

terra, e foram então polemicamente associadas ao livro por seu público imenso, inesperado e não pretendido — em termos positivos, como uma desmistificação da autoridade científica e como sua reinclusão no tempo e na sociedade; e, em termos negativos, como uma revolta contra ela, um repúdio da objetividade, do desprendimento, da lógica e da verdade. Kuhn havia semeado vento, e colheu uma tempestade.

Qualquer que fosse sua atitude perante os livros, metalinguagem e metalinguagem que se acumularam em torno da *Esprit* depois do fim dos anos sessenta — e, decididamente, era uma atitude ambivalente —, Kuhn viu-se na situação de ter que afirmar repetidamente suas idéias, sob várias formas e em vários tipos de foros. Não é que essas idéias fossem obscuras ou menos do que diretas e francas em sua expressão inicial. Se tanto, talvez fossem um pouco claras demais. Porém teriam que abrir caminho num meio intelectual muito diferente daquele em que se haviam formado originalmente. Havendo começado como um físico “normal” e se tornado um historiador “normal” (sua historiografia centrada em casos, aparentemente aprendida com James Bryant Conant, era tão convencional quanto foram heterodoxas as suas teses), Kuhn estava longe de se sentir à vontade com doutrinas que questionassem a possibilidade do saber autêntico ou a realidade dos verdadeiros avanços obtidos nele. E, apesar de toda a sua ênfase nas considerações sociológicas para se chegar a uma compreensão da mudança das teorias, ele nunca fez menos do que desdenhar da idéia de que tais considerações afetassem o valor de verdade das teorias da propagação da luz ou do movimento dos planetas.

Kuhn não foi a primeira pessoa, logo em início de carreira, a fazer alguma coisa que atrapalhou os planos de muita gente, e a ter que se haver com suas vastas implicações, algumas mais do que intragáveis, quando ela se transformou, por sua vez, num saber comum. Decerto foi esse o caso de Gödel, que diríamos ter desejado que sua prova tivesse dado o resultado inverso, e que passou boa parte do resto de sua vida tentando estabelecer por outros meios a integridade da razão. E deve ter sido também o caso de Einstein, perturbado com a brecha introduzida na teoria física por sua concepção quântica da luz, e desde então procurando voltar a fechá-la, de algum modo. Viver os efeitos posteriores ao abalo, num terremoto em cuja causação se desempenhou um papel importante, pode ser tão difícil e tão cheio de repercussões quanto produzir o tremor original. Há que se ter uma convicção serena e uma ironia imperturbável a respeito de si mesmo para conseguir esse feito. A revolução desencadeada por Kuhn (que pendurara em casa um lena bordado com os dizeres “Deus Salve este Paradigma”) ainda perturbará por muito tempo as nossas certezas, como perturbou as dele.

8 O belicão do destino: A religião como experiência, sentido, identidade e poder

Quando, no último capítulo de *As variedades da experiência religiosa* — aquele que deu o nome, com certo constrangimento, de “Conclusões”, anexando-lhe imediatamente um pós-escrito corretivo, que não perdeu tempo em renegar —, William James voltou os olhos para trás e observou o que fizera em quase quinhentas páginas densamente cobertas de texto, ele se confessou meio surpreso com o sentimentalismo daquilo tudo. “Ao reler meu manuscrito, quase me estarrece o tanto de emoção que encontro nele. ... Estivemos literalmente banhados em sentimentos.”³¹ Fora tudo uma questão de “individualidades secretas”, disse ele, e de “documentos palpantes” — autobiografias fragmentadas, relato deste ou daquele episódio interno, perturbador e evanescente. “Não sei quanto tempo durou esse estado nem quando foi que adormeci”, dissera um desses relatos, “mas, ao acordar de manhã, *eu estava bem*.”³² “Não importa o que fizesse e onde quer que fosse”, dissera outro, “eu continuava numa tempestade.”³³ “[A]quilo parecia apoderar-se de mim em ondas”, dissera um terceiro, “abandar-me como asas imensas.”³⁴ E assim por diante, em página após página de confissões. A religião, disse James, com a proverbial consciência que usou para se salvar da copiosa riqueza de sua própria prosa, era “o belicão individual do destino”, tal como o indivíduo o sentia. “[Os] recônditos dos sentimentos, as camadas mais obscuras e mais cegas do caráter”, escreveu ele, “são os únicos lugares do mundo em que podemos flagrar a produção de um fato real ... perceber diretamente como se dão os acontecimentos ... como é feito o trabalho.”³⁵ O resto era notação: estava para a realidade da coisa como o cardápio está para a refeição, como o quadro de uma locomotiva em disparada está para sua energia e sua velocidade, ou talvez, embora ele não tenha conseguido propriamente chegar a dizê-lo, como está a ciência para a vida. Essa maneira de caracterizar a “religião” e “o religioso” — o individualismo radical (“Se um Emerson fosse obrigado a ser um Wesley, ou um Moody

fosse forçado a ser um Whitman, toda consciência humana do divino sofreria⁶⁾, a atração pelas paragens mais agressivas do sentimento (“Tomei esses exemplos mais extremados por serem os que geram informações mais profundas⁷⁾, e, acima de tudo, a desconfiança dos projetos e esquemas (James os chamou, inclusive os seus, de “pálidos”, “empobrecidos”, “incorpóreos” e “mortos”) — confere às *Variedades*, quando voltamos os olhos para trás, de onde quer que estejamos agora, um aspecto curiosamente duplo. Ao mesmo tempo, o livro parece ultratemporâneo, como se tivesse sido escrito ontem sobre a Nova Era e sobre este ou aquele tipo de rebulícios pós-modernos, e inusitadamente distante, imerso no clima da época, como *Os bostonianos*, “Autoconfiança” ou *Ciência e saúde*.

A sensação de contemporaneidade é basicamente uma ilusão — as perturbações do último *fin-de-siècle* são bem diferentes das deste, como o são também nossas maneiras de lidar com elas. Mas a percepção de que o grande livro de James, num sentido não pejorativo (se é que existe um sentido não pejorativo), é datado tem muito mais substância. Vemos a religião em termos diferentes dos de James, não por conhecermos mais do que ele sobre o assunto (não conhecemos), nem porque o que ele descobriu já não nos interesse ou não nos pareça importante (parece), nem tampouco porque a própria religião tenha mudado (ela mudou e não mudou). Nós a vemos em outros termos porque o solo se moveu sob nossos pés; temos outros extremos a examinar, outros destinos a prevenir. O beliscão continua a existir, contundente e incômodo. Mas, por alguma razão, sua sensação é um tanto diferente. Menos particular, talvez, ou mais difícil de localizar, mais difícil de pôr o dedo exatamente em cima; não é, com a mesma certeza, um indicador fidedigno ou um sinal revelador; nem é tão seguramente uma dor metafísica.

