



MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE¹

Pierre Sanches

(Antropólogo e Professor do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG))

1 A MODERNIDADE

Modernidade e Pós-Modernidade...

Uma oposição, aparente ou real, entre dois momentos de civilização? Cabe-nos, hoje, antes das três noites destinadas a limitá-la e particularizá-la, abordar a problemática da Modernidade na sua generalidade. Para isto, convém fazer, numa *Primeira Parte*, algumas observações.

É preciso, antes de tudo, *relativizar este conceito*. Não existe, em si, *uma "modernidade"*; sempre se é o "moderno" de alguém. Modernidade é *relação*, e relação não-necessária. Para que exista, é preciso encontrar, destacar e privilegiar, no fluxo do tempo, um lugar: o *presente*, a partir do qual o tempo ido torna-se "passado". Parece banalidade, mas não é. Pois a categoria "tempo" é historicamente modulada, e o tempo do homem não lhe é dado naturalmente, como um quadro neutro, onde se ordenariam necessariamente os momentos sucessivos de sua atividade. Entre memória, consciência e imaginação, os modelos de relação são variados, oferecidos à escolha de épocas e civilizações. O tempo do Mito, por exemplo, é um eterno presente, pois através do mito o "tempo primordial", o tempo como que fora do tempo, torna-se constantemente presente ao presente. O próprio do Mito é precisamente fazer com que o segmento do tempo-fora-do-tempo em que o Mito se projeta seja arquetipicamente vivido como permanentemente contemporâneo (Eliade, 1969, p.48-64; p.61-94). Para haver modernidade, ao contrário, é preciso que a representação social do

tempo mude, que o Mito seja desqualificado como fonte eterna e externa da dignidade - e até da realidade - de cada momento, para que possa emergir o *presente* enquanto tal, com o seu valor próprio, na sua qualidade de *novo*, erigido na consciência dos homens de uma época, de uma civilização, em critério de julgamento do passado (Vaz, 1992). Um corte. E um corte que estabelece uma hierarquia. Não há modernidade sem *valorização* do presente (e até, por projeção, do futuro). Por "relativo" que seja, o conceito de *modernidade* não é, por conseguinte, um conceito "neutro": ele classifica e implica uma concentração de valor num vetor direcional da história, aquele que vai do passado ao futuro através do presente, momento e *locus* de sua apreensão. E momento tanto mais apreciado quanto ele representa uma ruptura, advento de um "novo" valor.

Ora, e isto será a nossa segunda reflexão, *não são todas as civilizações nem todas as culturas que ordenam assim os segmentos do tempo*. Podemos até afirmar que, mesmo se, de fato, se encontram "modernidades" em todas as culturas e todas as civilizações, no sentido em que todas apresentam cortes, rupturas e novidades, somente a nossa se caracteriza - até quase se definir - pela *valorização* do novo relativamente ao "antigo" ou ao "tradicional". Entre os dois pólos da tradição e da modernidade, o valor, no interior das culturas, se distribui desigualmente. E, sem dúvida, a nossa é que mais claramente opta pelo segundo destes pólos. Sob outros climas culturais - a maioria, antes que o do Ocidente venha perturbá-los ou recobri-los - era a referência à Tradição que valorizava o próprio presente e permitia acolher sem dramas a novidade: as grandes transformações, de origem exógena ou interna, *deviam* apresentar-se sob o manto da Tradição para serem aceitas. Pensa-se, por exemplo, nos inúmeros movimentos messiânicos que antecederam as independências políticas pós-coloniais, na África e na Oceania: era, sem dúvida, a novidade das estruturas sociais, da organização política, da implantação tecnológica, da cultura, que estava sendo planejada e introduzida, mas para cristalizar o desejo coletivo, mobilizar as energias sociais e ser assim legitimada, esta novidade devia aparecer como uma volta à grande Tradição restaurada (Balandier, 1955, 1957; Queiroz, 1965, 1968).

Neste sentido, terceira observação, *a nossa civilização é a civilização da modernidade*. A sistemática da modernidade marca definitivamente o nosso imaginário, o nosso sistema de percepção, a nossa escala valorativa. Desde que o Ocidente se conhece como gente, ele aparece - e sobretudo ele se aparece a si próprio - como feito de modernidades sucessivas. Por isso é impossível, nele, falar de *uma* modernidade, mas de uma conjuntura permanente de modernidade. O homem ocidental vive paradoxalmente - ou aspira a viver - em estado de modernidade, e bem poderia ser este o sentido que ele acaba dando à sua própria historicidade: um

¹Conferência apresentada no IIº Simpósio de Estudos Econômicos e Sociais: "Modernidade. Um Projeto Inacabado!?", realizada pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC/MG), em 28 de setembro de 1992.

tempo que amadurece através de uma sucessão de modernidades cumulativas.

Será possível, no entanto, marcar um *início no tempo* para a emergência deste filão civilizacional? Precisaríamos buscá-lo, provavelmente, nos séculos seminais do milagre grego, quando, de um lado, a razão - e o seu instrumento o conceito - veio substituir o Mito como fonte de explicação do universo e do homem, impondo à consciência do novo cidadão pensante o advento de uma nova era, em que o homem, diante de um cosmos percebido como potencialmente organizado, sentir-se-ia capaz de apreender a ordem das coisas, jogando sobre a totalidade delas a rede de seus conceitos articulados e hierarquizados, e reencontrando assim, para participar dele pelo jogo de *seus próprios* instrumentos racionais, o princípio ontológico e epistemológico que, fora do mundo, explica o mundo, fora do tempo, faz o tempo fluir. Contudo, assim fazendo, este homem tinha consciência de estabelecer, entre ele próprio e o universo das coisas, uma relação de tipo inteiramente novo. Sabia-se ele criador de um novo tempo, criador *do tempo*, podemos até dizer, porque da história, ou seja deste momento de "presente" a partir do qual o passado recebe sentido. A aventura epistemológica e histórica do homem ocidental começa com a *modernidade* grega (Vaz, 1992, p86-91).

