teológica sobre este problema. A fusão entre as duas dará lugar à Nova Jerusalém fundada pela descida do céu sobre a terra (o tema do evangelho de João no Novo Testamento) ou a coligação escatológica entre o mundo eterno e o mundo temporal. A questão teologicamente provocativa do temporal e do eterno é que, por um lado, afirma-se a oposição radical entre a impermanência deste mundo e a perfeição e estabilidade do mundo divino. Mas, simultaneamente, não se trata de separar temporalidade e eternidade e sim como as duas cidades se encontram destinadas uma à outra. Porque nada ‘falta’ à bondade de Deus. E, assim, este mundo com as suas adversidades e temporária felicidade faz parte do mistério sagrado e tem um lugar na inteligibilidade do universo. Deus é bom, não porque nos livrou das privações do mundo, mas porque dará sentido infinito e sagrado à vida pobre que vivemos aqui. É nesta medida que a pobreza de Cristo é feita da luz eterna. A questão importante do pensamento do temporal e do eterno é, portanto, que nada é jogado fora. A figura de Cristo, a Palavra feita carne, é a santidade da própria carne e não a destituição soteriológica do corpo. No Julgamento Final, a ressurreição de todos os corpos que se levantarão dos seus túmulos cheios de graça celestial não constitui a extinção da terra, mas um milagre que se

dará neste mundo, o lugar da felicidade eterna. A união sacramental entre a dádiva e a mercadoria é, afinal, uma antecipação da união entre o temporal e o eterno e da coligação escatológica entre as duas cidades, porque a vida temporal não é o lixo que vai fora, mas a vida que recebe explicação. O problema do inferno e da condenação eterna não é, por isso, a condenação desta vida, mas precisamente a dor infinita, a pena mortal, de que a minha vida aqui e a provação da minha morte nunca virão a fazer sentido.

A noção de profecia constitui a expressão, por excelência, deste significado da dádiva *entre* o temporal e o eterno. Uma profecia é um acto de dádiva, porque dá acesso a uma revelação visionária. Mas, ao mesmo tempo, toda a dádiva é, de algum modo, profética, se tivermos em conta a articulação alternativa entre dádiva e promessa. Assim, na discussão que fiz, acerca do Santo Daime e a propósito da sacramentalidade da Igreja, enfatizei, segundo Jean-Hervé Nicolas OP (1991), o significado antecipatório da sacramentalidade eclesial ou ‘a Igreja sendo presente desde o começo como a manifestação visível do ‘mistério de Deus’ e como *a realização antecipada da salvação*’ (p.628; itálico acrescentado). Nesta definição, a Igreja não é um episódio histórico, não surge apenas *depois de Cristo*, mas está ‘presente desde o começo’, referindo uma metáfora para o universo criado por Deus. Da mesma forma, Cristo não é um fenómeno histórico, mas a Trindade encontra-se na própria criação (Afonso 1999). *A ecclesia* (o Corpo de Cristo, a inteligibilidade do universo) vive a antecipação da promessa da salvação, porque a força de uma promessa divina está no modo de existência antecipatório da promessa. É como resolver a tristeza com a partida de alguém, vivendo já, ‘por conta’, a alegria do seu regresso. O regresso é a promessa e a alegria fora de hora é profética. Os santos e os profetas vivem por antecipação.

O que torna a prática crítica secular uma actividade profética é, precisamente, este senso antecipatório, a partir do conhecimento do segredo visionário da mercadoria. Estas igrejas da teoria, como o marxismo – que vive da recolção e releitura das sementes do tempo – produzem a sua sacramentalidade sem religião, porque, da mesma forma que a Igreja é uma previsão da comunidade final dos justos na Nova Jerusalém prometida, as teorias seculares tomam a forma da própria promessa da modernidade. A tese da complementaridade entre teoria e mercadoria que Derrida parece desenvolver em *Espec-tros de Marx* é que a reprodutibilidade de Marx e do marxismo constitui, na verdade, o elo comum entre os hermeneutas e as hermenêuticas

da suspeição que baseiam o projecto científico moderno na dádiva da teoria. A dificuldade que eu vejo nesta perpetuação espectral da teoria é uma perpetuação do corpo humano. Isto pode ser observado através da história do quadro *Angelus Novus* que Paul Klee pintou em 1920 e Walter Benjamin comprou em 1921. Benjamin, mais tarde, deu o quadro de presente ao amigo Gershom Scholem – Benjamin e Scholem são, respectivamente, as referências paradigmáticas para o intelectual judeu secular e o estudioso judeu que redescobre intelectualmente a religião, no pesado ambiente cultural alemão, na época da emergência dos totalitarismos e holocaustos – e hoje encontra-se em Jerusalém, no Museu de Israel. Este quadro é frequentemente evocado, em citações do uso que Benjamin (1992b) faz desta imagem, nas ‘Teses da História’, para referir a ambiguidade messiânica do terror na experiência da modernidade. Robert Alter (1991) testemunha a seguinte situação:

Em 1921, Benjamin adquiriu o *Angelus Novus* de Paul Klee, um quadro a óleo colorido com aquarela, realizado no ano anterior. Pelo resto da sua vida, Benjamin guardou o desenho, segundo o testemunho de Scholem, *como uma espécie de talismã espiritual* e foco de meditação. Benjamin desejou dar o quadro a Scholem e este pendurou-o na sala da sua casa na rua Abarbanel em Jerusalém até 1989, quando foi colocado pela viúva no Museu de Israel (p. 113; *itálico acrescentado; minha tradução*).

