

# DESENCANTO E FORMAS CONTEMPORÂNEAS DO RELIGIOSO

Pierre Sanchis

Universidade Federal de Minas Gerais - Brasil

**Resumo.** Haverá oposição necessária entre as duas partes deste título? Do “desencanto” não poderiam também nascer as “formas contemporâneas do religioso”? Que teriam elas, então, a ver com um eventual “reencantamento do mundo”? No fundo, trata-se mais uma vez do sentido reconhecido ao fenômeno da “secularização”. A presente comunicação não entende tomar posição sobre este problema, mas simplesmente enunciá-lo em forma de aporias e ilustrá-lo minimamente com dados recentes. Sua única pretensão era introduzir a uma troca de idéias e sugerir que este antigo debate poderia revelar-se mais frutífero se envolvesse com mais minúcia os resultados empíricos de que os pesquisadores dispõem em abundância.

**Abstract.** Are the two themes mentioned in the title necessarily at odds with each other? “Contemporary forms of religious” could not also arise out of “disenchantment”? What, then, would they have to do with a possible “re-enchantment of the world”? In fact, we are once more facing the problem of “secularization”. What does this phenomenon mean? The present paper itself does not address this problem. It simply displays it as involving a certain range of aporias and exploit it minimally by using recent empirical data. Its only aim was to start a dialogue and to suggest that this old debate about secularization could show itself much more fruitful if it involved minutely with the empirical results that are abundantly available these days.

Quando tomei conhecimento do título dado a esta Mesa, uma palavra deste título chamou-me a atenção: “desencanto”. Recebi-a como conotando passivamente um resultado já consumado: “desencanto”, e não, como Weber nos acostumou (todo Weber, e não só o Weber da religião: “socialização”, “comunitarização”...), um processo ativo: “desencantamento”. E traduzi-a subjetivamente por “desalento”... Desalentei. Desanimei... Outra vez falar

deste mesmo mundo, o nosso - como prosaicamente incolor ou, em perspectiva oposta, como eficazmente racional... Tratar-se-ia, mais uma vez, de “secularização”? Além do mais, alternar minha fala com a fala destas figuras brilhantes, que diriam tudo - já o tinham dito e escrito - e muito melhor do que eu poderia dizer...

Decidi então não tentar dizer nada - de novo. Simplesmente pôr na mesa alguns pontos, quem sabe muitas vezes supostos entre nós como “dados”, e que não me pareciam tranquila nem totalmente assentes. E não fazer isso num discurso solipsista. Pois fiquei também impressionado pelo tempo generoso que nos foi impartido: não seria o caso de ocupar este tempo num diálogo - real, teoricamente motivado e empiricamente nutrido de nossas diferenças - um diálogo que tente cruzar olhares, cotejar dúvidas, desconstruir certezas ou confirmá-las!

Abrir finalmente pistas?

Da minha parte, gostaria de ser breve, para deixar espaço a este diálogo. E por isso não afirmar nada. Simplesmente socializar minhas incertezas - esperando uma luz de outras experiências e outras reflexões - que gostaria precisamente que fossem “diferentes”.

\* \* \*

Secularização. Porque não trocar idéias sobre o tema?

Parece-me que podemos partir de alguns consensos mínimos:

O primeiro. “Algo” está acontecendo no domínio de um “aquilo” que chamamos de “religião”.

E esse movimento (i.e. processo) pode, falando de modo muito amplo, resumir-se em três eixos, mais exatamente três “direções”<sup>1</sup>:

- diferenciação (distinção, autonomização das instâncias ontem subsumidas à religião, especificação dos domínios, especialização das competências, independência dos princípios que fundamentam a legitimidade das variadas intervenções nos diferentes níveis da sociedade). O que significa um “cinturão de segurança” em torno das pretensões tradicionais de monopólio ou hegemonia das Igrejas (no Ocidente, o Cristianismo). E a criação correlativa de uma “reserva” (como se fala de “reserva” indígena) impartida à interferência da dimensão religiosa: o domínio privado.

- racionalização, desencantamento: supressão da magia na vida e do

mistério na religião. O universo reduzido ao que ele “É”. Tanto o universo cósmico quanto o universo social. No próprio domínio privado, a razão pede para dar as cartas do gerenciamento da ação, psíquica e social: emoções, volições, comportamento.

- mundanização: talvez o que Isambert chama a secularização interna das religiões. Uma menor “rejeição do mundo” como diria Weber. Para continuar aceita, a religião parece ter de entrar em negociação mais benevolente com antigos rivais: economia, política, estética, erótica, apreensão intelectual do mundo.

Falei em três “direções”. Isto significa que se trata de um *processo*, em se fazendo. E *desigualmente* vigente nos espaços sociais. Sobre o princípio pelo menos desta constatação, creio que se completaria nosso primeiro consenso.