Depois disto, e tal é o nosso ponto aqui, este homem ocidental nunca mais deixará de contemplar-se a si mesmo, progredindo, como num jogo de amarelinha, de modernidade em modernidade. Ao acaso, evoquemos algumas delas, através das quais ele tomou consciência de si próprio: o Renascimento carolíngio do séc. IX, o nascimento de uma civilização urbana e a institucionalização da reflexão sistemática pela fundação das universidades no séc. XII, a eflorescência racional e escolástica, política e estética (pense-se nas catedrais) do séc. XIII. E, nos séculos XIV e XV, a *Devotio moderna*, o advento de uma reorganização total do território em torno das nações "modernas", o sentimento "moderno" da dramaticidade da existência, que se proclama contraditoriamente na exibição de cortes luxuosas e opulentas e na terrível expressividade artística dos campos santos e dos monumentos fúnebres. *Ars Nova*, esta também, tanto quanto a outra, que transformará a música logo depois, tanto quanto será "nova" a arquitetura do Quatrocento, ou o *Novum Organum* de Bacon. Sem falar do pensar, filosófico ou teológico, que, preparando esta última "novidade", será, ele próprio, sentido como novo, no seio das novas ordens mendicantes, orientando cada vez mais (com Duns Scot, sobretudo com Ockam) a explicação do universo para as chaves do indivíduo, do individual, do individual absoluto até, cuja vontade livre e não a decorrência da sua essência, lógica, racional e necessária, tem fundado a ordem das coisas (Gilson, 1944).

Modernidades sucessivas, experimentadas e auto-analisadas como tais, e que culminarão, no séc. XVI, com a irrupção tríplice, em religião, da Reforma, em antropovisão, do Renascimento, em cosmografia e geografia, do mundo copernicano, de um lado, e, enfim, do Novo Mundo² - que somos nós, as Américas, condenadas a que tipo de modernidade? ("País do futuro"?). Mas a consciência de modernidade não esmorece depois deste passo gigantesco. Tomarei como testemunho disto somente um indício, situado ao nível primário do vocabulário: a avalanche de "novidades" que os séc. XIX e XX projetarão sobre o mercado da cultura. Depois da *Nova Heloísa*, de Rousseau, *O Novo Cristianismo* de Saint Simon, *O Novo mundo amoroso* ou *Novo mundo industrial e Societário* de Fourier, *Os Novos Princípios de Economia Política*, de Sismondi, *O Novo Espírito Científico* de Bachelard, *A Nova Clio*, na História, *A Nova Crítica e L'Art Nouveau*, o *Nouveau Roman*, a *Nouvelle Vague*, o cinema *Novo*, o *New look*, a *Nova Esquerda*, a *Nova Lógica*; *Novi Mir (Novo Mundo)* e *NEP na URSS* de Lênin, o *New Deal* de Roosevelt e a Agência *Nova China* na China de Mao Tsé Tung; os *Novos Caminhos da Ontologia*, de Hartmann e, por cúmulo - modernidade no próprio núcleo do sinal do eterno -, o *Novo Catecismo* ...

Mas esta permanência - e opulenta manifestação - de um critério constantemente reiterado de valorização do "novo", no decorrer de nossa história, do "novo" entendido como o "moderno", que se opõe ao "antigo ultrapassado", não nos levaria a uma relativização absoluta da categoria que é o nosso objeto de reflexão esta noite? Com efeito, se há modernidade em todo momento e lugar, isto equivale a não haver nenhuma. A modernidade seria, pelo menos para nossa civilização, um processo em permanente realização e, por definição, nunca acabado. Quanto à Pós-Modernidade, o seu conceito mesmo estaria então desprovido de sentido.

É, pois, preciso acrescentar um ponto fundamental às nossas reflexões - o quinto, se não houver engano. Apesar de se constituir, no Ocidente, e desde a sua emergência primitiva na Grécia, num imenso processo de desencadeamento de modernidades sucessivas, desentranhadas umas das outras como as etapas concatenadas de um fogo de artifício demultiplicado até o infinito, a Modernidade é susceptível de ser periodicizada e, muito particularmente, de revelar *uma inflexão fundamental e significativa*. É ela - esta inflexão, que tem data - que tornará legítimo falar DA MODERNIDADE, sem risco de confusão nem ambigüidade.

²É em 1502 ou 1503 que A. Vespúcio escreveu a Pedro Lourenço de Médici a carta logo publicada como *Mundus Novus* que fixou a imagem utópica do homem natural. Sobre esta contribuição do índio brasileiro à Modernidade ocidental, que o humanismo filosófico do século XVI inicia e que foi terminada com o individualismo revolucionário do século XVIII Franco (1976, p.22-23) e Andrade (1978, p.214-215).

Os caminhos que levavam, nos séculos XIV e XV, para a revelação do indivíduo como a chave, ao mesmo tempo de compreensão do universo e de organização do espaço social, vão, com efeito, desembocar, num lapso de três séculos, e através de acontecimentos ao mesmo tempo políticos, religiosos, culturais, técnico-econômicos e epistemológicos, numa verdadeira apoteose deste mesmo indivíduo. Quando Lutero rejeitava a totalidade eclesial preexistente para reconstruir a sua fé, a partir de sua experiência pessoal, pela reconsideração criteriosamente individual das Escrituras; quando Descartes radicalizava em si mesmo e no próprio ato do seu pensar, sua procura de um ponto de partida absoluto para a operação de reconstrução noética do mundo; quando, radicalizando eles também as sugestões de Rousseau, os revolucionários parisienses declaravam-se um "povo" e uma "Nação" pela exclusiva determinação livre de cada um dos cidadãos, a nossa civilização entrava, por etapas mas etapas que marcavam o desdobrar de um mesmo princípio transformador, na sua MODERNIDADE.³ A Razão por princípio, sem interferência de fundamento ou de chancela epistemológicos externos ao homem e ao seu espírito; o Indivíduo por ator e, mais radicalmente, por desencadeador de uma operação globalizante: a da construção de um universo racional, aberto doravante às reduções abstratizantes e acessível à manipulação; enfim, por instrumento e condição, o exercício de um radical Liberdade, autonomia diante dos poderes tanto cósmicos quanto sociais e até sobrenaturais, autonomia somente limitada por uma decisão, também ela, individual e livre: submissão à lógica, opção de fé, contrato social. Esta é a "modernidade moderna" (Vaz, 1992, p.92), e que provavelmente veio para colocar um marco divisório, de cuja radicalidade e profundidade é possível discutir, sem dúvida - e esta discussão está no coração de debates atuais, na Antropologia, por exemplo⁴ -, mas cuja existência é difícil negar entre, de um lado, o nosso próprio passado e nós mesmos e, por outro lado, entre a nossa civilização e o que eram as outras antes que a nossa as atingisse e as marcasse de sua imagem.