É que o que mais parece distanciar-nos de James, separar da dele a nossa espiritualidade, se é que essa palavra ainda pode significar alguma coisa, excetuando a pretensão moral, é o termo que exclui cuidadosamente de seu brilhante lema, ao adotá-lo como meu título: “individual” — “o beliscão *individual* do destino”. A “religião” ou a “religiosidade”, nas páginas e no mundo de James — a Nova Inglaterra transcendentalista em seus erros —, é uma questão radicalmente pessoal, uma profunda experiência particular e subjetiva de um “estado de fé” (como ele o chama), que resiste com inflexibilidade às pressões do público, do social e do cotidiano “de serem os ditadores únicos e máximos daquilo em que podemos acreditar”.⁸⁾ Havendo crescido na época de James, quando os Estados Unidos começavam não só a ser poderosos, mas a se sentir dessa maneira, essas pretensões, em nossa época, tornaram-se absolutamente esmagadoras. De algum modo, demarcar um espaço para a “religião” num campo chamado “experiência” — “as camadas mais obscuras e mais cegas

do caráter” — já não parece uma coisa muito sensata e natural para se tentar fazer. Há coisas demais a que se quer dar o nome de “religiosas” — quase tudo o que acontece fora do self, como às vezes parece.

Quando a expressão “luta religiosa”, como tantas vezes acontece hoje em dia, surge nos meios de comunicação, nos textos eruditos e até nos sermões e homilias eclesiais, ela tende a não se referir aos embates particulares com demônios internos. As mensagens provenientes das ameias da alma ficam predominantemente reservadas aos programas televisivos de entrevistas e às autobiografias de celebridades em recuperação. A expressão não mais se refere com frequência, tampouco, ao esforço que tanto se destacou, na virada do último século — quando as igrejas pareciam esvaziadas e em processo de atrofia e o enfraquecimento da riqueza avançava —, para proteger a autoridade enfraquecida da convicção religiosa, através de sua transposição para um campo autônomo, fora do alcance das seduções promíscuas da vida secular — o lugar de criação de Auden, no qual os executivos jamais queriam mexer. Hoje em dia, a “luta religiosa” refere-se quase sempre a ocorrências bastante externas, a processos ao ar livre que acontecem em praça pública — choques em vielas, audiências em tribunais superiores. Iugoslávia, Argélia, Índia e Irlanda. Políticas de imigração, problemas das minorias, currículos escolares, observância do sabá, xales para cobrir a cabeça e debates sobre o aborto. Tumultos, terrorismo, *fatawas*, Verdade Suprema (*Aum Shiri Kyô*), Kach, Waco, *Santaria* e a invasão do Templo Dourado. Monges politizados no Sri Lanka, mediadores políticos convertidos nos Estados Unidos, santos guerreiros no Afeganistão. Desmond Tutu, um ganhador anglicano do Prêmio Nobel, trabalhando para levar os sul-africanos a confrontarem seu passado; Carlos Ximenes Belo, um ganhador católico romano do Prêmio Nobel, trabalhando para estimular os timorenses do leste a resistirem a seu presente. O Dalai Lama percorrendo as capitais do mundo para manter viva a causa tibetana. Não há nisso nada de particularmente privado — encoberto, talvez, ou sub-reptício, mas dificilmente privado.

Na época de James, a religião parecia estar ficando cada vez mais subjetivada; parecia, pela própria natureza, estar-se enfraquecendo como força social, para se tornar uma questão inteiramente ligada aos afetos do coração. Os secularistas acolhiam essa suposta realidade como um sinal de progresso, modernidade e liberdade de consciência; os féis resignavam-se a ela como o preço necessário por essas coisas. James, como lhe era característico, tinha as duas posturas.) Para ambos, a religião parecia estar gravitando para seu lugar apropriado, longe da articulação das preocupações temporais. Só que não foi assim que as coisas aconteceram. Os eventos dos cem anos decorridos desde que James fez suas pa-

lestras — duas guerras mundiais, o genocídio, a descolonização, a disseminação do populismo e a integração tecnológica do mundo — menos contribuíram para impelir a fé para dentro, para as comogões da alma, do que para impulsioná-la para fora, para as comogões da sociedade, do Estado e desse tema complexo a que chamamos cultura.

A “experiência”, por mais que seja impossível erradicá-la de qualquer discurso sobre a fé que seja receptivo a suas pretensões de regeneração (ponto a que pretendo voltar no final, quando tentar resgatar James de minha própria crítica), já não parece adequada para moldar, por si mesma, nossa compreensão das paixões e atos que, sob tal ou qual descrição, queremos chamar de religiosos. É preciso empregar termos mais firmes, mais decididos, mais transpassoais, mais extrovertidos — “Sentido”, digamos, ou “Identidade”, ou “Poder” — para captar as tonalidades da devoção em nossa época. Num momento em que, enquanto escrevo, é concebível que um católico romano se torne primeiro-ministro da Índia, se cair o atual governo hinduísta, em que o islamismo, pelo menos de fato, é a segunda religião da França, em que literais bíblicos procuram minar a legitimidade do presidente dos Estados Unidos, em que mistagogos budistas mandam políticos budistas pelos ares em Colombo, em que padres adeptos da teologia da libertação instigam camponeses maias à revolta social, em que um mulá egípcio dirige, de uma prisão notre-americana, uma seita reformadora do mundo, e em que caçadores de bruxa sul-africanos ministram a justiça em *shubens* [bares] da vizinhança, falar de religião como “os sentimentos, atos e experiências de homens individuais em sua solidão, na medida em que eles se aprendem como estando relacionados com o que *possam considerar o divino*” (para citar a “Circunscritão do Tema”, grifada pelo próprio James) parece passar por cima de uma multiplicidade de coisas que vêm acontecendo nos corações e mentes dos devotos de hoje.⁹

Tampouco se trata de uma questão meramente vocacional, da voz do psicólogo, fascinado pelas profundezas afetivas, contra a voz do antropólogo, deslumbrado com as superfícies sociais. James não era individualista por ser psicólogo; era psicólogo por ser individualista. É esta última idéia, a de que cremos, quando cremos (ou descremos, quando descremos), na solidão, postando-nos sozinhos no que concerne a nosso destino, a nosso belicão particular, que talvez precise de uma certa reconsideração, dadas as guerras e distúrbios que hoje nos cercam.

O “Sentido”, na badalada acepção de “o Sentido da Vida”, ou “o Sentido da Existência” — o “Sentido” do Sofrimento, do Mal, do Acaso ou da Ordem —, tem sido um estereio das discussões doutras da religião pelo menos desde o século

XVIII, quando esses debates começaram a ser formulados em termos mais empíricos do que apologéticos. Mas foi somente com a tentativa de Max Weber (cuja ousadia ainda causa assombro) de demonstrar que os ideais religiosos e as atividades práticas avançam juntos, aos tropeços, à medida que se deslocam pela história, constituindo, a rigor, um processo inseparável, que o “Sentido” começou a ser visto como algo mais, ou como algo diferente de um verniz convencional, aplicado sobre uma realidade estável.

