

COMUNICAÇÃO E REENCANTAMENTO DO MUNDO: RETÓRICA OU POSSIBILIDADE?

Communication and Re-enchantment of the World: rhetoric or possibility?

Comunicación y reencantamiento del mundo: retórica o posibilidad?

Alan Mocellim

Doutor em Sociologia pela USP. Seus interesses de pesquisa incluem: modernidade e racionalização; ciência e religião; técnica e natureza

E-mail: a.mocellim@gmail.com

Resumo

Partindo da definição weberiana de desencantamento do mundo pretendemos discutir os limites e possibilidades de um reencantamento por meio das tecnologias de comunicação e informação. Para isso apresentaremos o conceito de desencantamento do mundo como desmagificação, bem como seus desdobramentos numa breve discussão sobre a definição de magia. Ao destacarmos o aspecto retórico da ideia de reencantamento do mundo não declaramos sua impossibilidade, mas apenas destacaremos que, se nos ativermos à conceitualização weberiana, o escopo e dimensão desse reencantamento não envolve a prática mágica mas é limitado ao surgimento de novos mitos por meio da tecnologia, sendo mais uma remitificação do mundo do que propriamente um reencantamento.

Palavras-chave: Reencantamento do mundo. Desencantamento do mundo. Max Weber. Tecnologia. Comunicação e informação.

Abstract

Starting with the Weberian definition of disenchantment of the world we intend to discuss the limits and possibilities of a re-enchantment through communication and information technologies. We introduce the concept of disenchantment of the world as banishment of magic and its consequences in a brief discussion of the definition of magic. We will highlight the rhetorical aspect of the re-enchantment of the world idea but not declare its impossibility. We will show that, taking into account the Weberian conceptualization, the scope and scale of this enchantment does not involve magical practice but is limited to the emergence of new myths through technology, being therefore a return of the myths than exactly a re-enchantment of the world.

Keywords: Re-enchantment of the world. Disenchantment of the world. Max Weber. Technology. Communication and information.

Resumen

A partir de la definición weberiana del desencantamento del mundo, tenemos la intención de discutir los límites y las posibilidades de un reencantamiento a través de las tecnologías de comunicación e información. Para esto vamos a presentar el concepto de desencantamento del mundo como desmagificación, y también sus implicaciones en una breve discusión de la definición de la magia. Vamos a destacar el aspecto retórico del reencantamiento de la idea del mundo, sin embargo, no declarar su imposibilidad. Vamos a señalar que, si tomamos la conceptualización weberiana, el alcance y la escala de este reencantamiento no implica la práctica mágica, pero se limita a la aparición de nuevos mitos a través de la tecnología, siendo más una remitificación el mundo que un verdadero reencantamiento.

Palabras-clave: Reencantamiento del mundo. Desencantamento del mundo. Max Weber. Tecnología. Comunicación y la información.

Introdução

A partir da sociologia de Max Weber compreendemos o desencantamento do mundo como um processo histórico de longa duração em que, por meio da religião e da ciência, o mundo foi desmagificado. A consideração da magia como profana, pelas religiões, ou irracional, pela ciência, significou também uma desmagificação da natureza – que daí em diante só poderia ser considerada em sua dimensão científica e técnica, e por isso objetiva e causal.

Apesar do diagnóstico weberiano de uma modernidade desencantada, temos nos deparado recentemente, em diversas áreas do conhecimento, com discursos que afirmam a emergência de um reencantamento do mundo por meio das mesmas instâncias que o promoveram: a ciência e a tecnologia. Reencantar o mundo seria remagificar a natureza e romper com a consideração meramente objetiva e causal do mundo. Dentre os discursos sobre a possibilidade de reencantamento do mundo encontramos aqueles que defendem, especificamente, que as tecnologias de comunicação e informação poderiam promover esse reencantamento – posição defendida, por exemplo, por Maffesoli (2003a).

Nesse texto visamos colocar em questão essa possibilidade e nos perguntar se as tecnologias de comunicação e informação promovem esse reencantamento. Mtas para isso precisamos, antes de tudo, esclarecer o que é desencantamento. Tal esclarecimento é importante para afastar qualquer confusão conceitual que acabe nos levando a um diagnóstico equivocado do problema em questão. Um erro fundamental nos discursos sobre o reencantamento do mundo é chamar de reencantamento algo que não é oposto ao desencantamento, de forma meramente retórica. É pra não cometer esse erro que partiremos da definição de desencantamento, passo a passo, em direção a pergunta: podem as tecnologias de comunicação e informação reencantar o mundo?

