



Família, Reprodução e Ethos Religioso: uma pesquisa qualitativa no Rio de Janeiro* .

Luiz F. D. Duarte

Juliana Jabor

Edlaine C. Gomes

Naara Luna

(Museu Nacional, Rio de Janeiro)

1. Examina-se nesta pesquisa a hipótese de que a disposição de ethos abraçada pelos sujeitos sociais nas sociedades liberais modernas seja o que os impele a uma aproximação a tal ou qual opção confessional – e não o oposto, ou seja, que a adesão religiosa determine as opções de ethos . Em trabalho anterior apontava-se na direção da existência de (1) um ethos privado não-confessional, laico, generalizado, que incluiria – mas não se restringiria a – diversos aspectos da ideologia individualista, que conforma a ordem liberal moderna e se difunde pelos diferentes segmentos da sociedade brasileira, (2) uma incorporação diferenciada nas doutrinas cristãs contemporâneas de diversas dimensões dos valores associados a essa ideologia individualista, ‘moderna’, e seus corolários comportamentais privados (cf. Duarte, 2003b).

* Comunicação apresentada ao VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Coimbra, 2004 (Painel ‘Família, Reprodução e Ethos religioso’)

Essa hipótese afeta diretamente as reflexões correntes sobre a influência do pertencimento religioso na definição do comportamento privado e a própria concepção do que deve ser considerado como 'religioso' no mundo moderno. Advoga assim essa perspectiva a necessidade de compreender o 'religioso' nas sociedades modernas não numa perspectiva nominalista linear, mas no sentido amplo de uma 'visão de mundo', uma cosmologia estruturante, reconhecendo que o espaço da 'religiosidade' abarca hoje aí muitos valores e comportamentos oficialmente 'laicos' ou, pelo menos, 'não-confessionais' (cf. Duarte: 1983: 58).

Nosso intuito neste trabalho é, agora, o de examinar **como** se apresentam na sociedade brasileira as disposições de ethos privado características das novas condições de afirmação da crença religiosa e de que forma se relacionam com as linhas de força ideológicas não-confessionais abrangentes, características da ordem pública liberal moderna¹.

Ao tratarmos das características específicas da existência desse ethos privado não-confessional (voltado para a área crítica da sexualidade / família / reprodução) é necessário distinguir entre uma **difusão formal** e uma **difusão material** da ideologia moderna. Isso implica acompanhar como certas 'linhas de força' agem em nosso espaço cultural, propiciando tanto a estruturação de um 'mercado' religioso, por um lado, quanto os parâmetros ou limites para a flutuação e combinação, por outro. Chamamos de difusão formal a que atinge e conforma as ordens institucionais da nação, tanto ao nível do Estado, quanto ao da sociedade civil organizada. A difusão material consistiria na internalização dos novos valores enquanto dispositivos ordenadores da ação (a ética de Max Weber ou o *habitus* de Pierre Bourdieu), que inspiram justamente a ordem pública liberal institucionalizada. Em princípio, supõe-se que essas duas dimensões se aproximem tendencialmente nas sociedades metropolitanas, enquanto se distinguem de maneira mais ou menos intensa nas sociedades periféricas. Tanto nas primeiras quanto nas últimas são as elites e as camadas médias que se ocupam primordialmente da adequação entre as duas dimensões, até mesmo porque são elas as responsáveis pela reprodução material e ideológica do novo modelo cultural.

Uma das premissas gerais dessa hipótese é a da existência de uma contradição, em uma sociedade como a brasileira, entre as condições formais da modernização, que são sempre aceleradas e institucionalmente reforçadas, e as condições materiais, que não o são – como no caso da precariedade do acesso aos serviços universais do Estado, sobretudo a uma educação formal (e, portanto, a uma *Bildung* laica). Isso afetaria tanto as camadas letradas quanto as populares, mas certamente mais estas

¹ Projeto "Família, Reprodução e Ethos Religioso", financiado pela Fundação Ford e pelo Conselho Nacional de Pesquisas brasileiro (neste último caso, como parte do Projeto Integrado "Sexualidade, Gênero e Família: rupturas e continuidades na experiência da Pessoa ocidental moderna", coordenado por Luiz F. D. Duarte).

e – nestas – os segmentos que se expõem mais diretamente à ‘modernização formal’ (através da urbanização nas periferias das metrópoles, do acesso quase compulsório à televisão etc.).

Supomos que o formato das novas ofertas religiosas esteja, de algum modo, articulado com a difusão permanente, ainda que irregular, da cosmologia moderna nas sociedades contemporâneas, através da difusão formal, produtora de ‘institucionalizações’ estruturantes, que vêm atingindo inclusive as camadas populares: mercantilização, racionalização, igualitarização, liberalização do espaço público. Isso não significa assumir que se esteja concomitantemente produzindo uma efetiva difusão material, uma conversão generalizada à ideologia do individualismo, no sentido da promoção da autonomização, interiorização e psicologização do modelo de pessoa (cf. Duarte, 2001), mas certamente que se estejam alterando as condições em que os modelos tradicionais se atualizavam.

