



Sociedade e Cultura

ISSN: 1415-8566

brmpechincha@hotmail.com

Universidade Federal de Goiás

Brasil

Pérez Fonseca, Andrea Lissett

Novas trilhas do paraíso: o rastro do religioso na contemporaneidade

Sociedade e Cultura, vol. 9, núm. 1, janeiro-junho, 2006, pp. 39-49

Universidade Federal de Goiás

Goiania, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70390103>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Novas trilhas do paraíso: o rastro do religioso na contemporaneidade

ANDREA LISSETT PÉREZ FONSECA*

Resumo: Neste artigo se analisa a religiosidade em cenários sociais considerados laicos, partindo-se do questionamento ao ideário da sociedade moderna, cimentada na visão de um mundo secularizado. Leituras contemporâneas sobre os chamados novos movimentos religiosos, assim como de distintas manifestações socio-culturais, colocaram em relevo a existência de diversos processos de hibridação nos quais se apagam as fronteiras entre o “laico” e o “religioso”. Discute-se aqui a força do religioso em espaços “laicos”, nos quais a “cultura bíblica”, profundamente arraigada no imaginário coletivo, atua como referente de pensamento. Trata-se, em particular, do mito religioso do Paraíso, que no mundo laico se converte em renovada expressão de esperança e de utopia social.

Palavras-chave: religiosidade; laico; paraíso; contemporaneidade.

Volta à religião? Não necessariamente. É certamente não como ‘fundamento’. Apenas, estamos por assim dizer na estaca zero; linguagem, aliás, que serve para expressar que se trata, agora, apenas de um *jogo*. (O TÁVIO VELHO)

O presente ensaio procura refletir sobre a questão da religiosidade no mundo contemporâneo e, mais precisamente, sobre as expressões religiosas nos cenários considerados laicos. Essa proposta é polêmica, de início, porque questiona o ideário de sociedade moderna do mundo secularizado, racional, construído sobre a separação radical entre o religioso e o laico, que se estende a uma série de categorias classificatórias e normativas da ordem social, tais como: o “sagrado” e o “profano”, o “puro e o “impuro” etc. Apesar do arraigamento dessa mentalidade no mundo ocidental, a irrupção de novas realidades sociais, dos chamados “novos movimentos religiosos”, de diferentes expressões sociais, culturais e intelectuais colocaram em relevo a

existência de diversas formas de hibridismos e reinvenções simbólicas que saiam da linearidade do processo de secularização, da fronteira entre o religioso e o laico, e mostraram a coexistência criativa de múltiplas lógicas.

Nessa perspectiva, discute-se aqui a força do religioso dentro de espaços considerados laicos e, em específico, da “cultura bíblica”, profundamente cimentada no imaginário latino-americano, que se tem constituído em referência (não explícita) a diversas utopias sociais e expectativas milenárias. Trata-se, em particular, do mito religioso do Paraíso, que evoca elementos simbólicos bastante internalizados, *i.e.*, o mundo final e eterno da felicidade, a abundância, o reino da justiça e, em geral, o bem-estar coletivo; aspectos que, no mundo laico, se convertem em renovada expressão de esperança e busca de novos paraísos terrenos, edificadas pelos homens. Ora, esta reflexão conduz, finalmente, a perguntar sobre por que o religioso continua sendo fonte de significado no mundo contemporâneo. Exploram-se várias perspectivas que destacam o caráter emotivo do religioso, que afeta o ser em sua dimensão viven-

* Doutoranda em Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: anliper@yahoo.com.mx.

cial e o transcende em sua dimensão social e histórica.

Secularização ou dessecularização?

De fato, a pergunta parece apontar para uma encruzilhada, um “beco” sem saída. Não obstante, decidi tomá-la como ponto de partida, porque, independente das respostas que se possam dar, a riqueza do debate está na retomada de questões cruciais acerca do sentido da religião e da sua relação com o social. Nesse sentido, recorro a autores clássicos e contemporâneos que constituem pontos de referência relevantes nessa literatura. É oportuno esclarecer que não procedo a uma recopilação exaustiva dos autores que se ocupam da referida temática, nem de sua obra, procuro tão-somente um recorte dos aspectos que julgo pertinentes para este ensaio.

Dos autores clássicos, Émile Durkheim e Max Weber são de obrigatória citação. Com eles se inaugura um pensamento crítico da problemática religião e sociedade. Embora a aproximação entre ambos pareça paradoxal, devido às suas grandes diferenças teóricas, há neles um ponto em comum crucial: a religião ocupa lugar preponderante na vida social. Em Durkheim, particularmente, o sagrado, como categoria fundamental da religião, sintetiza a força do religioso para a vida social. O sagrado estabelece as condições de uma “termodinâmica sociológica”, baseada nas “forças excepcionalmente intensas” ou “fontes de energia” que se “desentranham dos homens reunidos” (Sanchis, 2003, p. 44). Daí seu caráter “dinamogênico”, ou seja, sua capacidade de despregar uma força criadora e de dinamização do social. Nas palavras do mestre: “A religião diz respeito à ação. É a vida. Ela nasce da ‘efervescência’ criadora do social e contribui para manter as condições da mesma criatividade” (Durkheim, 1969, apud Sanchis, 2003, p. 41-42). Nessa perspectiva, o religioso representa não só uma manifestação do social – idéia comumente veiculada e repetida sobre a obra de Durkheim –, senão que adquire um caráter fundador, dialético, em relação ao social, de modo que “a gênese societária da religião corresponde à gênese religiosa da sociedade” (Sanchis, 2003, p. 47). Em outras

palavras, a dupla sociogênese – da religião pelo social e do social pelo sagrado – constitui as raízes profundas que explicam a existência da sociedade como sociedade. Eis o lugar dado à religião na teoria durkheimiana.