Ponto de partida: definindo o Desencantamento do Mundo

A ideia de desencantamento do mundo tem uma conexão direta com a racionalização. Tal conceito não é somente

“a metáfora da passagem da magia à ciência. Em seguida, a tendência milenar que se estende do mundo encantado dos homens ao mundo desencantado das máquinas” (Moscovici, 2007, p.84). Mais do que isso, tal conceito representa a síntese metafórica e conceitual de uma teoria weberiana da modernidade, capaz de englobar suas conclusões a respeito do processo de racionalização ocidental que se desenvolveram por meio da religião e da ciência. Ou, dito de outro modo, “suas implicações metafóricas e sua carga semântica a transformaram em categoria síntese do diagnóstico weberiano da Modernidade, como que condensando sua visão analítica e normativa dos tempos atuais” (Sell, 2013, p.233).

O desencantamento do mundo não é apenas uma metáfora de uso polifônico, é, pelo contrário, um conceito do qual Weber fazia uso pouco extensivo, mas com sentido restrito e delimitado. Seus usos se limitam a tratar do desencantamento do mundo pela religião, e do desencantamento do mundo pela ciência; e ainda, estas duas formas são simultâneas, não se tratando, assim, de uma transição de um uso ao outro (Pierucci, 2003, p.32-46). Nenhum dos processos antecipa o outro, desencantamento do mundo pela religião e pela ciência são processos complementares e concomitantes, ou melhor, duas facetas de um mesmo grande processo histórico.

Quanto mais o pensamento sobre o ‘sentido’ do mundo se tornou sistemático, quanto mais o próprio mundo passou a ser racionalizado na sua organização exterior, quanto mais se sublimou a experiência consciente dos seus conteúdos irracionais, tanto mais – num exato paralelismo com tudo isso – aquilo que constituía o conteúdo específico do religioso começou a tornar-se mais alheio ao mundo, mais estranho à vida organizada. E não foi só o pensamento teórico que desencantou o mundo, ao conduzir por essa via, mas também, precisamente, a tentativa empreendida pela ética religiosa para racionalizar o mundo em termos éticos práticos (Weber, 2006b, p.355)

Embora as causas do desencantamento do mundo possam ser bem delimitadas há uma divergência sobre seu significado. Para Pierucci (2003) os significados do desencantamento são limitados a dois: desmagificação e perda de sentido. Enquanto desmagificação, o desencantamento do

mundo é aquele processo de expulsão de aspectos mágicos da prática religiosa. Tal processo teria ocorrido primeiro com a racionalização das grandes religiões, por meio de um código de conduta moral. Enquanto perda de sentido, o desencantamento do mundo sugere aquela sensação individual de ausência de um sentido objetivo, causada pela impossibilidade de uma visão de mundo partilhada. Por outro lado, para Sell (2013) o desencantamento do mundo é apenas desmagificação, e a perda de sentido do mundo seria apenas um efeito colateral do reencantamento científico do mundo, que é a transformação da natureza num mecanismo causal regulado por leis objetivas - e por isso desprovido de qualquer mistério que não possa ser decifrado. Assim, “se a religião elimina a magia como meio de salvação, a ciência (e junto dela a técnica, podemos acrescentar), por outro lado, retira toda magia ou mistério do mundo e o coloca por inteiro à disposição do domínio humano” (Sell, 2013, p.242).

O desencantamento do mundo pela religião se desenvolveu como uma repressão crescente da magia e das formas religiosas de embriaguez. Tal repressão tinha como contraponto a internalização de uma ética religiosa racional que pudesse ordenar a vida cotidiana de maneira significativa. O desencantamento do mundo pela ciência se desenvolveu através do desenvolvimento da ciência empírica e experimental, de sua orientação matemática para “decifrar” o mundo, e de sua orientação técnica e instrumental de controle da natureza.

Uma visão científica do mundo é vazia de sentido, e incapaz de fornecer direções para qualquer posicionamento valorativo. Deste modo, “todas as visões de mundo são o que são, precisamente porque não são científicas: elas dão sentido. A moderna ciência empírica não” (Pierucci, 2003, p.154). É justamente o desencantamento do mundo pela ciência, que visa ao posterior controle técnico do mundo, que tem uma posição central em nossa reflexão.

