

ENTREVISTA: STEVEN JOSEPH ENGLER*

O Prof. Dr. Steven Engler, da Mount Royal Gate SW, estará no Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da PUC–SP, como professor-visitante, com bolsa da Fapesp e Capes, até junho de 2006. Doutorado em Ética Religiosa Comparativa, na Concordia University, C.U., Canadá, o Prof. Engler estará ministrando a Atividade Programada O sensorial e o religioso: o textual, o visual e os sentidos no estudo contemporâneo da Religião.

Em entrevista para Último Andar, ele nos conta um pouco sobre os temas que serão abordados nesse curso, e também sobre sua formação acadêmica e seu interesse nos estudos da religião no Brasil.

UA (Último Andar) – Conte-nos um pouco de sua biografia, histórias curiosas nas diversas fases da vida.

Steven Joseph Engler – Sou do interior da British Columbia, a província no litoral oeste do Canadá. Nasci em Prince George, mas, ainda criança, eu mudei da cidade acompanhando meu pai, que era diretor de escola. Passei todos os verões na cidade turística de Penticton (onde meus avós eram donos de um hotel). Morei também em Hedley, Meadow Creek, Creston e em Princeton, onde me formei no colegial. Princeton era um vilarejo de 5.000 habitantes, com uma economia baseada na pecuária e nos recursos naturais. Sempre pratiquei vários esportes: curling, hóquei, basquete, tiro ao alvo, esqui, boliche, pingue-pongue, vôlei e pesca submarina. Joguei futebol uma meia dúzia de vezes na minha vida e fui sempre goleiro, já que não tinha idéia de como controlar a bola com os pés. O que mais adorava fazer era rafting. Fazíamos de uma maneira improvisada, com grandes câmaras-de-ar, que comprávamos por R\$10 nas oficinas de caminhões. Também participei no clube de “Toastmasters”, no qual a gente praticava a arte de dar palestras públicas. Também fiz filmes de ficção científica com um amigo (ganhamos o prêmio de melhor filme estudantil na província). Mas passei a maior parte do meu tempo livre tocando piano: continuo tocando e escutando jazz com o maior prazer.

Como a maior parte dos meus amigos, trabalhei antes e durante a faculdade. Precisava ganhar dinheiro para sustentar meu estudo. Tive uma longa série de empregos: pintei casas; tomei conta de crianças; fui guarda de segurança; cuidei de gramados; traduzi textos do inglês para o português; lutei contra fogo na floresta; entreguei carros que foram enviados pelo ferroviário para seus donos; trabalhei em uma serraria; carreguei

* Entrevista realizada por Maria Marta Alcântara de Oliveira, mestre em Ciências da Religião pela PUC-SP. Último Andar, São Paulo, (13), 13-27, dez., 2005

caminhões com os produtos de um frigorífico; fui anunciador de música popular em uma rádio; fiz telefonemas para uma companhia de sondagem; limpei piscinas; trabalhei na colheita de pêssegos e maçãs; dirigi caminhões de 100 toneladas em uma mina de cobre; fui pianista de bar. Também fiz trabalhos voluntários para me divertir e para ganhar experiência: dei aulas de inglês para novos imigrantes; fui músico em shows e também recepcionista, em um centro comunitário em um bairro pobre de Vancouver; fui fiscal de partido nas eleições federais, escrevi artigos e tirei fotos para os jornais do colegial e das faculdades.