Havido esse reconhecimento, quando olhamos agora para nosso mundo atomizado na mídia, para tentar ver o que há nele de “religioso”, segundo alguma compreensão sensata desse termo, não vemos, como via James com seus convertidos absortos, seus solitários em êxtase e suas almas adocidas, uma luminosa linha divisória entre as preocupações com o eterno e as do cotidiano; aliás, praticamente não vemos linha divisória alguma. Ao que parece, o longo humido do mar de fé que se afasta das praias esbranquiçadas da vida corriqueira, do qual nos falou Arnold, mostra-se bastante calmo por enquanto; a maré subiu e está enchendo. O sentido (presumindo-se que algum dia tenha estado realmente longe, fora do sul da Inglaterra) está de volta. O único problema é que é difícil saber o que isso significa.

Em quase todos os lugares (Cingapura talvez ainda esteja excluída, embora, mesmo lá, haja alvoroços evangelizadores), vemos concepções de cunho religioso sobre o que é tudo, sempre e em toda parte, sendo impelidas para o centro da atenção cultural. Da África setentrional e ocidental, passando pelo Oriente Médio e pela Ásia central, até o sul e o sudeste asiáticos, uma vasta e variegada coleção de ideologias, movimentos, partidos, programas, visões, personalidades e conspirações que se anunciam como autenticamente islâmicos entrou na concorrência pela hegemonia social — ou, em alguns casos (Irã, Afeganistão e talvez o Sudão), mais ou menos acabou com ela. No subcontinente indiano, lugar para o qual se poderia ter inventado a palavra “miríade”, nacionalismos, subnacionalismos e sub-subnacionalismos religiosos manobram numa competição renhida, no estilo “um milhão de motins agora”, para obter o controle, a dominação e o direito de prescrever a moral pública. Os jugoslavos, que se assemelham em tudo, menos em suas lembranças, agarram-se a diferenças religiosas não enfatizadas no passado, para justificar seus ódios opacos. O papado se globaliza, procurando moldar a sociedade leiga na África, no Leste Europeu e na América hispânica. A ortodoxia é revivida, para devolver a Rússia a seu caráter russo; o apego pelas Escrituras proféticas é revivido, para devolver a América a seu caráter americano. Existem, é claro, lugares em que as concepções religiosas, acertas ou renovadas, parecem desempenhar um papel incluído nas questões públicas (a China, talvez, ou Ruanda-Burundi, também talvez). Porém é mais do que suficiente o número de lugares em que elas de-

semprenham um papel destacado para que consideremos esse fato como um sinal de nossos tempos.

Interpretar esse sinal, desembrulhar seu sentido ou explicá-lo de algum outro modo, determinando por que ele é o que é e como foi que ficou assim, e o que nos diz sobre como andam as coisas entre nós na atualidade, é uma coisa completamente diferente, sem dúvida. Dada a longa e veneranda tradição das ciências sociais de buscar em toda parte a explicação dos fenômenos religiosos, exceto nesses próprios fenômenos — uma tradição que nem Weber parece ter tido força suficiente para romper —, tem havido, nas últimas duas ou três décadas (é provável que a Revolução Iraniana, em 1979, tenha marcado a volta da religião a um lugar importante em nossa agenda profissional, embora que, como a partilha, as revoltas de Kuala Lumpur, o Concílio Vaticano II, Martin Luther King e o recrutamento dos conflitos irlandeses devessem ter-nos alertado para isso há mais tempo), um grande extravasamento de teorias e explicações que invocam circunstâncias políticas e econômicas, sociológicas e históricas, e, em alguns casos, até psicológicas, das “massas enlouquecidas”, como as forças subjacentes que impelem, determinam, causam, moldam, movem ou estimulam — todas essas coisas que as “forças” fazem — os fenômenos religiosos. A “religião” é a variável dependente favorita de todo o mundo.

Em si, não há nada de muito errado nisso. Apesar do incentivo que dá ao pecado renitente dos estudos sociológicos — a análise da causa favorita (“tudo se resume”... na personalidade dos líderes, nas tensões da modernização, na memória histórica, na pobreza das massas, no rompimento das tradições, na desigualdade, na geopolítica, no imperialismo ocidental etc.) —, essa postura tem levado a interpretações sugestivas de alguns casos particulares e, com menos frequência, do fenômeno em geral. Não há dúvida de que homens como Milosevic, Karadzic, Tadjman e Izetbegovic, para não dizer nada dos bandos de facínoras que mataram em nome deles, foram e são personalidades manipuladoras, muito mais movidas pelas vaidades da glória terrena, pela ambição, calculismo, inveja e auto-admiração narcísica do que por entusiasmos religiosos, ou sequer etno-religiosos. Do mesmo modo, está perfeitamente claro que o “islamismo político”, como passou a ser enganosamente chamado — quer sob a forma do radicalismo argelino, do clericalismo egípcio, do militarismo paquistanês ou do tradicionalismo malaio, quer sob a forma dos movimentos progressistas atormentados e dispersos que, de algum modo, conseguem persistir praticamente em toda parte —, alimenta-se da estagnação e da pobreza, e representa um esforço dos muçulmanos para finalmente enfrentar as exigências e as energias do mundo moderno. E a maré crescente de conflitos comunitários na Índia, na Nigéria, no Sri Lanka e na Indonésia é, numa parcela

significativa, com certeza uma resposta às tentativas de construção de Estados nacionais fortes e centralizados nesses países polígotos, policulturais e politeístos.

Tudo isso está muito bem. Mas, ao mesmo tempo, Karadzic não teria conseguido mobilizar os temores do que chamou, com despreocupado anacronismo, de “os turcos” de Sarajevo, nem Tadjman teria podido mobilizar os trouxas contra a grande minoria sérvia de Zagreb, cobrindo a cidade de cartazes com os dizeres “Deus protege a Croácia”, se já não houvesse alguma coisa a ser mobilizada, mesmo nesses locais (então) cosmopolitas, descontraídos e, em geral, secularizados. Sem um sentimento muito difundido, nas massas da cidade do Cairo ou de Karachi, de um islamismo aviltado e negligenciado, com a Profecia desrespeitada e o Profeta rebaixado, os movimentos para restaurá-lo, puni-lo e destruir seus inimigos teriam poucos atrativos. E, sem preocupações, em toda sorte de grupos, de toda sorte de tamanhos e com toda sorte de credos — uma antologia de devoções —, com a exclusão, a repressão, a marginalização e até a eliminação espirituais impostas pela política, a construção do Estado seria pouco propensa, por si só, a acarretar tumultos comunitários. Deixar a religião fora disso tudo, exceto como sintoma ou índice da dinâmica “real” “subjacente”, é menos encenar a peça sem o príncipe do que encená-la sem a trama. O mundo não funciona apenas com crenças. Mas dificilmente consegue funcionar sem elas.