Na famosa conferência “Ciência como Vocação” (Weber, 2008) a ciência e a tecnologia são amplamente responsabilizadas pela perda de sentido característica da época moderna. A racionalidade com relação a fins toma a centralidade por meio da ciência e da técnica, deixando a racionalidade com relação a valores resignada à vida individual. O cálculo matemático é aquele atributo científico determinante para o desencantamento especificamente moderno. As ciências na-

turais, fundamentadas no cálculo, reduzem o mundo a uma dimensão meramente quantitativa, despojando-o de qualidade - um mundo esgotado nas explicações acerca da causalidade natural:

A intelectualização e a racionalização crescentes não equivalem, portanto, a um conhecimento geral crescente acerca das condições em que vivemos. Significam, antes, que sabemos ou acreditamos que, a qualquer instante, poderíamos, bastando que o quiséssemos, provar que não existe, em princípio, nenhum poder misterioso e imprevisível que interfira com o curso de nossa vida; em uma palavra, que podemos dominar tudo, por meio da previsão. Equivale isso a despojar de magia o mundo [desencantamento do mundo]. Para nós, não mais se trata, como para o selvagem que acredita na existência daqueles poderes, de apelar para meios mágicos para dominar os espíritos ou exorcizá-los, mas de recorrer à técnica e à previsão. Tal é a significação essencial da intelectualização. (Weber, 2008, p.30-31)

O que encontramos aí é a afirmação de que “o destino de nosso tempo, que se caracteriza pela racionalização, pela intelectualização e, sobretudo, pelo desencantamento do mundo, levou os homens a banirem da vida pública os valores supremos e mais sublimes” (Weber, 2008, p.51). A partir da autonomização das esferas de valor, ética e ciência se dissociam de maneira irrevogável, os valores se tornam externos à prática científica. Um mundo desprovido de magia é um mundo sem valores objetivos e inerentes, é um mundo no qual os valores só podem se fundamentar em meras escolhas individuais. O resultado disso é, segundo Weber, o anseio intelectual pela recomposição de um sentido ético do mundo.

Encontramos assim, na ideia do desencantamento do mundo, uma síntese do diagnóstico weberiano da modernidade. Ela sintetiza, primeiramente, as direções tomadas pelas religiões monoteístas no Ocidente; mas, longe de se resignar a isso, é um conceito que exprime a gradual desmagificação da natureza, sua transformação progressiva em mecanismo causal propiciada pela ciência e pela técnica.

Problema chave: tecnologia não é magia!

E aqui chegamos ao problema chave da definição de de-

sencantamento do mundo: ele é fundamentalmente desmágicação, retirada da magia do mundo, e em um segundo sentido, derivado do primeiro, é transformação do mundo num mecanismo causal por meio da ciência e da tecnologia. Aí chegamos a um problema: como poderiam as tecnologias de informação e comunicação promover uma remágicação do mundo? Para responder a essa questão precisamos entender o que é e o que não é magia.

Pierucci (2001) nos apresenta três atitudes básicas que costumamos apresentar diante da chamada magia: a crença, o ceticismo e a semicrença. A crença se fundamenta na suposição de que alguns seres humanos possuem a capacidade especial de se relacionar e/ou controlar forças ocultas. O ceticismo é atitude daqueles que, aderindo à racionalidade instrumental moderna, recusam toda interpretação mágica. A terceira atitude é a semicrença, aqueles que “acreditam sem acreditar”, que aderem a pequenos ritos e superstições cotidianas, sem muitas vezes se darem conta disso; é a atitude daquele sujeito que “moderno, aceita reconhecer todas as insuficiências da explicação moderna dos fatos, mas também, pós-moderno, se recusa a pôr fundamentalmente em questão a realidade bruta e a um só tempo nebulosa das interferências místicas e ocorrências encantadas” (Pierucci, 2001, p.12).

Em especial, a atitude da crença na magia é aquela que leva ao que Levi-Strauss chamou de eficácia simbólica. Levi-Strauss (2008) apresenta a eficácia simbólica a partir da descrição de um ritual mágico adotado por um povo indígena panamenho, no qual um longo rito envolvendo gestos, cantos e uma descrição feita por um xamã é utilizado para facilitar partos complicados. Para Levi-Strauss, por meio de cantos sobre monstros que habitam o interior, com evocações míticas que misturam simbolismo e fisiologia, o xamã evoca representações psicológicas para resolver um problema que é biológico. A narrativa do xamã é uma técnica que visa à indução de um estado mental que possa resolver um problema físico. Sua eficácia é baseada na crença de que o rito funciona, de que a magia é plausível e eficiente. Podemos assim dizer que a atitude da crença completa na magia é uma atitude no qual a pessoa é envolvida num horizonte simbólico similar ao descrito por Levi-Strauss, no qual a magia é vista como uma força concorrente com as forças da natureza,

podendo ser manipulada tecnicamente para fins específicos por meio de um especialista.