Imagino um segundo consenso. Em contraponto a este processo, e num momento mais imediatamente contemporâneo, outro movimento é perceptível na história, que parece matizar o primeiro, questionar a lógica de sua trajetória. Também neste sentido há “algo”, que a lógica do processo anterior não deixava esperar.

Mas aqui parariam os consensos. Dissensos vários se estabeleceriam na qualificação das relações entre estes dois dinamismos. Não que alguns de nós levem até ao extremo uma ou outra das posições que vou evocar. Será precisamente na diferença do peso dado, no filão da história onde se articulam, aos vetores de cada uma em sentido aparentemente contraditório, que se revelarão oposições:

Para uma das posições antagônicas, a secularização significaria o recuo e o definhamento até ao extremo do fenômeno religioso enquanto tal: o fim da religião. Para outra significaria o deslocamento e a transformação da religião, doravante composição nova de energias sociais recobrando só em parte as funções da antiga.

Para uma das posições, os surtos “religiosos” contemporâneos se inscreveriam, apesar das aparências, como a projeção criativa da mesma lógica secularizante, em contexto civilizacional diferente; para outra, definir-se-iam ao contrário como uma “volta”, um “retorno” da religião.

Para uma das posições polares, diferenças atuais de abrangência e intensidade do projeto secularizante significariam simplesmente um descompasso nos ritmos da história. Os espaços que ele ainda não atingiu

serão por ele tocados mais tarde, inexoravelmente. Para a outra, não é só o ritmo da onda secularizante que cria diferenças, mas os processos históricos de construção de determinados espaços sociais (Terceiro Mundo, América Latina, África, Índia, classes populares, classes populares da América Latina...) impõem a esta onda não só atrasos, mas inflexões, permanências reinterpretadas, mudanças de rumo, eventuais reversões. Outro sentido e outra lógica.

Para uma das posições, o pluralismo religioso, constituído em “mercado”, é a ponta emergida e a ponta de lance da secularização da própria consciência religiosa, porta aberta para a indiferença. Para a outra é este pluralismo que permite o advento da experiência religiosa à modernidade da autonomia decisória do sujeito, autonomia individual articulada a um mútuo enriquecimento dialogal.

Para uma das posições a secularização fere de morte as instituições gerenciadoras do sagrado, libertando as consciências daquilo que, historicamente, foi o seu papel regulador. Para a outra, a modernidade segreda, na insegurança que provoca, o reforço das identidades institucionais e dos filões de heranças agressivamente reivindicadas: integristas e fundamentalistas.

Para uma das posições, estes dois movimentos existem como vetores justapostos, mesmo se contrários - simplesmente, os homens e suas circunstâncias são tão diferentes! Para a outra, só a percepção de sua articulação (dialética?) pode entregar a chave de sua compreensão.

Poderíamos continuar... Sem sair das generalidades que todos nós conhecemos - não pretendi dizer nada novo para ninguém - e sem tentar assim descrever por inteiro a posição de ninguém dentre nós ou dentre os cientistas sociais da religião. Estes “tipos ideais” de posições, com efeito, só muito raramente são exclusivos na concretude de uma ou outra análise. Por isso podemos falar em horizonte de consenso, mesmo se este consenso é conflitual.

Por isso também cabem aqui algumas perguntas, que talvez abram sobre determinado não-dito de nossas análises.

Antes das perguntas que dizem respeito a conteúdos, uma deve ser feita, que se situaria ao nível formal. Porque, em tal situação de concordância sobre umas constatações fundamentais, torna-se tão sensível em boa parte desta literatura tamanha carga de desejo? Há muitos anos já bons observadores chamavam a atenção sobre os valores contrabandeados por conceitos como o de “secularização”: simples averiguação, mas também interpretação ou,

quem sabe, projeto? Outros distinguem, num sentido bastante próximo, realidade e ideologia da secularização. Deveríamos acrescentar, aliás, em oposta simetria: ou da “de-secularização”. De fato, ainda hoje, depois que as grandes teorias sociais perderam sua força aglutinadora, talvez não haja nas Ciências Sociais outro campo em que os analistas invistam com mais intensidade os desejos frutos de histórias de vida conflituais - nos sentidos, aliás, os mais inesperados. O resultado disso é a facilidade com que o perfil emprestado, na visão dos seus colegas, àqueles que trabalham neste campo, desliza em direção da concretização literal de um ou outro dos tipos ideais opostos a que aludimos acima. Não constitui surpresa para nenhum de nós o fato de encontramos no texto mesmo de um colega, a quem precisamente acabamos de ver atribuída uma clara opinião pró ou contra a “teoria da secularização”, uma frase que faz supor uma orientação exatamente em contrário<sup>2</sup>. Sinal provável de que, no pensamento mais real da maioria de nós, não se trata de ser “pró” ou “contra”, de reconhecer ou de negar o fato, mas de administrar a articulação das duas pontas de uma (demultiplicada) aporia. É nas modalidades desta administração que nossos equilíbrios são diferentes. E é ali que é desafiada a nossa criatividade.