A questão fascinante que pode ser derivada daqui é que um objecto associado a uma das explicações mais importantes do fetichismo – em particular, a consciência de que o tempo e a história, como questões fundamentais da impermanência, são dimensões radicais da fetichização – constitui ele próprio um fetiche, transportado ao longo da vida como ‘um talismã espiritual’ (um talismã é um fetiche). Por outro lado, como vimos, a dádiva é sempre ‘corpo’ – quem dá alguma coisa dá-se a si próprio nessa ‘coisa’. Ao dar o quadro ao amigo, Benjamin deu-se nesse quadro e quando o desenho que agora pertencia a Scholem é dado ao museu público (como se fosse dado ‘ao mundo’), os dois amigos, que tanto gostaram um do outro durante a vida, ficarão eternamente juntos naquele quadro. Esta persistente fetichização do fetiche parece ser uma vontade de dar um corpo a um anjo e expressão da dificuldade do pensamento secular moderno em imaginar um mundo com ‘outro’ corpo. Paul Colilli (1999) diz que o

corpo dos anjos é ‘insemitizável’. Quer dizer que as representações do corpo angélico são meras transposições antropomórficas possíveis para representar o irrepresentável. A dificuldade é aplicável a toda a representação do mundo eterno na semiótica temporal. Assim, as ‘chamas do Inferno’ não são ‘chamas’ e o Corpo de Cristo não é ‘corpo’. Derrida (1994) traduz esta inefabilidade pela ideia, como vimos, de que o espectro é um ‘corpo sem corpo’. O fantasma (ou o anjo) é, assim, uma estratégia semiótica para a irrepresentabilidade do espírito. A ideia pós-histórica que vimos acima ou que ‘assombrar é histórico, com certeza, mas não é *datado*’ (p.4) – o arcaico que retorna do futuro e o avanço irresistível do futuro que corre para o passado – parece agora fundamental para o estatuto do corpo nestas teorias espectrais da mercadoria e da teoria.

Uma argumentação deste tipo é a noção de ‘retorno do real’ com que Hal Foster (1996) analisa as novas condições da arte de vanguarda. A ideia de *real* aqui deriva do vocabulário lacaniano onde o real tem um sentido fantasmático também, porque sobretudo assombra as constituições simbólicas da representação na linguagem (como as incorrigibilidades da morte, a vida e o amor). O real retorna do futuro, porque o avant-garde já viveu a experiência do fim da história em muitas intensidades estéticas, linguísticas e imaginativas. Neste sentido, quem já viveu o fim da história, somente pode retornar do futuro. Outra expressão célebre deste tipo, na teoria contemporânea – e agora expressamente no campo da corporeidade – é o uso que Donna Haraway faz da noção de cyborg. O cyborg reúne partes orgânicas com próteses tecnológicas. Esta quebra de fronteiras entre carne e tecnologia electrónica, máquina e ser humano, representa o género não como uma diferença ontológica entre masculino e feminino, mas como uma concentração de ontologias múltiplas. A sequência convencional entre natural (literal) e artificial (metafórico ou tecnológico) é abolida. O aspecto tecnológico do cyborg não é o que vem depois do primado ‘natural’ dos seus componentes biológicos, nem os seus aspectos biológicos são reinterpretados como um poder da tecnologia em ultrapassar a natureza. As vísceras do cyborg não precedem as próteses electrónicas, não são ‘o que já estava lá’ que depois recebeu uma expansão tecnológica. Neste sentido, o cyborg sobretudo rompe com a noção de futuro datado. O cyborg não representa um projecto quimérico para o género, a mulher e o homem do futuro pós-moderno, mas uma captura daquilo que as mulheres e os homens já representam: ‘nós somos quimeras, híbridos teorizados e fabricados de

máquina e organismo; numa palavra, *nós somos cyborgs*. O cyborg é a nossa ontologia e nos confere a nossa política' (Haraway 1986: 66; itálico acrescentado). O cyborg é o arcaico que regressa do futuro. O pensamento de Haraway parece, assim, influenciado pela lógica de perpetuar aquilo que se pretende suplantar característico das hermenêuticas da suspeição. Concretamente, se aplicado ao processo da emancipação feminina, o senso radical do cyborg é que a mulher só poderia transformar-se naquilo que a mulher já é, quer dizer, a natureza híbrida e não unificada da identidade do feminino. Na realidade, este tipo de visão parece constituir um uso desprofissionalizado da linguagem religiosa. Numa súplica da noção complexa de 'Eu extático' do teólogo americano Robert Schalermmann (1991), Charles Winquist (1995: 10) refere que 'O chamamento é um chamamento para que a pessoa se torne o que já é'. O autor sumaria, assim, a ideia de Schalermmann de que aqueles que seguem o chamamento de Cristo o fazem, porque sentem que o Eu de Cristo é igual ao seu próprio Eu.