Desta modernidade acabamos de nomear os princípios fundamentais. Estes princípios se desenvolvem criando raízes psicossociais, fazendo enfim emergir o "homem moderno". Antes de tudo, ele é. É ele-mesmo e deseja que dele também emane a sua circunstância. Diante do caráter fundante do exercício individual de sua razão, o universo das coisas torna-se objeto, divisível e redutível ao infinito, a fim de poder ser submetido e

³Tal desdobramento, é claro, não se realiza sem voltas, distinções, caminhos cruzados. Indivíduo não é simplesmente idêntico a sujeito ou pessoa, autonomia e liberdade. Lutero, o Aufklärung, Kant e Hegel não se sucedem num caminho unilinear. Valiosas distinções, por exemplo, em Birchal (1989).

⁴Quanto à diversidade da "razão", cf. o debate recentemente retomado em torno das posições já antigas de Horton (1990); quanto ao individualismo, a controvérsia em torno das idéias de L. Dumont. Por ex. Renaut (1989).

instrumentalizado. Aliás, objeto *ob-jectum* é para ele tudo o que está abaixo, mas também acima deste *subjectum* - o Sujeito - em que ele se transformou: o mundo material, mas também o das relações sociais, o de seu corpo, o de sua interioridade na medida em que ela transborda dos limites, racionalmente traçados, da razão; o sobrenatural enfim, e a religião. "Onto-antropológico" como ainda diz o P. H. de Lima Vaz deste segmento de civilização. Pelo fato mesmo de se achar o homem situado, como Sujeito infundado, frente a um mundo cujo conhecimento, analítico e particularizante, constitui para ele uma verdadeira operação de "criação de mundo" (Vaz, 1992, p.94). Cada vez mais ele tenderá a fazer um mundo-para-o-homem, quer dizer um mundo racional, conhecendo-o. Assim ele se descobrirá apetrechado para transformar o próprio mundo-em-si, também ele segundo os ditames da razão. Assumir este sonho da tecnologia, esta engenharia material de organização do *oikumené*, como queria Saint Simon, bem como esta engenharia social, "administração das coisas e administração dos homens", será precisamente franquiar-se das leis deste mundo-que-está-aí (a natureza) - descobrir estas leis e obedecer-lhes, é verdade, mas exatamente na medida, conforme a fórmula célebre, em que, com isso, se possa dobrá-las e ultrapassar seus limites - de modo a envolver o universo, dos homens e das coisas, num imenso projeto recriador antropocêntrico. Razão e liberdade são mutuamente referidas, conforme a essencial lição "moderna" de Hegel: "Esta faculdade que o homem pode considerar como sendo o que lhe é própria, elevada acima da morte e da destruição (...) é capaz de tomar decisões por si-mesma. Ela se anuncia como razão. Seu legislar de nada depende e ela não pode buscar seus critérios em nenhuma outra autoridade, na terra ou nos céus" (Marcuse, 1978, p.21).

Neste sentido, o advento da modernidade individualista, que Dumont analisa em oposição ao "holismo" totalizante e hierárquico de muitas sociedades tradicionais, ao mesmo tempo que ele fragmenta as instâncias e os objetos do conhecimento para abordá-los com uma inexorável eficácia transformadora, tende paradoxalmente a globalizá-los em grandes sínteses explicativas e projetivas. Para citar somente dois exemplos, aos extremos opostos do leque ideológico, mas bem homólogos por certos aspectos essenciais, teremos de um lado a síntese recapitulativa das ciências - inclusive a ciência da sociedade - dos Sistema de Filosofia e Sistema de Política Positiva(s) de Auguste Comte e, se não de Marx, pelo menos de certo marxismo, uma Filosofia da História, que pretende, como a outra, em sentido diferente, é verdade, descobrir leis de reestabilização e estabilidade depois das grandes transformações a fim de que possa acontecer o fim da pré-história, pelo advento de um mundo enfim inteiramente racional, fruto de um projeto consciente e voluntário, pertencente a uma humanidade feita de livres indivíduos.

2 A PÓS-MODERNIDADE

Se tal é a modernidade e se, apesar do particularismo histórico que acabamos de reconhecer, o esquema de "modernidades sucessivas" anteriormente analisado continua válido, qual poderá ser o sentido do conceito de pós-modernidade? Examiná-lo-emos nesta *Segunda Parte*.

No interior do processo modernizador, cada modernidade é seguida pela modernidade que lhe sucede. Era o nosso postulado inicial. A Pós-Modernidade não seria, pois, senão uma malchamada "modernidade" relativa a um outro e anterior período, de "modernidade" ele também? Mas acabamos de romper este ciclo de modernidades equivalentes, reconhecendo, no interior da história ocidental, o caráter paradigmático de *uma* entre todas as modernidades sucessivas. A pós-modernidade a ela relativa será então, ela também, paradigmática e exemplar, carregando nas tintas de uma "novidade" sem precedente? Simplificar assim as coisas seria ignorar outro caráter distintivo da "modernidade moderna". Se ela foi (está sendo) mais radical que muitas outras que a precederam, e precisamente por sê-lo, ela deve confessar-se também a única que, pelo menos nas mesmas proporções, patenteia seus limites e segrega, com a sua autocrítica, uma reação dialética a seus próprios princípios. Nesta medida, a Pós-Modernidade que lhe corresponde - e que estamos experimentando em graus variados - será feita da ambigüidade de ser, ao mesmo tempo, a continuação exacerbada e incandescente dos caracteres que acabamos de lhe reconhecer, e a sua contradição. Ao mesmo tempo que ela confirma, ela questiona e problematiza. Ela pode assim aparecer, tanto como o desaguadouro, o coroamento e até a consagração das tendências "modernas", quanto como a sua mais aguda contradição.

a) Uma nova relação com o Tempo

Em primeiro lugar, é a *relação com o Tempo* que ela vem pôr em questão.