Contudo, há um problema em invocar, como acabo de fazer para chamar a atenção dos leitores, exemplos que implicam a violência das massas — os “casos mais extremos” de James, que “geram as informações mais profundas” (um princípio duvidoso, a meu ver). A confiança nesses exemplos célebres obscurece o caráter geral e difundido, a mera normalidade do que acontece, confundindo a afirmação religiosa, que é marcante, disseminada e bastante intensa, com a fúria religiosa, que é concentrada, geralmente esporádica e, não raro, fúria do acaso. Nem todo lugar é a Argélia ou o Sri Lanka, Beirute ou Vukovar, Casemira ou Ulster. Vinte milhões de muçulmanos que emigraram para a União Europeia, no correr de várias décadas, causaram uma tensão considerável, mas, pelo menos até agora, apenas uma brutalidade ocasional. Houve crises, hindus e muçulmanos em convívio estreito e pacífico na Indonésia durante cinquenta anos (eles assassinavam uns aos outros por outras razões), ainda que, agora, talvez isso esteja finalmente acabando. A Etiópia, desde o fim do imperador, primeiro, e do dergüe, depois, parece vir conseguindo, mais recentemente, administrar sua diversidade religiosa ao menos com sucesso razoável. A concentração na violência — tumultos, assassinatos, rebeliões e guerra civil —, que em si é valiosa para entender como essas coisas acontecem e o que pode ser feito para impedi-las de acontecer, bem como para mostrar os infer-

nos fumegantes para os quais nossas almas cegas podem ser desviadas, dá uma imagem enganosa do conflito religioso, representando-o em suas formas mais patológicas. Existem questões mais profundas em ação do que a mera desatidão, à qual, afinal de contas, todas as iniciativas humanas estão sujeitas, e não apenas as que dizem respeito ao Sentido de Tudo.

Entre essas questões mais profundas encontra-se, com certeza, o que passou a ser chamado de “busca da identidade”. Como “política da identidade”, “crises de identidade”, “perda da identidade” ou “construção da identidade”, o termo “identidade” decerto tem sido muito aviltado nos últimos tempos, sendo obrigado a ficar a serviço desta ou daquela causa, desta ou daquela teoria, desta ou daquela desculpa. Mas, em si mesmo, isso corrobora o fato de que, apesar de toda a criação de jargões e da circulação de slogans, e a despeito de todas as opiniões preconcebidas, há algo de importante surgindo. Alguma coisa, alguma coisa muito geral, está acontecendo com a maneira como as pessoas pensam em quem são, em quem são os outros, e em como querem ser retratadas, denominadas, compreendidas e situadas pelo mundo em geral. “A representação do self na vida cotidiana”, para evocar a célebre expressão de Erving Goffman, também se tornou uma questão menos individual, um projeto menos pessoal, mais coletivo, talvez até político. Existem hoje, praticamente em toda parte, esforços organizados, sustentados e assíduos, e às vezes bem mais do que isso, no sentido de promover o destino mundano desta ou daquela variedade de individualidade pública. O que temos aqui é um concurso de espécies.

Mais uma vez, nem todas essas espécies são “religiosas”, nem mesmo no sentido mais lato do termo. Quando se pergunta a alguém “quem” ele é, ou, mais exatamente, “o que” é, a resposta tem tanta probabilidade de ser étnica (“sérvio”), nacional (“australiano”), supranacional (“africano”), linguística (“francófono”), ou mesmo racial (“branco”) ou tribal (“navajo”), além de toda sorte de combinações destas (“queniano negro de língua lue”), quanto de set religiosa — “batista”, “silkh”, “lubavitchano”, “bahai”, “mórmon”, “budista” ou “rastafari”. Também mais uma vez, no entanto, não apenas as identificações religiosas do self (e dos outros) vão ganhando cada vez mais destaque no discurso “secular” da praça pública, como algumas identificações extraordinariamente poderosas — como “hindu” ou “xita” — só muito recentemente ganharam uma circulação política mundial agressiva.

A pergunta é: por que as espécies religiosas e as tensões entre elas passaram a ter tamanho destaque? Por que as comunidades de fé torraram-se, em tantos casos, os eixos em torno dos quais gira a luta pelo poder — pelo poder local, nacional e até, em certa medida, internacional? Não existe, é claro, uma resposta única para essa pergunta, que sirva igualmente bem para os Estados Unidos, a Turquia, Israel, a Malásia, o Peru, o Líbano e a África do Sul, e a competição

entre as chamadas Novas Religiões (isto é, pós-Meiji) do Japão constitui um fenômeno em si. Mas é possível oferecer algumas sugestões e observações provisórias, à guisa de prefácio a discussões mais rigorosas e mais abrangentes do que só podemos chamar de reconfiguração religiosa da política do poder, que ainda estão por ser desenvolvidas.

A primeira dessas observações é que, como acabamos de assinalar, não foram apenas as identidades religiosas, mas também as étnicas, linguísticas, raciais e difusamente culturais, que ganharam maior destaque político nos anos decorridos desde que a descolonização destruiu os impérios de além-mar e, mais especialmente, nos cerca de dez anos decorridos desde que a queda do Muro de Berlim, o colapso da União Soviética e o fim da Guerra Fria destrógararam as grandes relações de poder instauradas desde os tempos de Teerã e Potsdam. O alinhamento dos equilíbrios de poder internacionais entre Oriente e Ocidente, um alinhamento fortemente binário, para não dizer maniqueísta, e os avassaladores efeitos colaterais que ele teve por toda parte, do Zaire até a Somália, o Chile e Cuba, e tanto dentro das nações quanto entre elas (basta pensar nos Filipinas, em Angola, ou, infelizmente, na Coreia e no Vietnã), praticamente se dissolveram, deixando quase todo o mundo em dúvida quanto ao que combina e ao que não combina com o quê — onde ficam as demarcações cruciais, e o que é que as torna cruciais. Essa desmontagem do mundo pós-muro de Berlim, sua dispersão em pedaços e restos, trouxe para o primeiro plano formas mais particulares e mais particularistas de auto-representação coletiva — e não somente na Iugoslávia ou na Tchechoslováquia, por exemplo, onde o efeito é claro e direto, porém em geral. A proliferação de entidades políticas autônomas, tão dessemelhantes em sua índole quanto em sua escala — “um mundo em pedaços”, como o chamo mais adiante, no capítulo XI —, estimula identidades públicas circunscritas, intensamente específicas e intensamente sentidas, ao mesmo tempo que essas identidades, por sua vez, fraturam as formas aceitas de ordem política que tentam contê-las, muito particularmente nestes tempos do Estado-nação. A projeção de grupos e lealdades religiosamente definidos em todos os aspectos da vida coletiva, partindo da família e do bairro para fora, faz parte, portanto, de um movimento geral que é muito maior do que ela própria: a substituição de um mundo construído com uns poucos tijolos análogos, enormes e mal encaixados, por um mundo não mais uniformemente nem menos completamente construído com muitos tijolos menores, mais diversificados e mais irregulares.