Na verdade, o pensamento hoje mais teoricamente provocativo é que a crítica do dualismo metafísico, entre temporalidades lineares e temporalidades do eterno retorno místico, entre corpo literal e corpo metafórico, necessita de maior subversão do que aquela providenciada pelas instabilidades messiânicas e pós-históricas. A célebre novela cyberpunk *Schismatrix*, de Bruce Sterling (1986), constitui, neste sentido e na minha interpretação, uma poderosa narrativa para além do oxímoron dominante do arcaico que regressa do futuro. O argumento trata da descontinuação do corpo humano como património de continuidade. Assim, a transformação da cultura e do significado, no futuro, será constituída juntamente com a transformação tecnológica do corpo. O destino universalizável fundado na perpetuação corpórea é substituído por condições infinitas e imprevisíveis de metamorfose humana. O corpo tornou-se imprevisível e não mais a similitude intratável, 'o não há nada de novo', por assim dizer, entre os seres humanos. *Schismatrix* é, assim, particularmente revelatório de que tanto os valores do universalismo como do relativismo dependem, intrinsecamente, da crença implícita na continuidade do corpo. Repare-se que, em Bruce Sperlíng, não se trata, porém, do corpo 'volatizado [na] experiência de imagens' (Fredric Jameson). E não é também uma paródia para os temas cansados do retorno de um sentido humanista e teleológico da história. A ideia de *Schismatrix* é que a própria matriz da forma humana é 'cismática'. Ao contrário da aura em Benjamin que se perde, porque está em toda a parte, na ficção

científica de Sterling não se trata de perda de matriz, mas da resignificação do corpo como forma previsível e expectativa perpetuada. Na descontinuação corpórea de *Schismatrix*, o futuro é um corpo sem origem, o que evoca uma situação semelhante à incorrigibilidade do arcaico na religião. Neste caso, o arcaico não é o real histórico e não datado que retorna do futuro, mas a própria possibilidade de 'outro' corpo e de 'outro' mundo (como Cristo, o salvador do mundo e o salvador do corpo).

O programa teórico da desconstrução é dirigido contra os sentidos metafísicos do arcaico (*arkhe*) como presença originária e logocêntrica. A ideia alternativa de arcaico que desenvolvo neste texto e que considero própria da imaginação espiritual não é, porém, uma presença auto-justificada do Ser. Assim, a ideia de Lei na religião (a raiz grega *arkhe* significa, simultaneamente, 'começo' e 'comando') pode ser considerada como um comando para a transformação que fundamentalmente inspira o sentido sagrado do universo. A intratabilidade da Lei torna-se muito intensa em certos momentos, não como a necessidade de um retorno a um começo (a visão fundamentalista da santidade), mas a obediência (o incorrigível) à necessidade da transformação. A consciência pós-moderna de que a promessa moderna foi cumprida (a mudança do mundo) intensificou o confronto espiritual com o mistério intratável da vida humana. O amor, a morte e a ressurreição de Cristo, sob esta perspectiva espiritualista, são a Lei da expansão do universo, porque saber responder ao amor de Cristo é aceitar a própria transformação. O amor tornou-se um emblemático tema New Age, no final do século XX, no sentido em que a espiritualidade New Age constitui o sumário da ênfase religiosa contemporânea na auto-transformação. Neste sentido, poderíamos dizer, é quem nós amamos que nos traz a nossa morte (Afonso 1999), porque o amor é a obediência à transformação e toda a transformação é a coragem para a morte. O amor é a dádiva da morte.

Derrida (1996b) trabalha explicitamente a ideia de 'dádiva da morte', mas a sua análise é baseada na 'lógica do sacrifício', no sentido de quem morre por alguém. Esta ideia de dar a morte como benefício para a vida de outro é derivativa da problematização que, em diversas obras, Derrida faz da economia da dádiva como troca contraditória, na medida em que a dádiva gratuita, na verdade, nunca é gratuita, porque implica uma retribuição real ou simbólica, numa cadeia que pode ser infinita. Este tipo de análise é tributário da interpretação secularista de que a dádiva constitui uma intensificação dramática

e simbólica da mercadoria, particularmente expressa na dádiva da morte, porque quem recebe a morte de alguém nunca poderá retribuir com a própria morte ou não é possível morrer por quem já morreu por nós. Esta interpretação da lógica do sacrifício é informada pelo significado central da dádiva – se quem dá alguma coisa a alguém dá-se a si próprio, a dádiva implica sempre uma forma de morte. A diferença, porém, em relação a uma perspectiva religiosa pode ser observada nas consequências dativas do sacrifício de Cristo.