A atitude mágica é também uma atitude de repetição, a fórmula envolvida num rito é invariável, o sobrenatural é manipulado como o mundo natural, por meio de técnicas que são aprendidas e ensinadas. Dentre essas técnicas há as mais simples e as mais complexas. Pierucci distingue entre magia espontânea e magia profissional. A magia espontânea é composta por aqueles pequenos rituais destinados à defesa e proteção; a magia profissional é aquela praticada por “profissionais” capazes de evocar poderes extraordinários e conhecimentos técnicos sobre o sobrenatural para atingir determinados efeitos (Pierucci, 2001, p.27).

Ao decifrar a causa de um mal ou infortúnio o mago não identifica meras causas naturais, mas causas espirituais que não são também apenas espirituais, mas energias, espíritos ou forças mobilizadas por outros, intencionalmente ou não, para lhe fazer o mal. Todo diagnóstico mágico envolve também outros problemas mágicos, de modo que “a verdadeira causa deflagradora de qualquer mal é, sempre, a própria magia” (Pierucci, 2001, p.46) e em específico a magia feita por outro feiticeiro ou mobilizada não intencionalmente por meio da ‘inveja’ ou ‘mau-olhado’ de um inimigo. A magia visa a uma solução parcial, imediata e momentânea, mas não oferece uma solução total (Pierucci, 2001, p.49). Para Pierucci, diferente da religião, que oferece todo um conjunto de ideias metafísicas e doutrinas de salvação, a magia é essencialmente prática, de modo que, ao pensar a magia, o que interessa não é sua racionalidade teórica fragmentária e desordenada, mas sua racionalidade prática (Pierucci, 2001, p.52).

Tal concepção de magia como uma prática está de acordo com definição de Malinowski (1988), segundo o qual só se recorre à magia, como prática que apela para o mundo sobrenatural, quando todas as possibilidades de se resolver um problema por meios racionais e técnicos não apresentam uma solução. A prática da magia, nesse sentido, é alternativa quando um problema não pode ser resolvido, seja por incapacidade técnica ou por ser pouco cotidiano e por isso apresentar muitas incertezas sobre sua resolução. Essa concepção também está de acordo com aquela de Keith Thomas identificou em seu estudo sobre a magia na Inglaterra nos séculos XVI e XVII, segundo a qual “os objetivos pelos quais

a maioria dos homens daquele período da história inglesa recorria a sortilégios e a feiticieiros eram precisamente aqueles para os quais não havia alguma alternativa técnica adequada” (Thomas, 1991, p.775).

Mauss, por sua vez, define a magia a partir de três componentes principais: o mago, os ritos mágicos e as representações mágicas. O mago é aquele que realiza os ritos mágicos por meio de um poder ou conhecimento sobrenatural das coisas; poder esse que é evocado por meio de gestos ou palavras. Os ritos mágicos incluem gestos simples ou rituais mais complexos. Por fim, as representações mágicas são de três tipos básicos: a contiguidade, a similaridade e a continuidade ou contraste (Mauss, 1974). Essas três representações podem ser vistas como se fossem as “leis” da magia, os princípios gerais que orientam as ações mágicas. A contiguidade emana da relação de uma coisa com a parte dessa coisa, de um ser vivo com suas partes, como se a parte representasse o todo. Por exemplo, como se um fio de cabelo fosse suficiente para evocar a pessoa do qual ele veio, sendo componente para um efeito mágico. A similaridade parte da ideia de que o semelhante produz o semelhante, de modo que se usa algo similar para atrair o similar; por exemplo, se usa a água num feitiço para atrair a chuva, ou uma erva para curar o envenenamento causado por uma planta. Por fim, com a continuidade ou contraste se afasta o semelhante se valendo de seu contrário, por exemplo, da água num ritual para afastar os incêndios.

No entanto, não é apenas na definição e na apresentação de suas leis que Mauss se focou ao estudar a magia; Mauss também se preocupou em entendê-la como sistema explicativo. Para ele a magia pode ser pensada como uma filosofia natural, como uma expressão rústica da causalidade. Desse modo, as doutrinas mágicas parecem ser em parte religiosas em seu conjunto de formulações explicativas do mundo, mas em parte técnicas, em sua forma de lidar prático com o mundo, almejando resultados; sendo esse segundo aspecto muito mais importante do que o primeiro. De certa forma, a magia apresenta nesse aspecto prático algo que veio a estar presente nas ciências.