Por sua vez, a posição paradigmática de Weber – que divide com Durkheim a preocupação pelo fenômeno religioso e por sua incidência na vida social – apresenta elementos notoriamente diferentes da abordagem anterior. Weber não formula uma teoria da religião, nem está procurando a essência desse fenômeno. Suas deduções estão sempre remetidas a determinados contextos sociais e históricos. De modo particular, refere-se ao contexto histórico da sociedade ocidental em que a religião, mais especificamente o protestantismo, cumpre um papel essencial no desenvolvimento do capitalismo moderno. Com efeito, uma das contribuições mais significativas do autor é demonstrar que a religião – aspecto aparentemente secundário nos processos sociais e políticos da sociedade moderna – desempenha função fundamental quanto à gestação e à origem dessa ordem social. Além disso, Weber incorpora à análise a idéia de que os aspectos culturais – a religião e, com ela, os valores e as atitudes transmitidos – incidem de maneira proeminente na vida prática. Tal noção baseia-se no conceito weberiano de “ação social”, que é “entendida como uma conduta humana na qual sempre os sujeitos da ação enlacen a ela um sentido subjetivo” (Weber, 1976, p. 5). Pode-se, então, entender o interesse de Weber pela religião, na medida em que esta ajuda a formar atitudes e disposições. Daí que, como afirma Weber, o “sucesso do capitalismo depende em parte da disposição dos homens em adotar certos tipos de conduta racional” (Weber, 1983, apud Mariz, 2003, p. 75). Desse modo, o protestantismo é visto como importante artífice do processo de secularização, *i.e.*, “da tendência geral dos homens a uma ordem racional” (Weber, 1976, p. 341).

Essa linha de argumentação é desenvolvida, de maneira brilhante, pelo autor contemporâneo Marcel Gauchet (1985), cuja obra parece ser, nas palavras de Otávio Velho, “a realização intelectual que melhor representa a culminância da elaboração da visão moderna sobre religião” (Velho, 1995, p.208). Com base na lógica estru-

turalista, Gauchet observa que existem “esquemas organizadores fundamentais que definiram a cada momento as bases e as orientações do estabelecimento humano” (Gauchet, 1985, p. 16). Em tais esquemas, a religião ocupa um lugar privilegiado, pois tem sido a “lógica de organização fundamental” da sociedade ocidental durante um longo período de tempo – de suas origens até a idade moderna. Entretanto, esse papel central do religioso começou a mudar com o surgimento da “religião transcendente” (cristianismo), que propiciou, com a formação de uma nova alteridade entre o aqui e o além, o crescente “empoderamento” do humano; e, com isso, o movimento decisivo de saída da religião. O que não significa, como sublinha Gauchet, anunciar a morte física dos deuses ou de seus fiéis; antes, seus “poderes” – de ordenar o mundo social – é que morreram (Gauchet, 1985, p. 10).

Uma outra visão é a da socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger (1997), cujo trabalho aponta para uma compreensão alternativa à polaridade excludente entre secularização e dessecularização. A autora propõe a integração dessas duas tendências em uma unidade dialética. Nesse sentido, as duas tendências, em permanente tensão, fariam parte das experiências atuais de renovação emocional, mostrando uma “natureza intrinsecamente contraditória do próprio processo de secularização” (Hervieu-Léger, 1997, p. 44). A autora elabora seu estudo com base nas teorias de Durkheim e Weber, sustentando que estas não são necessariamente excludentes, ou melhor, desde suas diferenças, os autores estabelecem princípios-chave para entender a natureza contraditória da secularização. Em Durkheim, recupera a noção de “emoção das profundezas” – a qual atua como força dessecularizante; e de Weber, a emergência de experiências emocionais como parte do movimento geral da secularização – em suas contradições e lutas por legitimidade. Na dupla dimensão, a nova religiosidade se caracterizaria por um elemento vital, *i.e.*, a *emoção*, que denotaria, por sua vez, tanto o seu lado catártico quanto o da sua manifestação – pelas formas culturais tipicamente modernas, como a pluralidade, a subjetividade, a liberdade de escolha, o trânsito por diferentes práticas etc – de “antimodernidade”, produto e parte da modernidade.

Diferentemente das anteriores, as abordagens dos antropólogos brasileiros Otávio Velho (1995) e Luiz Eduardo Soares (1990) conjecturam outras possibilidades para pensar o problema da religiosidade e da secularização. De fato, mais do que apresentar um novo modelo explicativo, os autores questionam a lógica subjacente a esse debate, colocando em questão as certezas do paradigma da modernidade e dos ideários que nela se recriam; convidam, pois, a voltar à “estaca zero”, para abrir o jogo em outras direções, com outras e novas apostas, outros e novos riscos (Velho, 1995, p. 208).