Segundo a narrativa cristã, Cristo deu a sua própria vida para salvar os seres humanos da morte eterna. A crucial ideia teológica de que a morte e ressurreição de Cristo representam *a morte da morte* precisa ser inserida no significado do Julgamento Final e da ressurreição de todos os justos como o re-encontro do corpo com a alma. Quer dizer que, na segunda vinda ao mundo, Cristo não virá sozinho do céu, mas acompanhado de todos aqueles que ganharam o céu à espera da ressurreição final e do re-encontro com o próprio corpo. A religião cristã é basicamente a religião desse resgate do corpo, porque o céu é, na verdade, um lugar de espera (no quadro das antecipações proféticas e eclesiais). Os bens do céu são usufruídos enquanto se aguarda o último e supremo bem que é viver a experiência da ressurreição que Cristo viveu e cada ser humano se tornar em Cristo. De igual modo, o inferno é um lugar de espera também. Os tormentos infernais são também tormentos de expectativa, aguardando o sumo tormento que é não viver a ressurreição, nunca se re-encontrar com o seu corpo. Desta forma, Cristo morreu por nós, mas para nos dar a dádiva da nossa própria morte, quer dizer, a dádiva da transformação, porque não existe ressurreição sem a ressurreição vivida antecipatoriamente na procura de transformação nesta vida.

Em contraste com esta transformação que conduz para ‘outra vida’ e ‘outro corpo’, a teoria secular da impermanência pode ser uma ‘tentação da permanência’. Paul de Man cunhou este conceito num texto de 1955, republicado em *Critical Writings* de 1989, para referir a ‘prostração do espírito procurando refúgio na terra’ (p.31), característico, segundo aquele autor, do pensamento do século XX – a crítica é particularmente dirigida às relações entre filosofia e poesia em Heidegger como a procura de uma ponte entre a terra e o céu. Este desejo de conexão é, na minha leitura, o próprio projecto secular da modernidade e sua incorporação da mística da impermanência. Se o impermanente é a mudança irresistível das coisas, o projecto moderno recolocou a mudança imparável como uma lógica de contrôlo so-

bre o mundo, através do fascínio com o novo e a transformação tecnológica da natureza, ao serviço da prosperidade humana. Paul de Man não é um espiritualista. O alcance deste importante texto teórico sobre a tentação da permanência é conceptualizar a ‘falta’ no pensamento moderno. Se não é mais possível colocar no plano sagrado a garantia da elevação do pensamento, o que garante a elevação da crítica? O livro *The Terror of Our Days: Four American Poets Respond to the Holocaust* contra-argumenta o famoso pronunciamento de Theodor Adorno de que não é mais possível fazer poesia depois de Auschwitz e que ‘depois do Holocausto a própria linguagem tornou-se corrupta e não deve ser mais usada como um meio artístico’ (Parmet 2001: 22). O Holocausto quer dizer que a procura de um plano pós-metafísico para a elevação da modernidade continua ainda por realizar. Onde reside o céu da nossa poesia? A mesma questão está presente na necessidade de uma nova teodiceia que Hans Jonas (1996) designou como ‘o conceito de Deus depois de Auschwitz’ (p. 131 e segs.). O Holocausto é a expressão suprema do cataclisma da modernidade. Neste sentido, o modelo para ideia de Paul de Man sobre a prostração do espírito que procura refúgio na terra não é Ícaro, não se trata do fracasso de subir ao céu e decair na terra. O modelo é a permanência (permanecer; quero ficar aqui) que seduz o pensamento com uma ‘promessa de repouso e paz’ (p.37). Por isso, o século XX é descrito, por De Man, como uma ‘era de fadiga’ (p.31). Na altura em que o texto foi escrito, o século encontrava-se ainda na primeira metade. Mas, cinquenta anos depois, a fadiga é a expressão, por excelência, do campo teórico da ‘pós-modernidade’. O esforço de Derrida para conciliar a crítica da metafísica da presença e o messianismo marxista constitui uma importante elevação do espírito (os textos e projectos de Derrida são ‘difíceis’), mas, ao mesmo tempo, o próprio esforço de reconciliação e paz intelectual entre as profecias sem profecia da teoria secular é parte desta fadiga que atravessou a modernidade e que se agravou, no final do século XX, em encontrar um nova esfera de realidade para o lugar de Deus. A religião é o persistente ‘fantasma’ das hermenêuticas da suspeição, porque a ideia de Deus continuou a ser uma boa ideia e ainda mais agora que a cultura pós-industrial é uma economia de ideias. A teoria do cyborg, nomeadamente, e a revelação de que nós não iremos nos tornar cyborgs (não vamos passar do estado de carne para próteses electrónicas), mas nós já somos cyborgs (a nossa carne já é, antecipadamente, uma prótese) perpetua o corpo que pretende suplantar para a