No Canadá, a maior parte dos filhos da classe média saía de casa com uns 18 anos de idade. Os pais (mesmo tendo o dinheiro para pagar tudo) ajudavam somente um pouco no custo dos estudos. Essa prática se baseava em três fatores: 1. Existia uma “ética do trabalho” devida, parcialmente, à imigração norte européia, seja a família católica ou protestante; 2. Essa prática também refletia (e contribuía para manter) uma necessidade econômica de mobilidade. Sair de casa cedo para trabalhar refletia o fato de que muita gente ia passar a vida inteira assim: saindo de um lugar e indo para outro, buscando emprego. A economia canadense gera muitos empregos temporários: seja na área agropecuária (sem produção no inverno e em uma época em que as fazendas pequenas iam desaparecendo, compradas pelas indústrias grandes) ou na extração de recursos naturais (com ondas de desemprego refletindo preços internacionais da madeira e dos metais, e com prazos limitados da operação de minas e obras de construção); 3. O fator mais importante era que a economia norte-americana, de 1950 a 1990, proporcionava uma base material para essa ideologia mais individualista da autonomia econômica: era possível para um jovem ganhar bem nos empregos industriais. Porém, atualmente, isso já não acontece mais: as mudanças econômicas das últimas décadas têm abalado esse quadro. A metade dos estudantes de graduação no começo do século XXI ainda se forma sem dívida nenhuma, mas muitos se formam com dívidas pessoais de até o equivalente a R\$100.000, sem nem pensar na possibilidade de estudos de pósgraduação.

UA – Fale-nos de sua formação acadêmica.

SJE –Entrei na University of British Columbia, em Vancouver, em 1980 (não existe vestibular no Canadá: bastam notas altas no colegial). Cursei dois anos de Física e mudei para o curso de Filosofia, formando-me nesta área. Fiz depois o mestrado na University of Toronto, também em Filosofia. Os enfoques dos meus estudos filosóficos foram a Ética e a Filosofia da Ciência. Passei quatro anos dando aula de Filosofia na Capilano College, em Vancouver. Depois, fiz o doutorado no Department of Religion, na Concordia University em Montréal. No doutorado, estudei primariamente a sociologia da religião, mas também a história das religiões e a teoria da religião. Onze universidades no Canadá oferecem o doutorado em ciências da religião e todas têm um enfoque forte nas ciências sociais. Na Concordia University existem departamentos distintos de Teologia e de Religião, que pouco têm em comum. Esses campos, no Canadá, são nitidamente separados. Portanto, passei muito tempo nos departamentos de Sociologia e de Antropologia.

UA – Qual o seu interesse específico no Brasil?

SJE – Em 1978, aos 15 anos de idade, ganhei uma bolsa do Rotary Clube para passar um ano no Brasil. Foi assim que conheci São João da Boa Vista, no interior de São Paulo. Aprendi a falar português. Fiz muitos amigos, que mantenho até hoje. Fiz o primeiro colegial em São João. E aprendi a gostar muito da comida, da música, da

televisão, da literatura e da sociabilidade brasileiras. Voltei, em 1982, para passar seis meses viajando pelo país. Fui do Rio de Janeiro até Belém, pelo litoral, depois a Manaus, fui de barco, de ônibus e trem até o Paraná, seguindo o lado oeste do país. Voltei para a minha cidade adotada, São João, para passar mais um tempo com os meus amigos. Presenciei em São Paulo a decepção da derrota da Copa de 1982. Mantive contato com os amigos, trocando cartas, e-mails e telefonemas durante todo esse período. Essas minhas experiências pelo Brasil me marcaram muito.

Do ponto de vista acadêmico, o Brasil me interessa de duas maneiras. Quero aprender mais sobre as religiões e a religiosidade brasileiras. E quero aprender mais sobre a disciplina das ciências da religião no Brasil: a sua história, suas correntes teóricas e o seu status institucional. Já escrevi um artigo que compara a situação da disciplina no Canadá e no Brasil (a ser publicado na revista canadense *Studies in Religion/Sciences Religieuses*).

UA – Referindo à sua tese (“Os pobres do demônio” e a cidade invisível: caridade, ordem e agência na Inglaterra, 1500–1800), o que é a cidade invisível? Do que o Sr. trata quando utiliza a palavra agência? Por quê? Como o Sr. escolheu a Inglaterra como foco de sua pesquisa?