Eduardo Soares (1990) reordena as peças do “jogo”, entendendo que os registros religiosos e os laicos não são tão distantes nem tão diferentes entre si. Para ele, a racionalidade não necessariamente elimina a religião, e a religião não representa forçosamente um obstáculo ao progresso da cultura. Com efeito, dentro de um mesmo patamar intelectual, os dois registros poderiam ser vistos como “interpretações análogas em linguagens diferentes” (Soares, 1990, p. 184). Isso significa abrir caminhos para conceber uma pluralidade de “lógicas”; daí que a racionalidade seria uma delas, e não a lógica por excelência. Essa visão poder-se-ia aproximar-se da interpretação apresentada por Evans-Pritchard (1978) acerca da bruxaria entre os Azande. Segundo o autor, as crenças mágicas desse grupo africano representam uma “filosofia natural” com “sua própria lógica” e “suas próprias regras de pensamento”, as quais têm sentido dentro do contexto social do grupo e das situações peculiares que elas envolvem (Pritchard, 1978, p. 69). Ora, tal conceito questiona profundamente o significado da racionalidade ocidental, porque conduz, como indica Alberto Steil (2003, p. 141), “tanto a estranhar nossas próprias concepções quanto a perceber que aquilo que nos parece estranho no outro, na verdade, está permeado da mesma lógica que preside nossas próprias concepções religiosas e visões de mundo”. Efetivamente, se posso tomar o argumento de Evans-Pritchard para pensar a afirmação de Soares, creio que seja plausível supor que a relativização dos discursos religioso e laico no interior da sociedade ocidental não seria algo mais do que pensar o Outro em nós mesmos, vislumbrando a possibilidade do plural, da

produção de distintos registros “lógicos” e/ou “razoáveis”, cujo sentido em si mesmos e nos seus contextos impedem de cair em hierarquizações e determinismos. Destarte, o laico e o religioso teriam uma outra dimensão. Otávio Velho parece ir mais longe ainda nesse “jogo”, questionando os princípios que estão na base da visão moderna de religião e de secularização. Embora reconheça a relevância da obra de Gauchet, procura dar um passo a mais, indagando a lógica que sustenta a argumentação desse autor. Desse modo, a questão não seria se a religião deixou ou não de ser o fundamento das sociedades humanas, mas se estas realmente têm um fundamento, pois “os autores mais sensíveis à crise da modernidade afirmam que a sociedade simplesmente não possui mais, num sentido positivista, fundamento algum” (Velho, 1995, p. 208).

De fato, as abordagens acima referidas fornecem valiosos elementos de análise – alguns dos quais serão retomados posteriormente. No entanto, quanto à discussão acerca da secularização e da dessecularização, se restringe à lógica construída pelo pensamento moderno, que cristaliza o debate na disjunção desses termos. O próprio trabalho de Hervieu-Léger (1997), que elabora uma síntese dialética entre as duas tendências, por fim, apresenta os limites percebidos em outros autores. Ainda que nela essas tendências sejam integradas em um “tenso equilíbrio”, contudo, mantêm-se distintas, opostas, impermeáveis entre si. O que levaria a pensar: mais que uma unidade, não se estaria conservando uma bipolaridade insondável entre a essencialização do religioso e uma inevitável perda dela? Essa indagação me faz crer que as propostas de Soares (1990) e Velho (1995) constituem boa alternativa para refletir, em outros termos, sobre esta questão. Eles ajudam a questionar as lógicas e princípios ordenadores do social – dados *a priori* –, de modo que o “lugar” do religioso – entendido como nuclear, secundário ou atávico – reformula-se, e pensa-se em “lugares” e recomposições de acordo com as circunstâncias e os processos específicos. Assim, apoiada neste raciocínio, gostaria de arriscar uma resposta à pergunta formulada inicialmente, e dizer que, talvez, a melhor saída seja sair da pergunta. Ou como convida Velho:

dirigir a questão da religião para além dos limites da modernidade (Velho, 1995, p. 209).

O religioso e o laico: cruzamentos

Os limites entre esses campos nem sempre foram tão claros na sociedade moderna. Apesar de as teorias clássicas recalcarem as distâncias insondáveis entre a ordem do sagrado/magia e a do profano/racionalidade (Durkheim, 1989; Weber, 1976), as dúvidas sobre essas fronteiras sempre se fizeram presentes, mesmo quando a modernidade emergira como paradigma dominante. Basta lembrar, nesse sentido, a afirmação de Mircea Eliade (1983) no final de seu livro *O sagrado e o profano*:

O homem arreligioso em estado puro é um fenômeno bem raro [...]. Ainda mais: o homem moderno se sente e pretende ser arreligioso, dispõe ainda de toda uma mitologia camuflada e de numerosos rituais degradados. [...] O processo de dessacralização da existência humana tem desembocado mais de uma vez em formas híbridas de magia ínfima e de religiosidade simiesca. (Eliade, 1983, p. 172-173)

Eliade sublinha a impossibilidade do homem moderno de desprender-se dos comportamentos religiosos, vendo que estes permanecem inclusive de modo inconsciente, em meio ao mundo profano, servindo de referência a ele e resultando em “formas híbridas”. No entanto, tais suspeitas só seriam verificadas com profundidade a partir dos anos 1960-70, com o intempestivo surgimento de novos surtos religiosos, tanto no seio das grandes tradições religiosas quanto na forma de novos movimentos religiosos (Hervieu-Léger, 1997, p. 18). Os diversos e plurais – de certa maneira inclassificáveis – modos de manifestação religiosa e emocional trouxeram à tona a discussão acerca de aspectos aparentemente resolvidos desde a lógica da modernidade: linearidade do processo de secularização; fronteiras entre o religioso e o secular; substancialidade e pureza das tradições; vigência das experiências místicas; busca de espiritualidade, entre outros. Sem dúvida, as “efervescências” religiosas que brotaram na contemporaneidade são peças destoantes das novas

reflexões nesse campo temático. Também é certo que nem todo o novo é totalmente novo.