Ainda é necessária uma última distinção: religião e magia não são a mesma coisa; a crença em uma não significa a crença na outra, e a forma como se pratica a magia é bastante distinta da forma como se adere a uma religião. Pierucci, ao

distinguir uma da outra, estabelece alguns aspectos nas quais diferem e por meio dos quais é possível compreender essa diferença com maior clareza: 1) a magia visa a fins específicos, delimitados e precisos, almejando resultados limitados, não constituindo um sistema unitário visando à salvação ou à paz espiritual, como na religião; 2) a magia é instrumental, racional e utilitária, visando a fins, enquanto a religião é um fim em si mesma; 3) o mago é um profissional da magia enquanto os que o procuram são seus clientes, buscando um especialista para a realização de um serviço mágico; 4) a magia é potencialmente anti-social por ser algo relativo à vida privada e não à vida pública, tal como as religiões; 5) o ritual religioso visa prestar um serviço ao divino enquanto o ritual mágico visa coagir o divino para seus propósitos; 6) na magia o efeito de um pedido é atendido de acordo com a eficiência em se seguir um ritual enquanto na religião depende apenas da vontade do divino (Pierucci, 2001, p.82-88). Por fim, não só a religião e magia diferem como, na modernidade ocidental, as grandes religiões monoteístas, com sua disciplina moral intramundana, reprimem a magia, se opondo fundamentalmente a qualquer prática mágica ou compreensão mágica do mundo.

Embora magia e tecnologia se assemelhem, sendo ambas práticas visando a execução de um determinado fim, tecnologia e magia não são a mesma coisa. Primeiro, a magia só é opção quando todas as soluções tecnológicas são estudadas e descartadas. Ora, na modernidade, na ausência da crença mágica, recorreremos à ciência, à pesquisa adicional, para encontrar por meio da ciência desenvolvimentos que possam aprimorar nossas tecnologias. Segundo, enquanto a magia não precisa de uma visão de mundo totalizante, sendo meramente uma prática mágica, e por isso não precisa nem mesmo da religião, a tecnologia tem como seu horizonte totalizante o discurso científico, sendo derivação prática desse discurso. A magia é orientada pela causalidade, ela pode ser considerada uma prática pré-tecnológica fundamentada por representações pré-científicas da natureza, mas ela não é tecnologia justamente porque a tecnologia, fundada na mentalidade científica moderna, deriva de sistema de pensamento totalizante que exclui todo mistério, reduzindo o mundo à causalidade dos processos naturais.

Então, se a tecnologia é anti-mágica, como ela poderia

promover um reencantamento? As tecnologias da informação e comunicação poderiam reverter a consideração da natureza como mecanismo causal? Elas poderiam trazer de volta as práticas mágicas? Elas seriam em si mesmas mágicas?

Uma questão: onde há reencantamento?

O mundo da ciência é o mundo de causas e consequências inteligíveis, que funciona conforme leis e regularidades. Este é um mundo onde magia e religiões são banidas para o horizonte do irracional, e onde apenas o que é calculável e aplicável é racional. Assim, é importante indagar se “(...) esse processo de desencantamento, realizado ao longo dos milênios da civilização ocidental e, em termos mais gerais, esse ‘progresso’ do qual participa a ciência, como elemento e motor, tem significação que ultrapasse essa pura prática e pura técnica?” (Weber, 2008, p.31). Até muito recentemente, a resposta para esta pergunta parecia óbvia, nem a ciência nem a tecnologia poderiam conferir significação por si mesmas; o desencantamento parecia um processo irreversível. No entanto, cada vez mais nos deparamos com discursos os quais argumentam justamente o contrário.

No Brasil tal discussão foi levada adiante quase que exclusivamente por estudiosos da religião. No debate sobre o reencantamento religioso do mundo as posições de Pierucci e Negrão foram centrais. Para Pierucci (1997) há um declínio irreversível da religião, e assim de sua possibilidade de conferir um sentido unitário ao mundo. As religiões podem eventualmente incluir elementos mágicos, mas, não conferindo um sentido unitário, permanecem impossibilitadas de propiciar um reencantamento do mundo. Por outro lado, Negrão (1997) sugere que o desencantamento só teria acontecido no interior das camadas intelectuais positivistas e modernizantes, e que as experiências cotidianas do sagrado - entre a maior parcela da população brasileira - não teriam sido desencantadas. Não haveria reencantamento pelo simples fato de nunca ter havido desencantamento.