\* \* \*

Mas vamos a algumas das mil facetas implícitas na aparente oposição entre as duas partes do título desta Mesa. Uma possível leitura deste título seria: Ao “desencanto” moderno (o “desencantamento” weberiano?) opor-se-iam eventualmente “formas contemporâneas do fenômeno religioso”, que apontariam, elas, para um possível processo de “reencantamento”... Passar por estas facetas, em forma de perguntas ou aporias, será de um mesmo gesto desenhar como no ar sem dizê-lo - isto é, não afirmando-a sem matizes - a figura destas formas contemporâneas de religião.

1 - Para começar, qual o alcance socio-geográfico do “desencanto - secularização”?

De um lado, a afirmação de uma secularização conatural à modernidade. Universal destino da civilização contemporânea. Frente a esta, outra afirmação: a América Latina - ou as suas classes populares - escapa em parte a esta onda. A religião continua integrando o programa, inclusive públi-

co, de sociedades marcadas por uma modernização “tardia”, de cunho específico e de resultados questionadores. Em réplica relança-se, em sentido alternado, a roda de fiar... eventualmente até a posição que vê a “diferença” não na América Latina, mas na própria Europa

Ficarei com indicadores e comparações simples e escassos. Em boa parte fornecidos por pesquisa recente em Belo Horizonte - mas a generalização seria possível, pelo menos ao conjunto do Brasil. Trata-se aqui somente de apontar a direção tomada pelo problema.

O agente social declara-se “pessoa religiosa”? Na Comunidade Européia em 1991: sim: 61%; não: 28%. Acredita em Deus? 70,5%. Em Belo Horizonte, no ano de 1998, 99,3% acreditam em Deus, mais de 90% na Santíssima Trindade e na Bíblia. Somente 5,7% dizem-se sem religião e 1,1% acreditam em Deus sem ter religião definida. Mais ainda: 63,6% estimam que a religião a que pertencem cumpre o seu papel, e 92,5% afirmam que a religião tem importância, grande importância ou importância fundamental na sua vida. Na Comunidade Européia, a importância da religião chega em quinto lugar (49%) no campo dos valores, depois da Família, dos Amigos, do Trabalho, do Tempo Livre, preferida somente à Política. Europa / Minas Gerais, Brasil: dois ambientes “religiosos” bem contrastados.

Mas vem logo a objeção, sob forma de dúvida: não se trataria de uma situação provisória? Um “atraso” da sociedade latino-americana no caminho de uma racional secularização? De fato, mesmo na Europa, uma linha evolutiva é claramente perceptível, indicada, entre outras, pelas diferenças etárias, sempre na mesma direção. Em 1981, por exemplo, para uma média de Holanda, Grã Bretanha e França, as proporções de religiosidade positiva passavam de 77% no grupo dos mais idosos (mais de 65 anos) a 44%, entre os jovens de 15 a 24 anos. A crença em Deus seguia a mesma curva: 85% para os mais velhos, 62% para os jovens. São igualmente eloqüentes as comparações entre sociedades que distinguem seus graus, maiores ou menores, de “modernidade” ou entre os vários momentos de “modernização” de algumas sociedades em rápida transformação, como a espanhola. Ora, o mesmo fenômeno encontra-se em Belo Horizonte. A crença em Deus, é verdade, é maciça em todas as idades, mas a comparação entre a cidade, sobretudo os seus bairros centro-meridionais, marcados pela modernização econômica, tecnológica e cultural, e pelas transformações aceleradas do gênero de vida, com uma região periférica ainda em boa parte rural ou formada de antigas cidadezinhas reconheci-

damente “tradicionais”, é altamente significativa. Citemos um dado só: na vida de 100% dos habitantes da região marcada de tradicionalismo a religião é fundamental, muito importante ou importante. “Fundamental”, de fato, ou “muito importante”, os extremos do superlativo disponível, para 83,3%. Enquanto no espaço metropolitano somente 69,6% acham a religião muito importante ou fundamental, e encontram-se mais de 8% de moradores para quem ela chega a ser “indiferente”, “pouco importante”, “irrelevante”.

Seria possível alargar esta constatação e, construindo entre dois tipos de espaços, geográficos e sociais, uma dupla oposição, em termos de índices de modernidade (cultura, atividades profissionais, renda e desenvolvimento do segmento regional) positivamente relacionados aos indícios de secularização, tratar estes espaços como dois pólos, com a hipótese de um movimento diacrônico entre eles.

Neste caso, a América Latina também estaria a caminho da secularização.