Como está explícito no discurso de Eliade, parece que a modernidade não conseguiu se divorciar desses universos, nem dos movimentos que entre eles se produzem. Pense-se, por exemplo, nos sincretismos, nas reinvenções e nos trânsitos religiosos característicos da nova religiosidade; não seriam tão novos nas distintas tradições religiosas – como as bricolagens presentes no catolicismo popular –, nem ausentes em muitos contextos sociais e históricos – como no caso do Brasil, onde a religiosidade está justamente construída sobre uma base sincrética (Sanchis, 1997; Carvalho, 1994; Steil, 2001). Igualmente, o fenômeno da globalização não se mostra tão “novo”, haja vista os contatos, as interações, as difusões e os hibridismos presentes na história das culturas e das religiões. Ao que tudo indica, as religiões mundiais têm-se configurado justamente por meio desses processos de proximidade e contato, de justaposição de antigas tradições e de recriação de novas (Velho, 1997). Então, parece que esses dados não constituem novidade na história, como afirmam vários estudos. E, mais, para além dos aspectos notórios dessa constatação – como a maior intensidade dos sincretismos, hibridismos, das reinvenções – e da disseminação da lógica do mercado e do consumo no interior do campo religioso (Steil, 2001), há um elemento diferenciador nos referidos fenômenos: o novo olhar de observação e interpretação destes (Sanchis, 1997; Carvalho, 1994; Velho, 1997). Longe de ser neutral ou objetivo, o olhar enuncia e constrói a “novidade”, fazendo parte do novo clima intelectual marcado pela crítica às grandes narrativas e à própria natureza da realidade representada (Kumar, 1997) e permitindo questionar as certezas, os princípios e as categorias abrangentes, as totalidades fechadas e, em geral, os diversos tipos de fundamentalismo teórico. Assim, como lembra Carvalho (1994), por mais que o campo religioso se tenha expandido nos últimos tempos, a maior mudança seria a do nosso próprio pensamento, “a ênfase no relativismo de valores como um passo orientador de uma nova direção de abordagem” (Carvalho, 1994, p. 71).

Com efeito, os chamados “novos” fenômenos e a nova visão de mundo na vida contem-

porânea fazem emergir um aspecto que, para as pretensões da presente reflexão, é crucial: a existência de cruzamentos entre os universos aparentemente opostos e divergentes do laico e do religioso. Certamente, eles não são completamente novos, nem oriundos do momento atual, mas, sob distintas formas e variados contextos, têm acompanhado a experiência do homem moderno. Com base nessa constatação, seria preciso perguntar: quais são os tipos de cruzamento que se produzem entre a esfera religiosa e a laica? Na teoria clássica e, de modo particular, desde a perspectiva durkheimiana, as esferas do religioso e do laico têm sido vistas como duas instâncias não só separadas, mas rivais entre si, em que o sagrado ocupa uma posição superior em dignidade e em poder em relação ao profano (Durkheim, 1989, p. 33). Essa é justamente a posição, anteriormente citada, de Eliade, que, embora fale de “hibridismos”, os vê como “simiescos”, “degradados”, “ínfimos”. Isso significa que o “sagrado”,¹ ao ingressar no mundo profano, se contamina. No fundo, essas duas ordens mantêm-se incompatíveis, o sagrado representando o “puro” e o profano, o “impuro”.

Por outro lado, uma visão que ajuda a pensar de forma diferente essa relação é a de Mauss e Herbert (2001), autores que, partindo da oposição sagrado/profano, acrescentam, em sua análise sobre o sacrifício, um outro elemento. Eles definem o sacrifício como processo que consiste em “estabelecer uma comunicação entre o mundo sagrado e o mundo profano por intermédio de uma vítima, isto é, de uma coisa destruída no decorrer de uma cerimônia” (Mauss e Herbert, 2001, p. 223). Ou seja, para eles, é possível estabelecer contato entre as duas esferas, aproximando-as; mais que isso, mudar de “estado”, porque “o sacrifício implica sempre uma consagração; em todo sacrifício, um objeto passa do domínio comum ao domínio religioso”

1. É oportuno ressaltar que essas categorias de religioso/laico e sagrado/profano são usadas por vários autores de forma indiscriminada para descrever as mesmas realidades. Além disso, existe também uma tendência geral a identificar o religioso com uma dimensão abrangente – “sistema de símbolos” (Geertz, 1978) ou “sistema de crenças e ritos” (Durkheim, 1989), e o sagrado como um estado ou propriedade do religioso que está em relação com as coisas divinas (Eliade, 1983; Rudolf, 1992). Aqui não nos ocuparemos desse debate.

(p. 147). Essa idéia permite conceber a versatilidade desses domínios, a possibilidade do deslocamento, do movimento, do contato. Em rumo semelhante a esse, encontra-se a reflexão de Michel Meslim (1992), para quem não existe “nas pessoas nem nas coisas o menor princípio objetivo que permita reparti-los entre o sagrado e o profano. Ao contrário, a fronteira entre eles é constantemente móvel, depende do desejo e da escolha do homem” (Meslim, 1992, p. 80-81). Esse autor reforça os elementos que já aparecem implícitos na abordagem maussiana, mostrando a natureza eminentemente social da separação entre sagrado e profano e, portanto, a mobilidade, o fatível deslocamento de acordo com as circunstâncias históricas e sociais. De fato, o sagrado e o profano seriam construções sociais e, como tais, suscetíveis a mudanças.