SJE – A minha tese trata de uma certa dimensão da secularização na Europa ocidental. Querendo estudar mudanças no campo religioso no começo da modernidade, procurei um tema específico, e decidi estudar a caridade. Estudei a Inglaterra porque Max Weber e a literatura que o seguia usavam muito os exemplares ingleses. Duas decisões metodológicas foram decisivas: o uso da teoria sociológica da troca e o enfoque no discurso dos pobres “indesejáveis”. Como se sabe, pela teoria da comunicação, aprendemos, às vezes, muito mais com os sistemas que não funcionam. Li centenas de fontes primárias buscando os discursos e as práticas orientadas aos pobres indesejáveis. Os pobres indesejáveis eram chamados, muitas vezes (na Europa ocidental nos séculos XVI a XVIII), “os pobres do demônio”, em contraste com “os pobres de Cristo”. Trabalhando com essas fontes, eu comecei a perceber duas grandes mudanças durante esses três séculos. 1. O jeito de descrever a ameaça dos pobres indesejáveis mudou. A ameaça começou sendo um pecado (a preguiça) que podia abalar o vínculo entre as estruturas sociais e o padrão dado pelo reino de Deus (desenvolvi aqui a idéia da “cidade invisível” de Agostinho). Acabou sendo um déficit de mão-de-obra na economia nacional. 2. O circuito da troca da caridade mudou: de um circuito religioso (o rico dá dinheiro para o pobre, que dá prece para o Cristo, que dá benção para o rico) virou um circuito econômico nacional (o rico dá dinheiro para uma instituição, que dá treinamento para o pobre, que dá trabalho para a economia nacional, que dá boas condições econômicas para o rico). Nesses dois sentidos, o quadro conceitual mudou da teologia ao pensamento mercantilista, do sagrado ao secular. Fiz, também, toda uma análise das implicações dessa dimensão da secularização para o próprio conceito da “religião”. O tema teórico mais importante acabou sendo a relação entre agência (a natureza e condições da ação intencional) e ordem (a base da manutenção das estruturas sociais, políticas e cósmicas que perduram além do tempo limitado das vidas individuais).

UA – De onde e quando surgiu a idéia da “religião” como fenômeno comum a todas as culturas?

SJE – Existem várias teorias sobre esse assunto. É um fato histórico – como o Michel Despland mostra na sua obra prima *La Religion en Occident* – que a palavra “religião” teve, durante a maior parte de sua trajetória histórica, o sentido de “o conjunto de idéias verdadeiras sobre Deus”. Isso quer dizer que qualquer outro conjunto de idéias sobre “o sagrado”, como usamos atualmente, não poderia ser “religião” porque era falso. Esse problema existe ainda, e, de fato, é o problema básico das ciências da religião: o que, afinal de contas, um estudioso da “religião” estuda? Muitas pessoas usam a idéia do “sagrado” de uma maneira vaga, para escapar à necessidade de encarar esse problema de frente. Já conversei com vários cristãos evangélicos, por exemplo, que insistem nas três seguintes afirmações:

1. O cristianismo (que não inclui o catolicismo para muitos deles) é verdadeiro;
 2. As outras religiões (o islamismo, o hinduísmo, o neopaganismo, etc.) são todas falsas;
 3. Todas as religiões são verdadeiras, porque todas “realmente” falam de Cristo.
- É óbvio que existem duas noções diferentes da “verdade” nessas afirmações. Essas pessoas acreditam que as afirmações das religiões não cristãs são literalmente falsas, mas são simbolicamente ou metaforicamente verdadeiras. Esclarecer isso é complicadíssimo¹ e, segundo certos filósofos (por ex., Donald Davidson), nem existe esse segundo tipo: a verdade metafórica.