Isso, é claro, não chega nem perto de ser tudo. Não apenas existem forças contrárias em ação (a globalização econômica é ritualmente invocada como uma delas, mas a recente desordem na orla asiática, a aceleração dos problemas da América Latina e as atrapaalhas da União Europeia talvez estejam come-

quando a deixar claro que interdependência decididamente não é o mesmo que integração), como há também muito mais coisas acontecendo do que uma mera grilagem dentro de identidades encasteladas. Existe uma mobilidade maior: há turcos na Baviera, filipinos no Kuwait e russos nas praias de Brighton. Já não é fácil evitar o contato com pessoas com tipos de crenças diferentes daquelas com que se cresceu — nem mesmo no meio-oeste norte-americano, onde é bem possível que você tenha um médico hindu, ou na *France profonde*, onde é quase certo que seu lixeiro seja muçulmano.

Portanto, as distinções religiosas vão-se tornando, em muitos lugares, não apenas mais tensas, como também mais imediatas. Num mundo sem fronteiras — de que servem as raízes, como disse certa vez Gertrude Stein, se não podemos levá-las conosco? —, a separação física simples, no estilo “cada um no seu canto”, já não funciona muito bem. Temos enorme dificuldade, hoje em dia, de ficar fora do caminho uns dos outros: observe-se o enredamento britânico com o caso Rushdie, observe-se os processos judiciais norte-americanos sobre os contratos de casamento de crianças, o sacrifício de animais, as creches municipais ou a clitoridectomia ritualística. As diferenças de crenças, às vezes muito radicais, são mais diretamente visíveis, com frequência crescente, e mais diretamente encontradas: prontas para a suspeita, a preocupação, a repugnância e a alteração. Ou, suponho eu, para a tolerância e a reconciliação, ou até para a atração e a conversão — ainda que estas, no momento, não sejam exatamente comuns.

Como costume dizer, poderíamos seguir por esse caminho, listando os possíveis fatores que contribuem para a proeminência das identidades religiosas na estrutura política dispersa e semi-ordenada que, pelo menos por ora, substituiu a magnífica simplicidade da Guerra Fria. Existe a tese de que “nada mais funcionou”: a desilusão sucessiva com as narrativas ideológicas mestras — o liberalismo, o socialismo, o nacionalismo — como arcabouços da identidade coletiva, especialmente nos países mais novos, deixou apenas a religião como “uma coisa que ainda não falhou”, segundo diz o slogan. Existe a tese dos “males da modernização”: a disseminação dos meios de comunicação de massa, as devastações do desenvolvimento, do comércio e do consumismo e, de modo geral, a confusão moral da vida contemporânea fizeram as pessoas voltarem-se para idéias e valores mais conhecidos, mais profundamente arraigados e mais familiares.

E por aí vai. Mas, à parte a validade destas e de outras idéias semelhantes (e, em sua maioria, elas continuam a ser sugestões não pesquisadas), há uma questão mais fundamental a ser abordada, se quisermos apreender o que está acontecendo com a vida espiritual no fim do que alguns chamaram, não sem comprovação, de o pior século que já houve até hoje. E isso nos leva de volta,

como presumo que seria inevitável, à preocupação de James, se não, necessariamente, a sua maneira de formulá-la: que está acontecendo, para citá-lo mais uma vez, nos “recônditos do sentimento, nas camadas mais obscuras e mais ceagas do caráter” dos que são apanhados nas lutas — religiosamente concebidas e religiosamente expressas — pelo sentido, pela identidade e pelo poder? Que houve com “o beliscão do destino”, agora que ele parece estar tão presente no mundo? A “experiência”, atirada porta afora como um “estado de fé” radicalmente subjetivo e individualizado, volta pela janela, como sensibilidade comunal de um ator social que se afirma em termos religiosos.

Comunal, mas pessoal. A religião, sem interioridade, sem uma sensação “baalhada em sentimento” de que a crença importa, e importa tremendamente, de que a fé sustenta, cura, consola, corrige as injustiças, melhora a sorte, garante recompensas, explica, impõe obrigações, abençoa, esclarece, reconcilia, regenera, redime ou salva, mal chega a ser digna desse nome. É claro que existe por aí uma grande dose de puro convencionalismo. A hipocrisia, a santimônia, a impostura e o egoísmo — para não falar da fraude e da simples malquice — estão sempre entre nós. E resta, suponho, a torturante questão de saber se algum credo, por mais profundo que seja, chega perto de ser suficiente para seus fins. Mas a visão que parece subjazer a inúmeras análises da expressão religiosa, nestes nossos tempos neo-nietzschianos de vontade de poder, qual seja, a de que as paixões que nos movem são puramente políticas ou político-econômicas, e de que a religião não passa de uma máscara e uma mistificação, um encobrimento ideológico de ambições perfeitamente seculares e mais ou menos egoístas, simplesmente não é plausível. As pessoas não incendiam uma mesquita mongol que julgam estar localizada na terra natal do deus Rama, não tentam revivificar os rituais pré-colombianos nos *pueblos* maias, não se opõem ao ensino da evolução no Texas e no Kansas, nem usam turbantes na *téte primaire* simplesmente para chegar a algum objetivo material pragmático e externo. Reformulando e talvez utilizando mal o célebre título wittgensteiniano de Stanley Cavell, elas querem dizer o que estão dizendo.

Mas o problema é que, se as dimensões comunitárias da mudança religiosa, aquelas sobre as quais (às vezes) podemos ler nos jornais, são pouco pesquisadas, as dimensões pessoais, aquelas sobre as quais (geralmente) temos de falar com pessoas vivas, se quisermos encontrá-las, mal chegam a ser investigadas. Simplesmente não sabemos grande coisa sobre o que está acontecendo, neste momento, no obscuro mundo jamesoniano das asas imensas e das tempestades de que não se pode escapar. E, como resultado, a articulação weberiana das convicções religiosas com as ações práticas, a inseparabilidade entre a crença e

o comportamento, tende a se perder de vista: as duas voltam a ser separadas, como “fatores”, “variáveis”, “determinantes” ou seja lá o que for. Toda a imensa variedade de experiências pessoais — ou, falando com mais critério, de representações da experiência pessoal — que James explorou tão primorosamente, por um lado, e que, por outro, barrou resolutamente dos “ditadores daquilo em que podemos crer”, do público, do social e do cotidiano, não apenas torna a ser isolada das circunstâncias da história, como passa inteliramente despercebida.