Contudo, essa perspectiva termina, afinal, estagnando-se nos termos da polaridade: “quando falamos do sagrado, evocamos de fato uma realidade dupla, oposta, mas complementar” (Meslim, 1992, p. 79). Apesar de os termos dessa relação estarem vinculados pela complementaridade, suas essências – construídas socialmente – mantêm-se. Desse modo, o sagrado conserva-se sagrado e o profano preserva-se profano, ainda que mudem de lugar dentro do contexto social. Uma ruptura radical nessa concepção tradicional de sagrado e profano é pensada por Eduardo Soares (1990), que convida a sair dos limites da oposição desses domínios. Sendo assim, é possível apreender distintas variáveis, impensáveis dentro do esquema anterior. Em particular, falar-se-ia de uma interação dialógica e, com ela, de fluxos, de intercâmbios, de construções mútuas, de apropriações de elementos, enfim, de um movimento criador com base nas diferenças não-excludentes:

Afinal, bastaria, para comprovar a viabilidade de um verdadeiro diálogo entre discursos por definição opostos, assinalar a imprescindibilidade das escatologias para todo o pensamento social e a inevitabilidade do tratamento racional da experiência mística, sem o qual, da fé, não se passaria à religião. (Soares, 1990, p. 187)

Com efeito, essa dinâmica é a que justamente caracteriza os novos movimentos religio-

sos, cuja configuração, como mostram vários estudiosos desse tema, tem-se dado não só pela apropriação de elementos religiosos provenientes de distintas tradições religiosas, mas pela transversalidade da lógica secular que perpassa seus discursos (Hervieu-Léger, 1997; Camurça, 2003; Pena, 2001; Carvalho, 1994; Sanchis, 2001; Steil, 2001). O que sugiro, então, é compreender os cruzamentos entre as esferas do religioso e do laico como uma interação permanente, parte de uma dinâmica que os constitui, a qual, em geral, se atualiza em distintos processos de recriação social, potencializando inclusive novas configurações – como a nova religiosidade. Assim, embora sigam raciocínios diversos e apresentem linguagens simbólicas diferenciadas, o religioso e o laico podem ser concebidos como campos onde se produzem processos simbióticos criativos. Ora, que tipos de simbiose são produzidos? Quais são seus direcionamentos? Em princípio, imagino a possibilidade de diferenciar dois caminhos: de um lado, o que se refere ao campo “religioso” – esta delimitação é também relativa –, e, de outro, o que diz respeito às atividades e aos âmbitos reconhecidos como “laicos”. Diante de uma literatura ampla e crescente quanto ao tema das novas manifestações religiosas na contemporaneidade, aprofundarei o caminho dos cenários sociais laicos e suas imbricações com os elementos religiosos.

Os rastros do religioso no mundo laico

A reflexão que propõe Velho (1995), no texto “O cativo da Besta-Fera”, é um bom começo para tecer algumas idéias. O argumento do autor baseia-se no fato de que certas expressões camponesas, em distintas regiões do Brasil, apresentam um traço em comum: o uso de categorias, como a de cativo, carregadas de significado, que se constituem importante via de interpretação do pensamento dessas populações. A categoria de cativo está associada à de libertação e, com ela, forma um binômio indissociável. Segundo o autor, partindo de diferentes enfoques, os cientistas sociais coincidem em interpretar as referidas categorias como analogia à situação de pobreza, ao autoritarismo, à expropriação etc, analisando prioritariamente a lógica

econômica e política (Velho, 1995, p. 13). Uma análise mais detida nesse material de pesquisa permitiu ao antropólogo desvendar no conceito de cativo, primariamente, uma noção bíblica – tal como aparece no Velho Testamento e como é retomada, sobretudo, por São Paulo –, cujo sentido era referencial para o pensamento dos grupos camponeses e para a sua interpretação de experiências vividas. Efetivamente, os dados analisados indicam que a imagem do cativo era mais que uma simples analogia, superando o evento imediato e remetendo-se a “uma ‘cultura bíblica’ num sentido forte, que vai além do mero recurso instrumental a termos e expressões, e atinge o nível das crenças e atitudes pessoais” (Velho, 1995, p. 16). A constatação de Velho é bastante pertinente nesta reflexão, porque mostra não apenas uma dimensão alegórica da tradição religiosa judaico-cristã, mas a sua força e vigência no pensamento popular “laico”. No rastro das categorias sociais de cativo e liberdade, assim como das figuras associadas a elas, como a de besta-fera – usadas para expressar situações em diversos contextos –, Velho conclui que essas noções derivam de um fundo simbólico comum: a cultura bíblica, que é evocada como matriz significativa da vida cotidiana.

Outro contexto que ajuda a pensar a presença religiosa no mundo laico é o das utopias sociais e, em particular, das que se projetam como expectativas milenárias ou escatologias de um fim último da história. Essas escatologias têm sido tema de diversos sistemas de pensamento e de movimentos sociais religiosos ou laicos (Barabás, 1986). Jean Delemau (1997), que documenta a história das utopias e dos milenarismos no Ocidente, sublinha que, a despeito de constituírem diferentes versões e das distâncias de época e contexto, em todas as escatologias prevalece uma base comum: o mito religioso do paraíso evocando elementos simbólicos bastante internalizados, *i.e.*, o mundo final e eterno de felicidade, a abundância, o reino da justiça e, em geral, o bem-estar coletivo. Isso apontaria, em síntese, para a “nostalgia do paraíso perdido”, que se prolonga e recria por meio da história. Destarte, como assinala Delemau: “[...] modernidade e milenarismo não são necessariamente excludentes” (Delemau, 1997,

p. 13). Ora, a nostalgia do paraíso, no mundo laico, converte-se em renovada expressão de esperança e busca de novos paraísos terrenos, edificados pelos homens, que conservam, porém, os ideais nutridos pelo mito originário. Duas categóricas interpretações dessa utopia social estão representadas pela idéia de progresso e de comunismo. Aquela começa a ser delineada no século XVII, ganhando amplo espaço no período das luzes. No século XX, está presente em todos os âmbitos, invadindo o pensamento ocidental e configurando-se como um de seus principais traços. Nesse sentido, a “esperança milenarista de uma comunidade feliz, por muito tempo minoritária e marginal, torna-se um dos motores da civilização, ora conservando seus aspectos religiosos, ora laicizando-se” (Delemau, 1997, p. 285). Por outro lado, o comunismo é cimentado sobre a sentença radical da história: “A ação do proletariado suprimirá a exploração do homem pelo homem e o enigma da história será resolvido” (Marx, 1959 apud Delemau, 1997, p. 322). Assim, com a superação da exploração – por meio da luta revolucionária –, se passaria ao comunismo, *i.e.*, ao “novo paraíso”, que se projeta como desenvolvimento livre de cada homem e mulher, para além da propriedade privada e da repressão social:

Marx recolhe e continua um dos grandes mitos escatológicos do mundo asiático-mediterrâneo, a saber: o do grande papel redentor do Justo, cujos sofrimentos são chamados a mudar o estatuto ontológico do mundo. Com efeito, a sociedade sem classes de Marx e a desaparecimento das tensões históricas encontram seu mais exato precedente no mito da Idade de Ouro, que, segundo muitas tradições, caracterizam o começo e o fim da história. [...] inclusive é significativo que Marx volta à esperança escatológica judaico-cristã do fim absoluto da história. (Eliade, 1983, p. 173-174)

Portanto, se esses arrazoados fazem sentido, estar-se-ia afirmando não somente a existência de rastros do religioso no mundo laico, mas, sobretudo, que estes têm uma incidência determinante na vida social, à medida que ajudam a construir uma visão de mundo e orientar a ação dos indivíduos nele – como no caso da “cultura bíblica” como referência de

significado para a interpretação da experiência cotidiana, ou no caso do mito do paraíso configurando sistemas de pensamento social e ajudando a construir o sentido do futuro. Essa influência do religioso, por sua vez, vai além das aparências, do que é expresso e do que é tido como consciente. Ou seja, assim como no mundo camponês, apreendido por Velho, o religioso pode ser visto como algo relativamente recorrente ou característico da população de tradição católica, não parece estranho pensar o papel ativo do religioso também aqui – no marxismo e nas organizações comunistas, em que o religioso é desconsiderado por ser um espaço “laico” e, sobretudo, rejeitado por princípio, uma vez que a religião é entendida como “ópio do povo”. Todos esses aspectos estão, finalmente, indicando a persistência da tradição religiosa na sociedade ocidental como fonte de significado, que se recia no tempo – efetivamente, são mais de vinte séculos de história, de contextos específicos, de culturas e de tantas particularidades, inclusive de fortes embates acerca das idéias da modernidade e do marxismo. Ora, em que se fundamenta a força do religioso? O que faz o religioso permanecer fonte de significado no mundo laico contemporâneo?

Seguindo a orientação hermenêutica,² partir-se-ia de um lugar-comum: toda ação humana é portadora de sentido. Como assinala Suzane Langer (1942, p. 51), “[...] somos animais simbólicos, que permanentemente estamos traduzindo experiências em símbolos”. Essa noção faz surgir um aspecto importante no

horizonte, qual seja, não existiria uma natureza ontológica ou estrutural³ colocando a religião em um patamar diferente ao de qualquer outra ação humana, igualmente portadora de sentido. A singularidade do religioso estaria dada em outro plano, o do conteúdo, do tipo de significados que configura e evoca. Nesse sentido, a perspectiva weberiana mostra-se de modo particular pertinente, porque fornece as bases para entender a ação significativa da religião e seu papel no mundo social. A argumentação do autor está centrada na compreensão da história da sociedade ocidental e, em especial, das raízes do capitalismo, indicando que as causas estruturais não são suficientes para explicar esse fato social, e que há um “algo” impulsionando à ação; este diz respeito às disposições dos sujeitos para “adotar uma atitude racional”, uma atitude essencial para o sucesso do capitalismo. Aqui visualizam-se dois elementos-chave: primeiro, as “atitudes” e as “disposições” são essenciais para a ação humana e, segundo, a religião desempenha um papel importante na formação delas.

Com base nessas noções, Geertz (1978) propõe uma análise sobre o sentido da religião, voltando-se para a sua dimensão simbólica e a sua relevância na ação social. Para Geertz, o religioso se torna guia da ação, dizendo aos indivíduos tanto o que é o mundo, quanto como devem agir nele: “[...] os símbolos religiosos são sentidos como uma síntese do que se conhece sobre o modo de ser do mundo, sobre a qualidade da vida emocional e da maneira como as pessoas se devem comportar enquanto estão no mundo” (Geertz, 1978, p.118). Nesse sentido, o diferencial do religioso estaria em sua capacidade de síntese – das distintas dimensões humanas – e na intensidade com que impulsiona à ação, porque, embora outros referentes simbólicos – a ciência, por exemplo – sejam também guias do agir, a religião teria um “algo a mais” precisamente na potência que desencadeia. Nas palavras de Geertz: “A religião é um sistema de

2. A hermenêutica é um método de conhecimento que se fundamenta na interpretação. Suas origens históricas remontam aos gregos, sendo sua herança apropriada na modernidade pelo filósofo alemão Dilthey, que a aplicou à filosofia da cultura e da história. Dessa fonte têm bebido importantes correntes de pensamento filosófico e social (Heidegger, Weber, Ricoeur, Gadamer etc). A antropologia também recebe sua influência, particularmente com a corrente conhecida como “Antropologia Interpretativa”, surgida nos anos de 1960, cujo expoente máximo é Clifford Geertz (Oliveira, 1997). Fundamenta-se no princípio da sutileza, *i.e.*, na capacidade de transpassar o sentido superficial para chegar ao sentido profundo. Seu marco de interpretação corresponde a três eixos: o texto (com o significado que envolve e veicula), o autor e o intérprete. Assim, o sujeito, as suas intenções e os significados da ação constituem os componentes que demarcam essa perspectiva, que, como sublinha Oliveira (1997), faz parte da tradição de pensamento intelectualista em que a cultura – o simbólico – é o centro de interesse.