inscrição de uma antecipação profética cansada (afinal, já somos cyborgs). Mas a expressão por excelência da prostração da grande teoria contemporânea é a insistência de que não há nada de novo. O espiritualismo popular, as novas religiões da era electrónica, retiram inspiração espiritual precisamente da persuasão contrária ou que algo de fundamentalmente novo aconteceu na sequência de se ter vivido a modernidade e, como o Holocausto nos ensina, ao mesmo tempo, uma transformação radical na vida e na existência continua por realizar. A minha insistência, ao longo deste artigo, na alterabilidade do corpo é inspirada na importância que este debate teórico possui para a reverência pela vida na democracia e na religião.

O SUCESSO POÉTICO DA VIDA

O jesuíta espanhol José Eusébio Nieremberg (1595-1658) refere na obra *De la Diferencia entre lo Temporal y Eterno* (publicada em 1640; a minha edição é de 1957) uma passagem de Eliano ou Aelianus Tacticus, um escritor grego de temas militares que vivia em Roma no século II d.C., acerca do tirano de uma cidade grega que resolveu impedir os cidadãos de falarem. Estes, começaram, então, a se comunicar por sinais. Mas o tirano proibiu a linguagem corporal também. Subsequentemente, as pessoas passaram a se comunicar através de expressões faciais, o que também foi proibido. Por fim, os moradores reuniram-se todos na praça da cidade e começaram a chorar, o que, além de uma purgação colectiva, era também um meio estratégico de reter comunicação. E até isso o tirano proibiu. Esta história poderia ser lida como uma alegoria de que toda a tirania que impede a ‘voz’ é, na verdade, uma tiranização do corpo e da linguagem. O conceito de ‘desaparecidos’, consagrado na alusão às ditaduras da América Latina dos anos 70 e 80, traduz uma situação semelhante. ‘Guerra Suja’ é a denominação pejorativa com que este terrorismo de estado foi apelidado na Argentina, porque os dois principais processos de extermínio do corpo e da linguagem são a guerra e a tortura. Nas ditaduras militares, a guerra – normalmente, um acontecimento orientado contra outro país e outra sociedade – é dirigido contra a própria população e a guerra em causa é ‘suja’, porque não se baseia em batalhas, mas na tortura, no assassinato não assumido e nos esquadrões da morte que, utilitariamente, fazem desaparecer os corpos das vítimas. Hannah Arendt (1973) designou de ‘fábricas de

cadáveres' os campos de concentração do nazismo e do estalinismo. O que acontece, em qualquer destas situações, é que a tirania sobretudo produz 'desaparecidos', no seu fundamental atentado contra o corpo e a linguagem. A cidade grega da alegoria contada por Eliano (um autor que, precisamente, escrevia sobre tática de guerra), tornou-se, à sua maneira, uma cidade de 'desaparecidos' também. E como a Praça de Maio, em Buenos Aires, veio a ser um local fundamental da 'luta para representar os corpos ausentes' (Taylor 1997: 140), os cidadãos reunidos na praça da cidade ficaram reduzidos a produzir sons sem palavras (o pranto) até que o silêncio sancionado caiu sobre a cidade. As mães da Praça de Maio, com o seu pranto real ou simbólico, procuraram impedir que esse último acto de silêncio caísse sobre os 'desaparecidos'. O paradoxo da destruição do corpo como a perpetuação do corpo (a obra pornográfica do terror) possui, assim, um essencial significado para a ordem da tirania e da exploração.

A citação do *New York Times* que coloquei no prelúdio deste artigo faz referência a um conhecido acto de terrorismo na história da democracia americana. No dia 15 de Setembro de 1963, na época do movimento pelos direitos civis, quatro meninas negras reuniram-se, nesse Domingo de manhã, numa igreja baptista da cidade de Birmingham, no Alabama, para ensaiarem as músicas do coro da missa. Quatro indivíduos ligados à Klu Klux Klan montaram uma explosão de dinamite que matou as jovens (uma com onze anos e as outras com catorze). O atentado desencadeou uma definitiva tomada de consciência pública sobre o racismo e a urgência da remoção das leis segregacionistas para a maturidade da democracia americana. Mas o efeito do atentado de Birmingham não representou, porém, o imediato e eficiente julgamento dos culpados. O processo arrastou-se até hoje. Um dos homens morreu em 1994 antes de ir a tribunal. Outros dois foram condenados a prisão perpétua, respectivamente em 1977 e em 2001. E o quarto indivíduo, agora com 71 anos, foi considerado inimputável em 2000, mas o processo acabou por ser reaberto em Janeiro de 2002, por se revelarem falsas as provas de doença mental. O acontecimento ganhou nova agitação, na imprensa, porque o próprio filho resolveu servir de testemunha contra o pai, declarando que também o alibi que este tinha apresentado para a sua ausência da cidade no dia do atentado era falso. E os movimentos pelo avanço da democratização da justiça polemizam por que os jurados, nos vários julgamentos deste caso, têm sido maioritariamente brancos.