Nosso foco, por outro lado, são as relações entre comunicação e reencantamento do mundo, e mais especificamente a possibilidade de um reencantamento do mundo pelas tecnologias da informação e comunicação. Em estudos anteriores apresentamos um panorama geral sobre o reencantamento científico (e tecnológico) do mundo e identificamos

duas ramificações teóricas: os que se valem abertamente do termo reencantamento e que identificam diretamente um processo de reversão do desencantamento; e os que indicam um caminho rumo a uma remagificação e/ou atribuição de sentido existencial por meio da ciência ou da tecnologia (Mocellim, 2011). Também identificamos posteriormente quatro diferentes enfoques sobre o problema: 1) epistemológico, que reúne a crítica do modelo científico moderno e propostas de uma nova ciência que rompa com o ideal de natureza como mecanismo causal; 2) panteísta, que reúne teorias e discursos científicos que consideram a natureza como um ser vivo; 3) ambientalista, que reúne a proposta de uma nova imagem de natureza avessa àquela promovida pela ciência moderna; 4) tecnológica, que apresenta a sacralização da tecnologia e os mitos promovidos pela sociedade tecnológica como possibilitadores de um reencantamento do mundo (Mocellim, 2013a; 2013b). Quando falamos de reencantamento do mundo pelas tecnologias de comunicação e informação estamos falando desse quarto enfoque.

Uma resposta: reencantamento como remitificação

Como todo sistema de pensamento metafísico, a nova metafísica científica-tecnológica emerge trazendo consigo os seus mitos. Dois autores podem nos ajudar a compreender essa questão: David Noble e Erik Davis.

Para Noble, com a apropriação tecnológica contemporânea de discursos religiosos e mágico, se dá uma remitificação do mundo; Noble chama esse fenômeno de religião da tecnologia. O termo expressa o modo como a tecnologia se apropriou de ideias religiosas de transcendência. Para Noble a relação entre religião, tecnologia e transcendência se estabeleceu em algum momento da Idade Média, quando as atividades técnicas passaram a ser consideradas como uma forma de aprimoramento do humano, visando à perfeição divina. Tal projeto de transcendência tecnológica sobreviveu ao Iluminismo e ao Positivismo, chegando nos tempos modernos secularizada, e mesmo despidos de seu conteúdo sagrado os velhos temas religiosos continuam, não obstante, a inspirar sutilmente os projetos e percepções ocidentais” (Noble, 1997, p.104). Por meio da tecnologia contemporânea - das bombas atômicas e do apocalipse nuclear como releitura do fim do mundo; com as viagens espaciais e sua

releitura do tema da ascensão celeste; com a cibernética e a possibilidade de transcendência da mente como código, como releitura da questão da imortalidade da alma; com a engenharia genética e a possibilidade do ser humano interferir na criação divina se tornando o criador – evidenciamos um processo de remitificação. A religião da tecnologia representa a secularização e dissolução do discurso religioso, mas também representa o renascimento de mitos sob um discurso tecnológico.

Erik Davis também visualiza nos tempos atuais um processo de remitificação promovido pela tecnologia. Para Davis é por meio da ideia corrente e generalizada de informação que há um retorno da mentalidade mágica; o que Davis chama de era da mito-informação é a afirmação da informação como explicação geral para todos os fenômenos, como discurso totalizante, como ciência e como mito simultaneamente. De modo geral é por meio da ideia de informação que os mitos antigos são retomados: o DNA é para nós o que a alma foi para o cristianismo; o transhumanismo, visando à transcendência pela informação, reforça a ideia de uma alma eterna e do aprimoramento espiritual humano; por meio da caracterização cibernética do mundo como não-linear e multicausal temos o retorno de concepção hermética de natureza; com os aliens e sua suposta tecnologia superior temos, numa estética tecnológica, novas criaturas míticas e transcendentais (Davis, 1998). É assim que a era da mito-informação é a afirmação dos mitos tecnologizados.

O ponto chave para a compreensão de David Noble e Erik Davis pode ser resumido na seguinte assertiva: os mitos não morrem, mas se transformam. Certamente Jung concordaria com essa sentença. Ao escrever sobre “Um mito sobre coisas vistas no céu”, Jung retrata como um mito se transforma e se adequa ao seu tempo. Ao indagar sobre a natureza do fenômeno dos Ovnis, Jung ressalta que grande parte do que se diz sobre a respeito de tal fenômeno é norteador por um ar inverídico. Tais objetos vão contra os princípios básicos da física e se comportam de modo aparentemente não-racional. Também não cabe julgar se tais fenômenos são reais ou falsos, mas que o discurso representa algo, independentemente da veracidade. Ao tentar explicar tais fenômenos Jung mobiliza a categoria de “boato visionário”, que segundo ele é um tipo raro de visão que pode ser coletiva e que é oriunda de algum tema, ideia ou boato vigente (Jung, 2011, p.17).