Mas vai mais uma vez a roda em sentido contrário. Além do fato de que é difícil passar, sem mais, de indícios pontuais a um conceito como o de “modernidade”, as transformações diacrônicas não parecem seguir um curso necessariamente coerente. A situação da “religião” nos Estados Unidos, por exemplo, serviria de exemplo disso (95% crêem em Deus e só 3% dizem que Deus não tem importância na sua vida): existe, pois, “modernidades” que não conhecem o mesmo tipo de “secularização”. Aliás, em Belo Horizonte mesmo, alguns indícios parecem apontar para um argumento “anti-evolucionista”. Por exemplo, a comparação entre os resultados das pesquisas de 1991 e 1998, relativos a algumas crenças fundamentais - entre elas aquelas que precisamente caracterizariam o horizonte de um universo “encantado” - é, a este respeito, suficientemente questionadora. Todos os itens da “fé” (Deus, Trindade, Espírito Santo, alma imortal, anjos, santos, ressurreição...) parecem ter adquirido força durante estes anos<sup>3</sup>, menos um, aquele que precisamente criava problemas para os intérpretes da pesquisa anterior: a reencarnação.

Mas recupera-se assim a “diferença” da América Latina, ou reencontra-se simplesmente aqui o movimento de um reencantamento mais universal? Um estudo recente sobre “a religião dos cientistas”, feito precisamente numa das catedrais brasileiras do saber, a Universidade de São Paulo (Paiva, 2000), ajuda a responder... Nenhuma afirmação simples, entre os cientistas,

de pertença institucional religiosa, certa hostilidade ao conceito de Deus, mas também relativa porosidade da visão científica do universo à uma presença religiosa. De uma religião em transição para perspectivas mais cósmicas do que históricas. Conclui o autor: “Parece-me que, no momento atual e na amostra estudada, encontramos-nos aquém do processo de secularização, ou em paralelo a este processo. Muito mais próximos, neste sentido, às culturas que desconhecem a dicotomia ocidental de Estado e Religião do que à cultura europeia ocidental”. E sua explicação consiste em detectar no nosso meio acadêmico, a respeito deste problema, uma influência maior da cultura ambiente (a diferença “latino-americana”), do que da cultura acadêmica internacional.

Quero citar enfim, voltando a Belo Horizonte, a surpresa do observador. Todas as perguntas sobre objetos de crença recebem respostas bem pouco secularizadas, mas mesmo assim carregadas, já o dissemos, de um peso progressivo de desencantamento positivamente associado à densidade do nível cultural. Secularização em curso... Mas há uma exceção. À pergunta: “Existe vida depois da morte?”, curiosamente, é o grupo de instrução primária que responde mais negativamente: 52,9%. E o grupo com diploma superior que é mais afirmativo (71,3%). Assim, não parecem ser os intelectuais (os “modernos”) que eliminam o mistério da morte. Nem, aliás, os mais ricos (77,7%). E este resultado só em parte depende de adesão religiosa confessional: se 30,4% somente (?) dos “sem-religião” acreditam em vida depois da morte, são 64,3% daqueles que não tem religião determinada, mas acreditam em Deus, que compartilham desta crença.

Exemplos esparsos e por demais segmentários, que testemunham em sentidos opostos. Trazidos aqui somente para colocar - em termos muito superficiais, eu sei - o problema: há diferença latino-americana frente à secularização? De que lado está o “diferente”? Todos nós lemos e escrevemos a favor e/ou contra cada uma das posições. Quem sabe não tenhamos tentado o suficiente fazê-las dialogar a propósito de resultados empíricos.

2 - Esta era a primeira aporia em torno de um desencanto situado.

Logo redobrada por outra. Pois as diferenças podem muito bem não se reduzir às existentes entre espaços geográficos. A pesquisa que acabamos de citar permite uma observação mais miúda: entre as três áreas científicas escolhidas (Física, Biociência, História), o “distanciamento acadêmico da



religião” é nitidamente mais marcado na terceira, a História, sendo mais acolhedoras as duas outras a certo horizonte religioso, de preferência de dominância cósmica.