2. A referência a um ‘**subjetivismo**’ busca enfatizar a preeminência da representação de uma *escolha* pessoal do sujeito, de uma presumida *liberdade* individual principal prevalecente no campo da experiência religiosa hoje (Giumbelli, 2002: 26 e seg.; 231 e seg.). Danièle Hervieu-Léger descreve esse processo em ação na França contemporânea como associado a uma ‘cultura moderna do indivíduo’ (1993:142), envolvendo um ‘direito individual à subjetividade’ (1993:143). A expressão ‘individualismo ético’, presente na literatura sobre religião no Brasil contemporâneo (Machado, 1996: 20; e.g.), e que remete evidentemente ao tema da ‘ideologia do individualismo’ (cf. Durkheim, 1975; Simmel, 1971; Dumont, 1985), aponta para as implicações ideológicas mais abrangentes desse fenômeno, característico da cultura ocidental moderna (Strathern, 1992).

Referir-se a esse ‘subjetivismo’ consiste certamente em descrever uma propriedade ideológica importante do campo religioso contemporâneo. Trata-se, no entanto, também de uma propriedade sociológica mais imediata, já que, ao valor da liberdade de opção, se acopla a possibilidade legal e prática de atualizá-lo, em tais ou quais condições. Não se trata evidentemente de apenas relativizar a representação de autonomia intrínseca a esse campo de valores, em função do pressuposto maior de uma determinação sociológica dos atos humanos, mas de levá-la a sério, como determinante de muitas das propriedades da ação concreta desenvolvida. Não podemos ignorar, por outro lado, que a representação de um horizonte de liberdade religiosa, certamente generalizada, é contrabalançada pela experiência nativa, encantada, de um assujeitamento ao mandamento religioso – durante os períodos de intensa adesão. Trata-se ainda aqui do conhecido paradoxo da ‘conversão’, que faz com que o sujeito do processo o veja de uma certa maneira antes e de outra, inteiramente diferente, depois. A posteriori, sublinha-se a inevitabilidade do processo que o toma como objeto para revelá-lo como pleno sujeito.

Ao indicarmos que um crescente subjetivismo parece estar vindo a prevalecer nas atitudes religiosas, em todos os domínios confessionais, queremos sublinhar não só o subjetivismo genérico,

subjacente ao processo de escolha, flutuação e trânsito inter-religioso (Couto, 2001: 83), mas também esse outro, mais específico, de uma gestão da vida privada relativamente independente dos ditames religiosos, mesmo durante períodos de intensa adesão. Tanto o material de pesquisa quanto a literatura abundam em exemplos de interpretações pessoais de determinações religiosas, até mesmo no campo católico, onde o rigor canônico é mais explícito e intenso. São particularmente expressivos os exemplos de Lucia Ribeiro (1994), p. e., sobre tomadas de decisão reprodutivas entre ativistas religiosas católicas discrepantes das determinações eclesiais, e os de Marcelo Natividade (2003), sobre jovens homossexuais que se consideram tensamente vinculados ao pentecostalismo. Esse processo está certamente na raiz do crescente apelo público das igrejas evangélicas, ao privilegiarem, de um lado, uma disposição de interpretação pessoal imediata do texto sagrado (pelo menos em comparação com a ênfase católica na exclusiva mediação institucional) e por preferirem, de outro, franquear ao discernimento individual a decisão sobre diversos pontos delicados do ethos privado.

Pode ser considerada como parte integrante desses valores liberais uma disposição hedonista generalizada. Compreende-se aí sobretudo o privilégio da *satisfação* ou *prazer* a ser obtido neste mundo sob a forma de uma realização emocional pessoal. Esses valores são descritos na literatura contemporânea como fazendo parte direta do horizonte das experiências religiosas. Este ponto é particularmente notável pela sua distância da tradicional ênfase dolorista do cristianismo, amplamente reconhecida e analisada (cf. Duarte, 1998 e 1999). Weber sistematizou a proposta de uma mundanidade (*Diesweltlichkeit*), como característica da religiosidade cristã moderna, retomada nas análises de Louis Dumont sobre a passagem do ‘indivíduo-fora-do-mundo’ para o ‘indivíduo-no-mundo’, característica, segundo ele, do individualismo ocidental moderno (cf. Dumont, 1985). Marshall Sahlins e Collin Campbell vieram posteriormente a explicitar com grande oportunidade e minúcia a articulação entre a mundanização e o hedonismo (cf. Campbell, 1995; Sahlins, 1996), afinal prevalecente em nosso horizonte cultural.