Ou quase. A título de exemplo (um exemplo pequeno e preliminar, que só posso relatar aqui em termos esquemáticos) do tipo de trabalho que ainda se está por fazer nessa área, e do tipo de compreensão que se poderá extrair dele, quero voltar-me para um estudo recente de uma jovem antropóloga, Suzanne Brenner, sobre as reações exibidas por algumas javanêsas, também jovens, depois de elas terem subitamente adotado uma forma enfática de traje “islâmico”, chamado *jilbab*, baseado no vocábulo árabe que designa a roupa tradicional das mulheres.¹⁰

Faz muito tempo que a Indonésia em geral, e Java em particular, têm um grau extraordinário de diversificação religiosa. Depois de quase um milênio de influência indiana, especialmente em Java, onde surgiram grandes e poderosos Estados hindus, budistas e hindu-budistas a partir do século IV, ela sofreu, mais ou menos de 1300 em diante, também sobretudo através da Ásia meridional, uma forte incursão do credo islâmico, a princípio suísta e, com o passar do tempo e o desenvolvimento das ligações com o Oriente Médio através da peregrinação e de outros meios, sunita ortodoxa. Por último, ou, pelo menos, por último até agora (quem sabe o que virá depois?), a partir do século XVII, quando chegaram os holandeses, ela foi submetida ao trabalho missionário cristão, tanto de católicos quanto dos vários tipos de protestantes que a Holanda sempre foi fértil em produzir. O resultado, por ocasião da Independência, em 1950, foi, também particularmente em Java, onde vivem 70% da população, a presença conjunta de todos esses credos, somados a uma dispersão de credos locais, diferencialmente distribuídos numa estrutura social complexa. Sendo oitenta ou noventa por cento muçulmana, nominalmente — ou, como dizem com ironia os javanêses, *estatisticamente muçulmana* —, a ilha era, na verdade, uma densa floresta de crengas.

No fim da década de 1970 e aumentando sua força durante os anos oitenta (a situação atual, como muita coisa que acontece neste momento na Indonésia, não está inteiramente clara), uma seriedade intensificada, que equivale a um novo rigorismo, começou a surgir entre alguns dos javanêses mais conscientemente muçulmanos — “um ressurgimento islâmico”, como passou a ser conhecido —, sob o estímulo, até certo ponto, do chamado retorno do islami-

mo em geral no mundo inteiro, porém, em sua maior parte, criada em casa, inteiramente impulsionada e localmente focalizada. Houve diversas expressões dessa seriedade intensificada — a proliferação de novas organizações de fiéis, a expansão do ensino da religião, a publicação de livros, revistas e jornais, o aparecimento de uma classe de artistas, intelectuais e políticos de orientação islâmica associados a eles, muitas vezes educados no exterior, além da reavaliação e reinterpretção críticas das tradições locais do ponto de vista do Alcorão, e assim por diante. Uma das mais impressionantes e controvertidas dessas expressões, no entanto, foi a adoção, por um número crescente de mulheres, sobretudo as jovens instruídas, do estilo de vestuário do Oriente Médio: um manto monocromático longo e solto, que chega até os tornozelos, destinado a esconder as formas do corpo, e uma estola comprida e enrolada, em geral branca, destinada a esconder o cabelo e o pescoço.

Vez por outra, esse traje (o *jilbab* que mencionamos há pouco) era encontrado antes, sobretudo entre as mulheres devotas mais velhas, em especial no interior. Mas sua adoção por mulheres urbanas mais moças — em nítido contraste com a blusa decorada e colante, o sarongue justo e o cabelo cuidadosamente penteado que a maioria das javanêsas exibe, tradicionalmente — despertou oposição, desconfiança, perplexidade e raiva. Pretendendo ser uma afirmação, ele foi entendido como tal. As mulheres viram-se criticadas como “fanáticas” ou “fundamentalistas”, muitas vezes por sua própria família e pelos amigos mais íntimos, alguns dos quais fizeram grandes esforços para dissuadi-las dessa mudança. (“Por que você também não traz o seu camelo?”, perguntou um pai enfurecido a sua filha.) Elas foram alvo de mexericos, chamadas de beatas, hipócritas e magicamente maléficas. Vez por outra, foram discriminadas no mercado de trabalho, e o país da “Nova Ordem” de Suharto instituiu um código de normas sobre o vestuário (ou tentou fazê-lo, ante manifestações enraivecidas), que se destinava a desestimulá-las. Em algumas ocasiões, elas chegaram a ser fisicamente agredidas e apedrejadas, tendo os xales arrancados da cabeça. A decisão de usar o *jilbab*, no dizer de Brenner, não era uma decisão leviana:

Os comentários das mulheres sobre os obstáculos psicológicos e práticos com que elas deparavam para [adotar o *jilbab*] indicaram que essa era uma decisão que exigia um profundo exame de consciência, muita determinação e até obstinação por parte delas. [Usar o *jilbab*] distingue a mulher como “diferente” em Java, onde as normas de comportamento são muito rígidas e onde desafiar as convenções tem repercussões imediatas nas relações do indivíduo com os demais. Vestir o *jilbab* leva, muitas vezes, a uma mudança acentuada na identidade social e pessoal da moça, bem como a um rompimento potencial dos vínculos sociais com que ela contava até então.¹¹

Brenner entrevistou vinte mulheres que tinham feito o que ela chamou de “conversão” ao *jilbab*. A maioria era de alunas universitárias ou recém-formadas, na casa dos vinte anos. Todas residiam nas grandes cidades centrais javanêsas, Jogjakarta e Surakarta, onde a diversidade religiosa e até o sincretismo sempre foram particularmente acentuados. A maioria provinha da classe média ou da baixa classe média. Muitas haviam crescido em famílias de pouca observância religiosa. Todas eram atuantes em organizações e grupos religiosos ligados ao “ressurgimento islâmico”.