A condição prévia, segundo Jung, para o aparecimento de um boato visionário é uma emoção incomum, que venha a ser incentivada e divulgada por meio da curiosidade popular. No entanto, é preciso que a excitação com tal emoção ou com os temas a elas pertinentes sejam muito intensos para que se manifestem em visões (Jung, 2011, p.18). Nos interessa o fato de que ao invés de deuses voltamos nossos olhos pros céus em busca de outra coisa. O que Jung nos mostra é o nascimento de um novo mito, um mito moderno, que emergiu numa época em que os seres humanos estavam cientes de seu poderio tecnológico, construtivo e destrutivo. Em nosso tempo, o mito deixa de nos parecer plausível em sua aparência antiga, e nos aparece como um mito tecnológico, pois “aquilo que parece ser de natureza tecnológica é muito mais fácil de ser aceito pelo homem moderno” (Jung, 2011, p.33).

E é no contexto de uma sociedade fundada nas tecnologias de comunicação e informação que os mitos renascem sob uma nova forma, se valendo de novos temas, de uma nova metafísica, de uma imagem de mundo informacional. E é dessa forma que nos parece plausível sugerir que “o pensamento mítico pode ultrapassar e rejeitar algumas de suas expressões anteriores, tornadas obsoletas pela História, pode adaptar-se às novas condições sociais e às novas modas culturais, mas ele não pode ser extirpado” (Eliade, 2002, p.152). Concordando com Eliade, podemos argumentar que os novos mitos não se tratam de sobrevivências mas de novas novas construções com seus novos significados. É curioso lembrar que Eliade nos fala de heróis dos quadrinhos e os compara aos heróis mitológicos e folclóricos (2002, p.159), mas também destaca que, na sociedade moderna a arte é uma forma de criação e propagação de mitos. Enquanto Eliade pensa a narrativa literária como uma fonte mitológica moderna (2002, p.163), nós podemos pensar que em nossa época os mitos se propagam no imaginário popular por meio de filmes, seriados, estilos musicais, etc.

É nessa direção que segue Maffesoli (2007). Atualizando essas reflexões de Jung e Eliade, Maffesoli defende que a imagem, e seus desdobramentos por meio das novas formas de comunicação, inspiram a formação de um novo imaginário. Para ele, na modernidade passamos por um desencantamento do mundo por consequência do desenvolvimento tecnológico associado a uma mentalidade racionalizante. Em oposição, agora, no que ele opta por chamar de pós-mo-

dernidade, estaríamos vivenciando um reencantamento do mundo, favorecido principalmente pelas tecnologias digitais. Essas tecnologias estariam promovendo o renascimento de um “mundo imaginal”, ou seja, perpassado pelo imaginário e pelo simbólico (Maffesoli, 2003a, p.47), e em clara oposição ao mundo meramente utilitário moderno.

O reencantamento também significa, para Maffesoli, a construção de uma nova mitologia, uma remitificação do mundo pela tecnologia. Os mitos ignorados por uma consideração meramente técnica e prática do mundo, retornam agora por meio da tecnologia contemporânea. “Enquanto expressões da mitologia contemporânea, os filmes de ficção científica, numerosos videocliques, às vezes a publicidade, fazem ressurgir essa revitalização do livre arbítrio pela ‘força’ supra-individual” (Maffesoli, 2003b, p.31).

Considerações Finais: retórica ou possibilidade?

Ao nos perguntarmos se o reencantamento do mundo pelas tecnologias de comunicação e informação é apenas uma retórica ou uma possibilidade almejávamos colocar em questão a superficialidade de certas abordagens que entendem como reencantamento do mundo fenômenos que nada tem a ver com o desencantamento do mundo, sendo mais uma expressão retórica do que um conceito.

Destacamos aqui que o reencantamento do mundo como remagificação é, de um lado, limitado, de outro, é uma possibilidade. Enquanto retorno da prática mágica não é possível afirmarmos um reencantamento do mundo por meio das tecnologias de comunicação e informação, pois efetivamente nenhuma delas promove uma prática mágica, apenas se articulam tecnicamente com base num horizonte de conhecimento científico aplicado. No entanto, se pensarmos remagificação num sentido mais amplo - não prático, mas discursivo - aí podemos pensar que um reencantamento é possível como remitificação do mundo, como retorno de um horizonte mágico-mitológico de pensamento fomentado pela tecnologia e disseminado pela arte.