Numa ampla pesquisa realizada pelo ISER sobre o mundo evangélico carioca (Fernandes, 1998), pode-se verificar que o reconhecimento do sexo como ‘fonte de alegria’ oscila na faixa de 40 a 60 % dos informantes entre as diferentes denominações pentecostais (contra ‘sacrifício necessário’ e ‘necessidade biológica’). Lucia Ribeiro registra e analisa a “consciência da importância de ter seu espaço próprio e de poder ‘viver a vida’ ” entre católicas militantes de CEBs (a propósito da anticoncepção) (1994: 157). Seria muito interessante especular, nesse contexto, sobre a generalização do valor da *paz* ou *equilíbrio* relacional (como foi chamada a questão em Duarte, 1983: 63) como sintoma mais fluido desse hedonismo explicitamente generalizado em nosso universo geral de valores. Embora ele possa ser considerado, à primeira vista, como uma característica da herança cristã – na linha do ‘amai-vos uns aos outros’ – tendemos a considerar que se trata de uma variante bastante

diferente, em que a mundanidade vem prevalecendo de modo crítico. Isso lhe permite deslizar facilmente entre um pólo laico, cidadão, de defesa da *pax* cívica, e a quase totalidade das variantes do universo confessional contemporâneo (com a exceção dos fundamentalismos militantes, como é notório).

O reconhecimento desse subjetivismo como dimensão da religiosidade moderna é instituinte da sociologia da religião. Como se mencionou, o tema weberiano da mundanização e da eticização se compõe na descrição de um universo religioso moderno em que o motor da experiência religiosa passa a se sediar na interioridade do sujeito. Durkheim (1975) foi bastante explícito, igualmente, sobre as tendências modernas da religião, que chegou a nomear explicitamente como um ‘culto do eu’. William James (1958) produziria uma cabal demonstração desse processo na obra clássica dedicada justamente à ‘experiência’ religiosa, ou seja, ao modo como os sujeitos sociais vivenciam, ‘subjetivamente’ essa dimensão da vida social. Autores mais recentes como Peter Berger (1973) e Marcel Gauchet (1985) retornaram ao tema, aprofundando o diagnóstico sobre o subjetivismo prevalecente na experiência moderna da religião. Paul Heelas (1991) chega a descrever no mundo contemporâneo o que chamou de *religions of the self*. Todas essas análises enfatizam a relação intrínseca desse processo com a especificidade da tradição cristã, tornada crítica – na modernidade – com o protestantismo. Os pontos centrais e comuns são certamente os da disposição ética para a verdade (responsabilidade pessoal pela correção dos atos no mundo), da convicção de um livre-arbítrio (autonomia da vontade pessoal), e do reconhecimento de uma interiorização (como sede de uma consciência livre) – cf. Duarte & Giumbelli, 1994.

3. O segundo ponto que propomos constituir um elemento importante dessa cosmologia moderna difusa pode ser chamado de um ‘**naturalismo**’. Como é notório, a categoria da *natureza* é crucial para a ordenação dos horizontes modernos, sob diferentes roupagens e através de diferentes tradições de conhecimento (cf. Gusdorf, 1972; Schlanger, 1971; Descola: 1996a e 1996b). Tratava-se evidentemente de uma valoração nova e radical da *realidade* física do mundo, apreensível pela *razão* humana (vista, ela própria, como *natural*) e oposta à preeminência cristã tradicional da sobrenatureza e da transcendência moral. Essa idéia se expressou em diversos aspectos da ideologia moderna incipiente. A mais imediata e prática foi, desde o início, a possibilidade de emergência da idéia da *ciência* moderna e do ‘cientificismo’ que veio a implicar. No terreno mais moral, baste-nos aqui evocar a importância das representações de um ‘estado natural’ original da humanidade (fossem quais fossem as características que se lhe adjudicassem), de um ‘direito natural’ característico de todas as sociedades humanas e sobrelevante aos direitos positivos historicamente localizados, de uma ‘luz natural’ característica da consciência subjetiva; e, até mesmo, de uma ‘religião natural’ como expressão de um sentimento universal subjacente às formas religiosas realmente existentes (cf.

Giumbelli, 2002: 30). Um passo fundamental na implantação desse novo horizonte cultural foi o da aplicação desse esquema ao próprio ser humano, na redefinição da relação entre *corpo* e *alma* e a construção de uma nova pauta de inteligibilidade de sua presença no mundo.

A representação cientificista e iluminista de *natureza* foi retomada e sublimada pelo Romantismo – sobretudo sob a forma do valor da *vida* (cf. Gusdorf, 1972 e 1985; Thomas, 1988; Duarte, 2002), assumindo as características principais pelas quais passou a se apresentar e difundir como uma ‘crença’ estruturante do Ocidente (aquém de qualquer dogma ou preceito religioso). A própria Igreja Católica, comprometida em princípio com a resistência à invasão dos valores *modernos*, passou a contribuir para reforçar esse ponto ideológico ao invocar argumentos ‘naturalistas’ em sua defesa de limites aos valores individualistas. Isso foi particularmente notável na idéia, por exemplo, de que o modelo de *família* (tão especificamente ocidental-moderno) que hoje propugna seja um valor *natural* (cf. as referências ao ‘direito natural’ desde o alvorecer da ideologia moderna em Luna, 2002).