Com efeito, a Razão soberana, no seu afã de mandar para o esquecimento o regime ultrapassado do Mito, segredou seus próprios Mitos e, primacialmente, o Mito-matriz de uma relação unilinear da História com o Tempo, orientados que seriam os dois pelo vetor *Progresso*. Parece hoje ao homem pós-moderno que mais Razão, e mais Razão experimental (a Razão moderna por excelência), o obriga a perder esta certeza e a prognosticar para a História a possibilidade de andar por caminhos antes nunca andados. Decerto, a abertura do futuro para o indefinido constituía-se em postulado, pelo menos relativo, para alguns pensadores da modernidade. Penso, nas Ciências Sociais, no grande exemplo de Weber. Mas precisamente esta convicção não o constituiria como um arauto e um precursor da pós-modernidade? Finalmente, se esta não é senão a

exacerbação e a negação concomitantes da primeira, torna-se impossível traçar entre elas marcos diacrônicos definitivos e nítidos. Bem como repartir entre elas o contingente dos teóricos (e, quem sabe, menos ainda dos atores sociais). Continuando a seguir a lição de Weber, talvez seja factível o desenho do tipo ideal das duas modernidades sucessivas (mesmo insistindo sobre o "talvez"), mas nunca a imputação a cada uma delas de uma parte concreta do real social.

Em todo caso, esta revisão da relação ao Tempo não se reduz à relativização tão simples. Na perspectiva da pós-modernidade, uma vez verificados os limites da assunção pelo homem moderno de uma identidade prometeana, esta revisão exige uma real correção de rumos. Em direção ao irracional, dirão alguns; muito ao contrário, pelo reconhecimento da "racionalidade do irracional", ou do considerado como tal por certa modernidade triunfante, dirão outros (Bastide, 1971, p.228). Pois seria realmente racional o seguimento implacável da lógica tecnocrática, com o risco de pôr em perigo a existência mesmo do "objeto" de sua operação? A este respeito, a pós-modernidade está atravessada de tensões, que mais abaixo reencontraremos.

Outra revisão da relação ao tempo parece existir ainda, mais sutil e latente, na pós-modernidade. Ela também portadora de contradições, quem sabe mais radicais, pois diz respeito ao próprio projeto democrático. A liberdade, tanto civil e política quanto econômica (o mercado), tomada como princípio absoluto, não só implica sua própria contradição, bem o sabemos (absoluta, ela não pode ser para todos; generalizada, não pode ser absoluta), como é baseada na permanente possibilidade - mais ainda, na contemporânea apologia - da constante disponibilidade para a mudança de escolha. Ora, tal volubilidade institucionalizada impede por definição a constituição de projetos de longo alcance, fora o único projeto de absolutizar a liberdade existencial do indivíduo. À efêmera vontade dos atores presentes sacrifica-se, pois, o projeto de um mundo para as gerações vindouras, projeto que implica um mínimo de garantias institucionais de estabilidade. Isto com o perigo de ver emergir, tanto das camadas populares quanto de segmentos elitários, os movimentos fundamentalistas que, desde setores dos dois Islãs, o xiita e o sunita, até aos movimentos evangélicos creacionistas americanos, passando pelos integristas católicos, parecem ser, também eles, gestados pela pós-modernidade, frutos de suas tensões e fiéis a alguns de seus princípios reativos, quando pretendem inverter radicalmente a relação moderna ao Tempo e reencontrar a eternidade. Uma eternidade, dessa vez, e contra outras aspirações pós-modernas, congelada, enrijecida e solidamente institucionalizada, ao extremo oposto daquela eternidade (será ela ausência de qualquer Projeto?) que perseguem alguns, discípulos do também pós-moderno Rimbaud:

"Nós a encontramos. O quê?"

A Eternidade.

É o mar fundido

No sol".

b) Uma relação polivalente com a Totalidade

Eu diria que o que está em jogo aqui são as relações entre grandezas: relações entre o indivíduo e os grupos sociais, de grandezas hierarquizadas, que, reagrupando-o com alguns de seus semelhantes, lhe proporcionam identidade(s); relações dos grupos sociais entre si; enfim relações de todos, indivíduo e grupos, com o englobante que os porta e os nutre: a totalidade social e cósmica.

Ao nível das relações relações entre indivíduo e grupos, o modelo "moderno" deste reagrupamento instaurou-se, no fim do séc. XVIII, na "Nação" (Hobsbawn, 1992). Fruto da "vontade geral", este ambíguo resultado da convergência de vontades individuais que, no entanto, se impõe a elas, a Nação moderna constitui um ser coletivo ficcional (no sentido de "feito", "fabricado") e não mais orgânico ou natural. Como num recente Congresso o declarava um jornalista polonês, expressando exatamente o projeto moderno: "nós somos nações porque *queremos sê-lo*" (Globe, 1992, p.153). Ele se opunha assim às ressurgências pós-modernas das "comunidades", de sangue, de cultura, de história, de religião, étnicas, que a atualidade vê, em toda parte, reemergir à História, como "identidades do ser", segundo a expressão, no mesmo Congresso, de um sociólogo iugoslavo, identidades que confrontam as "identidades do fazer" (Globe, 1992, p.152).

Entende-se bem: o fio condutor *lógico* da pós-modernidade bem poderia não estar nestas ressurgências limitadamente identitárias - que, por sua vez, uma simples análise de conjuntura não parece capaz de explicar - mas, quem sabe, na direção precisamente oposta: no alargamento das relações entre grandezas sociais em direção a totalidades cada vez mais amplas e abrangentes. A Nação torna-se estreita para a modernidade contemporânea. No entanto, eis que chegou o tempo das tribos", constata, livro após livro, um sociólogo da sociedade pós-industrial (Maffesoli, 1988, 1992). É certo que podemos entender por "tribo", não um agrupamento de caráter tradicional, holisticamente antecedente ao indivíduo e a ele imposto, por exemplo, pelos seus laços de sangue, mas um grupo predominantemente eletivo e fluente, de dimensões reduzidas, dotado de relações quentes mas frágeis, socialmente eficiente, apesar de pouco institucionalizado, e baseado nas vontades de adesão individuais. Uma "comunidade" se se quiser, mas num sentido especificamente pós-moderno. Mesmo assim, no entanto, a dimensão "étnica" da tribo torna-se, também ela, presente. A Nação, que tende a se desfazer pela abertura a um plano maior, sofre

também ameaça de implosão a partir da reafirmação dos seus elementos. Na verdade, se a progressiva dissolução de laços herdados como naturais (os das etnias, das províncias, das "nacionalidades" lingüísticas e culturais) a favor do único laço formalmente nacional encarnava e cristalizava ontem, em processo social concreto oriundo de um projeto político, a lógica moderna, hoje, é a mesma lógica que se prolonga *ambiguamente* além dela própria, na produção do seu anticorpo.