“As mulheres que conversaram comigo”, escreveu Brenner,

eram pessoas inteligentes e decididas, que lutavam de maneira consciente e intelectual com as contradições da vida cotidiana, e tinham suas próprias razões, seguramente pessoais, para optar pelos caminhos que haviam escolhido. A maioria das mulheres optou [por usar o *jilbab*], em parte, por uma convicção religiosa, insistindo em que [ele] era uma exigência ... do islamismo. Afora isso, porém, suas narrativas exibiam certos temas que mostravam que a adesão à doutrina religiosa não era o único impulso. ... Suas motivações ... eram simultaneamente pessoais, religiosas e políticas. ... [Até] as histórias de conversão ao *jilbab* mais pessoais e mais carregadas de emoção continham elementos de uma história mais ampla, que abarca o movimento islâmico indonésio contemporâneo.¹²

Brenner teve muito a dizer sobre a ligação disso tudo com os acontecimentos políticos indonésios, com a modernização, com o movimento mais amplo de reavivamento do islamismo, com a revisão das definições e expectativas de gênero, e com a busca da identidade pessoal e coletiva num mundo em rápida transformação. Para nós, entretanto, o que mais interessa é o tipo de respostas que ela recebeu quando começou a formular a essas jovens perguntas no estilo de James, indagando o que significava em termos pessoais passar a usar o *jilbab*, e como era isso como coisa vivida, sofrida, “experimentada”. A intensificação da consciência de si, o medo da morte, a vigilância panóptica de Deus, a sensação de renascimento, a recuperação do autodomínio, todas as inflexões familiares do beliscão do destino — quem sou eu? que devo fazer? que acontecerá comigo? onde está a finalidade? — apareceram, como que respondendo prontamente a um chamado.

“Cada uma das mulheres ... indicou que essa mudança de seu vestuário”, escreveu Brenner, “havia modificado seus sentimentos a respeito de si mesma e de seus atos.”

Para diversas mulheres, a decisão ... havia sido precipitada por uma profunda angústia; essa angústia depois cedera lugar a um sentimento de relativa calma e a uma sensação de renovação, uma vez tendo começado a usar o *jilbab*. A causal

imediateza da angústia ... tinha sido um medo avassalador de morrer e ... do que a morte poderia significar para elas, se houvessem deixado de cumprir as exigências do islamismo. A nova consciência do pecado que elas haviam adquirido levava-as a uma profunda aligação sobre o que poderiam sofrer na vida após a morte, em consequência de seus pecados. ... Elas experimentaram uma confusão profunda, dúvidas a respeito de si mesmas e a sensação de estarem fora de controle. Vestir o *jilbab* ... aliviou suas angústias sobre a morte e lhes [deu] um novo sentimento de controle sobre o futuro, nesta vida e na outra.¹³

E Brenner citou, extraindo-as de uma revista popular, as palavras inspiradoras de uma jovem atriz de cinema, às vésperas de dar à luz: “Eu estava apavorada. Estava realmente com medo de morrer. Porque, se eu morresse, qual seria o preço de todos os meus pecados?” Surgiram diante de seus olhos imagens do passado, de ficar bêbada, vagar pelas noites, frequentar discotecas ou aparecer nua na tela. Foi, em suas palavras, “como se [ela] ouvisse ‘o sussuro do céu’ naquele momento”.¹⁴

Isso talvez pareça bastante formulaico, como aliás são muitos, se não a maioria, dos relatos de renovação espiritual narrados por James, pois, mais uma vez, não estamos lidando aqui com a experiência *simpliciter*, seja isso o que for, mas com representações dela, oferecidas ao self e aos outros — com histórias sobre ela.¹⁵ E, tal como acontece com os relatos de James, as histórias se repetem, vez após outra:

Um dia, Naniek [uma das informantes de Brenner, que vinha resistindo às pressões das amigas para usar o *jilbab*] foi subitamente tomada pelo medo de morrer, embora não estivesse doente. Percebeu que havia ensinamentos do islamismo que ainda não havia observado, inclusive a exigência de usar o *jilbab*. ... Acordou no meio da noite, aterrorizada, pensando: “Que posso fazer? Não tenho nenhuma roupa [islâmica].”

Confidenciou isso ao irmão, que lhe comprou o tecido, e, dias depois (lembrava-se da data exata), começou a usar o *jilbab*. Assim que o aceitou, usar roupas islâmicas tornou-se fácil para ela, e “as roupas simplesmente apareceram”, embora Naniek tivesse pouco dinheiro. O medo da morte desapareceu.¹⁶

E uma outra comentarista, escrevendo num livro em língua indonésia para o mercado de massa, chamado *As mulheres muçulmanas no alvorecer do ano 2000*, aparentemente destinado a instruir tais mulheres sobre o que sentir, invocou explicitamente a imagem do renascimento:

A pergunta ... mais importante para a mulher consciente de hoje é “quem sou eu?” Com essa pergunta, ela tenta compreender com plena consciência que não pode

continuar como está... Ela desejava sua autodeterminação... Quer desenvolver-se. Sempre almeja renascer. Nesse renascimento, quer ser sua própria parteira.¹⁷

Brenner tem outros depoimentos sobre os correlatos emocionais dessa mudança de vestuário, que é uma mudança na maneira de ser/estar no mundo; preocupações sobre estar à altura das exigências do novo traje, intensificação das preocupações com as pequenas transgressões, e o sentimento de estar constantemente sob uma vigilância moral rigorosa, não apenas por parte de Deus e da consciência, mas de todas as pessoas ao redor, buscando avidamente falhas e lapsos. Mas, talvez já tenhamos dito o suficiente para deixar clara a mensagem: no que gostamos de chamar de vida real, o “sentido”, a “identidade”, o “poder” e a “experiência” estão inextricavelmente emaranhados, implicando-se mutuamente, e é tão impossível fundamentar ou reduzir a “religião” a esta última, a “experiência”, quanto a qualquer dos demais. Não é na solidão que se constrói a fé.

Outros bichos, é claro, outros costumes. As respostas que Brenner obteve dessas jovens javanesas que tentavam tornar-se mais muçulmanas dificilmente seriam as obtíveis de hindus indianos, budistas birmaneses, católicos franceses, ou até de outros tipos de muçulmanos. No Marrocos, onde também trabalhei, as respostas indonésias seriam vistas como contrárias às Escrituras, sentimentais, antinomianas ou coisa pior. Os homens, e não mulheres, os idosos, e não os jovens, os camponeses sem instrução, e não os cidadãos urbanos educados, os africanos, os nativos do Leste Asiático, os americanos, os latinos ou os europeus, e não os nativos do Sudeste Asiático, decerto produziram imagens muito diferentes — muito diferentes por serem construídas de maneira muito diferente, em situações muito diferentes, e a partir de materiais muito diferentes. O movimento das identidades religiosas e das questões religiosas em direção ao centro da vida social, política e até econômica talvez esteja disseminado e crescendo, tanto em escala quanto em importância. Mas não é um fenômeno unitário, a ser uniformemente descrito. Existem tantas variedades de “experiência religiosa”, ou, se quisermos, expressões da experiência religiosa, quantas sempre existiram. Ou talvez mais.