Uma clara demonstração da preeminência do valor *natureza* na ideologia moderna é a que nos ofereceu Marilyn Strathern (1992), a propósito das representações sobre *família* e *parentesco* no mundo anglo-saxão no último quartel do século XX. Essa é certamente uma das searas mais diretamente afetadas de nossa cosmovisão. Um dos pontos do ethos privado em que avulta esse valor nas informações etnográficas contemporâneas é o do *aborto* (em que estariam diretamente ameaçadas a *natureza* e a *vida*). A percepção da qualidade cosmológica desse valor certamente contribui para iluminar as dificuldades que cercam o entendimento das declarações e atos a respeito do aborto no mundo moderno (cf. a ‘ambivalência’ a esse respeito reconhecida entre os evangélicos em Fernandes, 1998: 111). Como diz, com acerto, Cecília Mariz, ao analisar justamente esses dados, "ao que tudo indica, a variável religiosa é importante, mas não é a única variável que afeta esse tipo de opinião. Talvez a religião não seja a mais importante" (Mariz, 1998: 221). No mesmo sentido vão as informações de Ribeiro sobre católicas militantes e suas atitudes sobre o aborto (Ribeiro, 1994: 163). Uma interpretação interessante neste caso é a de um confronto entre o ‘subjativismo’ e o ‘naturalismo’, uma vez que uma disposição favorável ao aborto poderia ser deduzida de uma atitude de ênfase na autonomia das decisões femininas a respeito de seu corpo (e de sua gestão prazerosa ou controle estético), enquanto que uma resistência ao aborto poderia decorrer – como decorre efetivamente nas falas das informantes das mais variadas filiações religiosas – de um respeito genérico à *vida* ou à *natureza* (cf. Luna, 2004: 305).

Embora haja, como referimos, uma importante literatura sobre a construção histórica e sobre a presença sociológica do *naturalismo* como ideologia, não parece haver uma tradição consolidada de aproximação entre esse conjunto de valores e a religiosidade. Seguindo o rumo do senso-comum, essa ideologia parece próxima demais da ciência para permitir sua consideração como traço ou dimensão

religiosa. Mesmo os autores que se têm dedicado a uma demonstração do caráter culturalmente construído dos fatos científicos não chegam a aproximar a crença na verdade científica e na realidade natural que lhe é subjacente dos sistemas de crença religiosos. Quando se aproxima da religião algum segmento do universo erudito moderno é para desqualificá-lo, demonstrar justamente a sua não-cientificidade.

4. As linhas de força da ‘cosmologia moderna’ detêm grande preeminência na organização do ethos privado por força de sua alta legitimidade pública e por sua condição propriamente estruturante, inquestionada (um verdadeiro senso comum), crescentemente capilarizada para todos os níveis da sociedade pelos meios de difusão ideológica dominantes (escola, meios de comunicação, interação com profissionais eruditos e mediadores ativistas etc.). A principal diferença entre os dois segmentos ideológicos é a de que os discursos ‘religiosos’, na medida em que se apresentam no mundo moderno como diferentes em seus conteúdos pastorais e têm que se apresentar como fundamentalmente explícitos nessa diferença, tendem a se apresentar também como divididos, na forma de um ‘mercado’ à disposição teórica da escolha pessoal, enquanto que a ideologia moderna, por ser vastamente dominante, fluida e não-controvertida (a não ser nas dimensões técnicas de suas fórmulas, inacessíveis a seus consumidores leigos) pode se apresentar ao olhar público como um continente estável e incontestável (e, por isso, menos explícito quanto à sua ‘cosmologicidade’, digamos assim). Inverte-se assim a tradicional relação entre a cosmologia religiosa englobante e as eventuais e englobadas especulações laicas: as especulações laicas tomam a forma de uma ideologia englobante e a antiga cosmologia englobante se fragmenta em ‘especulações’ religiosas.

É por isso que arriscamos dizer que, em tal contexto, as mensagens religiosas relativas ao controle comportamental ou ‘ethos privado’ parecem funcionar para os sujeitos sociais mais como ‘justificações’ (paradoxais, porque inconscientes) de suas adesões pessoais; seja sob a forma de uma substituição / alternância da adesão religiosa na direção de uma melhor adequação ao estilo de vida abraçado, seja sob a forma de um questionamento ou desobediência pontual aos preceitos de uma religião já assumida. A adesão contemporânea aos discursos e experiências confessionais tenderia assim a consistir numa espécie de ‘justificação’ (no sentido de uma ‘racionalização’ a posteriori) religiosa de disposições cosmológicas mais profundas e abrangentes cujas chaves se encontram na ideologia laica da modernidade. Essa hipótese seria aplicável sobretudo à área do ethos privado, que as regulações sociais das sociedades liberais tendem a deixar aberta à decisão individual (com algumas exceções) e que se submete, assim, a regimes de justificação mais dúcteis, ‘íntimos’, eventualmente ‘secretos’. A convivência, porém, das mais variadas formas de convenções morais reguladoras desse ethos, muito legítimas ou generalizadas, com a ideologia da *escolha* e da *decisão interior* parece

orientar muitos sujeitos sociais na direção das fórmulas institucionais padronizadas oferecidas pelas diferentes denominações (ou por algum de seus segmentos internos).