Com efeito, o princípio moderno da Nação correspondeu à vontade de criação de um corpo político racionalmente formalizado, que reunisse politicamente, sob a autoridade de um Estado e dentro de um determinado território, "comunidades" de menor porte e lastreadas por proximidades biológicas ou culturais. Este princípio levou séculos para impor sua hegemonia sobre a totalidade do espaço geográfico. Por um lado, aliás, essa sua trajetória não chegou ainda a termo (pense-se na África, no Oriente médio etc.), mas por outro lado, onde ela o conseguiu não foi sem concessões ao tipo de organização que precedeu a Nação: ao mesmo tempo que esta implicava que os laços regionais de cultura e de parentesco passassem a ser considerados como obsoletos, ela continuava herdeira da energia social que tradicionalmente emanava deles. Deste modo, transferia sobre si antigas lealdades, ao mesmo tempo que encontrava nova força de coesão e energia coletiva nas pretensões expansionistas e englobadoras dos estados-Nações: a era das Nações foi também a era dos Impérios. Mas os Impérios ruíram (o último foi o da União Soviética) e, para os agrupamentos "naturais" que ressurgiram de suas ruínas (ou, às vezes, contribuíram para destruí-los), o único modelo disponível continua muitas vezes sendo o do Estado-Nação.

O movimento histórico que tendia a absolutizar a Nação está, pois, a passar simultaneamente por três etapas: ao mesmo tempo que ele continua afirmando a sua trajetória própria, ele manifesta, por um lado, o esgotamento de suas limitações e, por outro lado, começa a sofrer o embate das "comunidades" de nível inferior que ele havia recalçado. Assistimos então, no bojo deste imbróglio, a um ciclo de dramáticas confusões. Em inúmeros casos poderia tratar-se de uma simples - embora sadia e visceral - reivindicação de identidade: um grupo social aspira a ser reconhecido como definido por um laço societal concreto e "natural", particularizado e de âmbito limitado; ao mesmo tempo ele reivindica uma referência privilegiada a um espaço geográfico. E essa dupla reivindicação aparece-lhe como reemergindo depois de uma compressão e opressão históricas mais ou menos prolongadas. Seria então preciso - e possível - que tal reivindicação fosse objeto de negociação criativa com o Estado concernido, com a comunidade das Nações, orientando-se em direção a formas institucionais inéditas. Mas é infelizmente de modo embaralhado e

conseqüentemente totalizante que os dois níveis da pretensão que ela implica emergem nas consciências coletivas. O primeiro destes níveis é o da radical tomada de consciência de um Nós, sobre uma base "orgânica", lingüística, cultural, histórica - real ou imaginária, pouco importa -; o segundo, o da tradução desta utopia nos termos institucionais e políticos de Estado-Nação, o único modelo de poder soberano que a modernidade deixou subsistir para canalizar os possíveis da imaginação política. Pensa-se na ex-Tchecoslováquia, numa versão pacífica do problema; mas também mais ambigüamente, na ex-União Soviética: "Há um ano publicamos nas *Notícias de Moscou* um mapa dos conflitos etnoterritoriais na União Soviética, confessava recentemente um geógrafo russo, conselheiro de Eltsin. Ele compreendia 56 casos. Hoje, a lista é de 172 casos, e ela não pára de crescer. Não só a cada mês, mas a cada semana. Isto é extremamente perigoso" (Globe, 1992, p.154). Passa-se então a pensar, num registro mais dramático, na ex-Iugoslávia. Tal é o lado ameaçador de uma pós-modernidade problemática, que parece repor em jogo simultaneamente, num imbróglia não-desatado, todas as dimensões contraditórias da História.

Felizmente, a crise da pós-modernidade segrega também outro modelo. Ao lado de, ou contraposta a uma totalidade "nacional" exclusiva, além mesmo dos desenhos já positivos de possíveis futuras Confederações ou Federações, começa a amanhecer a perspectiva de totalidades articuladas em diversos níveis, sem que em nenhum deles estas totalidades determinem o fechamento de um si-mesmo homogêneo. Toda uma juventude catalana, por exemplo, espera da constituição de uma Europa unida, vale dizer da emergência de uma totalidade maior, não somente a relativização das soberanias nacionais estanques, mas uma articulação de níveis tais que seja possível ser em certos domínios espanhol ou francês, em outros catalão, em outros - porque não - membro da realidade mediterrânea cara a Braudel, em outros europeu, conforme seriam atuadas ou potencializadas virtualidades de ordem política, econômica, cultural - ou outras. Na mesma direção, foi notado, por exemplo, entre os resultados do recente referendun francês a respeito da Europa, que uma perspectiva mais aberta e positiva que a média nacional desenhava-se precisamente nas regiões mais trabalhadas por aspirações autonomistas. Através de uma nova articulação de grandezas, a pequena e a maior, pensa-se assim escapar do que, na única presença moderna da Nação, pôde ser experimentado como constrangedor, coator e esterilmente fechado.

Por testemunhos que começam a multiplicar-se, este modelo aparece a esta e outras juventudes, do Oeste e do Leste, como uma promessa daquilo que chamam de "modernidade", evidentemente pela força da expressão. Trata-se, de fato, de uma revisão pós-moderna das relações entre totalidades de níveis e natureza diferentes, revisão

que não deixa mais simplesmente face a face os dois grandes adversários de ontem: o nacional e o internacional (cf. o drama das Internacionais operárias ou socialistas por ocasião das duas guerras mundiais), nem dissolve o nacional específico na homogeneidade de um multinacional econômico ou cultural, mas que *rearticula*, de alto a baixo, níveis e instâncias do social como que numa operação de abertura. E se os exemplos foram emprestados da atualidade internacional, não foi por pensar que o Brasil esteja isento do pipocar desta problemática. Externamente, a questão dos espaços econômicos supranacionais, e internamente a questão regional bem como a das "nações" indígenas e dos seus territórios não chegaram, quem sabe, a revelar ainda todas as suas potencialidades, ao mesmo tempo disruptivas e criativamente reintegradoras.