Dois comentários são aqui possíveis: por um lado introduz-se o tema de formas religiosas para as quais o caráter pessoal de Deus faz problema, inclinadas que são a desconcentrar o absoluto da alteridade e a diluí-lo em dimensão multiplamente cósmica. Teremos de voltar a esta pista. Por outro lado, aparece como um desafio a diferença que apresentam, nas atitudes frente à religião, as conseqüências da exposição aos respectivos ramos da ciência

Lembro de outras investigações (1994/95), simples sondagens, elas, entre estudantes numa faculdade de ciências humanas. Seus resultados pouco consolidados não permitiriam traçar um quadro firme de conclusões<sup>4</sup>. Parecem-me, no entanto, apontar claramente para este problema, confirmando assim a necessidade de diversificar analiticamente, no próprio meio social que mais de perto as manuseiam e vivenciam - o meio universitário - o conteúdo das noções de “modernidade” e de “racionalização”. Pois mesmo descontando o peso das composições de gênero, de classe social e de idade, peso diferente conforme os cursos, continua possível atribuir ao contato dos alunos com os modos segundo os quais as diferentes disciplinas científicas tratam da religião uma influência peculiar sobre a atitude e o comportamento religioso dos estudantes e, mais ainda, sobre suas concepções a respeito do fenômeno religioso. Os psicólogos, por exemplo, parecem menos influenciados do que os estudantes de Ciências Sociais, mas talvez mais que os de Comunicação. No conjunto, mesmo se grande maioria dos estudantes acredita serem “racionalidade e religião modos complementares e igualmente necessários de conhecimento”, quase a metade está inclinada a pensar que a Ciência explica “as visões de cunho religioso”. Assim mesmo é notável que a influência do clima, intelectual e humano, da academia não age sempre na mesma direção. Em muitos até esta influência reforçou uma prévia orientação religiosa (ou a-religiosa). Enfim, o próprio movimento de “desinstitucionalização”, em todo lugar apreensível, também vai atingir desigualmente os diversos cursos. Muito acentuado nas Ciências Sociais, onde produz preocupações, dúvidas, fluidez identitária, também indiferença e ateísmo - mas pouco recurso aos novos caminhos de um “sagrado mágico”, ele é menos desestabilizador na psicologia, onde deixa subsistir laços institucionais

ao lado de uma procura individual - e esotérica - mais marcada.

Não apresento estes últimos dados, meras indicações sujeitas a confirmações ulteriores - como conclusões assentadas, mas pergunto-me se não apontariam, juntos com os primeiros, uma pista para articularmos entre si as duas vertentes do processo da religião neste fim de século: “secularização” e “reencantamento”<sup>5</sup>. De modo a não cairmos no simplismo de fazer delas duas dinâmicas contrárias simplesmente justapostas no mesmo espaço social. Para Weber (1963: 139), racionalização e intelectualização da visão do mundo repercutiam em “desencantamento”. “O pensamento teórico”, diz ele, “desencantando o mundo” (id. 408). Já falamos em supressão da magia no mundo e do “mistério” na religião (“a própria tentativa da ética religiosa de racionalizar pratica e eticamente o mundo” (id.)). Ora, talvez seja no domínio da ciência *hard* (física quântica, teoria do caos) que, na modernidade contemporânea, a apreensão racional apareceu a alguns como flexibilizando seus determinismos, o horizonte do “mistério” reintroduzindo-se racionalmente no mundo. Assim, neste preciso campo disciplinar, mais do que em outros, é no prolongamento - e não na negação - da empresa de racionalização desencantadora que pôde abrir-se um espaço para um reencantamento do mundo (falo, como é evidente, de representações). Por outro lado, também em algumas ciências humanas, o desencantamento para as narrativas que tinham assumido o papel de “religiões políticas” pode abrir um espaço de inquieta procura, ativa sem guarida institucional, disponível até para a volta de sagrados imemoriais, mais próximos da natureza e do cosmos que da história e da sociedade. Ora, é preciso lembrar que, para historiadores da antiguidade tardia, a grande transformação operada no campo do sagrado pelo cristianismo foi colocar o homem - o corpo do homem, o mártir, a relíquia, o santo, a história feita lembrança de uma existência testemunhada num corpo de homem - no lugar da natureza. Substituiu o sagrado cósmico pelo homem e o seu destino histórico. Neste sentido, a redescoberta pela ciência de um “mundo”, um cosmos poroso e aberto ao “mistério” é que permite o repovoamento do entorno do homem e a reinscrição deste homem nas relações ativas de uma totalidade holística. “Mistério” imanente - e não “mistério” sacramental e institucionalmente transcendente. O que dá asas - mas também problematiza o uso de tais categorias - a interpretações que falem em “volta da religião” ou “volta ao paganismo”. Quando na verdade esta “volta” pode significar um “ir além”. E a presença que então revelaria seria a de

dimensões “fundamentais”, e não simplesmente “primitivas”.

Ao contrário deste movimento repovoador do mundo e reabridor dos diálogos invisíveis no próprio impulso da racionalização, a psicologia moderna consagrou o seu esforço de “racionalização” e “intelectualização” à captura e domesticação planejada dos monstros irracionais de um inconsciente assombrado, que ela começou por reconhecer. Pelo menos tal é uma interpretação possível da psicanálise. No caso da Física, a própria razão parecia levar alguns aos diálogos invisíveis, no caso da Psicologia (pelo menos até a emergência, aqui também, de Jung e da psicologia transpessoal) opera-se uma redução racional do dado que não o é<sup>6</sup>.