A hipótese em questão não nega a enorme importância das definições doutrinárias e pastorais dessas denominações para o destino dos comportamentos privados da população assim mobilizada, nem tampouco nega que essas definições interferem nos processos de permanência ou mudança ora em curso – sobretudo para as consideráveis parcelas da população que permanecem em suas comunidades de crença atribuídas ou originárias. O fato de haver instituições religiosas capazes de propiciar justificção para as muitas alternativas comportamentais decorrentes da difusão complexa e não-linear dos valores modernos e de haver outras especializadas em organizar a resistência mais ou menos sistemática àqueles valores (ou de combinar de modo original as duas tendências) é uma dimensão crucial da dinâmica das sociedades modernas, tal como se tem podido verificar no Brasil das últimas décadas.

Nossa disposição crítica permite, de qualquer forma, que se analise os complexos processos em jogo sem uma pressuposição de linearidade homogênea entre as doutrinas explicitamente religiosas e o comportamento de seus fiéis. Além do mais, considera essa disposição como essencial passar a compreender as alternativas éticas ‘religiosas’ junto com aquelas outras, não-confessionais, que influenciam primordialmente o ethos privado na sociedade brasileira.

5. Não é simples a tarefa de demonstrar a pregnância do ‘subjativismo’ nas experiências etnográficas diretas. Não pela ausência dos sinais do fenômeno – antes abundantes que raros. A dificuldade radica justamente em sua ubiqüidade e alta espontaneidade, por um lado, e pelo caráter banal, corriqueiro, com que se manifesta. Não se encontra esse traço ideológico organizado sob a forma de uma teoria nativa bem organizada; encontra-se-o, pelo contrário, como um pressuposto generalizado do senso comum, cujas emergências espontâneas tornam difícil distinguí-lo da massa do discurso. Ele não é matéria, nesse sentido, que resista a um esforço de direcionamento das entrevistas. São os casos concretos, as histórias de vida, a matéria imediata do discurso sobre a experiência, que fornecem a comprovação palpável, registrável, de sua presença como valor (ver, sobretudo, Duarte, Jabor, Gomes & Luna, 2004).

Pode-se distinguir dois níveis ativos do subjativismo em ação no domínio do religioso explícito. O primeiro é o da preeminência da escolha pessoal ou individual na prática ou rememoração da carreira religiosa. O segundo é o do cultivo de uma reserva de dúvida dentro de uma condição de pertencimento englobante. Tanto o primeiro quanto o segundo níveis admitem uma dimensão suplementar, de maior ou menor explicitude: a de uma ênfase particular na ‘satisfação’ pessoal a ser atingida pelo uso de tal ou qual opção. Sublinhávamos há pouco sua presença como a de um hedonismo dentro do subjativismo.

Nosso material de pesquisa cobre condições sociais muito diferentes, de classes populares, de classes médias e das elites. O subjetivismo é mais preeminente nos segmentos superiores, em direta correlação com sua tradição de adesão instituinte à ideologia individualista (cf. , p. e. Velho, 1994; Salem, 1992 e 1997; Heelas, 1991; Luz, 1998). Na maior parte do material referente a esses segmentos, a experiência religiosa eventual tende a ser muito literalmente um efeito secundário do ‘culto do eu’ e seu uso é quase tautológico em relação a nossa argumentação.

Uma importante fonte de informação sobre o ethos privado e sua relação com a religiosidade é a pesquisa de Naara Luna sobre as novas tecnologias de reprodução (cf. Luna, 2002 e 2004). As condições de obtenção de seu material, através de entrevistas sobretudo com mulheres pacientes em contexto médico-hospitalar, fazem um contraponto útil ao material dos demais autores, obtido em entrevistas em contexto doméstico. As informantes encontradas nessa área se caracterizam por agregar à intensa vontade de superar o constrangimento físico da esterilidade a disposição de fazê-lo pelo recurso à Biomedicina. Esse fato mesmo já sublinha uma dimensão abrangente de ênfase na vontade humana, expressa na capacidade tecnológica de ‘consertar’ a própria natureza, freqüentemente sob a forma representacional de uma aliança com a vontade divina. Uma informante lembrava: “Faça por ti que eu te ajudarei”. A preeminência da vontade, do desejo, da capacidade de escolha pessoal tem uma relação complexa com o tema da preeminência da natureza. Na verdade, a intervenção humana, conduzida pela ciência (no caso, a ciência médica), enseja escolhas impossíveis em condições naturais.

6. Embora o tema do **‘naturalismo’** se apresente imbricado com o do ‘subjetivismo’, dadas suas relações empíricas constantes, é possível examiná-lo em sua especificidade cosmológica. É necessário atentar desde já sobre três pontos abrangentes que balizam as representações sobre uma natureza estruturante do humano. O primeiro é o da relação do naturalismo com o respeito à autoridade das descrições científicas da realidade, muito raramente questionada. Eventualmente, as decisões ou sugestões médicas podem ser objeto de crítica ou rejeição, mas não a veracidade ou autenticidade dos diagnósticos e veredictos. Essa relação de autoridade se mescla de modo constante com a que caracteriza as referências a uma divindade onisciente e onipotente, produzindo um quadro complexo de articulação entre vontade pessoal, vontade divina e determinação natural.