Quanto à articulação do social humano sobre um cosmos também visto como socializado, no nível de generalidade em que nos situamos aqui muito pouco precisa ser dito, pois está bem presente a cada um de nós o problema que constituem, para o planeta e seus moradores, os limites de tolerância da natureza. A evidente mas complexa solução é a da transformação das relações "tradicionalmente modernas" do homem-sujeito-absoluto com o seu objeto natural, em relações de tipo ecológico. Neste sentido, junto com a fragmentação das grandes unidades sociais e a pulverização dos conjuntos, nasce na pós-modernidade a consciência de outra Totalidade, na qual o indivíduo se sabe imerso umbilicalmente. Uma vez mais, as tendências centrípetas se articulam dialeticamente com um reencontro, que poderia parecer pré-moderno, de unidades menores restituídas a certa autonomia com grandezas maiores e globalmente encompassadoras.

Mas essas reformulações todas supõem ainda duas outras relativizações: a do espaço e a das identidades.

c) Uma porosidade dos espaços

As fronteiras tornam-se porosas e as tribos voltam a ser nômades. Alguns milhares de anos de sedentariedade talvez formem um parêntese histórico, afinal de curta duração, frente aos tempos longos do fenômeno humano. Tal é, pelo menos, a opinião do presidente do Banco Europeu de Desenvolvimento. Grandes espaços, em todos os continentes, estão se constituindo a cavalo das fronteiras nacionais; as migrações, internas e externas, se intensificam, as viagens, sobretudo de jovens, acabam revestindo-se de uma relativa continuidade; as uniões internacionais estáveis, ontem raras ou escandalosas, tornam-se corriqueiras, multiplicando as famílias culturalmente "sincréticas"; os capitais ignoram as fronteiras, as manifestações e sobretudo invenções culturais não se concebem mais sem um coeficiente máximo de itinerância. As raízes, sem se perder, mudam de

sentido, e poucos filhos consideram como "seu" o humo que foi o dos seus pais.

Generalização contemporânea de um velho fenômeno, já analisado por R. Bastide em se tratando das *Religiões Africanas no Brasil* (a "interpenetração das civilizações"), e a propósito do qual ele podia constatar o fato espantoso de "superestruturas" que viajam, arrancadas a suas "infra-estruturas", as quais acabam recompostas por ela no território de sua chegada. O interesse do exemplo é duplo. Primeiro, ele nos permite aludir ao imenso jogo de universos simbólicos que hoje atravessam mares, furam fronteiras e manifestam uma crescente porosidade cultural. No Brasil, por exemplo, religiões e até cultura industrial japonesas, influências orientais de todo tipo, quando nem a China nem a Índia representam aqui pólos econômicos dominantes; exportação de Umbanda e Candomblé brasileiros para o Uruguai e a Argentina; troca de pentecostalismos: o americano aqui, os brasileiros nos EUA, na América Central e no Caribe. E que dizer da música, da transformação do ambiente doméstico pela técnica, dos padrões de comportamento?

É bem verdade, mais uma vez, que o vetor principal da modernidade contemporânea, que vai neste sentido, está ocasionando uma reação em sentido contrário e, enquanto citava estes fatos de circulação ampliada e de convivência mais ou menos pacífica, deviam rondar as suas memórias os trágicos acontecimentos já corriqueiros na Alemanha, os menos trágicos mas também preocupantes havidos em outras partes do velho Continente e as recentes agressões contra roqueiros ou nordestinos no Rio e em São Paulo. Também a relativização das fronteiras é relativa e, se ela abre os poros do tecido social, acontece que a pós-modernidade também os empareda. Trata-se aqui de um perigoso desafio. Mas ao mesmo tempo, se ele for vencido, de uma prodigiosa promessa. Será o nosso mundo capaz de estabelecer as condições, por fugazes e frágeis que sejam, para que se implante no espaço das nossas trocas sociais o encontro plural e dialogal das culturas - não o seu confronto nem o simples rolo compressor da homogeneização - que, nas suas vertentes mais positivas e ricas, a pós-modernidade aponta? Estas condições não são simples, muito menos simplórias e, se são chamadas a desabrochar ao nível cultural, não deixam de deitar exigências num misto, ele mesmo culturalizado, de demografia, de economia e de política. Instaurou-se, na pós-modernidade, o debate sobre a natureza e as modalidades das fronteiras.

Mas o exemplo de Bastide nos permite outra viagem ainda, em direção desta vez à rearticulação das identidades.

d) Uma relativização das identidades

Alguns de vocês provavelmente se lembram do princípio que permitia, segundo a análise de Bastide, que os adeptos do Candomblé possam viver, nas difíceis condições da industrialização brasileira incipiente, uma vida harmoniosa entre dois mundos, ou melhor, ao mesmo tempo em dois mundos: o do mercado, o de sua comunidade religiosa. O "princípio de corte", que faz com que não se atue senão uma identidade social por vez... O que supõe que se as têm várias. Ora, tal parece ser a constatação mais massiva dos estudiosos da pós-modernidade, sobretudo no campo da religião. Estaria em declínio o tempo em que imperava, para reger a construção das identidades sociais, a estrita observação do princípio básico da lógica: não se pode ser ao mesmo tempo isto e aquilo, ou ainda: impossível de, ao mesmo tempo, ser e não ser? No mundo religioso pós-moderno, a lei parece, ao contrário, ser a de uma construção composta e - eis a palavra que a pós-modernidade obriga a reavaliar - sincrética. Talvez "ecclética" até, pois não se trata, em geral, de montagens institucionais visando à coerência, mas de projetos identitários individuais, *bricolagens* que tomam como lei quase única a resposta aos anseios subjetivos. O indivíduo no prolongamento, aqui, de uma modernidade triunfante é critério supremo para saber a tribo que, no momento, lhe convém. E mesmo em caso de uma adesão institucional de princípio, ele conserva uma margem importante de autonomia. Constatação provavelmente universal, que se multiplica em estudos recentes, a propósito de vários países da Europa, dos Estados Unidos, da Comunidade das Nações, do Brasil, e que seria provavelmente possível estender, além do campo das religiões, àquele das ideologias e àquele da política. O nível definidor das visões do mundo, das ortodoxias e das ortopraxias, situa-se cada vez menos nas instituições⁵, por veneráveis que esteticamente, elas possam continuar a parecer a alguns. O critério passou a ser o indivíduo, nas suas necessidades subjetivamente experimentadas, espiritual e corporalmente. Mas um indivíduo que, desta vez, ao contrário do Homo Modernus, reencontra, em relação ao Todo com o qual ele se quer em comunhão, um laço participativo marcadamente emocional, que alguns julgam "religioso", "religioso por natureza", escreveu recentemente um antropólogo (Soares, 1989). Indivíduo e Totalidade Maior dão-se a mão, tendendo a ignorar níveis intermediários, ontem sólidos e decisórios.