Isso nos devolve à questão da utilidade que James tem hoje para nós: ao duplo sentido, como assinalei no começo, de as *Variáveis* parecerem simultaneamente obsoletas e exemplares, repletas de um clima de época, mas sendo também um modelo do tipo de trabalho que, como o de Brenner, parece ser de vanguarda, e o que há de mais necessário. É um chavão (mas, como muitos chavões, é verdade) que os grandes pensadores, assim como os grandes artistas, são completamente inseridos em sua época — profundamente situados, como diríamos hoje — e transcendentais a essa época, claramente vivos em outros

momentos, e que esses dois fatos têm uma ligação interna. Sem dúvida isso se aplica a James. O conceito de religião e religiosidade a que o levaram sua posição de herdeiro do intuitionismo da Nova Inglaterra e seus próprios encontros com o beicão do destino, um conceito radicalmente individualista e subjetivista, como uma “percepção bruta”, foi complementado pela atenção intensa, maravilhosamente observadora e quase patologicamente sensível às nuances e sutilezas do pensamento e da emoção a que eles também o levaram.

É desses relatos circunstanciados das inflexões pessoais do compromisso religioso, que vão muito além do pessoal e penetram nos conflitos e dilemas de nossa época, que precisamos agora. E, para isso, precisamos de James, por mais diferentes que hoje nos pareçam sua época ou seu temperamento. Ou, pelo menos, precisamos do tipo de investigação em que ele foi pioneiro, do tipo de talentos que ele possuía, e do tipo de abertura para o estrangeiro e o desconhecido, o particular e o acidental, até o extremo e o doentio, que ele exibia.

Tivemos antes mudanças maciças, continentais, na sensibilidade religiosa, cujo impacto na vida humana, como vemos agora, apesar do caráter maltrapilho que elas tiveram, foi radical e profundo, constituindo uma vasta reformulação do julgamento e da paixão. Seria uma pena estarmos vivendo em meio a esse evento sísmico e nem sequer saber que ele está acontecendo.

9 Um ato desequilibrador: A psicologia cultural de Jerome Bruner

O que se está dizendo ao se dizer “psicologia”: James, Wundt, Binet ou Pavlov? Freud, Lashley, Skinner ou Vygotsky? Kohler, Lewin, Lévy-Bruhl ou Bateson? Chomsky ou Piaget? Daniel Dennett ou Oliver Sacks? Herbert Simon? Desde que foi realmente lançada como disciplina e profissão na segunda metade do século XIX, sobretudo pelos alemães, a autoproclamada “ciência da mente” não foi perturbada apenas por uma proliferação de teorias, métodos, teses e técnicas. Isso afinal era de se esperar. Foi também impelida por caminhos fantásticos e mente diferentes, em função de idéias fantásticamente diferentes sobre aquilo a que “se refere”, como costumamos dizer — o tipo de conhecimento, o tipo de realidade e o tipo de objetivo que se espera que ela alcance. Vista de fora, pelo menos, a psicologia não parece um campo único, dividido em escolas e especialidades da maneira habitual. Parece um sortimento de investigações dispersas e desconexas, reunidas numa mesma classe pelo fato de todas se referirem, de um modo ou de outro, a tal ou qual coisa a que se chama “funcionamento mental”. Dezenas de personagens à procura de um texto.

Vista de dentro, sem dúvida ela parece um pouco mais ordeira, nem que seja pela estrutura acadêmica bizantina que cresceu a seu redor (a Associação Americana de Psicologia tem 49 divisões), mas decerto não menos múltipla. As amplas oscilações entre as concepções do assunto — behavioristas, psicométricas, cognitivistas, da psicologia profunda, topológicas, desenvolvimentistas, neurológicas, evolucionistas e culturalistas — transformaram a atividade do psicólogo numa ocupação inquietante, sujeita não apenas à moda, como todas as ciências humanas, mas também a súbitas e frequentes mudanças de rumo. Os paradigmas, modos inteiramente novos de proceder em relação às coisas, surgem não a cada século, mas a cada década; às vezes, chega a parecer que surgem a cada mês. É preciso um indivíduo sobrenaturalmente concentrado e dogmático, capaz de barrar quaisquer idéias senão as suas, ou um indivi-

duo volátil e incorrigivelmente inquisitivo, capaz de manter dezenas delas em operação ao mesmo tempo, para conseguir manter-se de pé em meio a essa ramboalhada de projetos, promessas e proclamações.

Na psicologia, existe um número muito maior de pessoas decididas e implacáveis, no gênero *esprit de système* (Pavlov, Freud, Skinner, Piaget, Chomsky?), do que do tipo ágil e adaptável, com *esprit de finesse* (James, Bateson, Sacks). Mas é a estas últimas que claramente pertence Jerome Bruner, autor ou co-autor de mais de vinte livros e Deus sabe quantos artigos, sobre um número quase idêntico de assuntos. Numa carreira agitada e cheia de guinadas, mas, de algum modo, profundamente consequente, que abarca quase sessenta anos, Bruner esbarrou em quase todas as linhas de pensamento na psicologia e transformou algumas delas.

Essa carreira começou em Harvard, na década de 1940, durante o auge do behaviorismo, das corridas de ratos nos labirintos, da repetição de sílabas sem sentido, da discriminação de diferenças sensoriais e da medição de respostas galvânicas. Mas, insatisfeito com a acumulação de “dados” experimentais sobre questões periféricas (o primeiro estudo profissional de Bruner envolveu o condicionamento do “desamparo” num rato preso numa grade eletrificada), ele não tardou a se juntar ao bando crescente de colegas igualmente irrequeritos, dentro e fora da psicologia, transformando-se num dos líderes da chamada Revolução Cognitiva.

No fim da década de 1950, essa revolução já estava em andamento, e “trazer a mente de volta” tornou-se o grito de guerra de toda uma geração de psicólogos, linguistas, modeladores do cérebro, etnólogos e cientistas da informática, além de alguns filósofos de orientação empirista. Para eles, os objetos primordiais de estudo não eram a força dos estímulos e os padrões de resposta, mas os atos mentais — atentar, pensar, compreender, imaginar, lembrar, sentir e conhecer. Com um colega de idéias semelhantes, Bruner lançou uma série famosa de experimentos de percepção baseados na “Nova Viagem”, para demonstrar o poder da seletividade mental ao ver, ouvir e reconhecer algo. As crianças mais pobres vêem uma mesma moeda como sendo maior do que a vêem as ricas; os alunos universitários são muito mais lentos (“defensivos”) ou muito mais rápidos (“vigilantes”) no reconhecimento de palavras ameaçadoras do que no das não ameaçadoras. Com dois de seus alunos, Bruner realizou um estudo do raciocínio abstrato que foi um marco. De que modo as pessoas testam na prática, e não na lógica, suas hipóteses? Como decidem o que é pertinente a uma explicação e o que não é? E, em 1960, ele e o psicanalista George Miller, outro espírito irrequerito, fundaram em Harvard o Centro de Estudos Cognitivos, de caráter interdisciplinar, pelo qual passaram, num ou noutro momento, praticamente todas as figuras de proa desse campo,