O segundo ponto abrangente a sublinhar é o da complexidade da noção de ‘vida’ em jogo nesse campo de significados. Não são lineares as articulações entre as representações nativas de natureza e de vida, exigindo um trabalho de interpretação da ênfase preeminente em categorias tais como ‘vida humana’, ‘ser vivo’, ‘processo natural’.

Finalmente, cabe ressaltar a importância da articulação entre a representação da herança biológica de um sangue, ao mesmo tempo substância natural e essência do parentesco, e categorias tais

como ‘material genético’ e ‘gravidez’. Todas as três são tipicamente físico-morais, na medida em que enfatizam a combinação ou justaposição entre a dimensão natural e a dimensão relacional, social.

A crença na ciência médica é, na verdade, um corolário específico de uma crença mais abrangente em uma ‘realidade objetiva’, uma ordem normal do mundo, uma lei da vida, cuja determinante imanência convive com a vontade divina de um modo complexo. Esse naturalismo serve muito bem à afirmação do subjetivismo, permitindo deslizamentos favoráveis à interpretação pessoal.

Eventualmente, aparece também a representação da intervenção tecnológica humana como uma ameaça às condições ‘naturais’ da reprodução, implicando em artificialismo, mercantilização e mecanização das relações humanas. Essa ‘desnaturalização’, nesses casos, parece corresponder também a um afastamento da divindade, o que confirma – no negativo – a correlação antes percebida entre essas duas dimensões cosmológicas. Uma informante evangélica laqueada, em tratamento em um serviço universitário de fertilidade, preferia fazer uma cirurgia que recuperasse suas trompas em lugar de tentar a fertilização *in vitro* para engravidar, porque “natural é uma coisa mais segura”.

A categoria vida prevalece sobretudo, porém, no contexto polêmico do aborto ou da chamada “redução de embriões” (cf. Luna, 2004), englobando totalmente a categoria da natureza, ou mesmo a ela se opondo. As objeções a esses procedimentos em processos de reprodução assistida foram encontradas sobretudo entre informantes católicas praticantes.

O último ponto a sublinhar é o da representação de uma herança biológica, como dimensão de um naturalismo englobante. Essa representação se articula, a propósito da reprodução humana, com as idéias de ‘material genético’ e de ‘gravidez’. Todas três enfatizam a combinação ou justaposição entre a dimensão natural e a dimensão relacional, social.

O naturalismo perpassa, como valor estruturante, sob situações pessoais muito díspares, embora sempre articulado com outros focos cosmológicos. Para nos concentrarmos especialmente nas suas relações com o subjetivismo, devemos retornar ao recorrente agenciamento das três vontades: a divina, a natural e a humana, subjetiva. O primeiro ponto a sublinhar é o da tendência a remeter a vontade divina para um patamar superior (inclusive ao das definições confessionais específicas), por meio de diferentes constructos mentais. O principal dentre eles é o da busca de uma correlação positiva entre as três vontades, em que a divina prevalece como uma espécie de coringa negativo. Sempre que não se verificar a correlação, é porque a vontade de Deus falou mais alto do que as disposições humanas, seja do lado da vontade pessoal, seja do lado dos dispositivos científicos e tecnológicos. Isso pode se dar de forma indireta, por meio da refração do divino na fé humana. Qualquer correlação positiva, por outro lado, lhe é também indiretamente atribuída.

O estatuto da crença na ciência, enquanto parte de uma suposta ênfase cosmológica na natureza, é ponto a exigir mais investigação. Tratar-se-ia efetivamente da ‘ciência’ dos cientistas, do sistema de saberes eruditos complexamente instituído desde o século XVII em nossa cultura, ou de um outro ente cultural, em que a idéia da intervenção tecnológica sobre o mundo prevalece sobre o conhecimento laico de uma realidade de radical imanência ? Mesmo que se trate – como parece ser o caso – de algo parecido com a segunda hipótese, trata-se de representação atinente ao que estamos aqui chamando de naturalismo. Os próprios portadores da versão biomédica dos saberes científicos tendem a apresentar (pelo menos no contexto particularmente dramático da reprodução assistida) representações sobre a realidade que incluem algum tipo de ‘sobrenaturalidade’ explícita.