É verdade, mais uma vez, que se observa também a exacerbação atual do princípio inverso: identidades várias, algumas delas propriamente institucionais, vão-se reforçando, tendendo para a exclusividade - pense-se, no Brasil, nos grupos pentecostais, no Santo Daime, a certos movimentos anti-sincréticos que atravessam o campo do Candomblé, a tendências no interior do

⁵Para ficar num só exemplo, confira Campiche (1991). Bibliografia essencial sobre o tema, em Mayer (1991).

Movimento Carismático, ao Movimento Negro - ou, em espaços mais amplos, nas sociedades ou grupos nacionais, religiosos, às vezes uma coisa e outra indissolúvelmente, que aspiram a "reencontrar" e "reassumir suas raízes". Paradoxalmente, a volta às raízes é também um leitmotiv cultural, político (e comercial) da pós-modernidade.

Na verdade, a tarefa do mundo contemporâneo está em reconhecer a legitimidade mas também os limites, redefinir a densidade e a articulação das duas dimensões que umas identidades sociais topicamente situadas implicam: os fluxos de autoconsciência determinados por tradições, e as fronteiras. No êxito ou fracasso desta redefinição joga-se o destino da sociabilidade humana de amanhã. Criadores de cultura de um lado, e responsáveis políticos de outro, têm a pesada responsabilidade de administrar, cada um no nível próprio onde se exerce a sua influência, tanto a representação quanto o gerenciamento destas duas dimensões, impedindo que a sua exacerbação estanque de vez a renovação social que só pode advir do diálogo e da convivência, ou que o seu esvaziamento dilapide o lastro das continuidades, criando assim, pela insegurança do vazio, um espaço perigosamente aberto ao fundamentalismo da reação. De um lado, sim, "precisamos de uma ideologia pluralista: a das identidades múltiplas, a que consiste em explicar que o mundo é feito de tal modo que qualquer possibilidade de segregação total está descartada (Raisky, 1992, p.161); mas também é importante que "os sistemas de valor de cada família espiritual e de cada comunidade se conservem e encontrem no seu próprio fundo os recursos necessários para o seu desenvolvimento (Levi-Strauss, 1983, p.15).⁶

e) Um novo olhar sobre a Verdade

Parece que com esta última notação entranhamos mais um grau nas profundezas da pós-modernidade, e que se descortina panorama mais perturbador, pois é o próprio regime da moderna razão que está sendo aqui desafiado. O homem pós-moderno, pensando acompanhar, aliás, tendências muito presentes na ciência de seu tempo (Capra, 1988), não espera realizar pelo único caminho racional o seu encontro com a Realidade. A emoção, a arte, o sexo - paradoxalmente, ele também, esquarterado entre uma compulsão à errância e a carga de uma experiência que se quer mística - entram de pleno direito no seu empreendimento epistemológico. A imagem, mais ainda que o discurso, entregar-lhe-á, espera ele, o mundo. E mesmo quando de discurso se trata, ele tende a rejeitar as "grandes narrativas" de teorias recapitulativas e abrangentes, para se cindir às narrativas parciais, das quais ele espera menos uma "prova" do que um convencimento (Lyotard, 1986). A retórica e o intercâmbio de experiências pessoais

⁶Para os vários aspectos desta aporia, cf., entre outros, Debray (1981) e Finkielraut (1987).

contam, no limite, mais do que uma prova lógica e friamente administrada. À modernidade da Razão parece ter sucedido a pós-modernidade da Fé, se entendermos por tal não mais o assentimento racional à contundência da prova, mas a convicção de que a "proposição" oferecida corresponde à expectativa de um desejo - amparado, para não se abandonar à pura impulsividade transitória e superficial, por uma experiência eventualmente prolongada e sobretudo compartilhada (Charuty, 1990).

Que será a "realidade", aliás? O referente do discurso de verdade é menos importante que o discurso enquanto tal, discurso feito de palavras ou de signos. E a grande matriz onde se processa tal alquimia é a da comunicação generalizada (Baudrillard, 1976; Lipovetsky, 1983).

Finalmente, como dizia um dos arautos emblemáticos da pós-modernidade no final de uma brilhante conferência, que acabava de constituir-se para o ouvinte numa experiência fascinante de fabricação sob os seus olhos de um "real" universo feito de Verbo: "Não sei se isso é verdade, mas é o que eu penso. Aliás, nem tenho certeza de pensá-lo. E mesmo isso não tem importância".

3 CONCLUSÃO

Dois palavras para concluir. A primeira para dizer o quanto sinto que este duplo retrato, ao mesmo tempo contrastado e homogêneo, é pobre e insuficiente. Inconscientemente talvez se tenha utilizado para pintá-lo às próprias cores evanescentes e fugazes com que a pós-modernidade gosta ao mesmo tempo de se apresentar e de se esconder. Em que medida este retrato nos diz respeito? Imagina-se que cada um de nós e cada uma de nossas relações sejam tecidos, no seu mais íntimo, com os fios variegados da modernidade, de seu epígono e contraponto pós-moderno, sem esquecer aquilo de que nunca se falou, enquanto ficou sempre presente ao ouvido interior: a pré-modernidade. Seria preciso retomar ponto por ponto o dito - e o não dito - para fazer aparecer o quanto subsiste de ambigüidade na relação, por cima da modernidade, entre a pós-modernidade e o pano de fundo tradicional contra o qual a modernidade montou o seu cenário. Mas a pós-modernidade não seria pós-moderna se ela tivesse que esclarecer conceitualmente a que veio. E sobretudo não seríamos nós homens do século XX e do Brasil, se não convivessem em nós, vidas de nossa vida, a funda referência coletiva e o absoluto individual, o enraizamento da memória, o dilaceramento da consciência, a soltura futurista da imaginação; junto com a modernidade, a sua moldura de "pré" e "pós". Resta-nos, com este emaranhado nos pés, conseguir caminhar para fazer a nossa história...