Poderia introduzir-se por aí certa lógica nas diferenças com que as disciplinas e os meios sociais acadêmicos vivem hoje a articulação entre desencanto e eventual reencantamento? Não o pretenderei, senão como uma provocação para abrir o debate: de que maneira conseguimos pensar *juntamente* e não como dois processos contraditoriamente justapostos, estes dois movimentos que, juntos, conformam a “secularização”?

3 - Outra provocação me será sugerida pelas mesmas sondagens em meio acadêmico, que atingiram também, além de estudantes e professores, os funcionários, especialmente do setor de limpeza. Um universo religioso profundamente “outro”, onde a instituição continua tendo o seu lugar, e o “cósmico”, quando a ela se articula, o faz à maneira tradicional da religião que os estudos clássicos nos habituaram a chamar de “popular”. Do mesmo modo, na pesquisa sobre o catolicismo belorizontino, não é nas periferias tradicionais mas é nos bairros “modernos” e nos grupos culturalmente privilegiados que se encontram aqueles que “acreditando em Deus sem ter religião definida”, mencionam em suas crenças Anjos (90,4%! ) e Santos (62%), vida depois da morte (64,3%), reencarnação (44,4%) e, quase triunfalmente neste quadro, ressurreição<sup>7</sup> (63,1%).

Ora, este tipo particular de reencantamento do mundo não institucionalmente regulado, associado a outras características como cultivo da emoção, imanência do próprio transcendente, elaboração em critério supremo da experiência e do sentimento de completude individual, presença central e cosmicamente irradiante do corpo nesta experiência e nesta completude, construção perpetuamente *in fieri* de uma identidade compósita, desencanto do SER, mas encantamento do VIR-A-SER... etc, parece-me fa-

zer parte de nossa vulgata sobre as “formas do religioso na contemporaneidade”. Não duvido dela, nem da importância da descoberta analítica que representou e representa. Simplesmente pergunto-me se não seria agora também importante verificar empiricamente até onde esta “forma” se espalha, quais “reinterpretações populares” das formulações canônicas (as de nossos informantes intelectuais e de sua bibliografia) ela suscita e suporta; enfim, em que medida conseguimos escapar, também neste caso, ao perigo de projetar sobre a totalidade social determinadas cristalizações de formas elementares que, mesmo marcando do seu princípio estrutural o conjunto da civilização contemporânea, não deixem, enquanto transformações particulares deste princípio, de caracterizar somente alguns grupos sociais - principalmente os nossos.

4 - “Desencanto e formas contemporâneas do religioso”. Uma delas, que podíamos pensar superada parece hoje reencantar. A religião na política.

Nossa surpresa decorre provavelmente de um erro nosso de perspectiva. No mundo secularizado, religião diz respeito ao indivíduo, ao “privado”; política ao público, ao coletivo. A religião entrando no campo político parece então uma anomalia, uma invasão de território.

Mas isso é visão de mundo muito recente. Religião sempre teve a ver com a Cidade, na história. Inclusive, a religião era coisa da cidade. Era esta que segregava a sua religião. Nestas condições, como a religião não teria nutrido a pretensão de informar (dar forma à) sua Cidade?

É claro que não assistimos a uma volta ao estado de coisas antigo... Algo fundamental e *empírico* mudou, que muda tudo: a religião, doravante, são várias. O pluralismo religioso impera nas sociedades contemporâneas.

O que nos levaria, ficando dentro dos limites do Brasil - pois há outra dimensão desta problemática, universal, esta, e que chama a atenção sobre o fenômeno cada vez mais pervasivo das “Guerras de Religião” - a nova aporia, em dois níveis. O primeiro: Guerra Santa ou escolha autônoma de identidade?

Conhece-se o texto de Luiz Eduardo Soares (Soares, 1993: 203-216), que vê nos exorcismos praticados pela Igreja Universal não simplesmente uma afirmação “exclusivista”, mas também certo processo moderno de liberação. Tratar-se-ia do fim do “padrão sincrético”, que teria dominado as relações no interior do campo religioso brasileiro enquanto a aliança do Estado e

do Catolicismo impunha a inscrição das relações inter-religiosas numa “estrutura hierarquizadora e estamental”. Sob as espécies de uma Guerra Santa, para a defesa de uma identidade inegociável, estariam a se implantar - enfim - no campo religioso popular do Brasil, as relações modernas de liberdade e autonomia individual na escolha da pertença definitiva de cada um. A outra ponta da aporia é, no entanto, menos positiva: pois esta emergência liberadora da iniciativa individual dá-se pelo adorcismo no espaço do Templo feito Terreiro das entidades emblemáticas da alteridade, alteridade diabolizada para poder ser legitimamente anulada através de exorcismo ritual. Esta legitimação supõe, sobretudo quando o gesto se dá de portas abertas sobre a rua ou é retransmitido pela televisão, certa convivência do Estado e é ali que as instituições religiosas “contemporâneas” reativam por sua conta a velha tradição católica de participação da religião nos mecanismos tácitos de poder que caracterizam os espaços públicos.