Não almejamos declarar a impossibilidade de um reencantamento do mundo mas destacar seus limites pois, se nos ativermos à definição weberiana, o escopo e dimensão desse reencantamento não envolve a prática mágica, ou a mudança

de um sistema de pensamento que vê a natureza como um mecanismo causal, mas tão somente a instauração de novos mitos por meio da tecnologia.

Referências

DAVIS, Erik (1998). *Techgnosis: myth, magic and mysticism in the age of information*. New York: Harmony Books.

ELIADE, Mircea (2002). *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor (1995). *A dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar.

JUNG, Carl Gustav (2011). *Um mito moderno sobre coisas vistas no céu*. Petrópolis: Vozes.

LEVI-STRAUSS, Claude (2008). *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.

MAFFESOLI, Michel (2003a). *Mediações simbólicas: a imagem como vínculo social*. In: SILVA, Juremir Machado; MENEZES MARTINS, Francisco (orgs.). *Para navegar no século XXI*. 3ª ed. Porto Alegre: Sulina.

MAFFESOLI, Michel (2006b). *O instante eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas*. São Paulo: Zouk.

MAFFESOLI, Michel (2007). *Le réenchantement du monde: une éthique pour notre temps*. La table Ronde: Paris.

MALINOWSKI, Bronislaw (1988). *Magia, Ciência e Religião*. Lisboa: Edições 70.

MAUSS, Marcel (1974). *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EDUSP.

MOSCOVICI, Serge (2007). *A natureza: para pensar a ecologia*. Rio de Janeiro: Mauad X.

MOCELLIM, Alan (2011). *O Reencantamento do Mundo*:

considerações preliminares. In: 35º Encontro Anual da ANPOCS, 2011, Caxambú. 34º Encontro Anual da ANPOCS.

MOCELLIM, Alan (2013a). Ambientalismo, Religião e Reencantamento da Natureza. In: XVI Congresso Brasileiro de Sociologia, 2013, Salvador. XVI Congresso Brasileiro de Sociologia.

MOCELLIM, Alan (2013b). Remitificação e Sacralização da Tecnologia. In: 37º Encontro Anual da ANPOCS, 2013, Águas de Lindóia. 37º Encontro Anual da ANPOCS.

NEGRÃO, Lísias Nogueira (1997). Refazendo antigas e urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado. Religião e Sociedade. Rio de Janeiro, v.18, n.2, p.63-74.

NOBLE, David (1997). The religion of technology: the divinity of man and the spirit of invention. New York: Alfred A. Knopf.

PIERUCCI, Antônio Flávio (1997). Reencantamento e dessecularização: A propósito do autoengano em sociologia da religião. Novos Estudos CEBRAP. São Paulo, v.49, p.99-117.

PIERUCCI, Antônio Flávio (2001). A magia. São Paulo: Publifolha.

PIERUCCI, Antônio Flávio (2003). O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34.

SELL, Carlos Eduardo (2013). Max Weber e a racionalização da vida. Petrópolis: Vozes.

THOMAS, Keith (1991). Religião e o declínio da magia. São Paulo: Companhia das Letras.

WEBER, Max (1982a). Psicologia social das religiões mundiais. Em: Ensaios de sociologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p.309-346.

WEBER, Max (1982b). Rejeições religiosas do mundo e suas direções. Em: Ensaios de sociologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p.371-410.

WEBER, Max (2006a). A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais. São Paulo: Ática.

WEBER, Max (2006b). Consideração Intermediária: teoria dos graus e orientações da rejeição religiosa do mundo. Em: Sociologia das religiões e consideração intermediária. 1ª ed. Lisboa: Relógio D'água.

WEBER, Max (2008). Ciência e Política: duas vocações. 15ª ed. São Paulo: Cultrix, 2008.

Outras publicações do autor:

MOCELLIM, Alan (2011). A comunidade: da sociologia clássica à sociologia contemporânea. Plural (USP), v. 17, p.105-125.

MOCELLIM, Alan (2010). A dinâmica social no Orkut. Cientec: Revista de Ciência, Tecnologia e Humanidades do IFPE (Online), v. 2, p. 53-65.

MOCELLIM, Alan (2010). A cibercultura para além das dicotomias. Socitec E-prints, v. 4, p. 51-74.

MOCELLIM, Alan (2009). A questão da identidade em Giddens e Bauman. Em Tese (Florianópolis), v. 5, p. 1-31.

MOCELLIM, Alan (2009). Lugares, Não-Lugares, Lugares Virtuais. Em Tese (Florianópolis), v. 6, p. 77-101.