3. Esse aspecto firma uma importante diferença com outras perspectivas, como o estruturalismo, que concebem lógicas ou estruturas subjacentes organizando a ação humana. Como no caso de Eliade (1964), que considera a religião como uma estrutura essencial da consciência, um arquétipo ideal que perpassa a história; assim, nas sociedades modernas, a religião não tem desaparecido, só se tem “ocultado” nas trevas do inconsciente” dos homens não-religiosos.

símbolos que obra para estabelecer *vigorosos, penetrantes e duráveis estados anímicos e motivações*” (Geertz, 1978, p. 89, grifo meu).

Torna-se necessário fazer algumas ponderações. De acordo com Geertz, a cultura e, em particular, a religião constituem modelos essenciais do que é o mundo e de como agir nele – “modelo de” e “modelo para” –, que, se bem mostram a potência inerente às construções simbólicas, poderiam também anular a possibilidade de recriação humana, porque produziam “no mundo as realidades que esses modelos do mundo social descrevem. Assumindo assim uma relação de reflexo ou circularidade, de complementaridade e mútuas sintonias” (Sewell, 1999, p. 46). A crítica é dirigida, então, à tendência estática desse modelo, uma vez que parece perder de vista a atualização das ações simbólicas; estas sempre correm o risco de ser mudadas na ação, tanto pelas circunstâncias históricas quanto pelo valor intencional/subjetivo do seu uso pelos sujeitos ativos (Ortner, 1994; Sewell, 1999). Nesse sentido, considero que a perspectiva do antropólogo, a despeito de ajudar a compreender o valor simbólico da cultura (neste caso dos símbolos religiosos), também limita a compreensão de sua dinâmica. Esta, aqui, mostra-se fundamental, haja vista o contexto contemporâneo da sociedade ocidental que ora apresento, permeado por diálogos, cruzamentos, sincretismos, entre o registro religioso e o laico. Como entender, então, a mudança histórica – novas configurações – e, ao mesmo tempo, a permanência de certos significados alimentando a ação social?

Com efeito, vários elementos têm de ser levados em conta. O primeiro deles refere-se à percepção dos processos sociais como formas não-direcionadas nem baseadas em fundamento algum, o que abriria também a possibilidade de atualização de certos significados e/ou tradições (se não existisse essa possibilidade também cairíamos num tipo de essencialismo do mesmo que se está questionando). O segundo elemento diz respeito à compreensão das referências religiosas como algo que não corresponde à natureza intrínseca da religião, mas a alguns referentes da tradição religiosa – o mito da Queda e o do Paraíso, por exemplo. O terceiro refere-se, enfim, ao porquê de certos referentes

se manterem como fonte de significado. Aqui poder-se-ia recorrer à análise de Ricoeur, que disse ao respeito: “[...] o significado de um importante evento vai para além, supera, transcende as condições sociais de sua produção e pode ser reatualizado em novos contextos sociais. Sua importância é sua relevância durável e, em alguns casos, sua relevância onitemporal” (Ricoeur, 1984, apud Velho, 1995, p. 34). Ainda mais, voltaria a Geertz – também a Weber – para apoiar-me no argumento sobre o poder do simbólico e afirmar que esses “eventos importantes” são procedentes de contextos religiosos cuja linguagem simbólica tem alta capacidade de síntese e grande força de significado para a ação, que se transforma finalmente em uma “relevância durável”.

*

Finalmente, sem pretender esgotar a discussão, por demais complexa, gostaria de fazer as últimas considerações. Ao longo desta reflexão, algumas constatações apontaram, em primeiro lugar, para a existência do religioso no mundo laico; e, em segundo lugar, para a sua vitalidade na vida social. Ademais, a sua força simbólica estaria na disposição para criar estados anímicos e dinamizar os homens. Porém, parece-me que isso não chega a tocar profundamente aquilo que envolve de “mistério” o religioso. Essa intuição procedia das palavras de Durkheim sobre o sagrado: “fonte de energia” imersa nas profundezas da experiência emotiva (do coletivo), que se reverte, ao mesmo tempo, em força criadora do social. Não obstante o determinismo dado ao social, essa compreensão parecia fornecer uma chave de interpretação importante. Essa chave consistia no valor dado à *experiência emotiva*, colocando a ênfase do religioso, tanto na dimensão humana da emotividade quanto no seu aspecto vivencial, prático. Ora, o que havia de especial nesse sentido do emotivo?