Alpha Robertson é a mãe de uma das jovens e tem hoje 85 anos. O que disse ao *New York Times* testemunha que ela, porém, não gastou a vida, odiando quem fez aquilo com a filha. O ressentimento não iria transformar essas pessoas que, simplesmente, continuam a rir e a fazer o mal. Esta persuasão dá acesso ao que realmente importa na civilidade democrática. As pessoas não se tornam necessariamente melhores com o aprofundamento da justiça e da cultura democráticas. Os valores civilizados da democracia apenas impedem as pessoas de fazerem o que querem. O facto de que existiram tantos médicos, professores e pessoas oriundas da sociedade respeitável, entre os assassinos de Auschwitz e os torturadores na Argentina, Brasil e Chile dos anos 70, é uma perplexidade que encontra solução neste ponto. Por outro lado, a palavra amadurecida de Alpha Robertson mitiga o prestígio que a ideia de 'justiça poética' possui no discurso religioso e nas traduções deste optimismo nas narrativas seculares sobre a vitória final da emancipação. O erudito dicionário de termos literários de Karl Beckson e Arthur Ganz (1961) apresenta a seguinte definição de 'justiça poética':

Um termo usado por Thomas Rhymer em *Tragedies of the Last Age* (1678) para designar a ideia que os bons são recompensados e os maus punidos. O uso de justiça poética tem sido incitado por muitos que observam como primária a função moral da literatura. Um escritor, dizem estes críticos, devia distribuir, cuidadosamente, recompensas e punições, de modo que os bons possam ser inspirados para a prática de futura bondade e os perversos desencorajados do mal. A despeito da óbvia observação de que a vida não tem um arranjo tão conveniente, a doutrina é defendida na base de que o universo é presidido por uma divindade beneficente que irá, no tempo apropriado, consertar os errados e punir os perversos que prosperaram na terra (p.160; minha tradução).

A paciência de espírito de Alpha Robertson, porém, parece indicar uma ideia mais próxima de algo como sucesso poético. Em vez de o bem, no final, vencer o mal, o que está em causa é o sucesso da própria vida, tributário da ideia cristã de que nada é jogado fora e tudo aparece no encontro redentor entre o temporal e o eterno. Nos modos de vida predatórios, ao contrário, as pessoas que não interessam são, de forma mais ou menos assassina, jogadas fora e feitas desaparecer. Além disso, os terroristas de Birmingham, em 1963, e os ter-

roristas em geral (incluindo os terroristas de estado) não querem perdão. Eles querem ser objecto de ódio para sempre e, assim, continuar a destituir moralmente as pessoas e continuar a ter as pessoas na mão. A inteligência espiritual daquela mulher foi não aceitar cumprir uma história fatal que terroristas escreveram para ela. A diferença entre a transformação do mundo e a transformação das pessoas – o senso arcaico da religião que a cultura pós-industrial colocou em evidência – é que o sucesso do perdão está na reconciliação do indivíduo com a sua própria história. A conhecida parábola budista que citei noutra local deste artigo constitui um resumo desta diferença. Não é importante saber de onde veio a flexa envenenada, mas livrar-se dela. A força que produz a compaixão não é a mudança do mundo, mas a cura de quem perdoou.

Escrevendo no início dos anos 90, num momento em que o e-mail, a navegação na Web e outras práticas da comunicação electrónica eram ainda uma relativa novidade, Marjorie Perloff (1991) refere que o CompuServe (hoje America Online) utilizou, na propaganda da altura, uma citação do poema de John Donne, de 1624, 'nenhum homem é uma ilha, mas parte de um continente'. (No original, '*No man is an Iland, intire of it selfe; every man is a peece of the Continent, a part of the maine*'). A tecnologia electrónica esvanece e torna pouco claros os limites entre a experiência privada (a ilha) e a globalização pública da vida (o continente). A dificuldade de Perloff 'é o papel, se existe algum, que esta tecnologia tem na formação da linguagem ostensivamente privada da poesia' (pp.2-3). A questão da persistência da poesia na era electrónica – eu refiro não apenas a actividade lírica, especificamente, mas a *poiesis* ou escrita da vida – deriva do mesmo campo da imaginação pós-moderna que inspira o problema espiritualista de que é mais fácil, afinal, transformar o mundo do que transformar as pessoas, um arcaico sem desejo de repriminção. O sucesso poético da auto-transformação, mais do que um refrão New Age ou o solipsismo de uma ilha, reside no desafio recíproco entre a paciência de espírito (uma actividade 'ostensivamente privada') e o exercício ostensivamente público da cultura e da justiça democrática. O sucesso da vida e do luto de Alpha Robertson é porque há sempre algo de novo no encontro entre religião e democracia na América.

REFERÊNCIAS

- Afonso, Carlos Alberto
 1999 'O Poder do Adeus na Central do Brasil'. *Religião e Sociedade*, 20, 2. pp.9-37.
- 2000 'Ocidente Subalterno'. In *Diálogo dos 500 Anos: Brasil-Portugal Entre o Passado e o Futuro*. Editado por Amélia Cohn e Aspásia Camargo. Rio de Janeiro: EMC Edições. pp.215-45.
- Agostinho
 1993 *The City of God*. Introdução de Thomas Merton. Traduzido por Marcus Dodds, D.D. Nova Iorque: The Modern Library.
- Alter, Robert
 1991 *Necessary Angles: Tradition and Modernity in Kafka, Benjamin, and Scholem*. Cambridge, Massachusetts, em Associação com Hebrew Union College Press, Cincinnati.
- Arendt, Hannah
 1973 *The Origins of Totalitarianism*. San Diego, CA: A Harvest Book.
- Beckson, Karl e Ganz, Arthur
 1961 *A Reader's Guide to Literary Terms: A Dictionary*. Nova Iorque: Noonday.
- Benjamin, Walter
 1992a 'The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction'. In *Illuminations*. Editado e com uma introdução de Hannah Arendt. Tradução de Harry Zohn. Londres: Fontana Press. pp. 211-44.
- 1992b 'Theses on the Philosophy of History'. Editado e com uma introdução de Hannah Arendt. Tradução de Harry Zohn. Londres: Fontana Press. pp. 245-55.
- Caputo, John D.
 1997 *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.
- 2000 *More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.

- Colilli, Paul
1999 *The Angel's Corpse*. Nova Iorque: St. Martin's Press.
- Derrida, Jacques
1994 *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. Traduzido por Peggy Kamuf. Introdução de Bernd Magnus e Stephen Cullenberg. Nova Iorque e Londres: Routledge.
- 1996 *The Gift of Death*. Traduzido por David Wills. Chicago: The University of Chicago Press.
- Foster, Hall
1996 *The Return of the Real: The Avant-Garde at the End of the Century*. Cambridge, Massachusetts, e Londres: The MIT Press.
- Gow, Peter
1996 'River People: Shamanism and History in Western Amazonia'. In *Shamanism, History, and the State*. Nicholas Thomas e Caroline Humphrey (eds.). Ann Arbor: The University of Michigan Press. pp.90-113.
- Gyatso, Janet
1998 *Apparitions of the Self: The Secret Autobiographies of a Tibetan Visionary. A Translation and Study of Jigme Lingpa's **Dancing Moon in the Water and Dakki's Grand Secret-Talk***. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Haraway, Donna
1985 'A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980s'. *Socialist Review* 15. pp.65-107.
- Higgs, Robert J.
1995 *God in the Stadium: Sports and Religion in America*. Lexington: The University Press of Kentucky.
- Hotchkiss, Brian D. (ed.)
1998 *Buddhism in America*. Rutland, VE, Boston, MA, e Tóquio: Charles E. Tuttle.
- Hudson, Hugh D., Jr
1994 *Blueprints and Blood: The Stalinization of Soviet Architecture, 1917-1937*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Jameson, Fredric
 1988 *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Londres: Verso.
- 1994 *The Seeds of Time*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- Jonas, Hans
 1996 *Mortality and Morality: A Search for the Good After Auschwitz*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Katz, Daniel
 1999 *Saying I No More: Subjectivity and Consciousness in the Prose of Samuel Beckett*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Labate, Beatriz Caiuby e Araújo, Wladimir Sena (orgs.)
 2002 *O Uso Ritual da Ayhuasca*. Campinas: Mercado das Letras.
- Lippard, Lucy R.
 1997 *Six Years: The Dematerialization of the Object of Art from 1966 to 1972, etc*. Los Angeles e Londres: University of California Press.
- Lopez, Donald S., Jr
 1998 *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press.
- Man, Paul de
 1986 *The Resistance to Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 1989 'The Temptation of Permanence'. *Critical Writings*. Editado e introduzido por Lindsay Waters. Minneapolis: University of Minnesota Press. pp.30-40.
- McKenna, Terence
 1997 *The Archaic Revival: Speculations on Psychedelic Mushrooms, the Amazon, Virtual Reality, UFOs, Evolution, Shamanism, the Rebirth of the Goddess, and the End of History*. São Francisco: Harper San Francisco.
- McLellan, David
 1998 *Marxism After Marx*. Hounmills, Basingstoke, Hampshire, e Londres: Macmillan Press Ltd.

- Milbank, John
1998 'Sublimity: The Modern Transcendent'. In *Religion, Modernity and Postmodernity*. Editado por Paul Heelas com a assistência de David Martin e Paul Morris. Oxford, Reino Unido, e Malden, Massachusetts, EUA: Blackwell Publishers. pp. 258-84.
- Morreale, Don (ed.)
1988 *Buddhist America: Centers, Retreats and Practices*. Santa Fé, Novo México: John Muir Publications.
1998 *The Complete Guide to Buddhist America*. Boston e Londres: Shambhala.
- Nicholson, Marjorie Hope
1997 *Mountain Gloom and Mountain Glory: The Development of the Aesthetics of the Infinite*. Seattle e Londres: University of Washington Press.
- Nicolas, Jean-Hervé OP
1991 *Synthèse Dogmatique: De la Trinité à la Trinité*. Fribourg e Paris: Éditions Universitaires Fribourg Suisse / Éditions Beauchesne Paris.
- Nieremberg, Juan Eusebio
1957 *De la Diferencia Entre lo Temporal y Eterno, etc.* In *Obras Escogidas del Padre Juan Eusebio Nieremberg*. Biblioteca de Autores Españoles. Tomo CIV. Madrid: Ediciones Atlas.
- Parmet, Harriet L. (ed.)
2001 'Introduction: Key Critical and Literary Approaches to Holocaust Literature'. In *The Terror of Our Days: Four American Poets Respond to the Holocaust*. Editado por Harriet L. Parmet. Bethlehem: Lehigh University Press e Londres: Associated University Presses.
- Perloff, Marjorie
1991 *Radical Artifice: Writing in the Age of Media*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press.
- Pietz, William
1993 'Fetishism and Materialism: The Limits of Theory in Marx'. In *Fetishism as Cultural Discourse*. Emily Apter e William Pietz (eds.). Ithaca e Londres: Cornell University Press. pp. 119-51.

- Rauch, Alan
2001 *Useful Knowledge: The Victorians, Morality, and the March of Intellect*. Durham, Carolina do Norte, e Londres: Duke University Press.
- Ricoeur, Paul
1970 *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven: Yale University Press.
- Rzepka, Charles J.
1995 *Sacramental Commodities: Gift, Text, and the Sublime in De Quincey*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Scharlemann, Robert P.
1991 *The Reason of Following: Christology and the Ecstatic I*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press.
- Stephanson, Anders
1988 'Regarding Postmodernism –A Conversation with Fredric Jameson'. In *Universal Abandon?: The Politics of Postmodernism*. Editado por Andrew Ross. Minneapolis: University of Minnesota Press. pp.3-30.
- Sterling, Bruce
1986 *Schismatrix*. Nova Iorque: Ace.
- Strathern, Marilyn
1992 'Parts and Wholes: Refiguring Relationships in a Post-Plural World'. In *Conceptualizing Society*. Editado por Adam Kuper. Londres: Routledge. pp.75-104.
- 1996 'The Nice Thing About Culture is that Everyone Has it'. In *Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge*. Editado por Marilyn Strathern. Londres: Routledge. pp.153-76.
- Taussig, Michael
1992 'Reification and the Consciousness of the Patient'. In *The Nervous System*. Nova Iorque e Londres: Routledge. pp.83-109.
- Tabbi, Joseph
1995 *Postmodern Sublime: Technology and American Writing from Mailer to Cyberpunk*. Ithaca e Londres: Cornell University Press.

- Taylor, Diana
1997 *Disappearing Acts: Spectacles of Gender and Nationalism in Argentina's "Dirty War"*. Durham, Carolina do Norte, e Londres: Duke University Press.
- Wilson, Jeff
2000 *The Buddhist Guide to New York: Where to Go, And How to Make the Most of the Fantastic Resources in the Tri-State Area*. Nova Iorque: St.Martin's Griffin.
- Wilton, Andrew e Barringer, Tim
2002 *American Sublime: Landscape Painting in the United States 1820-1880*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Winqvist, Charles E.
1995 *Desiring Theology*. Chicago e Londres: University of Chicago Press.
- Zizek, Slavoj
1989 *The Sublime Object of Ideology*. Londres e Nova Iorque: Verso.

Espírito e Prostração: Para Além da Justiça Poética

Spirit and Prostration: Beyond Poetic Justice

Sumário

Summary

A inspiração deste texto é a relação entre o incremento da incorporealidade na economia pós-industrial e a disseminação de um novo espírito religioso e do sublime nas culturas transnacionais de consumo. A atenção é dirigida para o cansaço da crítica das tradições metafísicas na compreensão do significado do corpo e do esforço de auto-transformação para a expansão da religião e da democracia.

This text is inspired by the relation between the increment of incorporeality in post-industrial economy and the dissemination of a new spirit of the religious and the sublime in the transnational consumer cultures. Attention is focused on the fatigue of the critique of metaphysical traditions and the hermeneutics of suspicion in the capture of the meaning of the body and the work of self-transformation for the expansion of religion and democracy.