Um último ponto, enfim: pouco se falou do Brasil, já que ele vai ser objeto das duas próximas conferências. Mas não se pode acabar sem lembrar que, ao contrário de outros espaços sociais em que a modernidade fincou fundo suas raízes, a história conservou-o sempre como um misto heterogêneo de "pré" e, já, de "pós". Se ele tenta, hoje, e dolorosamente, introduzir um cânon racional e coerente na espessura toda de sua vida social e política, ele continua vivendo, em várias das camadas dessa espessura, uma contemporaneização do que precedeu e do que se seguiu à modernidade "racional". Será isto sua fraqueza, sua força? É possível observar hoje em dia, na Europa, interesse renovado pelo Brasil. Na medida em que os países do Velho Ocidente constatarem, desconcertados, que se processam neles todas as reformulações perturbadoras de que se falou, alguns dos seus estudiosos olham para o Brasil como para uma eventual fonte epistemológica e um possível inspirador de modelos. "Afim, dizem eles, o Brasil parece conhecer de há muito alguns desses fenômenos que invadem hoje nossas sociedades: a negação prática do princípio de identidade, o convencimento numa base convivial e sobretudo, talvez, o sincretismo. E de tudo isso ele ainda não morreu!.. Que lições poderia nos dar nesta nossa problemática pós-moderna?" Ouvindo isto, lembra-se do "modernista" Oswald de Andrade e de seu Manifesto Antropofago:

"Somos concretistas. As idéias tomam conta, reagem, queimam gente nas praças públicas. (...) Acreditar nos sinais, acreditar nos instrumentos e nas estrelas. (...)

Nunca fomos catequizados. Vivemos através de um Direito sonâmbulo. Fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará.

Mas nunca admitimos o nascimento da lógica entre nós. (...)

Nunca fomos catequizados. Fizemos foi Carnaval" (Manifesto...1959, p.192-197).

Bem o sabemos, o Carnaval não poderia imperar, *sozinho*, em nenhuma vida social que não se queira suicida. Mas está aí, como um *momento*, relativizador e revitalizador. E a pós-modernidade? Talvez, ela também, não possa resumir, *sozinha*, toda uma época ou uma civilização. Talvez, ela também, não passe de um momento. Mas está aí, como uma vertente constantemente desafiadora dos saberes instituídos e das estruturas demasiadamente racionais. Quem sabe seria ela, para os outros, o seu necessário Carnaval?

4 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, O. de. *Do pau-Brasil à antropofagia e às utopias*. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978 (Obras Completas, 6.).
- BALANDIER, G. *L'Afrique ambiguë*. Paris: Plon, 1957.
- BALANDIER, G. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.
- BASTIDE, R. *Anthropologie appliquée*. Paris: Payot, 1971.
- BAUDRILLARD, J. *L'échange symbolique et la mort*. Paris: Gallimard, 1976.
- BIRCHAL, T. de Souza. *Lutero e Kant: luzes e sombras*. Belo Horizonte: UFMG, 1989.
- CAMPICHE, R. De la pertenencia a la identificación religiosa. El paradigma de la individualización de la religion hoy em día. *Religiones Latino-Americanas, Religiones: Questiones teorico-metodológicas*. México, n.1, p.73-86, enero-junio 1991.
- CAPRA, F. *Sabedoria incomum*. São Paulo: Cultrix, 1988.
- CHARUTY, G. De la preuve à l'épreuve. *Terrains, L'incroyable et ses preuves*, Paris, n.14, p.47-59, 1990.
- DEBRAY, R. *Critique de la raison politique*. Paris: Gallimard, 1981.
- ELIADE, M. *Le mythe de l'éternel retour*. Paris: Gallimard, 1969. *Les mythes et l'histoire*. p.48-64.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. Lisboa: Livros do Brasil, Cap.2: O tempo sagrado e os mitos. p.61-94.
- FINKIELRAUT, A. *La défaite de la pensée*. Paris: Gallimard, 1987.
- FRANCO, Afonso Arinos de Melo. *O índio brasileiro e a revolução francesa. As origens brasileiras da teoria da bondade natural*. 2.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976.
- GILSON, E. *La philosophie au moyen age*. Paris: Payot, 1944.
- GLOBE. Paris, n.65, avril-mai, 1992. Número Especial: On change d'époque.
- HOBSBAWN, E. *Nations et nationalismes depuis 1789*. Paris: Gallimard, 1992.
- HORTON, R. *La pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidentale en questions*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O olhar distanciado*. Lisboa: Ed. 70, 1983.
- LIPOVETSKY, G. *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. Paris: Gallimard, 1983.
- LYOTARD, J. F. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

- 22 MAFFESOLI, M. *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Paris: Grasset, 1988.
- 23 MAFFESOLI, M. *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*. Paris: Grasset, 1992.
- 24 MANIFESTO Antropófago. *Revista do Livro*, Rio de Janeiro, v.4, n.16, p.192-197, dez. 1959.
- 25 MARCUSE, H. *Razão e revolução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- 26 MAYER, J. F. *Vers une mutation de la conscience religieuse? Religiosité parallèle et nouvelles voies spirituelles en Suisse*. Bâle: [s.n.], 1991. (Programa National de recherche, 21).
- 27 QUEIROZ, M. I. Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Dominus, 1965.
- 28 QUEIROZ, M. I. Pereira de. *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles*. Paris: Maspero, 1968.
- 29 RAISKY, Benoit. E. Hobsbawn, entrevista. *Globe*, Paris, n.65, p.161, avril-mai 1992.
- 30 RENAUT, A. *L'ère de l'individu*. Paris: Gallimard, 1989.
- 31 SOARES, L. E. Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil. In: LANDIM, L. (Org.). *Sinais dos tempos. Tradições religiosas no Brasil*. Rio de Janeiro: ISER, 1989.
- 32 VAZ H. C. de Lima. Religião e modernidade filosófica. In: BINGEMER, M. C. L. (Org.). *O impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 1992.