Já que não devemos entrar em tais complicações sem preparar o terreno filosófico, a pergunta sobre a “religião” como fenômeno comum a todas as culturas deve ser tratada inicialmente como pergunta histórica. Nesse sentido, é muito comum o argumento que o conceito genérico da “religião” é efeito da Reforma Protestante (por ex., em Ernst Feil). Foi quando o que sempre tinha sido “a [única e verdadeira] religião” – contrariando com “a superstição”, “a heresia”, “a idolatria”, “o paganismo”, etc. – virou “religiões”. Isso quer dizer que, a partir dessa época, houve mais gente pensando que “religião” era um gênero com várias espécies. Essa possibilidade histórica de pensar a diferença ficou mais fácil quando pessoas semelhantes (vizinhos e até membros da mesma família) tiveram idéias “religiosas” diferentes (erradas, mas não tão diferentes). Era sempre mais fácil rotular as idéias das outras culturas de “não religião” quando nem falavam de Cristo. Alguns dizem que o conceito genérico da religião é o legado mais antigo do cristianismo (por ex., Daniel Dubuisson); outros dizem que o momento mais significativo foi o encontro com religiões não-cristãs no período do colonialismo (por ex., Jonathan Z. Smith); outros dizem que é um efeito da secularização (quer dizer, seguindo, por ex., o Timothy Fitzgerald, da dominância de fatores econômicos na modernidade). Outros defendem uma idéia mais geral, que o conceito genérico de “religião” surge em várias situações históricas onde há contato intercultural. Gustavo Benavides, por exemplo, escreve que isso aconteceu com os manichees.²

UA – Em sua opinião, a religião pode ser considerada a base fundadora da cultura humana?

SJE – Tudo depende da definição de “religião”. O importante é notar este fato. É difícil defini-la sem a inclusão de uma resposta a esta pergunta: por exemplo, definir “religião”

¹ O autor escreveu um artigo em português, que resume algumas dessas complicações, intitulado *Teoria da Religião norte-americana: alguns debates recentes* (Cf. http://www.pucsp.br/rever/rv4_2004/index.html, pp.27-42).

² Os manichees acreditavam numa religião sincrética dualista, originária da Pérsia no III século d.C., que pregava a libertação do espírito da matéria por meio do ascetismo. Seu fundador, Mani, morreu em 276 d.C. O termo maniqueísmo tem a mesma etimologia.

em termos de “revelação” já significa que pode ser a base fundadora da cultura; defini-la em termos de “projeção” significa que não pode ser. Eu, pessoalmente, não defendo nenhuma definição de “religião” como a única verdadeira. Uso várias, dependendo dos seus valores instrumentais dentro de projetos específicos de pesquisa.

UA – O Sr. concorda com o Prof. Despland, que a história é inescapável? Explique como a História determina a compreensão da religião.

SJE – Existem várias maneiras de pensar nisso. De maneira superficial, só é preciso fazer um estudo síncrono para evitar a história. O Despland está dizendo duas coisas mais profundas aqui. Uma delas é que vivemos na modernidade (seja alta ou tardia, mas não pós...) que é caracterizada pela consciência histórica. Quer dizer que um dos legados do Iluminismo é uma maneira de pensar, a historicidade (Michel Foucault analisa a contribuição do Kant nesse sentido e Wilfred Cantwell Smith desenvolve essa afirmação no contexto das ciências da religião). Fazemos parte de uma sociedade ou civilização, e ela está onde está porque percorreu um curso de desenvolvimento. Tudo tem uma história. Não podemos pensar ou pesquisar idéias absolutas, atemporais, que não têm histórias. Porém podemos pesquisar a história das tentativas de pensar tais coisas.

A segunda coisa que Despland quer dizer com isso é que todos os conceitos e teorias que os cientistas de religião usam para enquadrar os fenômenos religiosos também têm suas histórias. Não é possível estudar a religião sem tomar certo ponto de vista teórico, dentro de certa comunidade institucional, dentro de certa cultura e língua, e, além de tudo porque cabendo todos estes outros fatores, dentro de certo contexto histórico.

UA – Como o senhor explora as relações entre religião, tempo e ordem? Existe rompimento, suspensão ou abertura do tempo na religião? A religião é o acesso do transitório ao eterno?