Outras leituras (Ricoeur, 1978; Soares, 1990; Ortner, 1994; Hervieu-Leger, 1997) mostravam igualmente, por um lado, a exaltação do emotivo e, por outro, unida a ela, uma linguagem basicamente irracional, voltando “à enorme carga de sentido contida em ‘símbolos’ pré-

racionais como os que contém a Bíblia” (Ricoeur, 1978). Mais que racionalizações, essa linguagem provocaria sensações, emoções, sentimentos, formas evidentemente vivenciais que afetam o ser em sua dimensão corpórea, instintiva, afetiva e, por que não, total. Nesse caminho, encontrei interessante aproximação, em alguns aspectos, com a proposta de Otto Rudolf (1992), que define o sagrado com base na noção de experiência, porém, à diferença de Durkheim, essa experiência não é coletiva, mas subjetiva, individual. Ela é, então, uma experiência do emocional, dos sentimentos que se produzem no contato com o divino – o sentimento de espanto diante do poder supremo do divino e o de *fascinans* pela perfeição –, por meio de formas de expressão de natureza eminentemente “irracional” – segundo o autor, aí está a força do religioso. Por outro lado, a aproximação com a perspectiva de Ricoeur (1978) foi-me útil em relação ao modo como o autor percebe que nos “símbolos pré-racionais” da Bíblia está “o segredo da condição humana”. Ou, nas palavras de Velho (1995, p. 38), na “cultura bíblica”, haveria “uma abertura às aporias da existência e à questão que o ser supõe”. Ou seja, esses significados profundos, ilógicos e emocionais constituiriam linguagem de acesso ao sentido existencial do Ser. Em síntese, todas essas abordagens me indicaram, por fim, que provavelmente essa “caixa-preta” estava aí, na tentativa dos autores de apontar para o caráter irracional, emotivo e profundo do religioso afetando o ser em sua dimensão vivencial; talvez nisso estivesse precisamente a força que o transcende, seja como movimento criador do social (Durkheim), como transformação do indivíduo no contato com o divino (Rudolf), ou como revelação da condição humana (Ricoeur). Destarte, resta-me sugerir que a presença do religioso no mundo laico dá-se por causa dessa força criadora, que mobiliza o homem em sua dimensão existencial/subjetiva e em sua dimensão social e histórica.

Abstract: This paper analyses the phenomena of ‘religiousness’ in social environments traditionally considered to be laicist. The point of departure for this investigation is the questioning of modern society’s ideals based on the vision of a secular world. Contemporary

articles/studies on the so-called ‘new religious movements’ and different socio-cultural manifestations show that a variety of hybrid processes exist in which the borders between ‘laicism’ and ‘religiousness’ are blur. This paper focuses on the strength of religiousness in laicist environments where the ‘biblical culture’, profoundly rooted in the collective imagination, marks the thinking. It covers, in particular, the religious concept of ‘Paradise’, which in the laicist world converts to a renewed expression of hope and social utopia.

Key-words: religiousness; laicist; paradise; contemporary societies.

Referências

- BARABÁS, A. *Utopias indias: movimientos sociorreligiosos en México*. Buenos Aires: Enlace Grijalbo, 1986.
- CAMURÇA, M. Imaginário, símbolos e rituais nos movimentos e organizações comunistas: por uma antropologia interpretativa da esquerda. *Religião e Sociedade*, [S. l.], v. 19, n. 1, 1998.
- CARVALHO, J. Esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade. In: MOREIRA, A; ZICMAN, R. (Orgs.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- DELEMEAUX, J. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- DURKHEIM, E. *Formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- _____. O problema religioso e a dualidade da natureza humana. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, n. 2, 1977.
- ELIADE, M. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor, 1983.
- EVANS-PRICHARD, E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.
- GAUCHET, M. *O desencantamento do mundo: uma história política da religião*. Paris: Gallimard, 1985.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.
- HERVIEU-LÉGER, D. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 18/1, 1997.
- KRISHAN, K. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- LANGER, S. *Filosofia em nova chave*. São Paulo: Perspectiva, 1942.

MARIZ, C. A sociologia da religião de Max Weber. In: TEIXEIRA, F. (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003.

MAUSS, M; HERBERT, H. Ensaio sobre a natureza e função do sacrifício. In: MAUSS, M. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2001. p. 141-227.

MESLIM, M. *A experiência humana do divino*. Petrópolis: Vozes, 1992.

OLIVEIRA, R. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Universitário 83, 1997.

ORTNER, S. On key symbols. In: *American Anthropologist*, 1973. p. 338-346.

_____. Theory in anthropology since the sixties. In: DIRKS, N.; ELEY, G.; ORTNER, S. (Orgs.). *Culture, power, history*. Princeton: University of Princeton Press, 1994.

PENA, F. Milenarismo, nativismo y neotradicionalismo en el México actual. *Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, n. 3, 2001. p. 95-113*.

RICOEUR, P. *O conflito das interpretações*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

RUDOLF, O. *O sagrado: sobre o irracional na idéia do divino e sua relação com o irracional*. Lisboa: Edições 70, 1992.

SEWELL, W. Geertz, cultural systems and history: from synchrony to transformation. In: ORTNER, S. (Org.). *The fate of culture. Geertz and beyond*. California: University of California Press, 1999.

SOARES, L. O trabalho da inércia: história e teologia na formação da subjetividade moderna. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, n. 15/2-3, 1990.

SANCHIS, P. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, A.; STEIL, C. (Orgs.). *Religião e globalização*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. Desencanto e formas contemporâneas do religioso. *Ciências Sociais e Religião*. Porto Alegre, n. 3, 2001. p. 27-43.

_____. *A contribuição de Émile Durkheim*. In: TEIXEIRA, F. (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003.

STEIL, C. A. Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, n. 3, 2001. p. 115-129.

_____. Evans-Pritchard: da religião dos outros à experiência pessoal. In: TEIXEIRA, F. (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003.

WEBER, M. A sociologia da religião. In: *Economia e Sociedade*. Brasília: UnB, 1976.

VELHO, O. *Besta-Fera: recriação do mundo*. Ensaio crítico de antropologia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

_____. Globalização: antropologia e religião. In: STEIL, C.; ORO, A. (Orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 43-61.