O segundo nível é mais direto. Trata-se dos arranjos formais da política, entre outros das eleições. Aqui também, como no caso do “reencantamento” que nós vimos se originar no jogo desencantador da própria razão científica, a nova identificação dos domínios religioso e político bem poderia tirar a força de seu dinamismo de sua prévia separação secularizante. Não é o caso de discutir aqui as interpretações dadas às emergências no Brasil das pontas desta segunda aporia: democracia e escola de autonomia eleitoral? Ou nova intrusão dominante da religião, pelos surrados caminhos do clientelismo? O importante é ter em mãos duas evidências. A primeira: é a desconfiança popular acerca da política e dos políticos, nas condições de penúria objetiva e de abandono subjetivo em que se encontram as massas populares, que abre um espaço para a criação de comunidades emocionais no seio das quais o líder mediador da proteção divina poderá ser investido consensualmente da missão de indicar também quais novos atores sociais devem preencher os lugares de gerenciadores do Estado. O próprio Estado e sua autonomia secular, já que percebido como decepcionante, entra assim na mirada da orientação religiosa. A segunda: na participação popular em assembleias religiosas cujo eixo dinâmico é a emoção, o entusiasmo coletivo que desemboca eventualmente numa escolha eleitoral indicativa, pode ser lido como um processo de recuperação anti-autoritária da espontaneidade popular, ou pode ser também como o de uma orquestração orientada, sutilmente canalizada e finalmente manipuladora.

Isso significa que não somente o campo religioso está sendo transformado pela introdução nele de lógicas que, anteriormente, lhe eram estranhas, mas que esta transformação tem etapas sucessivas, cuja continuidade pode ser surpreendente e paradoxal, nada impedindo, por exemplo, que uma etapa posterior venha a mexer no próprio arranjo das camadas de significação que presidia - definitivamente, como parecia - ao imaginário das sociedades modernas e seculares. Precisamente aquelas sociedades que distinguiam e diacriticavam racionalmente os tipos de ação social: política de um lado e religião do outro. Tratar-se-ia então, não simplesmente da entrada na modernidade, mas numa modernidade revista e corrigida, reinterpretada pela reinfusão nela das categorias da pré-modernidade, quando a religião era pervasiva e acabava qualificando o conjunto da ação social. Reencantamento? Isso em todo caso não invalida a outra análise: nas camadas populares, o processo de adesão pentecostal, fora do campo da hegemonia católica, marca, sim, a penetração da modernidade em novos segmentos sociais. Confusão? Algo pelo menos fica claro: é no quadro de um debate em torno da “modernidade” (pré ou pós, e estes três “momentos” são sincrônicos na sociedade brasileira) que os deslocamentos em questão podem ficar mais inteligíveis.

Tudo indica, com efeito, que “as formas contemporâneas de religião” não vão mais deixar de articular-se visivelmente à política: na recente eleição municipal em Belo Horizonte, dos cinco candidatos principais, três eram pastores conhecidos, que falavam de “suas igrejas” e do voto dos “seus fiéis”, e numerosos candidatos a vereadores arvoravam este título na sua propaganda eleitoral. Sem falar das controvérsias que começam a aparecer em torno de uma eventual candidatura “evangélica” nas próximas eleições presidenciais. Uma colusão (reencantamento da política?) que não nega necessariamente o “desencantamento” secularizador operado pela modernidade, mas que pode articular-se dialeticamente a ele, através do “desencanto” que ele próprio segredou em consciências populares.

Por tudo isso, e uma vez postas as balizas teóricas, é imprescindível que se multipliquem os estudos de caso e o diálogo a seu respeito. O conhecimento das múltiplas *soluções* que a história encontra para esta problemática passa pela empiria.

Um último ponto, que gera também uma aporia.