SJE – Podemos crer no eterno ou evocá-lo poeticamente, mas não cabe estudá-lo dentro das ciências sociais. O meu interesse, como pesquisador dentro desse quadro limitado, é nas crenças sobre o eterno, especialmente nas maneiras como essas crenças funcionam para dar legitimação a certas diferenças sociais e normas de comportamento. Peter Berger, por exemplo, desenvolve essa idéia usando os conceitos da externalização, objetivação e internalização. Não defendo um construcionismo relativista e o Berger também não, ao contrário do que muitas pessoas pensam.³

A tensão entre o eterno e o temporário, como outras permutações do eixo conceitual sagrado-profano, geralmente, se manifesta em termos relativos. O transcendental é o além, e a medida inicial desse além, do ponto de vista humano, é a distinção entre o curto prazo da vida humana e o longo prazo das estruturas sociais e cósmicas que nos oferecem uma aproximação inicial (e talvez constitutiva) do transcendental. Essa maneira de enquadrar a religião baseia-se nas idéias dos antropólogos Jonathan Parry e Maurice Bloch.

A minha maneira de responder a esta pergunta reflete o fato de eu ser agnóstico do ponto de vista de método e teoria. Defendo que, para estudar os efeitos sociais das crenças religiosas, não é necessário ou útil saber nem perguntar se essas crenças são verdadeiras ou não. E defendo, por razões instrumentais, a premissa de que os próprios objetos de estudo são os efeitos sociais. Não insisto em que essa é a única maneira boa

³ Escrevi um artigo em inglês, que avalia o papel do construcionismo nas ciências da religião: (Cf. <http://www.naasr.com/englerconstruction.pdf>).

de estudar a religião. Interessam-me as relações entre as normas/valores e as estruturas sociais, porque esse é o tipo de estudo que se faz na disciplina acadêmica que pratico: as ciências sociais (especificamente sociológicas) da religião.

UA – A antropologia dos sentidos enfoca a percepção sensorial do ponto de vista cultural, estudando o modo como as diferentes sociedades conferem determinados valores culturais às diferentes sensações⁴. Com isso, essa antropologia faz um resgate importante da corporalidade. O Sr. pode falar um pouco do surgimento e desenvolvimento desse enfoque? Como o Sr. trabalha com os temas visualidade e sensorialidade na Atividade Programada que está ministrando na Pós-Graduação em Ciências da Religião?

SJE – Na Atividade Programada, discutiremos algumas ideias, além de temas mais gerais sobre os tipos de evidência hors du texte que podem ajudar as ciências da religião.

A ideia que os sentidos são mais do que meios de apreensão física, que são também veículos de valores culturais, começa a aparecer nas literaturas da antropologia e do estudo da comunicação nos anos 60, nas obras de Marshal McLuhan, Walter J. Ong, e também na ideia de Lévi-Strauss da “ciência do concreto”. Só no fim dos anos 80 e começo dos 90 se fundou uma área distinta da antropologia dos sentidos, com obras de Alain Corbin, Paul Stoller, David Howes, Constance Classen, C. Nadi Seremetakis e outros. Essa maneira de prestar mais atenção nos sentidos, a etnográfica e antropológica, certamente faz um resgate importante da corporalidade, com a implicação de que o corpo media a cultura.

Os antropólogos David Howes e Constance Classen enumeram várias premissas que podem nortear os estudos culturais do sensório:

Não é necessariamente o caso que outras culturas dividem o sensório como fazemos. [...] No primeiro passo [...] deve descobrir que tipos de relações entre os sentidos uma cultura considera próprio. [...] Sentidos que são importantes para objetivos práticos podem não ser importantes culturalmente ou simbolicamente. As relações entre [...] os sentidos não são estáticas: eles desenvolvem-se e modificam-se dentro de algum tempo, tão como as culturas fazem. [...] Podem até existir relações sensoriais diferentes entre grupos diferentes dentro de uma só sociedade. (Howes, 1991)

Outra área que tem prestado mais atenção nos sentidos é a epistemologia comparativa. Richard Rorty, por exemplo, no seu livro *Filosofia e o espelho da natureza* (1979), defende que a divisão pós-cartesiana entre material e mental é ligada a uma série de metáforas visuais:

[...] a noção dos “fundamentos” do conhecimento se baseia em uma analogia com a compulsão de crer ao ficar olhando para um objeto. [...] o ocidente ficou obcecado com a noção de que nossa relação primária com objetos é análoga à percepção visual... (pp. 162–163)

⁴ Deve-se estudar a função cultural de todos os sentidos (não só da visão e da audição, normalmente tidos como superiores), uma vez que muitas sociedades possuem sistemas simbólicos de olfato, paladar e tato complexos. Essa disciplina parte do pressuposto de que a percepção sensorial é um ato físico e cultural. Visão, audição, tato, paladar e olfato são meios de captar os fenômenos físicos e também de transmitir valores culturais, funcionando como meios de comunicação sensorial, tanto quanto a fala, a escrita, a música ou as artes visuais.

Outros têm afirmado coisas semelhantes: por exemplo, que a modernidade ocidental se caracteriza pela visualidade e que essa ênfase na visão tem tendências específicas, por exemplo, de objetivar o mundo e os outros (Hans Jonas, Walter J. Ong, Robert D. Romanyshyn, Martin Jay, Jonathan Crary, David Levin, etc.). As feministas defendem que essa visualidade moderna é ligada à masculinidade, à objetivação das mulheres pelos homens, ao discurso adversário e à violência (por ex., Luce Irigaray, Evelyn Fox Keller e Christine Grontkowski, Susan Griffin, etc.). Vários historiadores acham que essas tendências têm raízes em fases específicas da história européia (Thorleif Boman, Robert Mandrou, Donald Lowe, Georges Duby e Philippe Braunstein, etc.). A religião tem papel importante como fonte de exemplos nesses estudos e, às vezes, é citada como agente promotor dessas mudanças: Margaret Miles, por exemplo, acha que a Reforma Protestante teve grande impacto, já que a Idade Média visual – com grande ênfase nas imagens – se transformou em modernidade auditório – forma predominante em culturas protestantes, na leitura pública e na pregação.

Os sentidos são bastante dependentes do contexto cultural. Há boa evidência de que a ênfase relativa de sentidos varia entre diferentes culturas. Mas é difícil pesquisar e descrever esse tipo de variação de modo que facilite a comparação. E, mais importante: é difícil interpretar a relação entre esse eixo de variação cultural e outros. O termo “sensório” é usado para descrever precisamente esta relação: refere-se ao peso relativo dado a cada um dos sentidos em relação à sua significação epistemológica e cultural. O conceito tem um valor heurístico, permitindo-nos investigar correlações possíveis entre variações nos sentidos e outros fenômenos culturais. Walter Ong, por exemplo, afirma ambiciosamente que: “Dado o conhecimento suficiente do sensório explorado dentro de uma cultura específica, é provável que possamos definir a cultura inteira em praticamente todos os seus aspectos” (1967, p. 6). Marshall McLuhan exige que:

[...] uma teoria da modificação cultural é impossível sem o conhecimento das modificações das relações sensoriais efetuadas pelas várias externalizações dos nossos sentidos [especialmente os meios de comunicação]. (1969, p. 56)

Howes e Classen afirmam que o conceito do sensório permite que cientistas sociais “deem passos fora do modelo fechado e visual do texto para atingir um modelo aberto e dinâmico do combinatório sensorial” (1991, p. 285).

Na minha opinião, a antropologia e a história dos sentidos não tiveram êxito em se estabelecerem como campos distintos, por razões teóricas. A primeira fase da antropologia e da história dos sentidos era primariamente descritiva, com interpretações bem contextualizadas. O antropólogo Anthony Seeger, por exemplo, analisou o tribo suya, no Mato Grosso, e descobriu que o cheiro dos homens é percebido como agradável e o das mulheres e das crianças como desagradável. Ele interpretou isso na base da distinção entre cultura (área valorizada e masculino) e natureza (área perigosa e feminina).

É óbvio e bem fundamentado que culturas diferentes põem ênfases diferentes em sentidos diferentes, em contextos diferentes e, além disso, que têm muitas vezes interpretações próprias diferentes dessas diferenças todas. O valor para as ciências da religião desses fatos é que isso nos leva a prestar mais atenção nos sentidos e na corporalidade. Até esse ponto tudo bem, temos, portanto, um mandato descritivo mais amplo.

Dois problemas surgem quando tentamos subir do nível descritivo ao interpretativo. O primeiro problema é a dificuldade em regularizar os tipos de evidência e os métodos de

comparação. Portanto, existem muitas interpretações contraditórias. O que, por exemplo, podemos concluir quando os historiadores franceses Lucien Febvre e Robert Mandrou argumentam que a falta da descrição visual na poesia francesa do século XVI mostra que a visão foi menos importante naquela época? Será que não existem outras explicações possíveis desse fato: padrões estéticos; evocações de outros campos artísticos valorizados, por ex., imitando a música mais do que a pintura; ou o efeito do local onde essa arte se expunha, por ex., evocando o ambiente auditório dos salões onde se apresentava e se lia a poesia, mais do que os campos abertos?

Além disso, esse tipo de interpretação sobre a importância relativa dos sentidos vem sendo base de outras interpretações, mais ambiciosas e menos fundamentadas pela evidência. Uns concluem que a ênfase relativa dos sentidos é decorrente da natureza de uma cultura, e outros, o contrário. McLuhan e Ong mantêm a primeira visão, argumentando que a importância relativa dos sentidos é um efeito da cultura, principalmente dos meios de comunicação. O historiador francês Robert Muchembled tem a visão oposta. Ele sugere, por exemplo, que a França, no fim da Idade Média e no começo da modernidade, foi cultura auditória. Isso é devido ao fato de os franceses viverem em tempos violentos e perigosos, quando o som de pegadas próximas, as latidas de um grupo de cães ou o repique frenético dos sinos da igreja davam uma importância aos sinais auditórios que os sons do nosso tempo raramente fazem (1989, pp. 126 e ss.). Essas interpretações contrastantes sublinham a necessidade de manter claros os tipos de evidência e a maneira de postular correlações entre os sentidos e outros fenômenos culturais. Esse tipo de problema pode ser somente uma manifestação da juventude de tais estudos sobre o sensorio, um sinal de que ainda falta o trabalho metateórico, sobretudo hermenêutico, de regularizar os padrões de interpretação. O segundo problema, porém, é mais fundamental. Se, como Howes, Ong, McLuhan, Antonio de Nicolas e outros insistem, 1. cada cultura tem um sensorio distinto, e 2. o sensorio tem um efeito primário na epistemologia de cada cultura, então, como podemos tirar conclusões com validade universal? Afinal de contas, nossas pesquisas e interpretações, necessariamente, se baseiam nos conceitos da nossa própria cultura, com todas as suas pressuposições epistemológicas e com todas as suas metáforas sensoriais (especificamente, com as nossas famosas visualidade, textualidade e logocentrismo). Onde podemos encontrar um “ponto de vista” neutro para formular e apoiar as nossas afirmações sobre os sensorios da nossa e das outras culturas?

Devido a esses problemas teóricos e metateóricos, a antropologia e a história dos sentidos não podem ser consideradas as chaves da interpretação cultural, como McLuhan, Ong, Howes e outros insistem. As suas lições são bem mais limitadas: devemos pensar bem sobre as pressuposições e os efeitos da nossa ênfase primária nos textos como fontes nos estudos sobre a religião; devemos prestar mais atenção em todos os sentidos como evidência; e devemos ficar atentos à possibilidade de que nossos conceitos tenham pressuposições epistemológicas ligadas às metáforas sensoriais.

REFERÊNCIAS

HOWES, D. (1991). *The Varieties of Sensory Experience*. Toronto, University of Toronto Press.

Mc LUHAN, M. (1969). *The Gutenberg Galaxy*. New York, McGraw-Hill.

MUCHEMBLED, R. (1989). *La violence au village*. Bruxelles, Brepols.

ONG, W. (1967). *The Presence of the Word*. New Haven and London, Yale University Press.

RORTY, R. (1979). *Filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.