O ponto etnográfico da rejeição do aborto, como atentado ao caráter sagrado da vida, – e que se reencontra de modo muito generalizado e polêmico em diversos segmentos das sociedades modernas – poderia ser associado a uma prevalência do valor da natureza sobre o valor da subjetividade nos segmentos menos individualizantes da sociedade – como aventamos anteriormente. Nesse caso, estaria prevalecendo a figura da mãe como indivíduo autônomo a gerir as condições de uso de seu corpo e sexualidade. É possível, porém supor que o subjetivismo esteja aí também prevalecente do ponto de vista do nascituro, representado como uma pessoa a partir da fecundação, quando a matéria ‘celular’ passaria propriamente a constituir um ‘ser vivo’ (cf. Luna, 2004). Teríamos, nesse caso, um recobrimento – e não uma contradição – entre subjetivismo e naturalismo: a natureza humana, sob a forma elementar da vida humana, seria coextensiva à autonomia principal do sujeito. Onde a freqüente leitura do incipiente embrião (logo que composto pela fecundação; mesmo *in vitro*) como feto, como criança e como filho.

7. O multiforme testemunho etnográfico da preeminência de um subjetivismo e de um naturalismo na constituição do ethos privado contemporâneo não diminui, como dissemos, a importância da compreensão das disposições eclesiais sobre esse domínio. São elas – também multiformes – que se apresentam a nossos informantes como as alternativas em que se materializam e espelham os valores adequados a sua dinâmica inserção no mundo moderno. Elas se encontram, ademais, como pudemos evocar, atravessadas – elas próprias – pela referência ao horizonte das idéias ‘modernas’ do indivíduo autônomo e da realidade natural subjacente.

Os fenômenos aqui analisados têm relações diretas com a dinâmica central da cultura ocidental moderna, pela cultura instituinte de nossas elites e classes médias. Acrescenta-se porém a esse quadro uma considerável complexidade complementar, oriunda da dinâmica cultural dos segmentos outros, populares, apenas formalmente subordinados ao horizonte de legitimidade do individualismo. Ocorre, porém, que as linhas de força dessa outra dinâmica cultural, mais hierárquicas ou holistas – como proposto em Duarte, 1986 – se assemelham estruturalmente às posições da filosofia romântica, ao

privilegiarem o entranhamento moral das experiências do corpo e da sensorialidade, ao garantirem a preeminência da totalidade vivencial, físico-moral, dos fenômenos da satisfação e da perturbação humana, ao exigirem a vinculação relacional de suas atitudes e opções. Um subjetivismo e um naturalismo também, por outras vias no entanto. E que hoje convive e começa a dialogar com o que se filtra das elites cada vez mais para longe e para o fundo da sociedade. Eis um horizonte fértil em formas culturais, prenhe de novas possibilidades de estruturas de valor.

Não nos detivemos neste texto, no entanto, sobre os fundamentos empíricos dessa outra dimensão estruturante, hierárquica e popular, que se intersecta com a tradição individualista de corte romântico. Trata-se do modo como os princípios estruturantes do subjetivismo e do naturalismo, associáveis ao horizonte da cosmologia moderna, parecem se compor, na sociedade brasileira, com dois outros princípios ou ênfases mais diretamente hierárquicas: o da preeminência de uma visão 'religiosa' do mundo e o da preeminência da referência ao valor da 'família'. Diversas propriedades da informação etnográfica aqui apresentada fariam mais sentido se fossem iluminadas pela consciência da presença ativa dessas outras dimensões cosmológicas. São justamente o fundo hierárquico popular estruturante, contra o qual se desenham as novas formas emergentes. Esses pontos foram apresentados – e até certo ponto desenvolvidos – em Duarte, 2003b. No presente texto trata-se, justamente, de poder fundamentar mais empiricamente a pertinência da primeira dimensão de nossa hipótese, lá então apenas formulada.

Referências bibliográficas:

- Berger, Peter 1973 *Um Rumor de Anjos. A sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Petrópolis. Editora Vozes
- Campbell, Colin. 1995. *The romantic ethic and the spirit of modern consumerism*. Oxford: Blackwell
- Couto, Márcia T. 2001. O pluralismo religioso intrafamiliar e as transformações recentes nos campos da família e da religião. *Teoria e sociedade*, 8: 78-97
- Descola, Philippe. 1996a. *In the society of nature: a native ecology in Amazonia*. Cambridge : Cambridge University Press
- Descola, Philippe; Palsson, Gisli, orgs. 1996b. *Nature and society: anthropological perspectives*. London : Routledge
- Duarte, Luiz F. D. 1983. Pluralidade Religiosa nas Sociedades Complexas e 'Religiosidade' das Classes Trabalhadoras Urbanas. *Boletim do Museu Nacional (Nova Série - Antropologia)* 41 (Três Ensaio Sobre Pessoa e Modernidade): 1- 69
- Duarte, Luiz F. D. 1986 *Da Vida Nervosa (nas classes trabalhadoras urbanas)* . Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/CNPq.
- Duarte, Luiz F. D. . 1998. Pessoa e Dor no Ocidente. *Horizontes Antropológicos. (Corpo, doença e saúde)* 4: 13 - 28
- Duarte, Luiz F. D. . 1999 O Império dos Sentidos: Sensibilidade, Sensualidade e Sexualidade na Cultura Ocidental Moderna. In *Sexualidade. O olhar das ciências sociais*, ed. Heilborn, M. L. A., pp. 21-30. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor

- Duarte, Luiz F. D. 2001 História e Etnografia dos Saberes Psicológicos, in *Clio-psyché: fazeres e dizeres na história do Brasil*, (orgs. Jacó-Vilela, A.; Cerezzo, A. C.; Rodrigues, H. B.). Rio de Janeiro: Relume Dumará, (33-44)
- Duarte, Luiz F. D. 2002 A Pulsão Romântica e as Ciências Humanas no Ocidente. Comunicação apresentada ao Seminário “Somos todos pós-românticos?”. Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil.
- Duarte, Luiz F. D. 2003b Ethos privado e racionalização religiosa. Negociações da reprodução na sociedade brasileira. Comunicação apresentada ao Seminário "Religião e Sexualidade: Convicções e Responsabilidades", CLAM/IMS/UERJ, Rio de Janeiro
- Duarte, Luiz F. D. & Giumbelli, Emerson A. 1994. As concepções de pessoa cristã e moderna: paradoxos de uma continuidade. *Anuário Antropológico* 93
- Duarte, Luiz F. D.; Jabor, Juliana; Gomes, Edlaine C. & Luna, Naara 2004 Família, Reprodução e Ethos Religioso – subjetivismo e naturalismo como valores estruturantes. Comunicação apresentada à XXIV Reunião Brasileira de Antropologia, Olinda.
- Dumont, Louis. 1985. *O Individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco
- Durkheim, Emile. 1975. [1898] O individualismo e os intelectuais. In: *A ciência social e a ação*. Lisboa: Livraria Bertrand.
- Fernandes, Rubem C. et al. 1998 *Novo Nascimento. Os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad
- Gauchet, M. 1985. *Le désenchantement du monde (une histoire politique de la religion)*. Paris: Gallimard
- Giumbelli, Emerson A. 2002. *O Fim da Religião: dilemas da "liberdade religiosa" no Brasil e na França*. Rio de Janeiro: CNPq/Pronex / Attar Editorial
- Gusdorf, Georges 1972. *Dieu, la Nature, l'Homme, au siècle des lumières*. Paris: Payot
- Gusdorf, Georges 1985. *Le Savoir Romantique de la Nature*. Paris: Payot
- Heelas, Paul. 1991. Reforming of the Self: Enterprise and the Characters of the Thatcherism. In *Enterprise Culture*, org. Keat, R. e Abercrombie, N. London: Routledge & Kegan Paul
- Hervieu-Léger, Danièle 1993 Present-day Emotional Renewals: The End of Secularization or the End of Religion ?. In W. Swatos (org.) *A Future for Religion ? New Paradigms for Social Analysis*. Londres: Sage.
- James, William. 1958 [1902]. *The Varieties of Religious Experience. A study in human nature*. The New American Library
- Luna, Naara. 2002. As novas tecnologias reprodutivas e o estatuto do embrião: Um discurso do magistério da Igreja Católica sobre a natureza. *Revista Gênero*. 3(1): 83-100.
- Luna, Naara 2004. Provetas e Clones: Teorias da Concepção, Pessoa e Parentesco nas Novas Tecnologias Reprodutivas. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ.
- Luz, Leila Amaral. 1998. *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na nova era*. doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional
- Machado, Maria das Dores C. 1996 *Carismáticos e pentecostais. Adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas: Editora Autores Associados / ANPOCS

- Mariz, Cecília L. 1998 A opinião dos evangélicos sobre o aborto (discussão sobre alguns dados da pesquisa "O Novo Nascimento"). In Fernandes, Rubem C. *et al.* *Novo Nascimento. Os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad
- Natividade, Marcelo Tavares. 2003. *Carreiras homossexuais e pentecostalismo: análise de biografias*. Dissertação de Mestrado. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 126 pp.
- Ribeiro, Lúcia. 1994. Anticoncepção e Comunidades Eclesiais de Base. In *Alternativas Escassas. Saúde, Sexualidade e Reprodução na América Latina*, ed. Costa, A. & O., Amado, T., pp. 32. Rio de Janeiro: Editora 34 - Editora Nova Fronteira
- Sahlins, Marshal. 1996. The sadness of sweetness - the native anthropology of Western Cosmology. *Current Anthropology* 37: 395-415
- Salem, Tania. 1992. Manuais modernos de auto-ajuda: uma análise antropológica sobre a noção de pessoa e suas perturbações. *Estudos em Saúde Coletiva* (Instituto de Medicina Social / UERJ), 7
- Salem, Tania. 1997. As novas tecnologias reprodutivas: o estatuto do embrião e a noção de pessoa. *Mana* 3: 75-94
- Schlanger, Judith 1971. *Les métaphores de l'organisme*. Paris: Vrin
- Simmel, Georg 1971 *On Individuality and Social Forms*, ed. Levine, J. Chicago: The University of Chicago Press
- Strathern, Marilyn. 1992. *After nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press
- Thomas, Keith. 1988 [1983]. *O Homem e o Mundo Natural*. São Paulo: Companhia das Letras
- Velho, Gilberto. 1994. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.