Falando sobretudo da Europa, um analista espanhol da religião con-

temporânea (Dias-Salazar, 1994) a qualifica de “religião vazia”, que ele descreve como atitude não religiosa, indiferença - à religião estabelecida ou, simplesmente, à religião -, eventual ateísmo prático. Sobretudo fraca intensidade da experiência religiosa, mesmo quando esta experiência existe. Voltando à América Latina, já encontramos as declarações dos agentes sociais sobre a importância de que a religião se reveste para eles, bem como sobre a abrangência da dimensão do seu “crer”. Mas confesso que não sei - talvez pouco sabemos - do grau de “realidade” desta influência, da intensidade desta experiência. Não tanto do lugar que o mundo encantado continua ocupando ou passou a reocupar na praça pública, nos fluxos de comunicação social e nos anseios identitários, mas com que força, até qual profundidade e com quais repercussões nas vidas concretas ele ocupa este lugar<sup>8</sup>. Mais uma aporia: simples ornamento para alegrar a cinzenteza da vida? Realizar-se-ia assim - ainda que não necessariamente num sentido tão claramente oposto ao que ele julgava a autenticidade de uma atitude “religiosa” - a descrição de Weber: “Como sucedâneo, divertem-se decorando uma espécie de capela doméstica com pequenas imagens sagradas de todo o mundo ou produzem substitutos através de todas as formas de experiências psíquicas às quais atribuem a dignidade da santidade mística que negociam no mercado de livros...” - ou ao contrário, como ele mesmo acrescenta: “algo muito sincero e genuíno, quando alguns dos grupos de jovens que nos últimos anos se formaram juntos em silêncio dão à sua comunidade humana a interpretação de uma relação religiosa, cósmica ou mística...”? Frouxidão ou intensidade? É-nos possível entrar no universo deste questionamento? A partir de quais indícios, com que instrumentos metodológicos?

\* \* \*

Haveria tantos outros pontos, todos eles importantes: formas religiosas sincréticas ou híbridas; fé mestiça; mercado religioso - ou o dito tal; construção da pessoa em relação ambígua com o “mal”; alejamento das instituições na conformação da experiência religiosa; etc. Em todos eles o desencanto alterna, articula-se ou se confunde com o reencantamento. Por tudo isso, e só para acabar, uma última pergunta. Ela não é retórica: como para as outras não lhe pretendo ter resposta. Se os movimentos aparentemente contrários que levam desencanto e reencantamento às formas contemporâneas do religi-

oso são assim tão intrinsecamente articulados, será mais proveitoso, para apetrechar-nos de um instrumento analítico, reformular sem cessar o conteúdo da categoria “secularização” em função dos fenômenos emergentes ou tentar construir outra categoria, como alguns de nós o pedem com insistência? Vã operação de maquiagem? Talvez, mas não é certo, se for verdade o que Durkheim nos ensinava sobre o caráter criador de “realidade” das categorias. E também operação não inocente, se acreditarmos com Foucault e Bourdieu no peso de legitimidade política que as categorias levam consigo no interior do campo onde se conseguem introduzir.

## Notas

1 Esta síntese tripartita, que sua simplicidade abrangente torna aqui particularmente funcional inspira-se em O. Tschannen (“The secularization paradigm: a systematization”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 1981(30): 295-315). Cf. Paiva, 2000: 46-47.

2 Por isso reduzi as citações explícitas aos poucos casos incontornáveis

3 Até dos “sem religião” 39,3% acreditam em Anjos, 38,4% em vida depois da morte, 33,2% em reencarnação, 39,3% em ressurreição.

4 Não estou me referindo aqui às conhecidas investigações mais consistentes realizadas naqueles anos na UFRJ (R. Novaes) e na PUC-SP (J. Consorte et al.).

5 Quem sabe os resultados da pesquisa internacional atualmente em curso nos meios universitários - e também no Brasil - permitam levar adiante estas pistas.

6 Por um lado, os estudantes de psicologia confessam-se menos influenciados no campo religioso por seus estudos teóricos - e isso repercute na persistência entre eles de identidades institucionais definidas. Por outro lado, a dimensão emergente entre eles é mais claramente a de construção individual e eclética do sujeito.

7 Numa das sondagens de que falamos acima, 58,1% dos estudantes interrogados consideravam o “sagrado” importante na sua vida, mas 74,2% concordavam, pelo menos em parte, sobre o fato de “seus anseios diante da vida serem satisfeitos sem apelo à religião”.



## Bibliografia

- BROWN, P. 1984. *Le culte des saints*. Paris: Cerf.
- DEPRONT, A. 1987. *Du Sacré*. Paris: Gallimard.
- DIAS-SALAZAR, R. 1994. “La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente”. In: DIAS-SALAZAR, R., GINER, S., VELASCO, F. (eds.). *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Editorial.
- DUPRONT, A. 1973. “Pélerinages et lieux sacrés” In: \_\_\_\_\_. *Mélanges F. Braudel*. Toulouse: Privat.
- PAIVA, José Geraldo de. 2000. *A religião dos cientistas. Uma leitura psicológica*. São Paulo: Loyola.
- SOARES, Luiz Eduardo. 1993. “Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil: a guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro”. In: *Os dois Corpos do Presidente e outros ensaios*. Rio de Janeiro: ISER/Relume Dumará, pp. 203-216.
- TSCHANNEN, O. 1981. “The secularization Paradigm: a Systematization”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 30: 295-315.
- WEBER, Max. 1963. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar.