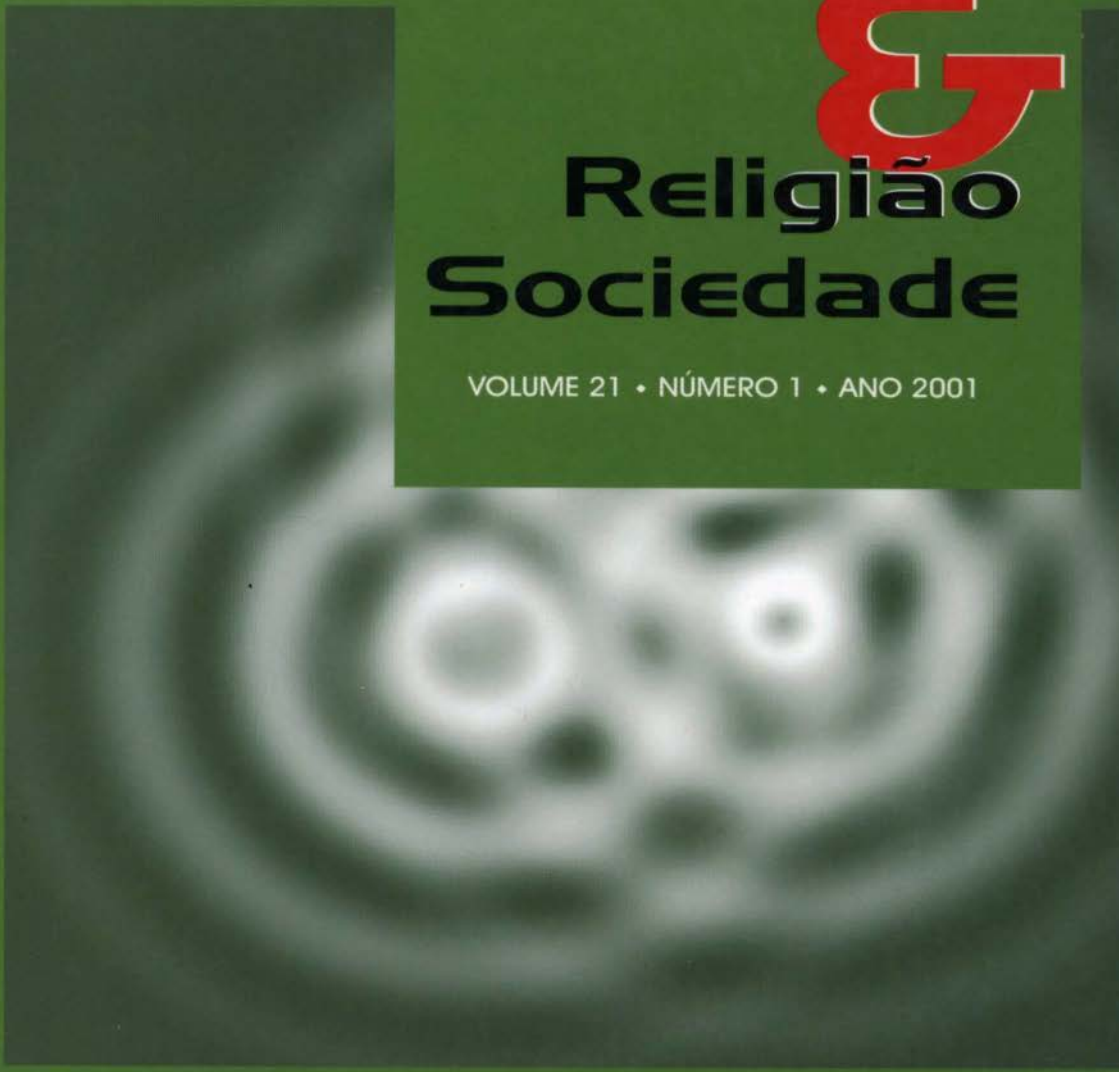
ISSN 0100-8587



Religião & Sociedade

VOLUME 21 • NÚMERO 1 • ANO 2001

Secularização e/ou Dessecularização?

Sociologia e Sociólogos da Religião

Paradigmas e Tipologias

Religião & Sociedade

Religião & Sociedade
volume 21 - número 1 - abril 2001

Religião e Sociedade é editada conjuntamente pelo Centro de Estudos da Religião (CER) e pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER)

Vendas e Assinaturas para todo o Brasil
Instituto de Estudos da Religião (ISER)
Ladeira da Glória 98
22211-120 Rio de Janeiro - RJ - Brasil
Tel: (021) 556-5004
Fax: (021) 558-3764
e-mail: iser@iser.org.br
site: www.iser.org.br

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/PROTAT

R382 Religião & Sociedade. - Vol. 1 (1977). - Rio de Janeiro : ISER, 1977.
v.

Semestral
ISSN 0100-8587

1. Religião - Aspectos sociais. 2. Religião e civilização. I. Instituto de Estudos da Religião.

CDU 2:308

Apoios:

Coordenador de Publicações: Renato Casimiro
Coordenadora de Produção: Rosania Rolins
Capa: Heloisa Fortes

PRONEX/CNPq - Projeto Movimentos Religiosos no Mundo Contemporâneo

Auxílio Editoração

SUMÁRIO

Resenhas

SUMMARY

Reviews

EDITORIAL

Acompanhando as tendências e as perplexidades que povoam a transição para o novo milênio, o tom reflexivo perpassa de várias maneiras os artigos publicados neste número de *Religião e Sociedade*.

Iniciamos com a tradução de um texto recente de Peter Berger, conhecido e bem reconhecido sociólogo da religião. Berger procura caracterizar alguns movimentos religiosos ressurgentes, com destaque para o islamismo e o protestantismo, e trata de especular sobre o lugar e o papel da religião no cenário mundial atual. Neste trabalho, o Berger de hoje interpela o Berger que se tornou um "clássico". Ou seja, questiona a chamada "tese da secularização". É neste diálogo que também se situa o segundo artigo deste número da Revista, no qual Cecília Mariz comenta a obra de Peter Berger e vai ao ponto: explora as relações entre o artigo que estamos publicando e aquelas que sustentam escritos anteriores do mesmo autor. Mariz, que teve Berger como orientador de tese, aponta continuidades e descontinuidades na obra do mestre e, sobretudo, deixa um convite à reflexão mais profunda sobre o lugar e a força dos valores nas análises produzidas pelos cientistas sociais.

Nos demais artigos, o convite à reflexão sobre os paradoxos inerentes ao trabalho de observação e análise científica do fenômeno religioso manifesta-se de maneira explícita e deliberada. Joanildo Burity escreve sobre uma situação de crise de paradigmas, sugerindo que, longe de frustrar o estudo da religião, esta situação propicia oportunidades para experimentações e conjugações produtivas para as ciências sociais. Marcelo Camurça, por sua vez, escolheu como ponto de partida a avaliação recente da bibliografia sociológica e antropológica sobre religião no Brasil, realizada por Antônio Flávio Pierucci e publicada pela ANPOCS. O que o autor nos propõe é uma reflexão sobre parâmetros e escolhas

presentes neste balanço. Por fim, também retomando a relação entre produção científica, intenções valorativas e dinâmicas sociais, Emerson Giumbelli examina, com propósitos críticos, tipologias e classificações elaboradas nas últimas décadas sobre o protestantismo brasileiro.

A seção de resenhas traz avaliações sobre dois livros aparentados por sua temática. Trata-se de livros que se debruçam sobre as religiosidades "Nova Era", elas mesmas uma das marcas das "novidades" no campo religioso atual, que têm exigido a reavaliação de conceitos dualistas e de abordagens lineares. Leila Amaral e Pablo Semán encarregam-se da tarefa.

Como sempre, os artigos deste número, em conjunto ou individualmente, são passíveis de muitas leituras. Porém, a referência à tese da secularização – cujo âmago reside na teorização sobre o retraimento da religião no contexto do mundo moderno – se destaca. Certamente, não se trata simplesmente de refutar ou de corroborar a tese da secularização, mas sim de refletir acerca de seus múltiplos efeitos sobre a própria abordagem científica ocidental que a produziu e dividiu o mundo entre "religioso" e "não religioso". Como demonstra Mariz em seu artigo, as contribuições de ontem e de hoje de Berger não podem ser traduzidas em uma pergunta simplista e reducionista: a favor ou contra a tese da secularização? Também os artigos de Burity, Camurça e Giumbelli são leituras que, sem invalidar vetores de secularização, apresentam outras possibilidades de debate e pontos de observação.

Se é verdade que o cristianismo perde espaço no mesmo Ocidente que o originou, quer no plano da influência institucional, quer no plano de uma lógica social abrangente, isto não diminui a demanda de reflexão sobre os lugares da religião no mundo moderno. Examinar hoje os conteúdos e os efeitos da "tese da secularização" é, talvez, uma boa via para estabelecer nexos entre categorias fundamentais do pensamento sociológico que o passado nos legou e os desafios de compreensão do presente. E, ao mesmo tempo, ao enfocar as virtualidades históricas e rearranjos culturais, evitar os famosos "profetismos sociológicos". O debate continua e esperamos que ele anime os leitores de *Religião e Sociedade*.

A Dessecularização do Mundo: uma visão global

Peter Berger

Há alguns anos, o primeiro volume resultado do assim chamado Projeto Fundamentalismo aterrisou em minha mesa. O Projeto Fundamentalismo era generosamente financiado pela Fundação MacArthur, e dirigido por Martin Marty, o famoso historiador do campo eclesial da Universidade de Chicago. Alguns intelectuais dos mais respeitados participaram do projeto, e de modo geral os resultados publicados são de excelente nível. Mas deparar-se com aquele primeiro volume proporcionou-me a tal "experiência *aha*!". O volume sobre minha mesa era muito grande, um "livro bomba", do tipo que podia causar grandes danos. E perguntei-me por que a Fundação MacArthur dedicaria vários milhões de dólares para apoiar uma pesquisa internacional sobre fundamentalistas religiosos.

Ocorreram-me duas respostas. A primeira era óbvia e não muito interessante. A MacArthur é uma organização muito progressista, e considera o fundamentalismo anti-progressista; então o projeto tratava de conhecer os adversários. Mas existe também uma resposta mais interessante. O "fundamentalismo" é visto como um fenômeno estranho, de difícil compreensão; o objetivo do projeto era se aprofundar nesse mundo estranho e torná-lo mais compreensível. Mas para *quem? Quem* acha estranho esse mundo? A resposta a essa pergunta era fácil: pessoas com as quais a Fundação MacArthur geralmente dialoga, como professores das universidades de elite nos Estados Unidos. E então

aconteceu a "experiência *aha*!". A preocupação que deve ter levado a esse projeto baseava-se numa percepção invertida do mundo, segundo a qual o "fundamentalismo" (o qual, afinal, se refere geralmente a qualquer tipo de movimento religioso exaltado) é algo raro e difícil de explicar. Porém, um olhar para a história ou no mundo contemporâneo mostra que raro não é o próprio fenômeno mas o conhecimento dele. O fenômeno de difícil compreensão não são os *mullahs* iranianos e sim os professores universitários americanos – vale a pena um projeto de milhões de dólares para tentar explicar isso?

Equívocos da teoria da secularização

Argumento ser falsa a suposição de que vivemos em um mundo secularizado. O mundo de hoje, com algumas exceções que logo mencionarei, é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares. Isso quer dizer que toda uma literatura escrita por historiadores e cientistas sociais vagamente chamada de "teoria da secularização" está essencialmente equivocada. Em trabalhos anteriores, contribuí para essa literatura. Eu estava em boa companhia – a maioria dos sociólogos da religião tinha opiniões semelhantes, e nós tínhamos boas razões para afirmá-las. Algumas das obras produzidas ainda se sustentam. (Como gosto de dizer a meus alunos, a vantagem em ser cientista social em vez de filósofo ou teólogo é que podemos nos divertir tanto quando nossas teses são refutadas quanto quando são confirmadas!)

Ainda que a expressão "teoria da secularização" se refira a trabalhos dos anos 1950 e 60, a idéia central da teoria pode ser encontrada no Iluminismo. A idéia é simples: a modernização leva necessariamente a um declínio da religião, tanto na sociedade como na mentalidade das pessoas. E é justamente essa idéia central que se mostrou estar errada. Com certeza, a modernização teve alguns efeitos secularizantes, em alguns lugares mais do que em outros. Mas ela também provocou o surgimento de poderosos movimentos de contra-secularização. Além disso, a secularização a nível societal não está necessariamente vinculada à secularização a nível da consciência individual. Algumas instituições religiosas perderam poder e influência em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando a grandes explosões de fervor religioso. Inversamente, instituições religiosamente identificadas podem desempenhar um papel social ou político mesmo quando muito poucas pessoas confessam ou praticam a religião que essas instituições representam. Para dizer o mínimo, a relação entre religião e modernidade é bastante complicada.

A tese de que a modernidade leva necessariamente ao declínio da religião é, em princípio, "valorativamente neutra"; isto é, pode ser afirmada tanto por aqueles que acham que isso é bom quanto por aqueles que acham que é

muito ruim. A maioria dos pensadores do Iluminismo e a maioria das pessoas de espírito progressista desde então tenderam a pensar que a secularização é positiva, pelo menos na medida em que elimina fenômenos religiosos "atrasados", "supersticiosos" ou "reacionários" (o resíduo religioso expurgado dessas características negativas ainda pode ser considerado aceitável). Mas pessoas religiosas, inclusive aquelas com crenças muito tradicionais ou ortodoxas, também salientam o vínculo entre modernidade e secularização, e o lamentam profundamente. Então, alguns erigiram a modernidade como inimigo a ser combatido sempre que possível. Ao contrário, outros vêem a modernidade como uma espécie de visão de mundo invencível à qual crenças e práticas religiosas devem adaptar-se. Em outras palavras, *rejeição* e *adaptação* são duas estratégias possíveis para as comunidades religiosas em um mundo visto como secularizado. Como sempre ocorre quando estratégias fundam-se em percepções errôneas do terreno, ambas estratégias têm apresentado resultados muito duvidosos.

É possível, claro, rejeitar teoricamente qualquer idéia ou valor moderno, mas fazer tal rejeição valer na vida das pessoas é muito mais difícil. Isso requer uma das duas estratégias seguintes. A primeira é uma *revolução religiosa*. Tenta-se dominar uma sociedade como um todo e torna-se obrigatória para todos uma religião contra-moderna – atitude difícil na maioria dos países do mundo contemporâneo (Franco tentou e fracassou na Espanha; os *mullahs* ainda tentam no Irã e alguns outros países.) E isso *tem a ver* com a modernização, que engendra sociedades muito heterogêneas e um salto quantitativo na comunicação intercultural, dois fatores que favorecem o pluralismo e *não* favorecem o estabelecimento (ou restabelecimento) de monopólios religiosos. A outra maneira possível de provocar a rejeição a idéias e valores modernos na vida dos indivíduos é criar *subculturas religiosas* destinadas a evitar as influências da sociedade circundante. É uma possibilidade algo mais promissora do que a revolução religiosa, mas também é repleta de dificuldades. A cultura moderna é uma força muito poderosa, e é necessário um esforço imenso para conservar enclaves com um sistema de defesa hermético. Veja o caso dos amish na Pensilvânia ou dos judeus hassídicos em Williamsburg, no Brooklyn.

É interessante observar que a teoria da secularização também foi refutada pelos resultados de estratégias de adaptação utilizadas por instituições religiosas. Se vivêssemos realmente num mundo altamente secularizado, poderíamos esperar que as instituições religiosas sobrevivessem na medida em que se adaptassem à secularização; essa tem sido a suposição empírica das estratégias de adaptação. Mas o que ocorreu, de modo geral, é que as comunidades religiosas sobreviveram e até floresceram na medida em que *não* tentaram se adaptar às supostas exigências de um mundo secularizado. Simplificando: experimentos com religião secularizada geralmente fracassaram; e movimentos religiosos com crenças e práticas saturadas de sobrenaturalismo reacionário (do tipo completamente ina-

ceitável em respeitosos departamentos universitários) foram amplamente bem sucedidas.

Igreja Católica versus modernidade

A luta com a modernidade na Igreja Católica ilustra bem as dificuldades das várias estratégias. Na esteira do Iluminismo e de suas múltiplas revoluções, a reação inicial da Igreja foi de rejeição militante e logo desafiadora. Talvez o momento mais magnífico desse desafio tenha ocorrido em 1870, quando o Concílio Vaticano I proclamou solenemente a infalibilidade do Papa e a concepção imaculada de Maria, literalmente ante o Iluminismo prestes a ocupar Roma encarnado no exército de Vítor Emanuel I. (O desdém era mútuo. Quem já visitou em Roma o monumento aos Bersaglieri – unidade de elite do exército que ocupou a Cidade Eterna em nome do *Risorgimento* italiano – pôde verificar que a estátua heróica com uniforme dos Bersaglieri está colocada de modo que seu traseiro esteja dirigido precisamente na direção do Vaticano.)

O Concílio Vaticano II, quase cem anos mais tarde, mudou consideravelmente essa postura de rejeição, guiado pela noção de *aggiornamento* e atualizando a Igreja, isso é, colocando-a em harmonia com o mundo moderno. (Lembro-me de haver perguntado a um teólogo protestante o que ele pensava que iria acontecer no concílio – isso antes que este se reunisse; ele respondeu que não sabia mas que tinha certeza de que não iam ler a ata da última reunião!) Imaginava-se que o Vaticano II abriria janelas, especificamente as janelas da subcultura católica que se construíra após ter ficado claro que não era possível reconquistar a sociedade inteira. Nos Estados Unidos essa subcultura impressionava até um passado muito recente. O problema com abrir janelas é que não se pode controlar o que entra, e muita coisa entrou – de fato, todo o mundo turbulento da cultura moderna – que muito perturbou a Igreja. Sob o atual pontificado a Igreja tem trilhado uma rota nuançada entre a rejeição e a adaptação, com resultados variados segundo os países.

Aqui talvez seja um bom lugar para mencionar que minhas observações pretendem ser "valorativamente neutras"; quer dizer, estou tentando analisar o cenário religioso atual objetivamente. Durante este trabalho, deixei de lado minhas próprias crenças religiosas. Como sociólogo da religião, acho provável que Roma tenha sido obrigada a puxar as rédeas, tanto a nível de doutrina como de práticas, na esteira das perturbações institucionais que se seguiram ao Vaticano II. Isso porém não implica de modo algum em conceder aprovação teológica ao que está ocorrendo atualmente na Igreja Católica. Aliás, se fosse católico, eu teria bastante receio a propósito desses desenvolvimentos. Mas sou um protestante liberal (liberal quanto à religião, não quanto à orientação política) e não tenho interesse existencial imediato

no que está acontecendo no interior da comunidade católica. Falo aqui como sociólogo, e para isso tenho certa competência; de teologia, não estou credenciado a falar.

O cenário religioso global

Na cena religiosa internacional, são os movimentos conservadores, ortodoxos ou tradicionalistas que estão crescendo em quase toda parte. Esses movimentos são justamente aqueles que rejeitaram o *aggiornamento* à modernidade tal como é definida pelos intelectuais progressistas. Inversamente, as instituições e os movimentos religiosos que muito se esforçaram para ajustar-se ao que vêem como modernidade estão em declínio em quase toda parte. Nos Estados Unidos isso foi muito comentado, e exemplificado pelo declínio das denominações protestantes tradicionais e o crescimento concomitante do evangelismo[1]. E os Estados Unidos não são absolutamente uma exceção.

Nem é exceção o protestantismo. O impulso conservador na Igreja Católica sob João Paulo II produziu frutos tanto em número de conversões como no entusiasmo renovado entre católicos de origem, especialmente em países não-ocidentais. Após o desmembramento da União Soviética, ocorreu um notável renascimento da Igreja Ortodoxa na Rússia. Os grupos judeus que mais crescem, tanto em Israel como na diáspora, são ortodoxos. Houve surtos igualmente vigorosos de religião conservadora em todas as outras grandes comunidades religiosas – islamismo, hinduísmo, budismo – assim como movimentos de renascimento em comunidades menores (como o xintoísmo no Japão e o sikhismo na Índia). Esses desenvolvimentos diferem muito quanto a suas conseqüências sociais e políticas, mas têm em comum a inspiração inequivocadamente *religiosa*. Logo, vistos em conjunto, mostram a falsidade da idéia de que modernização e secularização são fenômenos aparentados. No mínimo, demonstram que a *contra*-secularização é um fenômeno ao menos tão importante no mundo contemporâneo quanto a secularização.

Tanto na mídia como em publicações acadêmicas, esses movimentos são muitas vezes englobados na categoria "fundamentalismo". Este não é um termo feliz, não só porque carrega um tom pejorativo, mas também porque deriva da história do protestantismo norte-americano, onde tem uma referência específica que acaba distorcida quando estendida para outras tradições religiosas. Assim mesmo, o termo é sugestivo em se tratando de explicar os desenvolvimentos mencionados acima: sugere uma combinação de várias características, como forte paixão religiosa, um desafio ao que foi tido como o *Zeitgeist*, e uma volta às fontes tradicionais de autoridade religiosa. Essas são realmente características comuns que perpassam fronteiras culturais, que refletem a presença de forças secularizantes, já que devem ser entendidas como *reação a* essas forças. (Neste

sentido, pelo menos, pode se dizer que se mantém indiretamente algo da velha teoria da secularização.) Eu diria que essa interação de forças secularizantes e contra-secularizantes é um dos temas mais importantes para uma sociologia da religião contemporânea, mas um tema amplo demais para ser debatido aqui. Faço apenas uma observação: a modernidade, por razões muito compreensíveis, solapa todas as velhas certezas; a incerteza é uma condição que muitas pessoas têm grande dificuldade em assumir; assim, qualquer movimento (não apenas religioso) que promete assegurar ou renovar a certeza tem um apelo seguro.

Diferenças entre movimentos florescentes

Se as características comuns acima citadas são importantes, uma análise do impacto social e político dos vários surtos religiosos também precisa considerar seriamente as diferenças entre eles. Isso se torna claro quando se observam os dois surtos religiosos provavelmente mais dinâmicos do mundo atual, o islamismo e o evangelismo; a comparação também enfatiza a impropriedade do termo "fundamentalismo" se aplicado a ambos.

A explosão islâmica, em razão de suas óbvias ramificações políticas imediatas, é melhor conhecida. No entanto, seria um erro sério vê-la apenas através de uma ótica política, pois é um impressionante renascimento de compromissos enfaticamente *religiosos*. E tem um vasto alcance geográfico, envolvendo todos os países islâmicos do norte da África ao sudeste da Ásia. Continua a ganhar convertidos, particularmente na África sub-saariana (onde muitas vezes concorre cerradamente com o cristianismo). Está ganhando muita visibilidade em florescentes comunidades muçulmanas na Europa e com muito menos amplitude na América do Norte. Em toda parte, propicia a restauração não somente das crenças islâmicas mas de estilos de vida marcadamente islâmicos, os quais de muitas maneiras confrontam diretamente as idéias modernas – como a relação entre religião e Estado, o papel da mulher, códigos morais do comportamento cotidiano e os limites da tolerância religiosa e moral. O ressurgimento islâmico não se limita aos setores menos modernizados ou "atrasados" da sociedade, como os intelectuais progressistas ainda gostam de pensar. Pelo contrário, é muito forte em cidades com alto grau de modernização, e em alguns países é particularmente visível em pessoas com educação superior de modelo ocidental – no Egito e na Turquia, por exemplo, muitas filhas de profissionais secularizados usam o véu e outros paramentos do recato islâmico.

Todavia, existem também fortes diferenças no interior do movimento. Mesmo no Oriente Médio, coração do Islã, há diferenças religiosas e políticas importantes entre os ressurgimentos sunita e xiíta – o conservantismo islâmico tem significados muito diferentes, digamos, na Arábia Saudita e no Irã. Fora do

Oriente Médio, as diferenças aumentam. Assim, na Indonésia, o maior país islâmico do mundo, um movimento de renascimento muito poderoso, o Nudhat'ul-Ulama, é confessadamente a favor da democracia e do pluralismo, exatamente o oposto do que se considera geralmente "fundamentalismo" islâmico. Quando as circunstâncias políticas o permitem, há em muitos lugares vivas discussões sobre a relação do Islã com diversas realidades modernas, existindo profundas divergências entre pessoas igualmente comprometidas com um Islã revitalizado. No entanto, por motivos profundamente enraizados no âmago da tradição, é provavelmente correto afirmar que, no conjunto, o Islã tem tido dificuldades em conciliar-se com as instituições modernas centrais, como o pluralismo, a democracia e a economia de mercado.

A explosão evangélica é igualmente impressionante por seu âmbito, até mais amplo geograficamente. Ela ganhou um número enorme de conversos no Extremo Oriente – em todas as comunidades chinesas (inclusive, apesar das fortes perseguições, na China continental), na Coréia do Sul, nas Filipinas, no Pacífico Sul, na África sub-saariana (onde muitas vezes se sincretiza com elementos de religiões tradicionais africanas), e parece que em partes da antiga Europa comunista. Mas o sucesso mais notável ocorreu na América Latina; estima-se que existam hoje entre 40 e 50 milhões de protestantes evangélicos ao sul dos Estados Unidos, em sua grande maioria protestantes de primeira geração. O componente mais numeroso dentro da explosão evangélica é o pentecostal, que combina ortodoxia bíblica e uma moralidade rigorosa com uma forma extática de culto e uma ênfase na cura espiritual. Especialmente na América Latina, a conversão ao protestantismo provoca uma transformação cultural – atitudes novas em relação ao trabalho e ao consumo, um novo *ethos* educacional e uma violenta rejeição ao machismo tradicional (as mulheres têm um papel chave nas igrejas evangélicas).

As origens dessa explosão evangélica mundial estão nos Estados Unidos, de onde saíram primeiro os missionários. Mas é muito importante compreender que, em toda parte e principalmente na América Latina, esse novo evangelismo é totalmente nativo e não mais dependente do apoio de correligionários norte-americanos – aliás, os evangélicos latino-americanos têm enviado missionários para as comunidades hispânicas dos Estados Unidos, onde ocorre uma leva comparável de conversões.

Não é preciso lembrar que o conteúdo religioso dos renascimentos islâmico e evangélico são totalmente diferentes, assim como as conseqüências sociais e políticas (das quais falarei mais adiante). Mas os dois também diferem em outro aspecto muito importante: o movimento islâmico ocorre principalmente em países já muçulmanos ou entre imigrantes muçulmanos (como na Europa), enquanto o movimento evangélico cresce dramaticamente no mundo inteiro em países nos quais esse tipo de religião era antes desconhecido ou muito marginal.

Exceções à tese da dessecularização

Quero repetir o que disse há pouco: o mundo hoje é massivamente religioso, não é em absoluto o mundo secularizado que previam (com alegria ou tristeza) tantos analistas da modernidade. Mas há duas exceções, uma delas difusa, outra muito clara.

A primeira exceção aparente é a Europa – mais especificamente a Europa a oeste do que se chamava a Cortina de Ferro (os desenvolvimentos nos antigos países comunistas são ainda pouco pesquisados e não estão claros). Na Europa Ocidental, principalmente, a velha teoria da secularização parece estar valendo. Com uma crescente modernização, ocorreu um aumento nos principais indicadores de secularização, tanto em relação às crenças expressadas (em particular aquelas que se poderia chamar de ortodoxas em termos protestantes ou católicos) como, dramaticamente, em relação ao comportamento eclesial – comparecimento a celebrações, adesão a códigos de comportamento pessoal ditados pela igreja (em particular quanto à sexualidade, à reprodução e ao casamento), recrutamento do clero. Esses fenômenos, há muito observados nos países do norte do continente, rapidamente incluíram o sul após a II Guerra Mundial. É assim que a Itália e a Espanha experimentaram um rápido declínio da religião institucional. Igualmente na Grécia, desmentindo os católicos conservadores que pretendiam que o Vaticano II teria provocado esse declínio. Existe hoje uma euro-cultura massivamente secular e o que ocorreu no sul pode ser descrito (ainda que não explicado) pela invasão desses países por aquela cultura. Pode-se com fundamento predizer que haverá desenvolvimentos semelhantes na Europa Oriental, precisamente segundo o grau de integração dos países do Leste à nova Europa.

Ainda que não se discutam esses fatos, alguns trabalhos recentes no campo da sociologia da religião, em particular na França, no Reino Unido e na Escandinávia, têm questionado o termo "secularização" quando aplicado a esses desenvolvimentos. Dados mostram vivas remanescências religiosas, geralmente de natureza cristã, a despeito do amplo distanciamento em relação às igrejas organizadas. Assim, uma mudança no lugar institucional da religião, mais do que a secularização, definiria com maior precisão a situação da Europa. Aliás, a Europa é bastante diferente do resto do mundo, principalmente dos Estados Unidos neste aspecto. Um dos enigmas mais interessantes na sociologia da religião é por que os norte-americanos são tão mais religiosos *e também* mais eclesialmente religiosos do que os europeus.

A outra exceção à tese da dessecularização é menos ambígua. Existe uma subcultura internacional composta por pessoas de educação superior no modelo ocidental, em particular no campo das humanidades e das ciências sociais, que é de fato secularizada. Essa subcultura é o vetor principal de crenças e valores

progressistas e iluministas. Embora seus membros sejam relativamente pouco numerosos, são muito influentes, pois controlam as instituições que definem "oficialmente" a realidade, principalmente o sistema educacional, os meios de comunicação de massa e os níveis mais altos do sistema legal. São notavelmente semelhantes em todo o mundo atual, e assim têm sido há muito tempo (ainda que, como vimos, também haja dissidentes dessa subcultura, especialmente nos países muçulmanos). De novo, lamentavelmente, não posso especular sobre a razão das pessoas com esse tipo de educação serem tão propensas à secularização. Limito-me a sugerir que temos aqui uma cultura de *elite* globalizada.

Então, em cada país, os surtos religiosos têm uma feição fortemente popular. Para além das motivações puramente religiosas, são movimentos de protesto e de resistência *contra* uma elite secular. A assim chamada cultura da guerra nos Estados Unidos compartilha fortemente essa característica. Noto, aliás, que a plausibilidade da teoria da secularização muito deve a essa subcultura internacional. Quando viajam, os intelectuais geralmente transitam por círculos de intelectuais, isto é, pessoas que se parecem muito com eles mesmos. Podem facilmente incorrer no erro de pensar que essas pessoas refletem o conjunto da sociedade que estão visitando, o que naturalmente é um grande engano. Pense num intelectual da Europa Ocidental entretendo-se com colegas da Universidade do Texas: ele pode pensar que está em casa. Depois, pense no mesmo intelectual tentando dirigir em meio ao engarrafamento de domingo pela manhã no centro de Austin – ou, Deus o livre! – ligando o radio do carro! O que acontece então é uma forte dose daquilo que os antropólogos chamam de choque cultural.

A religião resssurgente: origens e perspectivas

Depois desse *tour d'horizon* um pouco corrido pelo cenário religioso global, vejamos algumas questões colocadas para discussão neste conjunto de ensaios.[2] Primeiro, *quais são as origens da ressurgência da religião em todo o mundo?* Duas respostas possíveis já foram mencionadas. Primeiro, a modernidade tende a solapar as certezas com as quais as pessoas conviveram ao longo da história. É uma situação desconfortável, intolerável para muitos, e os movimentos religiosos que prometem certezas são atraentes. Segundo, uma visão puramente secular da realidade encontra seu principal lugar social numa cultura de elite, a qual, previsivelmente, influencia muitas pessoas que não são membros dessa elite (inquietantemente em especial quando seus filhos são submetidos a uma educação que ignora ou mesmo atenta diretamente contra suas crenças e valores). Os movimentos religiosos com uma tendência fortemente anti-secular podem então atrair pessoas com ressentimentos originados às vezes em motivações claramente não-religiosas.

Remeto-se, porém, à anedota com a qual comecei, sobre a fundação norte-americana preocupada com o "fundamentalismo." De certa maneira, não há o que explicar. Fortes sentimentos religiosos sempre existiram; o que é preciso explicar é sua ausência mais que sua existência. O secularismo moderno é um fenômeno muito mais intrigante do que todas essas explosões religiosas – assim como a universidade de Chicago é um tema mais interessante para a sociologia da religião do que as escolas islâmicas de Qom. Em outras palavras, os fenômenos aqui considerados de certo modo apenas servem para demonstrar a continuidade do lugar da religião na experiência humana.

Em segundo lugar, *qual é a provável trajetória futura dessa ressurgência religiosa?* Dada a considerável diversidade de movimentos religiosos importantes no mundo contemporâneo, parece não fazer sentido arriscar um prognóstico global. Predições, se alguém ousar fazê-las, serão mais úteis se aplicadas a situações muito mais pontuais. Mas uma predição pode ser feita com certa segurança: não há razão para pensar que o mundo do século XXI será menos religioso do que o mundo atual. Uma minoria de sociólogos da religião tem tentado salvar a velha teoria da secularização pelo que eu chamaria de tese da última trincheira: a modernização seculariza *sim*, e movimentos como o islâmico e o evangélico representam a última trincheira de defesa da religião, e não podem perdurar. Finalmente, o secularismo haverá de triunfar, ou para dizê-lo de modo menos educado, *mullahs* iranianos, pregadores pentecostais e lamas tibetanos haverão de pensar e agir como professores de literatura de universidades norte-americanas. Acho essa tese particularmente muito pouco persuasiva.

Depois de fazer essa predição global – de que o mundo do próximo século não será menos religioso do que o atual – deverei especular de modo muito diferente quanto aos diversos segmentos do cenário religioso. Por exemplo, eu creio que os movimentos islâmicos mais militantes terão dificuldade em conservar sua postura atual em relação à modernidade se conseguirem assumir o governo de seu país (parece que isso já está ocorrendo no Irã). Também acho improvável que o pentecostalismo, como existe hoje – principalmente entre pobres e pessoas de baixo nível educacional – mantenha intocadas suas atuais características religiosas e morais, quando muitos de seus adeptos melhoram sua posição na escala social (isso já foi extensamente observado nos Estados Unidos). Em geral, muitos desses movimentos religiosos estão vinculados a forças não-religiosas de um tipo ou de outro, e a rota futura dos primeiros será pelo menos em parte determinada pela rota dessas últimas. Nos Estados Unidos, por exemplo, o evangelismo militante percorrerá um caminho diferente no futuro se algumas de suas causas forem bem sucedidas nas arenas política e legal. Além disso, na religião como em qualquer campo de atividade humana, as personalidades individuais têm um papel muito maior do que aquele que lhes concedem os cientistas sociais e os historiadores. Poderia ter havido uma revolução

islâmica no Irã sem o aiatolá Khomeini, mas provavelmente teria sido bastante diferente. Ninguém pode predizer o surgimento de figuras carismáticas que irão detonar poderosos movimentos religiosos em lugares inesperados. Talvez o próximo surto religioso nos Estados Unidos aconteça entre intelectuais pós-modernos desencantados!

Em terceiro lugar, *as religiões ressurgentes diferem em sua crítica da ordem secular?* Sim, claro, dependendo de seu sistema de crenças particular. O cardeal Ratzinger e o Dalai Lama ficarão perturbados por aspectos diferentes da cultura secular contemporânea. Mas ambos concordarão sobre a superficialidade de uma cultura que tenta prescindir de qualquer ponto de referência transcendente; e terão boas razões para assim pensar. O impulso religioso, a busca de um sentido que transcenda o espaço limitado da existência empírica neste mundo, tem sido uma característica perene da humanidade (isto é uma afirmação antropológica, e não teológica – um filósofo agnóstico ou mesmo ateu pode muito bem concordar com ela). Seria necessário algo como uma mutação de espécie para suprimir para sempre esse impulso. Naturalmente, os pensadores mais radicais do Iluminismo e seus mais recentes descendentes intelectuais tinham a esperança de que algo assim ocorresse. Até agora não aconteceu, e como argumentei, é improvável que aconteça num futuro previsível. A crítica ao secularismo comum a todos os movimentos ressurgentes é que a existência humana despojada da transcendência é uma condição empobrecida e afinal insustentável.

Na medida em que a secularidade tem hoje uma forma especificamente moderna (existiram formas anteriores, por exemplo em versões do confucionismo e da cultura helênica), sua crítica acarreta também a crítica a pelo menos esses aspectos da modernidade. Mas, para além disso, os diversos movimentos religiosos diferem em sua relação com a modernidade. Como já mencionei, é possível argumentar que a ressurgência islâmica tende fortemente a uma visão negativa da modernidade; em alguns lugares é francamente anti-moderna ou contra-modernizante, como na sua visão do papel da mulher. Em contraste, creio que a ressurgência evangélica é positivamente modernizadora em muitos lugares, e isso é claro na América Latina. Os novos evangélicos deixam de lado muitas das tradições que têm sido obstáculos à modernização, como o machismo, e também a obediência subserviente à hierarquia, que tem sido endêmica no catolicismo ibérico. Suas igrejas estimulam valores e modelos de comportamento que contribuem para a modernização. Para citar apenas um exemplo importante: para participar plenamente da vida de sua congregação, os evangélicos vão querer ler a Bíblia; sua vontade de ler a Bíblia estimula a alfabetização, e para além disso, uma atitude positiva em relação à educação e ao progresso individual. Também vão querer participar das discussões sobre assuntos da congregação, já que esses assuntos estão em grande parte nas mãos de leigos (aliás, em grande parte nas mãos das mulheres); essa gestão das igrejas pelos leigos exige habili-

tação em assuntos administrativos, como dirigir reuniões e cuidar das contas. Não é ilusório achar que, nesse sentido, as congregações evangélicas servem – inadvertidamente, claro – como escolas de democracia e de mobilidade social.

Ressurgência religiosa e questões mundiais

Outras questões colocadas para discussão nesta obra têm a ver com a relação entre ressurgência religiosa e alguns problemas que não são ligados à religião.

1 - *Política internacional.* Aqui encontramos de saída a tese, eloqüentemente apresentada por Samuel Huntington faz pouco tempo, segundo a qual, com o fim da Guerra Fria, as relações internacionais serão afetadas por um "choque de civilizações" e não por conflitos ideológicos. Há algo a favor dessa tese. O grande conflito ideológico que animava a Guerra Fria está por ora certamente adormecido. Mas, em primeiro lugar, eu não apostaria em sua derrota final. Em seguida, não podemos ter certeza de que não surgirão novos conflitos ideológicos no futuro. Na medida em que o nacionalismo é uma ideologia (mais precisamente, cada nacionalismo tem *sua própria* ideologia), a ideologia está viva numa longa lista de países.

Também é plausível que, na falta do confronto supremo entre o comunismo soviético e o Ocidente conduzido pelos Estados Unidos, animosidades culturais contidas durante a Guerra Fria voltem à tona. Algumas delas assumiram uma forma ideológica, como a afirmação de uma identidade distintivamente asiática feita por governos e grupos de intelectuais no Oriente e no Sudeste Asiático. Essa ideologia se tornou especialmente visível em debates sobre o caráter supostamente etnocêntrico/eurocêntrico dos direitos humanos tal como propagados pelos Estados Unidos e outros governos e organizações oficiais do ocidente. Mas seria provavelmente um exagero ver nesses debates o sinal de um choque de civilizações. A situação mais próxima de um choque de civilizações com feições religiosas surgiria se a visão de mundo dos setores mais radicais da ressurgência islâmica se estabelecesse em maior número de países, e se tornasse a base da política exterior desses países. Até o momento isso não aconteceu.

Para avaliar o papel da religião na política internacional, seria útil distinguir entre movimentos políticos autenticamente inspirados pela religião, e aqueles que utilizam a religião como uma legitimação conveniente de agendas políticas baseadas em interesses claramente não-religiosos. Essa distinção é difícil mas não impossível. Assim, não há porque duvidar que os terroristas suicidas do movimento islâmico Haws acreditam sinceramente nos motivos religiosos que confessam. Ao contrário, há boas razões para duvidar que as três partes envolvidas no conflito da Bósnia, comumente apresentado como um choque entre religiões, seja realmente inspirado por idéias religiosas. Creio que foi

P.J.O'Rourke que observou que essas três partes são da mesma raça, falam a mesma língua e só se diferenciam pela religião, na qual nenhuma delas acredita. O mesmo ceticismo sobre a natureza religiosa de um conflito supostamente religioso se expressa nesta anedota na Irlanda do Norte: Um homem caminha por uma rua escura de Belfast quando surge um atirador que lhe pergunta, apontando uma arma, "Você é protestante ou católico?" "Bem, gagueja o homem, na verdade sou ateu." "Ah sim, mas... ateu protestante ou católico?".

2 - *Guerra e paz*. Seria ótimo poder afirmar que em toda parte a religião é uma força a favor da paz. Infelizmente não é. É muito provável que no mundo moderno a religião com mais freqüência fomenta a guerra, seja entre nações ou no interior das nações. Instituições e movimentos religiosos estão atiçando guerras e guerras civis no subcontinente indiano, nos Balcãs, no Oriente Médio e na África, para mencionar apenas os casos mais óbvios. De fato, instituições religiosas ocasionalmente tentam resistir a políticas bélicas ou mediar conflitos. O Vaticano foi bem sucedido na mediação de algumas disputas internacionais na América Latina. Movimentos pacifistas de inspiração religiosa têm estado presentes em vários países (inclusive os Estados Unidos durante a guerra do Vietnã). O clero protestante e católico tem tentado mediar o conflito na Irlanda do Norte, ainda que com notável insucesso.

Mas é provavelmente equivocado olhar apenas as atividades de instituições ou grupos religiosos formais. Pode existir a difusão de valores religiosos em uma sociedade, com conseqüências pacificistas mesmo na ausência de ações formais por parte de entidades eclesiais. Por exemplo, alguns analistas têm afirmado que a ampla difusão de valores cristãos teve um papel mediador no processo que levou ao fim do *apartheid* na África do Sul, apesar das igrejas em sua maioria estarem polarizadas entre as duas partes em conflito, pelo menos até os últimos anos do regime, quando a Igreja Reformada Holandesa inverteu sua posição sobre o *apartheid*.

3 - *O desenvolvimento econômico*. O texto básico sobre a relação entre a religião e o desenvolvimento econômico naturalmente é *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, publicado em 1905, do sociólogo alemão Max Weber. Os intelectuais têm discutido sobre a tese dessa obra nos últimos 90 anos. Seja qual for a opinião nessa discussão (sou um weberiano fiel), é evidente que alguns valores fomentam o desenvolvimento econômico moderno mais do que outros. Algo *como* a "ética protestante" de Weber é provavelmente funcional numa fase inicial do crescimento capitalista – uma ética, religiosamente inspirada ou não, que valoriza a disciplina pessoal, o trabalho sério, a frugalidade e o respeito pelo aprendizado. O novo evangelismo na América Latina exibe esses valores com pureza quase cristalina, a tal ponto que meu subtítulo imaginário para o projeto de pesquisa sobre esse tema coordenado pelo centro que eu dirijo na Universidade de Boston foi: "Max Weber está vivo, vai bem e mora na Guatemala."

Inversamente, o catolicismo ibérico, como foi implantado na América Latina, claramente *não* estimula tais valores.

Mas as tradições religiosas podem mudar. A Espanha viveu um período de desenvolvimento econômico notavelmente bem sucedido nos anos finais do regime franquista, e um dos fatores importantes para tanto foi a influência da Opus Dei, que combinava uma rigorosa ortodoxia teológica com amistosa abertura para o mercado em assuntos econômicos. Sugeri antes que o Islã de modo geral mete-se em dificuldades com uma moderna economia de mercado; no entanto, imigrantes muçulmanos foram muito bem sucedidos em vários países (por ex. na África sub-saariana), e também existe um forte movimento islâmico na Indonésia que talvez venha a ter um papel análogo à Opus Dei no mundo católico. Devo acrescentar que tem-se extensivamente debatido há anos sobre a parcela devida aos valores de inspiração confucionista nas histórias de sucesso econômico no Extremo Oriente; caso estivermos dispostos a acreditar na "tese pós-confucionista" e também a aceitar que o confucionismo é uma religião, então existiria aqui uma contribuição religiosa muito importante ao desenvolvimento econômico.

Um aspecto moralmente perturbador desta questão é que valores funcionais em certo momento de desenvolvimento econômico podem não ser funcionais em outro. Os valores da "ética protestante" ou algum equivalente funcional são provavelmente essenciais durante a fase que Walt Rostow chamou de "decolagem", mas podem não ser essenciais em uma fase posterior. Valores muito menos austeros podem ser mais funcionais nas assim chamadas economias pós-industriais da Europa, da América do Norte e do Extremo Oriente. Por exemplo, a frugalidade, ainda que admirável do ponto de vista moral, pode finalmente ser um vício economicamente falando. Apesar dos hedonistas indisciplinados terem dificuldade em liberar-se da pobreza original, podem sair-se bem nas economias de sociedades adiantadas, fundadas na alta tecnologia e no saber.

4 - *Direitos humanos e justiça social.* Naturalmente, instituições religiosas têm feito numerosas declarações sobre direitos humanos e justiça social. Algumas dessas declarações tiveram conseqüências políticas importantes, como nas lutas pelos direitos civis nos Estados Unidos e na queda dos regimes comunistas na Europa. Mas, como já foi mencionado, existem distintos pontos de vista religiosamente articulados sobre a natureza dos direitos humanos. Isso também vale para as idéias sobre justiça social: o que é justiça para alguns grupos é clamorosa injustiça para outros. Às vezes fica claro que posições assumidas por grupos religiosos nestas questões baseiam-se em uma lógica religiosa; a oposição de princípio ao aborto e à contracepção por parte da Igreja Católica é um caso claro. Mas em outros momentos, as posições sobre justiça social, ainda que legitimadas pela retórica religiosa, refletem a situação dos agentes religiosos nesta ou naquela rede de interesses ou classes sociais não religiosos. Para continuar com o mesmo exemplo, creio que este é o caso da maioria dos

posicionamentos assumidos por instituições católicas dos Estados Unidas em assuntos de justiça social que não tenham relação com sexualidade ou reprodução.

Tratei de modo muito breve de assuntos imensamente complexos. Pediram-me que eu apresentasse uma visão geral, e foi o que tentei fazer. Não há qualquer chance de terminar com algum tipo de sermão edificante. Tanto aqueles que têm grandes esperanças quanto ao papel da religião nos assuntos mundiais, como aqueles que *temem* esse papel devem estar desapontados pelas evidências fatuais. Não há alternativa senão uma abordagem matizada e caso a caso. Mas há uma afirmação que se pode fazer com bastante confiança: arriscam-se muito aqueles que negligenciam o fator religioso em suas análises das questões contemporâneas.

Tradução: Henry Decoster
Revisão e notas: Cecília Mariz e Emerson Giumbelli

Notas

[1] Publicado originalmente em Berger (org.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, ©1999 The Ethics and Public Policy Center/ Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI, USA. Transcrição autorizada; todos os direitos reservados.

[2] Optou-se por traduzir o termo "Evangelical" como "evangélico"; contudo, é importante lembrar que os dois termos não se correspondem exatamente. Apenas as igrejas fundamentalistas e conservadoras são chamadas de "Evangelical" nos Estados Unidos. Entre essas se encontram a maior parte das pentecostais, mas nem todas as pentecostais são "Evangelical". Já o termo "evangélico" no Brasil tem um sentido bem amplo. Designando também as igrejas históricas, é na prática um sinônimo para protestante.

[3] O presente artigo está publicado em inglês como o primeiro capítulo do livro *The Desecularization of the World; Resurgent Religion and World Politics*, organizado pelo mesmo autor e editado pelo Ethics and Public Policy Center. Cada um dos demais capítulos do livro (são sete no total) trata de uma questão religiosa específica no mundo atual.

Peter L. Berger
Professor universitário e diretor do Institute for the Study of Economic Culture na Universidade de Boston. É autor entre outros de *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity* (1997) e *Redeeming Laughter* (1997).

Secularização e Dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger

Cecília Loreto Mariz

O destino da religião na sociedade moderna, os alcances e limites dos processos de secularização e dessecularização têm sido temas centrais na sociologia da religião atual. Embora se insira nesse debate, este artigo não pretende rever a literatura nele envolvido. Seu objetivo é muito mais modesto: discutir algumas idéias trazidas pelo livro recentemente organizado por Peter Berger, *The Desecularization of the World; Ressurgent Religion and World Politics* (1999). Mais precisamente, esse artigo analisa de forma crítica os argumentos de Berger no seu capítulo introdutório.

Fruto de uma série de palestras organizadas em conjunto pelo Ethics and Public Policy Center sediado em Washington e pela Nitze School of Advanced International Studies da Universidade Johns Hopkins, o livro acima citado visa claramente atingir um público amplo, e não apenas o leitor especialista em ciências sociais da religião, embora tenha reunido grandes nomes da área. Além de Peter Berger, participaram David Martin e Gracie Davis, renomados sociólogos da religião do Reino Unido. Também fica evidente que o ensaio introdutório de Peter Berger, "A dessecularização do mundo – uma visão global", cuja tradução para o português está aqui publicada nesse mesmo número de *Religião e Sociedade*, tampouco foi escrito para um público especialista. O autor procura dar uma visão geral do tema e se mostra pouco preocupado em cotejar autores, ou trabalhar conceitos e expor detalhadamente teorias. Apesar disso, esse texto,

que foi a palestra de abertura daquela série e cujo título inspirou o do livro, tem tido um certo impacto entre os especialistas.[1] O impacto desse texto pode se explicar provavelmente por nele esse conhecido sociólogo da religião estar, ao menos aparentemente, revendo algumas de suas posições e se retratando de ter defendido a tese da secularização da sociedade moderna.

Embora o próprio título do livro e várias das afirmações de Berger apontem para a força da religião no mundo contemporâneo e sugiram um total refutamento da teoria da secularização a análise mais aprofundada dos seus argumentos revela uma posição bastante nuançada e sutil. Seu texto vai bem além do simples refutamento de uma posição anteriormente defendida. Embora afirme que a secularização tal como prevista por alguns autores nunca tenha ocorrido, Berger não se restringe a avaliar ou denunciar esse erro, nem a apontar causas para essa distorção na percepção da realidade por parte de setores da intelectualidade envolvidos nesse debate. Deixando claro que tanto secularização quanto dessecularização são processos em curso, Berger procura entender ambos como frutos da relação dialética entre religião e modernidade em diferentes contextos e momentos históricos. Apesar de negar uma teoria da secularização simples e mecânica, o autor não nega a secularização como tal. Reconhece-a como uma dimensão que marca a sociedade contemporânea, mas sublinha o seu limite, destacando ainda que esse processo pode gerar o seu oposto.

Uma primeira leitura do texto de Berger poderia, contudo, sugerir que ele proponha o refutamento total da teoria da secularização, especialmente por sua afirmação categórica "a suposição que nós vivemos num mundo secular é falsa" e "a teoria da secularização está essencialmente errada"[2] (Berger 1999:3). Também se tem a impressão que Berger revê suas posições do passado quando faz a seguir uma *mea culpa* lembrando "em meus primeiros trabalhos eu contribuí para esta literatura. Eu estava em boa companhia, a maior parte do sociólogos da religião tinham visões similares, e nós tínhamos boas razões para sustentá-las". No entanto, pode-se relativizar tanto sua oposição à teoria da secularização quanto sua retratação intelectual e *mea culpa* quando se observa, por um lado, o uso do termo "dessecularização", e por outro, sua análise sobre o futuro dos movimentos religiosos contemporâneos. Finalmente, questiona-se a profundidade dessa *mea culpa* quando verificamos que as posições defendidas nesse artigo não se afastam tanto assim de trabalhos anteriores desse autor. O modelo que adota aqui já estava esboçado, por exemplo, em idéias defendidas em *The Homeless Mind* (Berger et al 1973), como mostraremos posteriormente no texto.

O uso do termo "dessecularização"

Quando Berger escolhe o termo dessecularização ele reconhece ter havido um processo de secularização em algum momento. A escolha desse termo

contradiz, ao menos aparentemente, sua crítica ferrenha à teoria da secularização. Apesar de reconhecer que ao se falar de dessecularização se sustente indiretamente "a velha teoria da secularização", Berger, em diversos momentos no texto, afirma que esse declínio da religião não foi observado. Chega a dizer, por exemplo, que o mundo hoje continua "furiosamente religioso como sempre foi, e em alguns lugares mais do que nunca". Com efeito, aí pode-se questionar a adequação do conceito de "dessecularização". Esse deveria ser reservado apenas para situações onde uma secularização, efetivada de fato, tivesse sido revertida. Se o mundo continua "furiosamente religioso" como sempre foi, não faz sentido empregar a palavra dessecularização. Se, segundo Berger, o mundo não chegou deixar de ser religioso, por que adotar a expressão "dessecularização"? O uso do termo dessecularização implica, pois, que algum tipo de secularização ocorreu, e consequentemente, quando fala de dessecularização, o autor contradiz sua afirmação de que nunca o mundo foi secular, e vai também contra a sua negativa tão categórica da teoria da secularização.

Apesar de afirmar que a teoria da secularização está errada, Berger não nega que a modernidade secularize em alguma medida, e que um processo de secularização e seus efeitos tenham sido freqüentemente observados. O que Berger nega, não é o processo de secularização em si, mas a crença de que a modernidade vá necessariamente gerar o declínio da religião como um todo nos diferentes níveis, tanto social quanto individual.

Mas onde estaria concretamente ocorrendo a dessecularização? Berger (1999:8) cita o caso de intelectuais de tradição islâmica que retomam sua fé depois de um período de afastamento. Também se refere a países, como o Irã, que passaram a reunificar Estado e fé. Um outro caso que também poderia ser identificado como dessecularização, mas que não aparece comentado no texto, é o de indivíduos seculares ocidentais, entre eles vários intelectuais, que aderiram a diversas religiosidades de estilo oriental, participando do que hoje se chama circuito Nova Era. Na verdade, esse tipo de religiosidade bastante alienada de instituições religiosas pouco interessa a Berger nesse texto dedicado a entender os surtos de movimentos fundamentalistas[3].

Apesar de sublinhar a diversidade entre os grupos genericamente classificados como fundamentalistas, Berger, nesse texto, pouco se aprofunda em diferenciar os movimentos que se enquadrariam num processo de dessecularização, expressando uma volta da religião a espaços já seculares, daqueles que ocorrem em setores sociais que nunca se secularizaram[4]. O termo "dessecularização" talvez possa se aplicar àqueles casos do mundo islâmico, mas não ao dos pentecostais do Brasil, por exemplo, que têm sido, em sua grande maioria, recrutados em grupos sociais com visões de mundo bem encantadas e nada seculares. Provavelmente tampouco se aplique ao mesmo reavivamento islâmico ocorrido nas camadas populares muçulmanas.

Outro elemento que distingue pentecostais de "fundamentalistas" muçulmanos é o fato dos primeiros não estarem preocupados em propor um Estado religioso. Sua incursão no campo da política, embora levante bandeiras religiosas, paradoxalmente tem tido um efeito relativamento secularizador – ao menos é o que podemos verificar no cenário político brasileiro. Na medida em que os pentecostais no Brasil estão contestando o monopólio católico das esferas públicas[5], tendem a defender a separação entre o Estado e a fé[6].

Esses exemplos distintos apontam para a inadequação de se generalizar a dessecularização ou de negá-la por total. Mas há de se reconhecer que Berger se mostra muito preocupado em marcar as diferenças entre os movimentos religiosos contemporâneos, e em particular a diferença entre os fundamentalismos islâmico e evangélico e a peculiaridade do caso pentecostal. Uma das afirmações que parece ser de maior importância nesse texto de Berger (1999:18) é a de que para o entendimento do papel da religião no mundo contemporâneo não há alternativa senão fazer um estudo caso por caso que leve em conta todas as nuances e especificidades.

Apesar de apontar a força da religião e sublinhar em alguns casos a volta da religião, Berger não parece tão convicto do poder e amplitude das forças religiosas contemporâneas, e muito menos da chamada "dessecularização". Em dois momentos do texto fica claro como ele relativiza esse processo.

Primeiro, embora em vários trechos esteja preocupado em ressaltar a necessidade de se levar em contar a religião para entender a sociedade atual, ele relativiza sua força em diversos movimentos sociais e lutas que se apresentam como religiosas não apenas para a mídia, mas para seus militantes também. Essa sua posição fica clara, por exemplo, quando chama atenção para o fato de que para entender "o papel da religião na política internacional seria útil distinguir entre movimentos políticos que são genuinamente inspirados pela religião e aqueles que usam a religião como um legitimação conveniente para uma agenda política baseada em interesses nada religiosos." (Berger 1999:15). A religião aí estaria reduzida a uma função de mascarar interesses. Seria uma vestimenta, que pode motivar indivíduos para essas lutas sociais, mas não teria poder para determinar a agenda política pela qual se luta. Desta forma, embora reconheça que há movimentos genuinamente religiosos, Berger chama atenção para o erro de se considerar todos que se dizem religiosos como de fato sustentados e guiados por questões religiosas propriamente ditas. Berger vê a ligação de muitos desses movimentos religiosos com forças não religiosas. Afirma que o futuro desses movimentos vai depender de elementos econômicos, políticos e sociais não religiosos. A questão da dessecularização, então, teria relativamente pouco a dizer no caso.

O segundo trecho onde Berger deixa entrever um claro limite do poder da religião e do processo de dessecularização é aquele que trata do futuro dos

grupos religiosos radicais – quando tenta responder a pergunta "como se comportarão os pentecostais e radicais islâmicos em um médio prazo?". Apesar de reconhecer os limites de qualquer previsão nas ciências sociais, adotando uma postura de que previsões desse tipo podem ser totalmente falsificadas[7], Berger arrisca inferir algo sobre o futuro dos movimentos religiosos radicais. Sugere que provavelmente esses grupos religiosos radicais tenderão a intensificar seu diálogo com a modernidade, na medida em que ganharem poder, prestígio e renda na sociedade. Essas previsões deixam mais claro o seu quadro teórico, no qual se identifica uma relativização da força da religião na sociedade moderna.

Para Berger, a religiosidade radical e o forte anti-secularismo de grande parte dos grupos sociais que os adotam expressariam rejeição a uma situação concreta de subordinação ou exclusão, em graus diversos, na sociedade moderna contemporânea. A rejeição à modernidade por parte desses setores sociais consistiria numa rejeição à sua posição subordinada, seja em termos de renda, de *status* ou de poder. Sugere assim que ao ganharem poder político, tornando-se "situação", os militantes islâmicos serão mais adaptáveis e tolerantes com a modernidade. Similarmente, pentecostais e evangélicos, atualmente pobres e poucos instruídos, relativizarão suas posturas anti-modernas e adotarão uma religiosidade menos radical ao ascenderem socialmente. Dessa forma Berger identifica como o motor do processo de dessecularização uma luta por reconhecimento social ou por privilégios diversos. Mobilizadas por uma bandeira religiosa, camadas sociais, que se encontram subordinadas na hierarquia de classes ou de *status*, lutam por reconhecimento, poder e recursos. Na medida em que conseguem reverter essa situação de subordinação, um maior diálogo com a modernidade se instalaria. Inevitavelmente esse diálogo abalaria algumas certezas, relativizaria algumas verdades religiosas, diminuindo a força do religioso e resultando em certo grau de secularização. Certamente, Berger nem de longe sugere que os islâmicos fundamentalistas um dia adotarão o mesmo secularismo atualmente dominante na academia ocidental, posição que ele atribui a alguns pensadores e da qual se afasta explicitamente. Mas algum grau de secularização será uma conseqüência provável do que prevê para os grupos radicais quando mudam de posição dentro de uma estrutura social. Pode-se dizer que aí Berger retorna em parte à teoria da secularização. Como em seus trabalhos anteriores em sociologia da religião, relativiza o poder explicativo de elementos idealistas e subjetivos, continuando fiel ao modelo weberiano de análise, e chama atenção para a força de outras dimensões sociais para se entender o religioso.

A religião estaria na sociedade contemporânea desempenhando um papel na luta empreendida por grupos hierarquicamente desprivilegiados pelo reconhecimento e na reelaboração de novas identidades. Desempenha assim seu papel nesse "caldeirão de lutas culturais", expressão que Nancy Fraser (2001) usou para definir a sociedade contemporânea. Com efeito, como veremos mais

adiante, para Berger, a idéia de "guerra cultural" é fundamental para compreender o papel dos surtos religiosos e também as análises que deles se fazem na sociedade contemporânea. No texto em questão, o que Berger chama de "guerra cultural" explica tanto o desencadeamento de um processo religioso radical, como a incapacidade da elite intelectual de perceber o religioso no mundo atual.

Continuidade e descontinuidade desse texto com os trabalhos anteriores de Berger

No início desse artigo se apontava para a necessidade de relativizar a *mea culpa* de Berger, não apenas por ele reconhecer os limites da dessecularização atual, mas também pelo fato que há nesse seu trabalho atual mais continuidades do que descontinuidades com as idéias que defendeu no passado. É certo, contudo, que há diferenças que podem ser notadas. Os argumentos defendidos no texto agora analisado se afastam em alguns aspectos (mas não tantos assim) de seu já clássico *O Dossel Sagrado* (Berger 1986, originalmente publicado nos Estados Unidos em 1967). Agora sugere uma relação entre religião e modernidade muito mais complexa, nuançada e dialética. A dimensão dialética dessa relação, embora Berger não a nomeie como tal, fica explícita na discussão sobre as causas da dessecularização e o futuro dos grupos religiosos mais radicais, como mostramos acima. Em ambos momentos vamos notar que Berger reconhece tendências dessecularizantes como resposta à secularização anterior e que sugere a possibilidade de nova secularização ou outras formas de adaptação à modernidade sem nunca desprezar o papel desempenhado pelas forças não religiosas nesses processos.

Além de destacar que nem no passado Berger apoiou de forma tão radical a teoria da secularização, nem no presente a negue em absoluto, é importante questionar ainda se houve de fato em algum momento esse consenso entre os sociólogos da religião quanto ao desaparecimento da religião. Questiono se os autores daquela literatura, a que Berger sem citar nomes se refere, acreditavam todos no fim completo da religião e no estabelecimento desse mundo secular desprovido de sobrenatural e encantamento. Com certeza houve nos meados da década de 70 uma grande surpresa entre os cientistas sociais com a revolução do Irã e sua bandeira religiosa, e todo o reavivamento islâmico que começou a ser percebido internacionalmente a partir daquela época. É interessante notar que nada foi escrito, em sociologia da religião no período que antecedeu a revolução iraniana, sobre a possibilidade ou o risco de um fenômeno de tal natureza. Realmente esse fato surpreendeu Berger e outros que refletiam sobre a religião na época. No entanto, será que podemos dizer que não havia na época instrumental teórico que apontasse para a possibilidade de ocorrer um fenômeno como esse?

Será que Berger não exagera um pouco sua *mea culpa* para melhor realçar

os argumentos do seu texto? Quando analisamos seus trabalhos anteriores percebemos que ele via claramente a impossibilidade do fim da religião. Em seu livro *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural* (Berger 1969), sem dúvida afirmava já no subtítulo a continuidade das religiões enquanto uma dimensão psicossocial tendo seu papel forte na vida privada e afetiva dos indivíduos. Os diferentes argumentos trabalhados naquele livro levam os leitores a concluir que a religião não estava destinada a desaparecer, ao menos da vida privada, onde a secularização seria sempre parcial. É importante lembrar que Berger não reduz a secularização à saída da religião da vida pública[8]. Para ele esse conceito se aplica também na vida privada. Os diversos capítulos do livro em questão tratam da dessecularização tanto como volta da religião à vida pública quanto à vida privada, embora a ênfase seja maior na política e vida pública.

E além disso, como já foi dito anteriormente, essa continuidade ficará ainda mais explícita em *The Homeless Mind*. Nesse livro, Berger e seus colaboradores argumentavam que a própria modernidade gera dialeticamente ideologias e movimentos sociais e políticos contra-modernos. Defendem, assim, que o projeto da modernidade tinha seu limite também no mundo público e na luta política. A terceira parte desse livro é dedicada ao que chama de processo de "*demodernization*". Aí discute-se os limites da modernidade e a forma através da qual ela é capaz de gerar o seu oposto.

Embora não fossem propriamente religiosas em termos de propostas e conteúdos, os movimentos contra-modernos analisados em *The Homeless Mind* desempenhavam um papel similar aos das religiões, não apenas no nível individual, mas também no social. Essas ideologias possuíam conteúdos proféticos e criavam mudanças de comportamento que de certa forma uniam a vida pública com a privada. Um dos argumentos desse livro era justamente que o forte apelo desses movimentos anti-modernos, como o socialismo ou a contracultura por exemplo, se explicava por aspectos que os aproximavam das religiões. No caso, o socialismo se identificava com a religião quanto à sua dimensão comunitária, discurso profético com projeto de justiça social, além de eventuais lideranças carismáticas. Da mesma forma, a sedução da contracultura tinha raízes em aspectos similares aos religiosos, como era o caso de sua proposta comunitária. Evidentemente nem socialismo nem contracultura são religiões, nem eram vistos como tais quer pelos seus adeptos quer por Berger e co-autores. Mas ao se afirmar que o seu sucesso se devia a sua similaridade com a religião, assumia-se um modelo teórico que sugeria a necessidade da religião na modernidade. A teoria que se adotava aí não supunha o fim da religião, e até pelo contrário, permitia explicar e interpretar a força das religiões em sociedades modernas como parte dos efeitos contra-modernos para os quais *The Homeless Mind* chamava tanto a atenção.

A anomia criada pela modernização geraria a necessidade de imersão em comunidades fortes, em grupos de fé. Ainda que não tenham sido feitas previsões sobre a volta de profetas religiosos, como os aiatolás do Irã, há de se reconhecer que Berger identificava na década de 60 e 70 a necessidade crescente de movimentos anti-individualistas, e o sucesso de propostas anti-modernas que desempenhavam o papel da religião. Mas não era somente ele, pois quando apontam o surgimento de forças contra-modernas totalizantes, Berger e seus co-autores do *The Homeless Mind* se aproximavam de Durkheim. Com efeito, Durkheim jamais acreditou no fim da religião. Embora convivesse com a crise das religiões em sua sociedade, previa que surgiriam outros sistemas funcionalmente religiosos. Adotando uma definição funcional da religião – um sistema de integração social com discurso e práticas anti-individualistas –, Durkheim afirmava a impossibilidade do fim da religião tanto na vida privada e mais ainda na vida pública.

Durkheim não estava sozinho. Outros autores clássicos além dele não acreditaram no fim total da religião. Embora a olhos vistos todos se confrontassem com a perda do poder da religião na vida pública e privada, a provável permanência do religioso, seja enquanto uma fé tradicional, mas especialmente enquanto crenças e mistificações, foi observada pelos demais pensadores clássicos. Tanto Marx quanto Weber estão preocupados com mistificações semelhantes às religiosas nos discursos intelectuais e científicos de pensadores que criticavam.

Sendo bastante crítico da modernidade, Weber possuía extrema clareza quanto aos limites humanos, estéticos, morais da razão e da ciência modernas. Embora se referisse ao desencantamento e progressivo desaparecimento dos deuses, sublinhava também a impossibilidade de se acreditar nas promessas da razão tal qual tinha sido defendida pelo Iluminismo. A desilusão com essas promessas seria para os homens modernizados no século XIX, e também no século XX, um desencantamento talvez mais doloroso, e mais difícil de ser aceito, do que o das religiões e do mundo sobrenatural. Esse desencantamento com o Iluminismo, que levava a reconhecer a modesta competência da ciência e da razão modernas, e também os limites do papel que possam desempenhar, era fundamental na opinião de Weber para se fazer ciência de forma competente e realista. Em sua palestra "A Ciência como Vocação", Weber (1982) exprime bem seu desencanto quanto às promessas iluministas da razão e da ciência. Suspeitava mais do que tudo daqueles que supunham que a ciência fosse fonte de "salvação", que pudesse solucionar as dúvidas e os problemas da humanidade.

Observando um processo histórico onde as verdades religiosas eram questionadas cada vez mais, Weber tinha clareza de que a modernidade não colocava apenas em suspeita as verdades religiosas, mas toda e qualquer pretensão de verdade. O pensamento racional moderno seria por natureza crítico e cético,

desprovido de certeza e de um porto seguro para o espírito. Reconhecia assim como destino de nosso tempo viver com a dúvida e a insegurança, sem certezas. Sabia que muitos não tinham condições de enfrentar esse destino. Julgava que no nível psicossocial apenas uma minoria teria condição de contemplar a vida sem nenhuma verdade segura ou consolo profético.

Essa preocupação de Weber com esse tipo de dificuldade entre aqueles que se propõem a fazer ciência, especialmente os jovens estudantes, aparece muito claramente na sua palestra já citada, "A Ciência como Vocação", quando sentindo essa necessidade no público estudantil que o escutava afirma: "O profeta que por quem, na nossa geração mais nova, tanto anseiam, simplesmente não existe" (Weber 1982:180). O intelectualismo e a ciência oferecem tentações para os jovens, não apenas no sentido cronológico, mas jovens de espírito, aqueles com imatura necessidade de verdade. A esses, alerta: "Cuidado, o diabo é velho, envelhecei também para compreendê-lo" (:179). Afirma, então, que julga mais honestos aqueles que retornam ao mundo religioso, e abandonam a ciência fazendo um sacrifício intelectual, do que aqueles que tentam transformar a ciência em um substituto da religião. Sua crítica principal é dirigida, não aos religiosos, mas àqueles que atribuem à ciência um poder profético e uma capacidade de abalizar juízos de valores e princípios morais. Era um crítico feroz daquilo que chamou "profecia acadêmica". Essa profecia se alimentava assim da necessidade de algo que somente o religioso poderia oferecer na opinião de Weber.

Weber se mostra muito pouco convicto de que a intelectualidade de seu tempo estivesse sendo capaz de enfrentar o "destino da época" – de viver num mundo desprovido de certezas. E não cobra de todos, nem de qualquer um, essa capacidade, mas apenas daqueles homens de ciência no exercício de sua profissão. "Para quem não pode enfrentar como homem o destino da época (...)", afirma, "os braços das velhas igrejas estão abertos para eles" (Weber 1982:183). Como já foi colocado acima, Weber aceita que alguns "religiosamente musicais" optem por um sacrifício intelectual deixando de lado suas ambições científicas, mas não perdoa os que transformam a ciência em profecias. "Aos meus olhos esse retorno religioso paira mais alto do que a profecia acadêmica..." (:183).

Quando deixa claro ser mais danosa para a produção de conhecimento esse tipo de profecia do que a fé religiosa, Weber se aproxima de certa forma do Marx de *A Ideologia Alemã*, que também já não considerava a religião *tout court* como a maior ameaça ao conhecimento da verdade. Pior do que ela seriam os discursos ideológicos racionalistas, tal como o desenvolvido pelos neo-hegelianos. Marx identifica entre esses filósofos um espírito religioso e por isso os chama na *A Ideologia Alemã* de santos – "São Bruno, São Max" (Marx & Engels s/d:103 e 133). Embora não estivessem preocupados nem com a permanência nem com a volta do religioso propriamente dito no mundo moderno, Weber e Marx estavam conscientes do poder de elementos similares ao religioso

nos discursos e práticas sociais modernas. Além disso, ambos usam os termos "religião", "religioso" ou "profecia" como uma categoria de acusação, opondo-os a conhecimento verdadeiro e científico.

O debate entre ciência e religião tem envolvido sempre a questão da possibilidade da construção de um conhecimento objetivo. Essa questão, bastante cara a Weber, é também central nesse texto de Berger.

A questão do valor no estudo da dessecularização e a chamada "guerra cultural"

Como já foi dito anteriormente, interesses e valores não decorrem apenas de um engajamento religioso, político ou outros alimentados por uma ideologia clara. Os mais diversos interesses podem aflorar até em uma prática puramente acadêmica. Para alguns o apego a um quadro teórico defendido por tanto tempo pode ter a força coercitiva de um valor religioso. A capacidade dos pesquisadores de ver fatos que desmintam seus trabalhos anteriores (as teorias que defenderam em congressos e textos publicados) pode variar bastante. Aí o pesquisador tem interesses e valores tão fortes para defender quanto os que professam alguma crença religiosa. Berger está consciente da influência desse tipo de valor e de interesses nos debates das idéias e na pesquisa, e chama atenção para isso com certo humor. Procurando relativizar esse tipo de valores, afirma, não sem uma ponta de ironia, que uma vantagem da sociologia em relação à filosofia é "podermos nos divertir quando nossas teorias são comprovadas e também quando são reveladas falsas" (Berger 1999:2).

Por serem menos perceptíveis, os efeitos negativos na produção do conhecimento gerados por esse tipo de interesses seriam, tal como os das "profecias acadêmicas" de Weber, pior do que os causados por valores explicitamente religiosos. Esses últimos seriam mais facilmente identificáveis e relativizados pois adotariam critérios de verdade próprios e distintos do discurso científico.

Mas, fiel a Weber, Berger considera possível uma análise livre de juízo de valores, sem, contudo, subestimar a força desses valores e sua presença no debate. Está, por exemplo, bem consciente de que o debate sobre a secularização e a modernidade inspira emoções e fortes sentimentos. No entanto, salienta que a secularização era percebida tanto pelos que gostavam dela quanto pelos que a viam com desgosto. Assim, a relação com o valor não impediria uma análise objetiva da realidade. Ser religioso, ou pelo contrário ser anti-religioso ou indiferente ao problema, não necessariamente implica em elaborar análises carregadas de juízo de valor. A questão é identificar esses valores para que sejam controlados criticamente.

Berger se mostra assim alerta quanto aos limites dos cientistas e dos seus discursos pretensamente objetivos e isentos de valores. E deixa claro que, para

ele, um dos problemas no estudo da religião é a forma como a elite intelectual, essa minoria a que pertencem os cientistas sociais, vê o mundo. Essa sua preocupação com a presença dos valores na pesquisa se expressa já na primeira página desse texto quando critica a visão de cima para baixo dos mentores do amplo projeto de estudo sobre o fundamentalismo no mundo patrocinado pela Fundação MacArthur. Sugere que essa fundação teria se interessado pelos diferentes fundamentalismos religiosos por os julgarem incompreensíveis no mundo contemporâneo, uma exceção. Na opinião de Berger, a exceção seria antes a secularidade dos intelectuais da MacArthur. Esse grupo faria parte de uma elite internacional, altamente educada, especialmente em ciências humanas e sociais. Conhecer essas pessoas que administram fundações desse tipo, elaboram pesquisa, controlam a mídia, o sistema educacional e legal ajudaria a entender o que se tem teorizado sobre religião na atualidade. Para conhecer os valores envolvidos num estudo há que se conhecer os seus autores. Esse artigo está assim convidando para que se estudem os que estudam a religião.

A questão da relação entre intelectuais e suas teorias sobre religião tem inspirado recentemente diversos trabalhos entre nós, tais como os de Pierucci (1998, 1999), Birman (2000), Giumbelli (2000). Os dois artigos recentes de Pierucci (1998, 1999) revelam uma preocupação constante quanto ao juízo de valor no estudo da religião nas ciências sociais brasileiras. Para esse autor, essa área de pesquisa estaria muito contaminada com gente do *métier*, sacerdotes, pastores, intelectuais orgânicos de grupos religiosos[9], e por seu apego à religião esses intelectuais exageravam seu papel no mundo contemporâneo. Sua crítica vai assim na direção oposta de Berger, para quem os intelectuais em suas "ilhas racionais" não percebem o que ocorre fora de seu circuito fechado e elitizado.

No entanto, é importante lembrar que quando fala de elite intelectual, Berger não se refere apenas a sociólogos/antropólogos da religião, nem mesmo a cientistas sociais em geral, mas a todo um conjunto de atores sociais responsáveis pelos discursos simbólicos oficiais, mídia e sistema educacional e legal. E é mais importante ainda lembrar de novo que quando fala de religioso nesse texto, ele se refere especificamente aos "surtos" e movimentos religiosos mais radicais e fundamentalistas. Nesse texto Berger se refere pouco às religiões que desenvolvem um diálogo muito próximo com a modernidade, apenas sublinha que elas têm experimentado uma grande perda de fiéis. Descreve com mais cuidado o caso do catolicismo pós-Vaticano II. Embora não deixe isso explícito, podemos inferir que, para ele, essas religiões fariam parte da tal "ilha" racional e secular dos intelectuais.

Apesar dessas considerações, não se pode negar que Berger de fato parece subestimar a problematização da religião pelo próprio mundo religioso, bem como o estreito intercâmbio e interpenetração entre cientistas sociais que estudam a

religião e religiosos. Muitos já apontaram esse fato. Jean Séguy (1992:212), por exemplo, nota que tanto nos Estados Unidos como na Europa a sociologia da religião tem sido marcada mais por debates intraconfessionais ou entre grupos religiosos do que pela oposição entre ciência e religião[10]. Mas é preciso reconhecer que essa troca não se dá com religiões fundamentalistas, das quais Berger trata no texto. Não se encontram, ao menos em quantidade significativa, membros dos movimentos mais fundamentalistas entre os cientistas sociais, nem como parte daquela intelectualidade a que Berger se refere. Uma distância cultural e social existe com efeito entre esses grupos. No Brasil, essa distância, por exemplo, entre os "neopentecostais" e aqueles que os estudam é marcada e clara e, como Berger sugere, ela pode ser responsável por certos limites de algumas análises[11] que, segundo Giumbelli (2000:210), reproduzem "o desprestígio cultural dos grupos que compõem seu objeto".

Berger vai além de uma crítica a trabalhos acadêmicos; sugere um conflito mais amplo ao identificar essa dificuldade por parte daquela elite intelectual de ver na realidade religiosa um sinal de uma "guerra cultural". Para ele, os movimentos religiosos fundamentalistas tenderiam a surgir fora do circuito dessa elite ganhando um caráter altamente populista por se tratarem de uma reação à opressão cultural realizada pelos discursos modernos (desencantados, individualistas, racionais) daquela elite.

Uma contribuição interessante para o estudo da religião feita por Berger nesse ensaio é, assim, sua proposta de relacioná-la com a questão da "guerra cultural". Observa-se de fato que aqueles que adotam princípios religiosos mais "fundamentalistas" tendem a ser de grupos menos intelectualizados e de menor renda. Isso com efeito se verifica tanto entre os *Evangelicals* norte americanos como entre os pentecostais da América Latina. Mas Berger enfatiza menos a diferença em termos de classe do que a diferença cultural. Aí se instala uma luta, não propriamente por recursos, mas por *status*: uma disputa pela definição de princípios e valores que geram prestígios e determinam privilégios. Para Berger, a compreensão da dinâmica dessa guerra cultural é fundamental para explicar a origem desses surtos religiosos fundamentalistas contemporâneos. Como foi dito, um dos fatores que os causaria, para esse autor, seria a revolta contra essa elite com seu discurso moderno e secular.

Daí Berger acreditar que o confronto com a modernidade seria o grande apelo desses movimentos religiosos determinando seu crescimento em termos de números de fiéis. Da forma simplificada como aparece no texto, essa afirmativa é questionável. Em primeiro lugar, nos confrontamos com a dificuldade de se definir o moderno e contra-moderno. Como mostra o próprio Berger, nenhum movimento dentre os citados pode ser considerado como uma coisa ou outra. Em segundo lugar, há vários casos empíricos a que não se aplica a distinção. Berger esquece de considerar o crescimento dos mo-

vimentos Nova Era. No Brasil já se tem observado que a Igreja Universal, aquela igreja que dentre as pentecostais mais troca com a modernidade em termos de usos e costumes, alcançou as mais elevadas taxas de crescimento. No entanto, talvez a idéia de crescimento a partir do confronto com a elite se aplique no caso da Universal, pois como observa Clara Mafra (1999), a expansão dessa igreja foi maior no período quando foi mais perseguida. De todo modo, não se pode reduzir e explicar esse conflito da Universal e sua "perseguição" por sua atitude anti-moderna.

Essas e outras perguntas ficam sem respostas nesse texto. Como foi dito no início desse artigo, o texto comentado não tinha pretensões de oferecer um quadro teórico preciso nem aprofundar as questões que levanta. Inclusive, Berger conclui reconhecendo que tratou muito brevemente de questões bastante complexas. Inevitavelmente aparecem contradições e lacunas num ensaio desse tipo que, apesar disso, é bastante rico, mostrando-se capaz de provocar novas hipóteses e trazer novos *insights*.

Referências Bibliográficas

BERGER, Peter L. (1969), *A Rumor of Angels; Modern Society and the Rediscovery of Supernatural*. Nova Iorque: Doubleday.

BERGER, Peter L. (1986), *O Dossel Sagrado*. São Paulo: Paulinas.

BERGER, Peter L. (1999), "The Desecularization of the World; A global overview" In: Berger (org), *The Desecularizaton of the World; Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids MI: Ethic and Politic Policy Center and W. B. Eerdmans Publishing Company.

BERGER. Peter L.; BERGER, Brigitte & KELLNER, Hansfield. (1973), *The Homeless Mind; Modernization and Consciousness*. Nova Iorque: Vintage Books.

BIRMAN, Patrícia. (2000), *Religiosidade, pluralismo e nação: as seitas na França hoje*. Tese para Concurso de Professor Titular em Antropologia da UERJ.

FRASER, Nancy. (2001), "Redestribuição ou Reconhecimento? Justiça Social em tempos de políticas de identidade". Aula Inaugural do PPCIS/UERJ em 19 de março de 2001.

GIUMBELLI, Emerson. (2000), *O fim da religião: controvérsias sobre "seitas" e "liberdade religiosa" no Brasil e na França*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ.

MACHADO, Maria das Dores. (2000), "Além da religião". Palestra proferida na sessão de abertura das X Jornadas de Alternativas Religiosas na América Latina, Buenos Aires, 2000.

MAFRA, Clara. (1999), *Na posse da palavra*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ.

MARIZ, Cecília L. (1995), "Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e neopentecostalismo". *Revista de Cultura Teológica*, 3.

MARIZ, Cecília & MACHADO, Maria das Dores. (1998), "Mudanças recentes no campo religioso brasileiro". *Antropolítica* (Revista da Pós-Graduação em Antropologia e Política da UFF), 5: 21-43.

MARX & ENGELS. (s/d), *A Ideologia Alemã I*. (3ª ed.). Lisboa: Editorial Presença.

PIERUCCI, Antônio Flávio (1998) "Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos acessar aquele velho sentido". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13 (37): 43-73.

PIERUCCI, Antônio Flávio. (1999), "Sociologia da religião – área impuramente acadêmica" In: Micelli (org.), *O que ler na ciência social brasileira 1970-1995* (vol. 2 - Sociologia). São Paulo: Sumaré/ANPOCS.

SÉGUY, Jean. (1992), "Conflit et fabrique des connaissance". *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 80 (octobre–decembre): 211-224.

WEBER, Max. (1982), "A ciência com vocação". In: *Ensaios de Sociologia*. Rio de Janeiro:Zahar.

Notas

[1] Em sua palestra na abertura da X Jornadas de Alternativas Religiosas da América Latina, Buenos Aires, 2000, Cristián Parker se refere a esse artigo onde Peter Berger estaria revendo sua posições.

[2] As referências são ao original em inglês. Essa citação e as demais nesse artigo são tradução da autora.

[3] Berger parece, inclusive, pouco convicto de que aquela religiosidade desinstitucionalizada, individualista da Nova Era, que tem sido observada na Europa Ocidental, possa ameaçar a secularização naquelas sociedades.

[4] Berger (1999:13 e 14) procura distinguir os islâmicos dos pentecostais quanto ao seu grau de rejeição de valores modernos e cita especialmente as relações de gênero.

[5] Em seus trabalhos sobre a Igreja Universal, Machado (2000 e em Mariz e Machado 1998) tem chamado a atenção para o aspecto anti-católico da luta política dessa igreja.

[6] O caso do ensino religioso nas escolas públicas seria um exemplo. Antigamente no Brasil assumia-se esse como sendo o ensino do catolicismo; hoje em dia o debate fica aberto – diferentes grupos religiosos competem para definir os professores e conteúdo dessa disciplina. Em *O Dossel Sagrado*, Berger apontava as conseqüências secularizantes do próprio pluralismo religioso.

[7] Berger, como Weber, desconfia de previsões por parte das ciências sociais, pois compreende os processos de mudanças sociais como bastante complexos e flexíveis, acreditando inclusive, novamente tal qual Weber, na possibilidade de que as idiossincrasias pessoais de determinados líderes conduzam o curso da história para direções pouco previsíveis. O texto expressa bem essa sua idéia de que não se têm condições para prever o que vai acontecer ao sugerir que um próximo surto religioso possa ocorrer entre os "desencantados acadêmicos pós-modernos!" (Berger 1999:13).

[8] Segundo essa definição de Berger, que é explicitada no seu *Dossel Sagrado* mas reaparece em vários de seus trabalhos e também nos de outros autores, a secularização teria uma dimensão dupla (societal e da mentalidade). Em momento nenhum nesses trabalhos, atribui-se tal conceito, nessa forma específica como é utilizado, a Weber. Reconhece-se a influência de Weber, mas não se afirma ser dele essa definição particular. Assim é importante destacar que nesse caso não houve injustiça com Weber. Aqui a crítica feita por Pierucci (1998) ao uso indevido do conceito de secularização de Weber não se aplica.

[9] Essa mistura do pesquisador com o objeto de pesquisa é inevitável nas ciências sociais, e não ocorre apenas no campo do estudo das religiões. Antes parece ser a regra nas diferentes subáreas das ciências sociais do que a exceção. A escolha de um objeto de pesquisa é influenciado pelos interesses e condicionamentos do pesquisador, como já o mostrou Weber. É bom lembrar o ditado popular: "quem disso cuida, disso usa".

[10] Em seu artigo Séguy (1992:212): "as vicissitudes de nossa especialidade na última metade do século

não remetem a dicotomias opondo religiões e ciência, confissão e profissão. Elas lidam com oposições intra-confessionais e intra-religiosas".

[11] Em outro artigo discuto esses limites revendo uma bibliografia sobre neopentecostalismo (Mariz 1995)

Recebido em março de 2001

Cecília Loreto Mariz
Doutorou-se em Sociologia pela Universidade de Boston, atualmente é professora de Sociologia no Departamento de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Publicou o livro *Coping with Poverty; Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil* (1994), além de capítulos em livros e artigos de revistas no país e no exterior.
E-mail: cemariz@alternex.com.br

NOVOS PARADIGMAS E ESTUDO DA RELIGIÃO: UMA REFLEXÃO ANTI-ESSENCIALISTA[1]

Joanildo A. Burity

A religião está de volta? Para onde? De onde? Como saber que se trata dela mesma? O que garante que se comportará como antes? Seria justificado relaxarem-se as prevenções contra a volta do "fundamentalismo", isto é, daquela pretensão de ascendência religiosa sobre a esfera secular fundada numa auto-atribuída função de guardiã da verdade, da moralidade e do sentido? Mas não se trataria de contestar esta definição de fundamentalismo? Não estaria a religião, antes, cada vez mais claramente fadada a retroceder ao fundo da cena, perdendo seu papel ao tornar-se supérflua para fazer o mundo girar, cedendo lugar à lógica das explicações científicas, à eficiência das regras de mercado, à sofisticação das novas tecnologias? Ou ainda, não seria a religião o último bastião desta atitude inquebrantável – e lamentável, para os epígonos da ideologia do progresso e da perfectibilidade humana – de descontentamento com as realizações da modernidade, que se poderia chamar de "mal-estar na civilização"[2]? Em outras palavras: diante do esfacelamento de tantas certezas e do fracasso de tantas alternativas, não seria novamente na religião que as pessoas encontrariam guarida para sua busca por sentido e por uma relação mais integrada entre fins e meios?

Os últimos trinta anos têm dado respostas ambíguas a tais interrogações, exceto uma, que tem a força de uma constatação: a religião não desapareceu, tem-se mostrado capaz de reciclar algumas de suas práticas e alguns de seus princípios e, volta e meia, exibe seu enigma à consideração pública. E esta

continuidade, sobrevivência, retomada ou reinvenção é concomitante a (i) uma acentuação da reflexividade científica (isto é, a preocupação da ciência com suas próprias condições de possibilidade e de existência, sintoma das aporias do objetivismo cientificista do século passado); (ii) o desenvolvimento de uma esquizofrênica relação de amor e ódio com os produtos da ciência – a tecnologia aplicada à produção e à vida, a governamentalidade[3], a conjunção entre saber e mercado; (iii) o surgimento de novos regimes de saber que se nutrem de uma crítica ao ímpeto totalizante do modelo de ciência do século XIX; (iv) uma crise de modelos sociais e políticos predicados sobre interpretações científicas da "mecânica social".

A conjuntura das últimas décadas tem recomendado a necessidade de um novo olhar sobre a religião. Novo olhar que, simultaneamente, confira maior atenção às motivações dos grupos religiosos[4] e assuma maior distanciamento dos modelos normativos da modernização e da secularização. Para além do enfoque classista, que situava a religião na superestrutura de um modo de produção, valoriza-se o tema da cultura; para além das ênfases integracionistas, que destacavam a função de legitimação social da religião, destaca-se a interface entre religiosidade e mercado ou o potencial conflitivo da religião.

Olhar que não substitui inteiramente os anteriores, ora mantendo-se à margem deles, confrontando-os, ora articulando-se a versões modificadas daqueles, suplementando-lhes. O novo olhar acrescenta aquele algo que fora excluído da economia das explicações históricas e sociológicas, mas que põe em risco, ao ser acrescentado, a integridade dos velhos paradigmas. Assim, ainda há fronteiras separando as perspectivas mais tradicionais (com sua ênfase no caráter integracionista da religião, ou na oposição entre religião e modernidade/secularização) das mais recentes (com sua ênfase na multiplicidade de arranjos e superposições entre religião e sociedade, do consenso ao conflito, do "sagrado" ao "profano"). Estas fronteiras distinguiriam novos e velhos praticantes da sociologia da religião, abrigando lutas hegemônicas no seu interior. Há, também, zonas cinzentas de hibridização das teorias da secularização com as novas teorias da diferença e do multiculturalismo, de consistência variável. Em comum, o esforço por compreender a permanência, a ressurgência ou a transfiguração deste objeto para o qual uma linhagem respeitável da teoria social clássica vaticinou o desvanecimento progressivo e a perda de plausibilidade/legitimidade.

Poderíamos dizer com razoável acerto que esta mudança de foco, de sensibilidade, se articula com uma mudança de enquadramento da problemática da religião. Ela tem seu lugar em meio a uma transição que anuncia uma nova modalidade do saber a respeito dos objetos sociais – novidade que não temos muito como precisar ainda, posto que o momento é de transição, passagem, quiçá ruptura[5]. Alguns designam esta transição como crise dos paradigmas, outros como crise da modernidade, outros ainda como crise da civilização

ocidental (cf. Heller et al. 1999). Dos mais aos menos alarmistas e mesmo entre os céticos, partilha-se o diagnóstico de que vivemos no meio de uma dialética entre velho e novo, sem superação previsível ou mesmo possível (conforme sejamos mais modernistas ou pós-modernistas), em que a adesão integral e irrestrita a modelos de análise ou de ação parece desinteressante, ingênua, simplista e mesmo temerária. A hora é de experimentar, misturar, rever, articular. E embora prevaleça a regra de que é preciso saber de onde se tira e para onde se leva, a "polícia de fronteiras" de cada campo disciplinar não poderá alegar inviolabilidade daquelas: à sua revelia, há muito as fronteiras tornaram-se porosas, esgarçadas, plásticas. Há guerra nas fronteiras, como há policiais de fronteira, procurando salvaguardar – ou melhor, recompor – a unidade (violada) do território. Para quem já se acostumou a cruzar tais fronteiras, prevalece a sensação de que já não se trata mais de atravessá-las, mas de reconstruí-las em novos espaços e jurisdições, de definir novos territórios. Pois, há de existirem fronteiras...

Dizendo isto, já anuncio e circunscrevo as fronteiras do meu argumento. Sou filho desta transição e me sinto bem em meio ao embaralhamento das certezas recebidas quanto aos limites e às regras do fazer e dar-se limites ao outro, ao estranho, ao incerto, ao novo. Mas como filho da transição, tampouco me abalo muito a anunciar os contornos do novo território: feito de pedaços de várias "pátrias" e "frátrias", e também de vários tempos e *ethoi*, o novo território que se constitui prima menos pela nitidez do que pela sedução de se abrir ao que se anuncia como vindo, como emergente (cf. Burity 1995; Derrida 1994) – nem sempre o inteiramente desconhecido, em muitos casos o longamente esquecido/excluído. Há velhas coisas que voltam e parecem ter o frescor do novo; há outras que se anunciam como novas e não conseguem ocultar seu *dejà vu*; e há as que não se percebem como novas, por se insistir em lançar o mesmo olhar sobre as pequenas oscilações como lugares do irrelevante ou disforme. Se o equívoco do prefixo "pós" em "pós-moderno" está em apontar para o que viria depois da modernidade, o hífen que o liga ao "moderno" tem a vantagem de ao menos dar a entrever que aquilo que precisa do prefixo para delimitar-se, já nasce cindido entre o velho e o novo, entre o que lhe é próprio e o que lhe confere/impõe o outro.

A pergunta sobre o que os novos paradigmas científicos trazem ao estudo da religião precisaria, portanto, ser respondida a partir de tais coordenadas: primeiro, os novos paradigmas são territórios de fronteiras incertas; segundo, o que têm de novo nem sempre é o desconhecido, mas também o longamente esquecido, silenciado, excluído, cuja volta, porém, jamais é idêntica ao passado; terceiro, sua identidade é dividida entre o que dizem de si e o que o outro (o adversário, o inconsciente, a cultura, a tradição) neles diz de si e deles.

Uma última advertência preliminar: segundo a cultura da transição, fazer fronteiras é um trabalho permanente, posto que elas não são vistas como mero

legado, como dado natural, mas são reconhecidamente necessárias. Isto implica em que não somente a ação cotidiana está voltada para construir, delimitar o futuro, o território onde habitaremos, mas cada relato que oferecemos a respeito precisa, ele mesmo, fazer fronteira. Não se pode falar sobre tudo e em geral, porque não sabemos o que "isso"[6] possa ser. Antes, nos pomos de acordo sobre o que falaremos e onde o faremos, e daí começamos a pôr pedra sobre pedra. Esforço que, naturalmente, pode ser desfeito na discussão: ao se recusar o acordo; questionar a lógica geral, o estilo ou conteúdos pontuais da argumentação; apontar omissões, imprecisões, equívocos, desvios, *vested interests*. No caso, proponho que reflitamos inicialmente sobre a configuração dos (novos) paradigmas no campo das ciências sociais e o modo como chegamos a dar legitimidade hoje à transgressão de fronteiras entre eles ou a anunciar a morte deles (ou de alguns deles). Num segundo momento, nos colocaremos diante da religião como objeto de estudo à luz dos referidos paradigmas, para destacar um ponto cego das leituras que pretenderam ter acesso à essência do fenômeno em moldes categóricos: a fugacidade do nome na religião. De um lado, no próprio campo religioso, a tensão entre a pretensão de acesso privilegiado aos mistérios da transcendência, a pretensão de falar em seu nome, e a resistência "profética" a admitir a pura identidade entre a revelação e suas formas institucionalizadas. De outro, entre o campo religioso e o campo científico, a diversidade de formatos e orientações religiosas em relação ao mundo e às suas estruturas – da seita à igreja, da sacralização à contestação da ordem, do quietismo ao engajamento ativo, do foco moral (individual) ao político (coletivo), do racionalismo à emoção, em inúmeras combinações. Em seguida, discutimos possibilidades internas a alguns dos paradigmas de estudo da religião que contemporaneamente disputam entre si um discurso "adequado ao objeto" e propomos uma **política do sobrenome**, como estratégia de reinscrição de outras perspectivas no discurso hegemônico, seja da religião, seja sobre a religião.

1. Sobre a espectralidade dos paradigmas, que talvez insistam apesar da sua anunciada agonia e morte

A noção de paradigma pede, desde logo, um certo sentido de proporcionalidade. Pois não está dado nela mesma qual sua abrangência. Embora seja certo que é próprio do paradigma governar um campo indefinido de fenômenos, dando-lhes inteligibilidade e concatenação, segundo uma narrativa que os dispõe no espaço e no tempo, não é certo que todos aspirem a dar conta de toda a realidade a todo momento. Não vamos entrar aqui, contudo, numa tipologização dos paradigmas segundo seu alcance e força de atração.

Os paradigmas de que falamos têm uma referência precisa na teoria social moderna e se constituíram segundo o ritmo da própria expansão da modernidade.

Inicialmente preocupados em explicar como o "deicídio" perpetrado com a cesura entre a modernidade e o mundo medieval poderia se justificar e fundar uma nova ordem, os paradigmas da teoria social – e nunca houve um só – opuseram uma sociedade natural a uma civilizada, o caos à ordem, a tradição à modernidade, a fixação num universo hierárquico e estático à autonomia num mundo aberto e em constante mutação.

No bojo da empresa colonial européia, enquanto se depara sistematicamente com o desconhecido ou com o radicalmente outro, a teoria social desenvolve paradigmas que ao mesmo tempo (i) reforçam o que o Ocidente imperialista já sabia sobre si mesmo, ao ressaltar o contraste com as características ou atributos negativos, ausentes ou exóticos do outro, e (ii) definem para o Ocidente moderno uma missão civilizatória. Deste processo, concomitante à própria constituição das ciências sociais, surge um contraponto entre comunidade e sociedade, que reatualiza as especulações pseudo-históricas da teoria social dos séculos XVII e XVIII – dando-lhes plausibilidade, pelo contraste entre os povos "primitivos" e os povos "modernos" (cf. Somers 1995b) –, mas emerge também o tom nostálgico já presente num dos veios da teoria social setecentista, o rousseauniano (cf. Robertson 1990, 1991). Neste caso, é a pureza do primitivo e a organicidade do comunitário que a Europa teria perdido com a modernização, de modo que no ato mesmo de estender a mão civilizadora ao rude selvagem, há um certo sentimento de culpa que leva a apreciar sua "exótica" ou a condescendentemente admitir que aquele jamais chegaria a tornar-se "um de nós" (cf. Derrida 1976; Burity 1996).

Curioso como a religião se inseriu aqui em meio a um duplo vínculo. De um lado, testemunha de um mundo que estaria desaparecendo pelo avanço das luzes e da civilização, a religião seria institucionalizada e racionalizada no Ocidente em contraste com a dos "povos primitivos", mas estaria progressivamente reservada ao domínio privado enquanto os outros ainda a mantinham como/no espaço público e base da linguagem cotidiana. De outro lado, a religião dos primitivos conteria *in nuce* os elementos mais fundamentais do fenômeno, recobertos pelas camadas da institucionalização ou pelo progressivo (desnecessário?) processo de complexificação das estruturas e práticas religiosas. Pelo duplo vínculo, portanto, a religião correspondia ao pólo civilizador quando se tratava da relação colonial da Europa (e da teoria social moderna) com o outro. Entretanto, seu destino era o de juntar-se à sorte da "comunidade" quando se tratava de determinar o lugar que lhe caberia numa sociedade civilizada: o afastamento da esfera pública, o acantonamento na esfera da intimidade. Mas persistiam disputas sobre o sentido do fenômeno neste terreno do comunitário: segredo de vitalidade e pureza ou índice do atraso e da superstição, que seria iluminado pela forma institucional, racionalizada, da religião ocidental, a igreja (ou a seita)?

Nos âmbitos histórico e científico, o choque entre iluminismo e romantismo somou-se à emergência de contradições e resistências por parte dos povos colonizados ou entre diferentes correntes da teoria social moderna, no que se refere à relação entre desenvolvimento capitalista (imperialismo) e recusa do colonialismo (interesses locais, nacionais, étnicos, religiosos, culturais), crescimento urbano e diversidade de grupos e culturas urbanas. Difundiram-se posições que valorizavam na cultura funções constitutivas da subjetividade e de apropriação cognitiva da realidade. A inversão pela qual as continuidades entre as culturas é que tinham que ser explicadas em relação às descontinuidades "equivalia ao abandono da idéia de que à unidade material (biológica) teria de corresponder, necessariamente, a unidade espiritual" (Soares 1994:73).

O que oferecemos até aqui foi uma breve narrativa do marco histórico das relações entre a modernidade ocidental e seu(s) outro(s), que nos permite falar daquela como projeto. Projeto que, em sua dimensão intelectual se expressa na emergência de discursos sobre o outro que se colocavam a tarefa de descrever objetiva e rigorosamente estruturas e práticas sociais, através das fronteiras culturais e nacionais, dos povos trazidos à órbita da modernidade. Podemos, assim, perceber – ainda que de forma sintética e genérica – o vínculo existente entre a expansão da modernidade e a constituição dos paradigmas das ciências sociais.

Tais paradigmas se constituíram junto com a pretensão moderna de compreender o real sob o manto do conceito. **Compreender**: entender e dominar, apreender, como no inglês *grasp*, no duplo sentido de domesticar a ignorância e confiscar o idiomático, a singularidade, para exibi-la no museu do universal(ismo). O discurso representa o real, segundo a clássica homologia hegeliana entre aquele e a razão. O programa da compreensão, além do trabalho crítico voltado para a sociedade européia mesma, incluía objetivos práticos imediatos e de longo alcance: do **saber** sobre os mundos que iam sendo "desvelados" pelas descobertas marítimas e pela colonização à **obra civilizadora e modernizadora** junto aos povos não-europeus e não-norte-americanos. Messianismo da razão de braços – embora, por vezes, às turras – com o messianismo do capital.

O que chamamos de crise dos paradigmas e o caldo de cultura em que surgem novos paradigmas têm uma linhagem mais longa do que a conjuntura dos anos 80/90 faz crer. Como nunca houve um único paradigma de compreensão do social, desde muito cedo a cândida pretensão de ser a chave de acesso à realidade enredou-se na disputa por qual dos paradigmas mais fidedignamente representaria o real. Choque de pretensões semelhantes, que não se viam coabitando um mesmo espaço teórico, embora, digamo-lo enfaticamente, já não se tratasse de matar ou morrer pelas idéias de sociedade que se tinha (senão no casamento entre teoria e prática que esteve na raiz dos projetos revolucionários

da modernidade, mas fora do espaço pouco a pouco profissionalizado das ciências sociais). Espaço de delimitação das disciplinas, com seus objetos, teorias e métodos próprios, a exigir "conversões" de seus praticantes, lealdade inconteste e disputa por superioridade.

Aceleremos o passo. Juntamente com as críticas mútuas – e/ou autocríticas subsequentes – foi vindo a percepção de que não dava para ver tudo, o paradigma sendo, ainda quando o melhor, um ponto de vista que não exauria as múltiplas perspectivas do real. Primeiro ato de um **drama holístico** que prescrevia ampliar as "alianças" para melhor compreender, juntar diferentes perspectivas numa meta-teoria do real. Este esforço para repor o que antes eram pretensões de cada paradigma num patamar superior, onde teríamos o efeito agregado das contribuições parciais de cada disciplina, está na raiz de uma espécie de "ecumenismo teórico". Este começou falando de diálogos de fronteira entre as disciplinas, passou a favorecer esforços conjuntos em torno de "temas" comuns, vistos a partir da ótica própria de cada disciplina – a multidisciplinaridade – até chegar num dos possíveis entendimentos da interdisciplinaridade, a saber, o que admite a existência de objetos que não se deixam interrogar pela ótica de nenhuma disciplina em particular, mas que podem ser captados (mas ainda não construídos, posto que precisamente já existiriam, numa ex-uberância resistente a qualquer descrição mono-linguística) pela lente multidimensional de uma estratégia de pesquisa científica.

O problema tornou-se mais agudo quando, após ter olhado frequentemente para o real "lá fora", a teoria social voltou-se para si mesma. Reflexividade. E aqui três profundos cortes foram dados na lógica paradigmática: (i) a aceitação de que os paradigmas não são desinteressados e puramente objetivos, mas têm um programa a cumprir, pré-compreendem a realidade que supostamente descreveriam em sua objetividade; (ii) o reconhecimento de que os paradigmas não são obra de gênios sistematizadores, mas resultado de um trabalho coletivo em que se desenvolve uma linguagem mais ou menos comum, numa comunidade mais ou menos coesa (não homogênea) – intersubjetividade; e (iii) a guinada linguístico-cultural pela qual se admite que a realidade descrita pelos paradigmas é contingente ao sistema de relações estabelecido pelos seus conceitos, às condições históricas de emergência e desenvolvimento destes e ao conflito de interpretações que estabelecem com outros sistemas de referência. Não apenas isto, mas também passa-se a admitir a interferência, a interação entre representações da realidade e a (re)configuração prática desta, para além do postulado descritivista das ciências sociais, calcado no modelo (idealizado) das ciências naturais[7].

Através destes cortes, dá-se um duplo processo de relativização e desinvestimento. A perda de abrangência, dinamicidade e persuasividade das questões levantadas pelos paradigmas de cada disciplina (no duplo sentido do

possessivo: das disciplinas como paradigmas, e dos paradigmas vigentes em cada uma) leva a um descentramento de seu poder explicativo. Os objetos escapam à órbita do modelo, novos objetos emergem que não se deixam apreender por aquela, saberes mais locais demonstram maior sintonia com as demandas dos novos territórios do social[8]. Por conseguinte, a atratividade da adesão a um paradigma perde força; há desinvestimento nele, surgindo uma atitude mais curiosa em relação a outros saberes e mais desencantada em relação ao apelo de "conversão", de lealdade e prioridade, que cada um deles faz.

É também possível que o desinvestimento ocorra apenas em relação àquele paradigma ao qual se havia aderido com fervor, transferindo-se todas as expectativas para o(s) novo(s). Neste caso, não há perda de fé na figura do paradigma como tal, apenas naquele específico que se abandona. Em ambos os casos, prevalece uma advertência kuhniana: não se assume um paradigma por ser o que mais racional, rigorosa e objetivamente enquadra os objetos do mundo social, nem se o deixa por ter-se definitivamente esgotado. O desinvestimento num paradigma pode decorrer de condições contingentes e até inteiramente exteriores a si. A morte dos paradigmas nem sempre é natural! E assim, o desfecho do drama holístico – isto é, de uma multi/inter-disciplinaridade que nos daria sempre maior acesso à verdade do real, em suas mais diversas dimensões – pareceria apontar para a agonia e morte dos paradigmas, deixando o conhecimento à deriva das intuições, dos saberes particulares, dos múltiplos e parciais vieses, da fragmentação...

Mas quem pensa que estamos diante de um processo entrópico de desintegração dos paradigmas, de dissolução das "grandes narrativas" que aqueles encerravam, engana-se redondamente. O que se assiste hoje bem pode ser a morte de **alguns** paradigmas. Poder-se-ia talvez dizer que haja uma **vontade** de sepultar a própria noção de paradigma. E até certo ponto, este desejo é salutar. Mas não se assiste a nenhum desaparecimento dos paradigmas, nem da idéia de paradigma[9]. O que se assiste é a um redimensionamento dos paradigmas, que se tornam circunscritos e perdem sua aura de universalidade, entram em disputa com outros até mesmo nas regiões em que pretendem ainda ter validade especial. De deuses são transformados em ídolos, ou de deus único e soberano passam a frequentar um panteão, quiçá envolvidos numa guerra de interpretações, numa guerra dos deuses! Nem tudo aí tem a mesma dimensão ou qualidade, nem tudo sobrevive por muito tempo, compondo-se, articulando-se, desfigurando-se em contato com outros competidores. Mas a superioridade e a estabilidade **do** paradigma (no singular) já não é um dado; é, antes, **um projeto a construir num terreno de fronteiras móveis. Uma política do saber.**

Em meio à perda de credibilidade dos paradigmas é compreensível que antigos opositores **voltem** com pretensões de vingança, como também é compreensível que, quando a atitude de relativização atinge a (quase) todos os

paradigmas existentes, a razão pragmática da bricolagem e da modelagem recomende juntar os cacos do que restou e fabricar algo novo. Revisitar o montão de ruínas em busca de inteligibilidade ou de ferramentas para enfrentar o novo, já que este não irrompe *ex fiat;* até mesmo sua novidade precisa de um parâmetro no que veio antes, é relacional. Esta novidade, portanto, será rondada por duas imagens da aparição, da **espectralidade**[10]: o novo se constitui a partir de pedaços do velho, deve-lhe a vida; e o que morreu nunca está inteiramente impedido de "voltar". Esta espectralidade recomenda cautela quanto a qualquer discurso sobre a **morte** dos paradigmas, tanto quanto sobre a **volta** do antigo em "carne e osso", indicando antes a não-contemporaneidade do presente consigo mesmo, a não-linearidade e não homogeneidade do tempo vivido por nós: tradições nunca simplesmente morrem; elas são reinventadas ou são enxertadas aos pedaços em novos discursos, mesmo quando estes já não se regem pelos mesmos referenciais daquelas. Mas o que volta nunca é o mesmo, ou sequer podemos ter certeza de que o espectro não é um engodo, uma mistificação, um reconhecimento apressado.

Os novos paradigmas, portanto, não deixam simplesmente para trás, em definitivo, modelos explicativos ora em crise ou desuso. Por outro lado, os novos paradigmas não são mera continuidade do que veio antes. Entre o novo e o velho, o morto e o vivo, os novos paradigmas são rondados pelo espectro do que já não é mais e do que ainda não tem forma clara, do que ainda vem. Os novos paradigmas já não contam mais com a atitude imperial dos clássicos da teoria social moderna. Mas tampouco podem cumprir a expectativa de serem o passo além – e para fora – das contradições e aporias que inviabilizaram a adesão irrestrita aos paradigmas disciplinares.

2. Sobre a reserva do nome e as ciências sociais da religião

Uma das consequências primárias para o estudo da religião desta nova atitude face aos paradigmas é a da revalorização de um certo nominalismo – historicista e mitigado por uma dose de realismo[11] –, para o qual a "essência" do fenômeno é historicamente contingente às diversas configurações que este assume no tempo e no espaço, ainda quando perduram aspectos de momentos anteriores nas expressões seguintes. A definição de religião com que trabalha cada paradigma é relativizada não tanto em função de uma outra, melhor e mais verdadeira, encontrada em outra parte – quer noutra teoria social da religião, quer em um dos discursos teológicos ou "práticos" das religiões – mas em termos da possibilidade de estabilizar um significado universal, transcendental sob o significante "religião". Diante deste último é sempre imprescindível perguntar-se: qual religião? De quem? Onde? Quando? Relacionada a quê?

A atenção para a questão do **nome** implica em manter-se uma distância

entre, de um lado, as manifestações religiosas concretas, individuais e coletivas, espontâneas e institucionalizadas, e, de outro, a autodefinição com que se apresentam e intentam organizar o espaço de sua vigência, legalidade e plausibilidade, bem como definir a fronteira do dentro e do fora, do autêntico e do inautêntico[12]. A questão do nome, entretanto, não demanda um olhar cético face à articulação entre experiência religiosa e o discurso sobre ela. Não é um purismo fundamentalista, velando pela verdade originária do nome: **é preciso que haja sempre o vínculo** entre experiência e discurso sobre ela, e há sempre, *ex post facto*, bons motivos para isto. O que a referida questão acrescenta é que **a articulação se dá contingentemente**, face a um exterior constitutivo – um fora, um outro, um impensado, um excluído – que nunca é inteiramente simbolizado, nem nunca inteiramente neutralizado ou afastado. Pois este exterior é a condição da própria identidade de um discurso/experiência. Este exterior perfura o campo da experiência religiosa e/ou do discurso religioso, marcando-lhe como estrutura faltante (Lacan), destinada a ser subvertida por condições históricas que ela não consiga administrar ou enfrentar; por novos antagonistas que lhe desequilibrem o arranjo teorico-prático prevalecente; e/ou por "impasses" não-resolvidos em relação aos elementos (atores, falas e práticas) excluídos ao longo da constituição da estrutura religiosa hegemônica.

Nessas circunstâncias, o vínculo se esgarça, a normalidade da associação entre o nome e a coisa mostra-se arbitrária e, por vezes, intolerável, a naturalidade com que relações se estabeleciam e programas de ação eram postos em movimento é problematizada. Falta ao nome alguma coisa, não pode ser **só** isto que aí se apresenta, não pode **mais** ser isto que aí se apresenta, não é **possível** que seja isto que aí se apresenta. Torna-se imperioso denunciar o nome, mostrar sua inadequação, questionar-lhe a justiça. Salvar o nome, mudar o nome, aumentar o nome (dando-lhe "sobre-nomes"): sabe-se quantas destas modalidades de reserva ao nome "oficial", "institucionalizado" constituem novos campos de saber sobre a religião ou novas modalidades de religião. Mas o vínculo mesmo, em seu "formalismo", não desaparece. É preciso refazê-lo.

Daí, a estruturalidade do vínculo entre experiência e discurso novamente mobiliza discursos alternativos, práticas "desviantes", atores dissidentes. As coisas se tornam "claras" para eles: o que "não se via" antes dada a força normativa do arranjo dominante passa a ser "percebido", as justificativas que antes pareciam aplicar-se apenas aos adversários do discurso agora em crise aparecem como auto-justificativas, mesmo como pretextos legitimatórios de decisões tomadas pelos guardiães do poder religioso ou da teoria social da religião sob crítica. Tamanha é a força desta evidência que novas definições são propostas como imperiosas. É preciso rever. É preciso reformar o campo institucionalizado da religião em questão. É preciso refazer o discurso (isto é, não a fala, mas o sistema de relações entre os diversos elementos componentes do sentido da religião,

tanto teóricos como práticos, tanto linguísticos como não-linguísticos). E assim surge um discurso alternativo, uma experiência alternativa, e talvez um novo paradigma.

Dependendo da consciência de historicidade do novo arranjo proposto, é possível que este se veja como um retorno à verdade original; como um passo adiante exigido por novas condições sociais ou teórico-epistemológicas; como uma ruptura radical com o que veio antes, inaugurando uma nova experiência da religião; como uma resposta contextual, tentativa, a ser trabalhada continuamente com vistas a sua consolidação. Há diferentes possibilidades de reconstituição do vínculo. O que prevalece é a necessidade da relação, da articulação. E ela será tanto menos perceptível quanto mais conflitiva for a situação de crise. Pois aí as partes em litígio tendem a conclamar a urgência ou a autoridade de um acesso privilegiado à realidade como álibis de sua luta pelo controle da enunciação e das instituições em que esta se dá. O conflito obscurece a contingência das posições criticadas e criticantes.

A questão do nome, portanto, não recupera um sentido transcendental da religião, a ser preservado a todo custo das distorções impostas pelas formas concretas de sua manifestação ou institucionalização. O **vazio do nome** priva a religião de conteúdos categóricos, ora transtornando o registro histórico; ora desafiando a ortodoxia; ora questionando a descrição objetivizante, sociologizante; ora exibindo uma ambiguidade desconfortável diante de situações comprometedoras, que alternam posturas inconciliáveis, mas igualmente tomadas **em nome** da fé, de Deus, da igreja, da harmonia entre o indivíduo e as forças cósmicas, da *autopoiesis* esotérica ou dos cânones acadêmicos do estudo sobre a religião. O vazio do nome fratura a própria idéia de que a religião possa ser compreendida como um gênero de que derivam muitas espécies. É óbvio que certos conteúdos ou formas religiosos se prestam a transposições, agrupamentos e repetições em contextos diferentes; a questão, no entanto, é o que cada novo contexto cobra pela possibilidade da religião "*aggiornar*-se" aí (cf. Burity 1998). Ao se diferenciar indefinidamente, nada há que possa impedir que o "mesmo" da religião, seu "em-si" e "para si", se perca irrecuperavelmente, na errância histórica e singularizada de múltiplos caminhos. Quem há de recolhê-los e resumi-los à unidade de um nome – **a** religião, gênero comum de inúmeras espécies – nos parece uma indagação fácil de responder, mas que pouco ajuda a resolver o incômodo: ninguém.

Por outro lado, essa perspectiva não anula a possibilidade da **crítica da religião**. Só que não se tratará mais de uma crítica voltada ao cerne do fenômeno, agora que não mais se trabalha com a hipótese de um centro ou núcleo duro, fixo, definidor do que aquele seja. A crítica tampouco se funda num outro lugar que estaria ao abrigo da desfundamentação revelada na chamada crise dos paradigmas, livre da contingência e da parcialidade dos saberes. Criticar significa

submeter uma dada manifestação religiosa ao crivo de valores externos à ela, pelos quais não se pode deixar de assumir inteira responsabilidade (o que não é o caso quando se confia na inelutabilidade das leis históricas, da certeza dos procedimentos teórico-metodológicos de um dado paradigma, ou numa providência que encaminha com astúcia ou ironia a história para um certo fim), sem a pretensão de enxergar o que ninguém teria visto ainda, ou de possuir um acesso privilegiado à verdade mais íntima do fenômeno. A crítica se funda num **desentendimento** – visto aos olhos dos criticados como falseamento, incompreensão ou afronta, mas aos olhos dos críticos, como desvelamento, desmistificação ou retificação – que, como destaca Rancière em relação à política (1996:47-70), não se refere à escassez de informações, à ambiguidade das palavras ou à má-fé de algum dos interlocutores, mas à instauração de uma cena, à identificação de um agravo, um dano, uma demanda por reparação (não importa aqui se epistemológica, econômica ou política), na qual o **quê**, o **quem** e o **onde** estão em questão. A crítica chama por um outro mundo, um outro lugar, uma outra razão, um outro arranjo dos atores implicados, que produz, no desentendimento, a possibilidade de reorganizar o espaço e as identidades em questão. Sendo assim, seus contornos estão marcados pelas condições em que ocorre e passarão juntamente com elas.

3. Da integração à exaustão, que bem pode ser uma retomada

Embora se pudesse englobar os diversos paradigmas da religião a partir de uma perspectiva epocal, a da modernidade, fundamentalmente em sua oposição à tradição, a atenção à questão do nome nos recomenda a multiplicar os caminhos. E não há dificuldade alguma nisso, se admitirmos que a modernidade não possui uma única vertente, não engendrou uma única modalidade de relação com a religião e não deixou incólume a religiosidade e a institucionalidade religiosa oriundas do período medieval. Por um ou outro destes indicadores, há diferentes "religiões" – definições, experiências, formatos institucionais, confissões. E não há entre todas elas um denominador comum, tratando-se mais de uma sequência de semelhanças de família à maneira wittgensteiniana, que definem entre si uma regularidade "formal" e não necessariamente de conteúdo[13], embora o que lhes dê o caráter de similitude seja a presença de traços distintivos que são tanto da ordem da forma quanto do conteúdo. É isto que permite, por exemplo, que se estabeleçam paralelos, analogias, comparações – para fins analíticos ou polêmicos – entre o profetismo bíblico e a iconoclastia da Reforma radical, entre o gnosticismo herético e a tradição joanina, entre o cristianismo primitivo e o comunitarismo menonita, entre a religiosidade pentecostal e o catolicismo popular brasileiros, entre o misticismo cristão e a religiosidade da Nova Era. Mas é também o caráter **pragmático**, e não **categórico** destas aproximações, que alerta

para a necessidade de identificar a regra do desvio, isto é, a forma de marcação da diferença pela qual cada caso mencionado guarda sua singularidade e sua distância em relação ao outro.

Não se trata apenas de que haja diferentes relações da modernidade com a religião, mas dentro de cada um dos paradigmas do estudo da religião existentes no campo das ciências sociais diferentes possibilidades têm se configurado, como veremos a seguir.

Pela definição, pela caracterização, pelo destino, a modernidade abriga muitas religiões, ainda quando falamos de uma única delas. E não será suficiente uma estratégia "ecumênica" de juntar as contribuições "parciais" numa definição "mais ampla", como já dissemos acima. É certo que parte do trabalho a fazer é reconhecer tais contribuições parciais; o que não é igualmente certo é se o modo deste reconhecimento é o da fusão numa macro-explicação. Neste caso, imediatamente se colocaria o problema do critério unificador, da linguagem que traduziria a multiplicidade num conjunto ao mesmo tempo coerente e fiel às problemáticas "originais". E esse problema não se refere só à disponibilidade de uma tal *lingua franca*, mas de sua justificação e de sua capacidade de suscitar adesão e consenso. Como a "filiação" a um paradigma é, ao menos em parte, um ato de identificação (no sentido estritamente psicanalítico do termo), torna-se mais prudente explorar alguns dos movimentos internos a estes paradigmas, herdados ou surgidos mais recentemente, do que pretender juntar suas perspectivas parciais num olhar perscrutante e desnudante da "coisa" religiosa.

Tomemos, breve e exemplificadamente, quatro dos principais paradigmas que o estudo da religião neste século assumiu nas ciências sociais: o funcional (integração social; modelo de função simbólica); o estrutural (classe, mercado, mito); o da modernização; e o da pós-modernidade. Para as condições descritas até o momento, eles não são radicalmente descontínuos, mas seus pontos de continuidade não são nem essencialmente formais nem essencialmente substantivos. O espaço não nos permite destrinchar estas remissões e conexões, de modo que nos contentaremos em explorar-lhes os movimentos internos (e contraditórios), lembrando apenas uma coisa: que a heterogeneidade interna destes paradigmas não diz respeito a alguma deficiência congênita que possuam, mas ao fato de que seu sentido não existe fora de um sistema de relações com outros paradigmas, ou com outras versões do "mesmo" paradigma. No contato (diálogo, confronto, incorporação ou apropriação instrumental) com outros paradigmas é que surgem não somente as versões hegemônicas, ortodoxas, mas também se dá a diferenciação interna dos paradigmas, quase sempre a partir da exploração de possibilidades abandonadas ou preteridas em sua própria história.

No caso do paradigma funcional, cujo grande nome em sociologia é Durkheim, mas que possui uma respeitável linhagem antropológica e uma correspondência indireta na ciência política, dois caminhos se cruzam. De um

lado, a idéia de que a modernidade instaura uma ruptura da ordem dos valores tradicionais que, embora substitua o conteúdo daqueles, não pode prescindir de uma ordem valorativa como tal. Assim, tal como a religião fora elemento de coesão para a ordem tradicional, os valores modernos de uma religião civil precisariam tomar lugar, a fim de resolver o problema da ordem numa sociedade que se desfez dos fundamentos transcendentes de estabilidade, legitimidade, verdade e justiça. De outro lado, a idéia de que a modernização avança pela destruição de formas de vida "atrasadas" que não haviam ainda sido submetidas à crise entre tradição e modernidade, leva a uma paulatina distinção entre uma forma de organização social baseada em laços mecânicos e uma outra baseada em laços orgânicos, que na sociologia alemã acabou descrita pelo par sociedade/comunidade, *Gesellschaft/Gemeinschaft*.

A função integradora que a religião cumpria na ordem tradicional não seria específica desta, mas colocar-se-ia como desafio nas condições da sociabilidade moderna. O que haveria seria um deslocamento da função e situação da religião no mundo moderno: primeiro, a religião no sentido específico, se regionaliza, se torna uma das instituições da sociedade, com a atribuição precípua de prover sentido ao indivíduo para sua existência e seu lugar na sociedade; segundo, a religião deixa de ser o ponto de amarração da ordem social e desocupa a esfera pública, onde o poder civil e a pluralidade de valores e práticas vêm a prevalecer. Regionalização e perda de monopólio, portanto. No entanto, a idéia de que a religião seria o exemplo mais acabado da função de simbolização, sem a qual não existe sociedade possível, contribuiu para uma dupla e escandalosa tese durkheimiana: de que toda religião é verdadeira, porque corresponde a necessidades sociais concretas, e de que nunca deixará de haver religião, porque o lugar de Deus foi ocupado na modernidade pela própria sociedade.

Um paradigma concorrente ao funcional está exemplarmente associado à contribuição do marxismo. Sua ênfase no elemento estrutural articula-se à problemática da modernização para dar lugar a uma teoria da religião como reflexo superestrutural de uma forma de organização da produção material fundada na propriedade privada e na divisão de classes. Aqui há vários elementos a articular: uma teoria das sucessões de modos de produção, levando ao capitalismo e, daí, ao socialismo; uma teoria de que "as idéias" e os sistemas de representação correspondem a uma esfera derivada da estrutura material da sociedade (possuindo maior ou menor autonomia, conforme o vetor da determinação seja menos ou mais unidirecional); uma idéia de que a religião existe dada a necessidade de compensação ou justificação simbólica das relações de opressão e dominação vigentes, e de que tornar-se-á supérflua numa situação em que tais relações tiverem sido abolidas.

Há muitos marxismos, como há mais de um Marx e mais de um Engels,

e embora em todos eles prevaleça o princípio estrutural (referido às classes, à organização da esfera econômica, à diferenciação de níveis, ou a um critério hermenêutico da prioridade do histórico-estrutural sobre o conjuntural), as possibilidades de tematização da religião se multiplicam. Boa parte da tradição se orienta segundo a proposta de uma crítica do caráter legitimatório da religião, que assumiu contornos teóricos (numa sociologia da religião marxista) e práticos (na proibição ou cerceamento da prática religiosa nos países do socialismo real). Mas há certas orientações mais "ambíguas", como nas linhagens gramsciana ou benjaminiana, que combinam essa crítica com uma certa idéia de que a estruturalidade remete à inerradicabilidade do "momento religioso" (se não das instituições religiosas).

Há, ainda, duas outras formas de elaboração do enfoque estrutural. Uma, de cunho mais sociológico, que toma a situação de mercado como modeladora da forma e do conteúdo da religião, e outra, de cunho mais antropológico, que toma o caso do mito e suas transformações e repetições em certos sistemas simbólicos, em busca dos elementos invariantes que perpassariam a diversidade de formas concretas de sua manifestação. No primeiro caso, não há muita diferença com a leitura marxista, senão na valoração atribuída ao vínculo: enquanto o marxismo diria que por estar modelada segundo a imagem do mercado, a religião é um reflexo deste e serve-lhe de sustentação, o enfoque mercadológico tende a conceber como **positiva** tal vinculação ou, quando menos, decorrência inevitável do processo de **secularização** – alimentado pelo próprio conflito religioso na modernidade ou remontando à antiguidade, na tradição judaico-cristã[14]. Esta leitura de mercado torna-se crescentemente sedutora, ávida em passar da utilização de um vocabulário econômico aplicado à análise da religião – o que seria uma certa prática de deslocamento de sentido, de metaforização – para a postulação de que há, sim, um mercado da fé, espelho da cultura de consumo de massas contemporânea, oscilante ao sabor da demanda, cioso de produzir estratégias de *marketing* dos produtos religiosos, etc. O modelo de mercado torna-se a síntese de toda experiência social, numa tendência reducionista que repõe o economicismo dos anos 70 em voga e pretende se erigir como uma nova doxa sobre a religião.

No segundo caso, a religião é índice da estrutura cultural de uma sociedade – ocupando posição central nas sociedades ditas primitivas, e legando a estrutura do mito como princípio heurístico para a análise das próprias sociedades modernas. A problemática da secularização não tem aqui senão um lugar secundário, uma vez que a ênfase na invariância e na configuração formal do sistema de relações que organiza a cultura torna suspeita a insistência numa sequência tendente ao esgotamento do elemento religioso. A própria idéia de sociedade se funda sobre o mito, constitui-se através dele. Desinstitucionalizado o conceito de religião, sua "difusão" pelo social na forma de prática social, matriz cultural, religião

civil, leva a uma preocupação compreensiva que se detém aquém do evolucionismo da tese da secularização.

Os enfoques funcional e estrutural estão entre os mais importantes surgidos sob a problemática da modernização. Muito do estudo científico da religião se deu sob o guarda-chuva de variantes dos respectivos paradigmas. Se chamarmos de *mainstream* aquelas correntes que não se afastaram significativamente dos problemas e modos de resolvê-los do funcionalismo e do estruturalismo, poderíamos dizer que o grande mote foi o da modernidade: (i) a modernidade que se confronta com a tradição (guardada pela religião e pela Igreja); (ii) a modernidade que busca um regime de legitimação auto-fundado, sem referência a princípios de autoridade heterônomos; (iii) a modernidade que, ao se expandir, destrói formas "atrasadas" de vida, mas vê-se no espelho de sua própria história (e antecipa, para os povos que vão se introduzindo em sua órbita, os dilemas e desafios já vivenciados por ela); (iv) a modernidade que se erige como modelo de civilização, promessa de liberdade e bem-estar, certeza de um futuro glorioso; (v) a modernidade que oscila entre o primado da técnica e da racionalidade instrumental e as resistências da participação democrática e da escrupulosa consideração de meios e fins[15].

O paradigma da modernização, neste caso, nunca foi contrário ou estranho aos dois anteriores. Mas certamente os substituiu, especialmente na sociologia e na ciência política, onde tornou-se a narrativa principal do desenvolvimento, particularmente entre os anos 50 e 60. A forma canônica desta narrativa corresponde à transição de sociedades tradicionais (ou pré-modernas) à sociedade moderna, pela via do desenvolvimento econômico (industrialização, urbanização, implantação ou ampliação de uma economia de mercado e de uma estrutura política racional-burocrática). Tal transição levaria a mudanças nas práticas sociais e matrizes culturais das referidas sociedades, que corresponderiam a um processo de crescente individualização, estabilização dos conflitos através de um sistema controlado e eficiente de demandas (*inputs*) e bens ou decisões públicas (*outputs*), e quebra dos padrões hierárquicos ou hierofânicos de autoridade e poder, com implicações para o conjunto das tradições culturais daquelas sociedades (cf. Taylor 1998:1-6). Nesta narrativa, a religião comparece como estrutura fortemente associada à ordem tradicional que deixa de existir e a ela reserva-se uma circunscrição à dimensão privada e individual da vida cotidiana, a despeito de suas instituições serem legalmente reconhecidas e operarem publicamente. No limite, a religião cessa de existir como força social, sendo substituída pelos processos de integração cultural de uma sociedade moderna ideal (cultura cívica, solidariedade determinada pela posição na estrutura social, individualismo, indústria cultural, etc.).

Na base do paradigma da modernização estavam dois elementos, um filosófico e um político, que lhe davam coerência e força persuasiva: o primeiro,

o pressuposto de que as sociedades européias ocidentais e os Estados Unidos haviam definido em sua trajetória histórica, digamos, dos séculos XIV a XX, um modelo de caráter universal, que sintetizava os avanços máximos da humanidade e deveria ser recapitulado por quantos povos almejassem os benefícios do progresso científico e econômico-social. Os padrões de bem-estar social e civilidade dos países do capitalismo avançado estariam ligados a formas históricas ao mesmo tempo replicáveis e incontornáveis. O segundo elemento, político, refere-se ao *timing* em que se intensificou a difusão do paradigma da modernização: o contexto do pós-Segunda Guerra, da emulação capitalismo-socialismo, que levou as antigas potências coloniais e o novo ator hegemônico da política mundial, os Estados Unidos, a reclamarem para si a missão de livrar da ameaça do comunismo as sociedades periféricas do mundo que então emergia. Desta forma, seja pelo "testemunho da história", seja pelo embate ideológico contra a alternativa socialista, parecia imperativo que os países pobres e "tradicionais" se empenhassem na saga do desenvolvimento. Neste projeto pouco restava à religião além de ocupar a esfera da provisão de "sentido" contra as tendências anômicas da modernização, ou assumir o papel de força reacionária, bastião de uma ordem destinada a ceder espaço às forças da mudança. Em ambos os casos, cobrava força a narrativa da secularização.

Abandonando ou não esta herança, novas problemáticas têm-se constituído nas últimas três décadas. A guinada linguística dos anos 60 aos poucos se estabilizou como guinada cultural, embora entre elas tenhamos assistido a um período de grande ênfase no conflito e no caráter socialmente determinado da religião – o que não estranha visto que os três aspectos aparecem na tradição estruturalista, ainda quando não conjuntamente. A ênfase no conflito desencadeou uma leitura política da religião ou aplicada à religião, por exemplo em Bourdieu (1982) e Portelli (1985), que preparou caminho para que a instalação da temática cultural não representasse um retrocesso às limitações do culturalismo funcionalista (cf. Alexander e Seidman 1995; Somers 1995a; Calhoun 1995; Williams 1983, 2000; Hall 1997). A questão da linguagem, então, comparece articulada à questão da diferença e do multiculturalismo, da multiplicidade de identidades (no duplo sentido: muitas identidades e identidades múltiplas) que mantêm entre si relações políticas. Isto é, para além do essencialismo biológico, étnico, nacional ou de classe que porventura as anime, elas se repartem e se ajuntam, internamente e entre si, por meio de relações de poder, de processos de hierarquização e classificação, de definição de fronteiras, que não têm como lançar mão de princípios naturalísticos, neutros, aceitos por todos, para se legitimarem ou se imporem. Em suma, há uma modulação em curso, que cômoda, mas provisoriamente, poderíamos chamar de pós-moderna, na qual integração e conflito, razão e emoção, secularização e sacralização, cultura e política, objetivismo e subjetivismo se entrecruzam, sem que mais se possa saber quais os

limites da deriva, da disseminação (cf. Maffesoli 1996, 1997; Milbank 1992; Raschke 1992; Küng 1991; Hervieu-Léger 1997; Donegani 1995; Anjos 1996; Masuzawa 1998).

Segundo esta sensibilidade pós-moderna, porém, tanto se pode voltar a uma versão radicalizada dos paradigmas anteriores, de clara direção secularizante, como se pode assumir uma "simpatia" pelo fenômeno religioso que praticamente declina de escrutinizá-lo. No primeiro caso, e de forma flagrantemente contraditória com o ímpeto anti-essencialista que procura representar, o pós-modernismo enquadra a religião como arquétipo das meta-narrativas, dos discursos totalizadores, da lógica substancialista de uma verdade oculta a ser desvelada sob as aparências dos objetos. A religião seria uma das primeiras a sofrer o golpe da transição pós-moderna, que a reduziria a cinzas ou sombras do espírito (cf. Berry e Wernick 1992; Jeffrey 1999). Versões mais mitigadas insistiriam na proliferação – e regionalização – de pequenos discursos com pretensões de validade incontestáveis, pequenos essencialismos em confronto numa profusão de espaços.

No segundo caso, religião seria algo que escapou à maré modernizante, à *hybris* da razão iluminista ou técnico-instrumental, e que ou deteria reservas de sentido para enfrentar a errância da vida pós-moderna de forma limitada, provisória e tentativa, ou seria uma forma de conhecimento e de experiência de valor equivalente a qualquer outra, não merecendo, portanto, nenhuma recusa ou crítica maior do que a reservada a tudo o mais com o que não se está identificado. Aqui, há uma afirmação da religião ou uma condescendência para com ela que a assume como pura facticidade, como aparência sem profundidade, como pluralidade insuperável. Nisto, o pós-modernismo pode aproximar-se do modelo de mercado mencionado acima, ou explorar a pluralidade como signo de uma riqueza da experiência social contemporânea que permite ser muitas coisas ao mesmo tempo, ou em momentos diferentes, sem a preocupação de reduzir esta experiência a um conceito, a uma instituição, a um discurso estável e rigorosamente consequente.

4. Uma política do sobre-nome, ou por que as falas da/sobre a religião habitam paradigmas que não as podem "salvar"

O que se percebe tendencialmente nos esforços para dar conta das novas fronteiras do religioso é uma experimentação com os paradigmas, que pode ter um caráter mais instrumental ou mais articulatório[16], e que pode representar uma re-flexão sobre os mesmos com instrumentos que não lhe são próprios, mas foram desenvolvidos em outro lugar. A bricolagem torna-se um imaginário sedutor nesta situação. Se por razões de princípio ou apenas enquanto se espera a consolidação de um novo paradigma – pois isto nunca estará definitivamente

afastado – pouco importa. O que importa é a impaciência diante de reafirmações "duras" da objetividade do fenômeno ou, mais ainda, de explicações clássicas. Por enquanto parece prevalecer uma oscilação entre a idéia de uma exuberância do objeto e a de sua inessencialidade, de sua contínua construção e desconstrução, com restos que "voltam" quando menos se espera.

Não estamos simplesmente deixando a modernidade – se isto significar que esta esteja se desintegrando e ficando para trás; não estamos voltando a um mundo sacralizado pré-moderno; não estamos avançando para um mundo ainda mais radicalmente secularizado; não estamos vivendo uma era de comunicação tendencialmente indistorcida; não estamos caminhando para um acirramento de um diálogo de surdos ou de uma babel de grupos e discursos auto-referidos e intolerantes; não vivemos uma crise de civilização que anuncie uma espécie de "pós-Ocidente"; não estamos diante da culminância do processo civilizatório que chamamos de moderno; não há religiosidade pura; não há banimento da "forma" religião das estruturas sociológicas ou cognitivas da sociedade.

Quantas negativas precisaríamos elencar para enfatizar, com suficiente força, que a crise dos paradigmas não nos deixou órfãos deles, mas nos tenta ensinar que não podemos viver dentro de somente um deles? Quantas negativas precisaríamos acrescentar para demarcar um horizonte experiencial (racional, emocional, organizacional) em que tiramos ao menos algumas consequências básicas da "morte de Deus" e da transvaloração dos valores: receber sem ressentimento o que nosso tempo nos oferece; criticar vigorosamente sem a pretensão de que chegamos enfim ao Olimpo do conhecimento; assumir a necessidade de valores sem a pretensão de superioridade; participar do grupo ou da instituição sem se dissolver neles; pensar com sentimento; agir com contemplação; articular com distanciamento?

Tais negativas não são absolutas. Seu caráter é polêmico. São assumidamente falsificáveis e, talvez já devam ser pronunciadas com vistas a serem refutadas, pois seu objetivo não é propor uma descrição de um vácuo, mas negar um "sim" ou "não" categóricos. Por trás de cada uma delas há um "também", um "isso, mas ainda aquilo", um "nem isso nem aquilo, mas outro". Assim, não estamos dizendo: "não há evidências de uma crise da modernidade", "não há evidências de uma religiosidade pré-moderna, intolerante e autoritária". Estamos dizendo: "vamos com mais calma: cada uma dessas descrições aparentemente tão auto-suficientes e auto-evidentes está em princípio sob escrutínio por parte de várias outras, e não apenas aquelas que seriam seu oposto radical". A evidência é que se tornou um problema, algo a ser explicado e mesmo justificado.

Numa palavra, urge manter a reserva do nome, sabendo que não se trata de um depósito, de um baú de conteúdos sempre iguais a si mesmos, mas de um lugar de resistência a atribuir definitivamente o nome, por saber que ele não tem conteúdo essencial e imutável. Uma insistência em manter aberto o rumo

dos acontecimentos. Em recolocar sempre a questão da adequação, da usurpação, da deformação, e, principalmente, do novo e sua relação com o velho. Não precisamos ser todos nietzscheanos para acolher a recomendação de continuar sonhando sabendo estarmos sonhando. Talvez na nossa própria tradição local – científica, social ou religiosa – já exista um "sobre-nome" para isto.

Na tradição ocidental há pelo menos dois sobre-nomes no que se refere à religião: via negativa e crítica social da religião. Por diferentes caminhos, e com algumas consequências bastante divergentes, ambos apontam para implicações que nos são hoje familiares e, para alguns praticantes das ciências sociais da religião, não contraditórias. Da via negativa vem um chamado a experimentar com os limites da razão – reconhecê-la limitada, mas recusar-se a abandoná-la, a submergir no puro silêncio ou num falatório desconexo. Explorar o paradoxo, a aporia, sem render-se à paralisia que eles induzem. Da crítica social da religião, por sua vez, a insistência sobre a historicidade, o arbitrário das escolhas feitas em nome da verdade transcendente e imemorial ou da autoridade institucionalizada como tradição. A recusa de tomar como desejável o que se apresenta como dado, em vista de lugares sociais desde onde se pode imaginar mundos alternativos, com ou sem religião.

O sobre-nome não é o nome por excelência, o significante transcendental. É **mais um** nome que, na fragilidade da recusa ao conceito como cópia do real ou na insegurança de uma posição social assumida no tempo presente, arrisca-se a **dar nome**, a designar com a fórmula enganosa da cópula a identidade entre um sujeito e um predicado de ligações instáveis e até improváveis. Apenas mais um nome, ainda quando consiga impor-se ampla e duradouramente, é entretanto testemunha de que há muitos nomes, quem sabe ao mesmo tempo. Nomes que não simplesmente dizem de outra forma, mas re-inventam, ou criam algo novo.

O sobre-nome fala ainda de uma **filiação** ou mesmo, num idioma tão próximo como o espanhol, um **apelido**. Neste sentido, reforça o elemento contextual, "familiar", tanto como arma da crítica quanto como limite da mesma: pode-se sempre acusar uma descrição objetivizadora de um fenômeno ou uma pretensão de estabilizá-la como verdadeira e autoritativa por ser parcial, interessada ou deformadora, mas tal movimento só é possível desde um lugar determinado, numa linguagem determinada, com um "sotaque" determinado. O sobre-nome é o que fala do nome com pretensões de maior intimidade, mas está igualmente sujeito a não passar no teste: está vinculado a uma família de significados, está situado, tem uma comunidade de referência. Entretanto, o sobre-nome pode neste caso significar que se consegue falar a linguagem da intimidade com a religião ou da religião em espaços onde esta era proibida – e isto de muitas formas, do poético ao místico, passando pelo profético – e que se consegue falar a linguagem da estranheza para com a religião em espaços

onde a suposta familiaridade com esta última fossilizou os múltiplos sentidos possíveis do nome da religião.

Como mais um ou como mais próximo, estamos diante de uma **política do nome**, para desautorizar o nome e lutar para re-hegemonizá-lo com outras ligações. Estamos diante de um **contextualismo** que não se rende à suposta exuberância do objeto – a um essencialismo do particular – mas joga com a necessidade de nomear, descrever, designar, e com a impossibilidade de fazê-lo de uma vez por todas ou adequadamente, pois sempre se faz a partir de um lugar e, assim, sujeitando-se à disputa que vem dos outros lugares. Desafios para a prática da análise social em tempos de crise de paradigmas.

Referências Bibliográficas

ALEXANDER, Jeffrey C. e SEIDMAN, Steven (eds.). (1995), *Culture and Society: contemporary debates*. Cambridge/Nova Iorque/ Melbourne: Cambridge.

ANJOS, Márcio Fabri dos (org.). (1996), *Teologia e Novos Paradigmas*. São Paulo: SOTER/Loyola.

BENAVIDES, Gustavo. (1998), "Modernity". In: M. C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago.

BERRY, Philippa e WERNICK, Andrew (eds.). (1992), *Shadow of Spirit – Postmodernism and Religion*. Londres: Routledge.

BOURDIEU, Pierre. (1982), *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.

BURITY, Joanildo A. (1995), "Pensar o Outro: Derrida e a Teoria Social". *Estudos de Sociologia*, vol. 1, no. 2, janeiro/junho.

BURITY, Joanildo A. (1996), "Falta-a-Ser e Fascinação dos Olhares: Imaginário e Pós-modernidade ao Sul do Equador". *Revista Pernambucana de Antropologia*, Série Imaginário, vol. 1, no. 1.

BURITY, Joanildo A. (1997), "Desconstrução, Hegemonia e Democracia: o Pós-marxismo de Ernesto Laclau". In: M. A. G. de Oliveira (org.). *Política e Contemporaneidade no Brasil*. Recife: Bagaço.

BURITY, Joanildo A. (1998), *Religião, mercado e política: tolerância, conformismo e ativismo religioso*. Série Trabalhos para Discussão, nº. 84. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Instituto de Pesquisas Sociais, setembro.

CALHOUN, Craig (org.). (1995), *Social Theory and the Politics of Identity*. Cambridge, Mass./Oxford: Blackwell.

COMISSÃO GULBENKIAN PARA REESTRUTURAÇÃO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS. (1996), *Para Abrir as Ciências Sociais*. São Paulo: Cortez.

DERRIDA, Jacques. (1976), *Of Grammatology*. Baltimore/Londres: The Johns Hopkins University

DERRIDA, Jacques. (1994), *Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

DERRIDA, Jacques. (1997), "Fé e Saber: as duas fontes da 'religião' nos limites da pura razão". In: J. Derrida et alli. *A Religião*. Lisboa: Relógio D'Água.

DONEGANI, Jean Marie. (1995), "Religion et modernité: laïcité et sécularisation dans la crise de la modernité en Europe". *Cahiers Français*, no. 273, outubro-dezembro.

FOUCAULT, Michel. (1985), *Microfísica do Poder*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Graal.

FOUCAULT, Michel. (1990), "*Omnes et Singulatim*: Por uma crítica da 'razão política'". *Novos Estudos CEBRAP*, no. 26, março.

GUERRA, Lemuel Dourado. (2000), *Competição, demanda e a dinâmica da esfera da religião no*

Nordeste do Brasil. Recife: Tese de doutorado em Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco.

HALL, Stuart. (1997), *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.

HELLER, Agnes et alli. (1999), *A crise dos paradigmas em ciências sociais e os desafios para o século XXI*. Rio de Janeiro: Contraponto/Corecon-RJ.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. (1997), "Representam os Surtos Emocionais Contemporâneos o Fim da Secularização ou o Fim da Religião?". *Religião & Sociedade*, vol. 18, no. 1.

IANNACCONE, Laurence R. e FINKE, Roger. (1993), "Supply-side explanations for religious change". *The Annals*, nº. 527.

IANNACCONE, Laurence R., FINKE, Roger e STARK, Rodney. (1997), "Deregulating religion: The economics of church and state". *Economic Inquiry*, vol. 35, nº. 2, Abril.

JEFFREY, Denis. (1999), "Religion et postmodernité: un problème d'identité". *Religiologiques*, nº. 19, primavera.

KÜNG, Hans. (1991), *Theology for the Third Millenium*. An Ecumenical View. Londres: Harper Collins.

LACLAU, Ernesto. (1990), *New Reflections on the Revolution of Our Time*. Londres: Verso.

LAMBERT, Yves. (1995), "Religion et modernité: une définition plurielle pour une realité en mutation". *Cahiers Français*, no. 273, outubro-dezembro.

LAWRENCE, Bruce B. (1998), "Transformation" . In: M. C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago.

MAFFESOLI, Michel. (1996), *No Fundo das Aparências*. Petrópolis: Vozes.

MAFFESOLI, Michel. (1997), *A Transfiguração do Político: a tribalização do mundo*. Porto Alegre: Salinas.

MASUZAWA, Tomoko. (1998), "Cuture". In: M. C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago.

MILBANK, John. (1992), "Problematizing the secular: the post-postmodern agenda". In: P. Berry e A. Wernick (eds.), *Shadow of Spirit – Postmodernism and Religion*. Londres: Routledge.

PORTELLI, Hugues. (1985), *Gramsci e a Questão Religiosa*. São Paulo: Paulinas.

RANCIÈRE, Jacques. (1996), *O Desentendimento – Política e Filosofia*. São Paulo: 34 Letras.

RASCHKE, Carl. (1992), "Fire and roses, or the problem of postmodern religious thinking". In: P. Berry e A. Wernick (eds.), *Shadow of Spirit – Postmodernism and Religion*. Londres: Routledge.

ROBERTSON, Roland. (1990), "After Nostalgia? Willful Nostalgia and the Phases of Globalization". In: B. S. Turner (ed.), *Theories of Modernity and Postmodernity*. Londres/Newbury Park/Nova Deli: SAGE.

ROBERTSON, Roland. (1991), "Social Theory, Cultural Relativism and the Problem of Globality". In: A. D. King (ed.), *Culture, Globalization, and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Basingstoke/Binghamton: Macmillan/Department of Art and Art History, State University of New York.

SOARES, Luiz Eduardo. (1994), *O Rigor da Indisciplina*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

SMITH, Jonathan Z. (1998), "Religion, religions, religious". In: M. C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago.

SOMERS, Margaret R. (1995a), "What's Political or Cultural about Political Culture and the Public Sphere? Toward an Historical Sociology of Concept Formation". *Sociological Theory*, vol. 13, no. 2, julho.

SOMERS, Margaret R. (1995b), "Narrating and Naturalizing Civil Society and Citizenship Theory: The Place of Political Culture and the Public Sphere". *Sociological Theory*, vol. 13, no. 3, Novembro.

TAYLOR, Mark C. (1998), "Introduction". In: M. C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago.

WILLIAMS, Raymond. (1983 [1958]), *Culture & Society, 1780-1950*. Nova Iorque: Columbia University.
WILLIAMS, Raymond. (2000), *Cultura*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
ZIZEK, Slavoj. (1992), *The Sublime Object of Ideology*. Londres: Verso.
ZIZEK, Slavoj. (1996), "Introdução: o espectro da ideologia". In: S. Zizek (org.), *Um Mapa da Ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto.

Notas

[1] Versão revisada de trabalho apresentado originalmente na mesa redonda "New Religious Expressions: Beyond Classical Dualities", no V Congresso da Brazilian Studies Association (BRASA), Recife, Brasil, 19-21/06/2000; e no simpósio "Filosofía y Religión", no VIII Congresso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad/VIII Congresso Internacional de Estudos Sócio-Religiosos, Pádua, Itália, 30/06-05/07/2000. O autor agradece aos participantes dos dois painéis pela estimulante discussão que levou a alguns reparos e acréscimos, especialmente na última parte do texto, bem como a Emerson Giumbelli, por sugestões finais que certamente permitiram melhorar o argumento. A responsabilidade por tais mudanças, escusado dizer, é do autor.

[2] Note-se que Freud mesmo jamais faria a associação sugerida nesta frase. Sendo um dos que considerava a religião um estorvo à verdade do/sobre o sujeito, neurose obsessiva da humanidade, o mal-estar de que falou Freud teria na religião um de seus componentes, e não exatamente uma saída. Ironia que retrata bem os curiosos caminhos dessa milenar arena cultural e política das sociedades humanas.

[3] Sabe-se que Foucault dedicou alguns de seus estudos à articulação que se deu por volta do século XVIII, entre uma ciência da população, com suas estatísticas e sondagens de opinião, e a velha doutrina do bom governo (a "arte de governar"), como elementos fundamentais desta mudança de foco da teoria da soberania, pela qual a referência do poder é um território, para a moderna arte de governar, cujo foco são as pessoas e seus corpos. Esta articulação produz uma nova configuração da relação entre Estado, governo e sociedade que Foucault chamou de governamentalidade. Nela saber e poder se unem num ambicioso projeto de atender às necessidades das pessoas de modo a assegurar o equilíbrio social e assim reforçar o poderio do estado (cf. Foucault 1985: 277-93, 1990).

[4] As implicações desta recomendação não são unívocas. Normalmente, elas se expressariam numa "ida aos agentes", para ouvir-lhes a voz e numa preocupação de dar-lhes voz no texto analítico. A concepção de subjetividade que acompanha tal procedimento, entretanto, é variada: pode-se ter desde uma ingênua romantização dos agentes, como se o saber que possuem sobre si e sua experiência lhes conferisse um privilégio epistemológico; passando por uma visão de que a fala dos agentes, como a do/a analista, poderá ter maior ou menor grau de reflexividade e consciência de historicidade, até uma leitura de tipo psicanalítico, que não se seduz pela autoridade da fala dos agentes, mas também admite que no espaço da relação entre agentes e analistas é que se constrói o sentido das motivações para a ação, para além do que moveria, em primeira instância, cada uma das partes. Assim, maior atenção às motivações não precisa ser entendido num sentido psicologístico, que daria prioridade à intencionalidade sobre o condicionamento contextual na ação social. Antes, diz respeito a uma certa injunção ético-política a respeitar a singularidade do outro, para melhor fazer sentido de suas ações, inclusive para criticá-las.

[5] Admitidamente, esta imagem da "transição" ou da "passagem" é autoreferencial, faz parte do mesmo discurso que procura descrever as tendências "objetivamente verificáveis". O que quer dizer que falar sobre a transição é já posicionar-se em relação à idéia de haver ou não um modo de enfrentamento dos impasses da relação religião/sociedade que não seja o da ruptura ou do confronto entre

linguagens incomensuráveis. É posicionar-se quanto a ser desejável ou não que assim ocorra. Claramente, o discurso da transição é uma das formas de ler a realidade contemporânea, bem como os paradigmas que procuram fazer sentido dela, e não está dado que todos aceitem esta forma de leitura. Conflito das interpretações.

[6] Deixo a ambiguidade do "isso" nos falar sobre várias coisas ao mesmo tempo e sem ordem de prioridade: "isso" é o território do mundo que virá, que podemos apontar, mas não definir com clareza; "isso" é o discurso que fazemos sobre ele (e sobre o mundo de onde vimos), discurso que já não sabe o que "falar sobre tudo e em geral" quer dizer; "isso" é o inconsciente, o *Id* freudiano (traduzido *Ça*, no francês de Lacan), que é, em nós, o que e quem não sabemos inteiramente sobre nós, e que nos move, nos impulsiona, que volta e meia irrompe no meio do nosso discurso "arrumadinho" e o falseia, e sobre que(m) só podemos falar retroativamente (isto é, terá/teremos sido).

[7] Para uma instigante revisão das ciências sociais à luz de uma discussão sobre a mudança de paradigmas, cf. Comissão Gulbenkian (1996).

[8] É preciso corrigir um pouco esta afirmação à luz do que foi dito no final do parágrafo anterior. Pois uma nova sensibilidade teórica quanto à relação entre linguagem e ação levou, do positivismo lógico ao pós-estruturalismo, a uma concepção **performativa** da análise de objetos (conceituais ou sociológicos). Neste caso, aqueles não simplesmente excedem os paradigmas, nem emergem fora de todo investimento discursivo. O que há no mundo para ser visto, captado ou analisado também é criado pela linguagem que pretende descrevê-lo. Tornar-se paradigmático ou inscrever-se num paradigma, neste sentido, depende de uma ação no mundo, de uma prática cultural e política. Fim da ciência como contemplação do mundo.

[9] Há mesmo a crescente visibilidade de um "paradigma holístico", híbrido de uma concepção racionalista e mística do real, ressurgência de uma ciência proto-moderna, cosmológica e esotérica. Este, entretanto, é, nas novas condições, um holismo particularizado, o holismo de quem acredita e endossa tal paradigma. Um holismo questionado. Bem distinto da pretensão holística que, no regime da multi- ou da interdisciplinaridade, tentava recuperar as condições de possibilidade de um discurso científico co-extensivo à verdade sobre o real.

[10] A idéia de espectralidade é tomada aqui de duas contribuições distintas: a de Derrida (1994) e a de Zizek (1996). Ver também Burity (1995).

[11] Em outras palavras, postando-se do lado do realismo na velha querela contra o idealismo sobre a existência de um mundo independente do pensamento, abandona o substancialismo objetivista, que crê na coincidência (ou na sua necessidade) do real com o conceito. Dar nome é (re)constituir o ser dos objetos – embora não sua existência (cf. Burity 1997; Laclau 1990). E como o nome não é uma correspondência natural, biunívoca, do objeto, este se modifica ao ser redescrito em meio ao processo de oscilação e disputa pelo sentido dos objetos que caracteriza um mundo em que nenhuma verdade é final ou incontestável (cf. Zizek 1992).

[12] A distância a que me refiro nunca é apenas calculada, planejada. Ela nem sempre é desejada pelos agentes inseridos na trama e nem sempre é percebida pelo/a analista, que pode tender a adjudicar entre as articulações em disputa (a vigente e as alternativas) em termos de qual seria mais "apropriada" à natureza do objeto. A distância também não pode ser calculada, porque os "efeitos não-pretendidos" da ação transbordam dos sistemas classificatórios e tentativas de normatização, hegemonização e contra-hegemonização do campo teórico ou institucional que é objeto de disputa.

[13] O próprio fato de que a origem do termo religião é contestável nos deveria advertir de que não estamos falando da mesma "coisa" se estivermos na Índia, no Tibete, na Rússia, na Europa ocidental ou no Brasil. Etimologicamente, não é ponto pacífico que religião provenha do latim *religare* (ligar, religar), como adverte Benveniste, que identifica outra raiz para o termo, *relegere* (recolher, colher, cumprir escrupulosamente) – remetendo, assim, à observância de regras institucionais ou rituais.

Mais: algumas civilizações sequer desenvolveram um termo equivalente, o que, no mínimo, põe sob suspeita a universalidade da definição ocidental (cristã) de religião (cf. Lambert 1995; Derrida 1997; Taylor 1998; Smith 1998).

[14] Numa de suas variantes, associada a nomes como Iannaccone, Stark e Finke, por exemplo, a leitura mercadológica é apontada como evidência crítica à teoria da secularização, como um indicador do vigor do fenômeno. A moldura interpretativa usada, entretanto, assume a forma mercado como descrição da estrutura do fenômeno religioso nas sociedades contemporâneas (cf. Iannaccone e Finke 1993; Iannaccone, Finke e Stark 1997; Guerra 2000).

[15] Uma análise mais abrangente da relação entre religião e modernidade, que explora diferentes dimensões, tanto históricas como teóricas, do tema, pode ser lida em Benavides (1998). Ver também Lawrence (1998:340-45).

[16] A distinção proposta aqui é que uma relação instrumental com os paradigmas recolhe os ensinamentos de sua crise – enquanto sistemas fechados de explicações e categorizações do real – numa direção eclética: utiliza-se o que estiver mais à mão ou mais ao gosto do pesquisador, ou ainda dá-se prioridade ao objeto, cuja complexidade recomendaria a utilização de distintas abordagens simultaneamente. Em todo caso, há um pressuposto invariável aqui quanto ao excedente de sentido ou à liberdade do objeto frente aos sistemas sociais e conceituais que buscam normatizá-lo e controlá-lo. Já a relação articulatória apontaria para um trabalho sobre os paradigmas que embora leve a sério suas diferenças específicas – o que exige um esforço teórico e metodológico para fazê-los dialogar – não reconhece sua pretensão de fechamento, nem no sentido mais óbvio de tudo poderem explicar, nem no sentido de governarem inteiramente as condições de funcionamento de seus próprios conceitos e procedimentos. Na relação articulatória não é o real que é excessivamente rico para ser captado pela lente de um único paradigma. É a clausura do real que deixa, em cada paradigma, um resto inassimilável, intolerável, que perturba a ordem alcançada pelo discurso paradigmático. O resto não está "lá fora", simplesmente. É um efeito do paradigma, do tipo de relação que se estabelece no seu interior entre os objetos e conceitos que mobiliza. Pela prática articulatória, pode-se, então, fazer algo mais do que somar pedaços de paradigmas para dar conta de um objeto exuberante. Pode-se questionar a identidade a si do objeto, explorando as consequências de sua "migração" de um sistema de relações a outro. Isto pode ser feito de dentro de qualquer paradigma, dependendo-se do "jogo" que este permita e da relação identificatória do pesquisador com ele, de sua vinculação a uma determinada "tradição" (cf. Burity 1995).

Recebido em outubro de 2000

Joanildo Burity
Pesquisador da Fundação Joaquim Nabuco, onde coordena a Área Temática Cultura e Identidade; professor do Mestrado em Ciência Política e da Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco. Autor de *Identidade e política no campo religioso* (EdUFPE, 1997).
E-mail: joanildo@fundaj.gov.br

Da "Boa" e da "Má vontade" para com a Religião nos Cientistas Sociais da Religião brasileiros

(Comentários a propósito do balanço realizado por Antônio Flávio Pierucci sobre a produção acadêmica da Sociologia da Religião no Brasil, nos últimos 25 anos)

Marcelo Camurça

Introdução

Convidado pela ANPOCS a redigir uma análise da produção acadêmica acerca da sociologia da religião nos últimos 25 anos, para figurar, ao lado de outras avaliações sobre demais áreas do conhecimento das ciências sociais no país, na publicação *O Que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*, o renomado sociólogo da USP, Antônio Flávio Pierucci, através de "Sociologia da Religião - Área Impuramente Acadêmica", busca realizar um "balanço bibliográfico (...) dos estudos antropológicos e sociológicos sobre religião no Brasil" (Pierucci 1999:250), onde se detecta a clara intenção de um exercício crítico de "sociologia da sociologia da religião" (:246) como fio condutor.

Inicialmente, gostaria de chamar atenção para dois aspectos neste meu comentário sobre o ensaio de Pierucci, aspectos estes, inclusive, que motivaram-me a escrevê-lo.

Um primeiro, de ordem mais factual, encontra-se na centralidade da revista *Religião e Sociedade* no balanço do autor. Citada com destaque – seus artigos, seus editoriais, suas entrevistas, a composição de seu Conselho de Redação

– como *exemplo vivo* dos argumentos de Pierucci, não poderia perder a oportunidade de trazer *de volta para suas páginas* um comentário às reflexões lançadas por ele sobre os conteúdos *de fundo* abordados na revista ao longo de sua trajetória, quando se trata de debater e refletir sobre seu objetivo precípuo: ciências (sociais), modernidade, sociedade e religião.

O segundo diz respeito às idéias veiculadas pelo autor no artigo, expressando uma preocupação constante e recorrente nos seus últimos trabalhos: "Interesses Religiosos dos Sociólogos da Religião" e "Reencantamento e Dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião" (Pierucci 1997a, 1997b) e que, neste terceiro, realiza o ensejo de conectá-las ao desenvolvimento e aos rumos percorridos pelas ciências sociais da religião no país, apontando o que para ele é o *dilema crucial* que aflige o campo de estudos: a dificuldade de "grande parte dos cientistas sociais que estudam a religião no Brasil (...) decidir até onde, em seu trabalho intelectual vai a ciência e até onde vem a religião (...) onde começa uma e onde termina outra" (Pierucci 1999:237). Para uma compreensão mais acabada do pensamento do autor acerca da temática, seria de bom alvitre que o leitor conhecesse os dois artigos anteriores, principalmente o segundo, seguramente o melhor e mais sofisticado teoricamente dos três. Penso, contudo, que este conjunto de reflexões de Pierucci – que culmina com seu balanço crítico dos 25 anos de produção acadêmica na área das ciências sociais da religião no Brasil – pela *extensão* do que aborda e a *contundência* do que coloca, ainda não mereceu de seus pares e da comunidade acadêmica dos cientistas sociais da religião a devida apreciação.

Aí, no meu entender, reside a relevância deste meu empreendimento: dar prosseguimento, nas páginas de *Religião e Sociedade*, a um debate fomentado pela reflexão de Pierucci sobre o papel de vários de seus articulistas em torno do *caráter* dos estudos acerca do fenômeno religioso no Brasil nos últimos 25 anos. Considero que esta tarefa seria melhor conduzida pelos *seniors* envolvidos na revista *Religião e Sociedade*, experientes no trato com a produção acadêmica das ciências sociais da religião no país. No entanto, pela urgência do momento – situados já em um novo milênio, completando 25 anos da revista e 30 anos do ISER e com o balanço de Pierucci datado de 1999 –, faz-se mister uma reação, mesmo que nos limites de um comentário, esperando que outras vozes mais abalizadas possam entrar em cena, para continuá-lo com a pertinência que ele merece.

Argumentação central do autor

O argumento central de Pierucci é que a área da sociologia da religião se constituiu como "impuramente acadêmica", carente de credibilidade científica perante as ciências sociais (:245) devido à presença em seu meio de "religiosos

praticantes" e "profissionais da religião" que, movidos por "interesses religiosos" – motivações pastorais, orientações eclesiásticas – comprometem a "esfera intelectual autônoma" do labor científico com uma contaminação religiosa da prática intelectual, que redunda no "sacrifício do intelecto que toda religião implica e requer" (:247). Desta forma, a pretexto de fazer sociologia e antropologia, realizariam uma "(pseudo) empiria" com o fito de valorizar a religião (:249).

Para ele, o *standpoint* da sociologia da religião na década de 60, no país, enquanto uma "sociologia do catolicismo", quando a ala modernizante do clero brasileiro, por *interesses pastorais*, recorre ao método e às pesquisas sociológicas para a análise da crise eclesiástica (crise do modelo paroquial e das vocações religiosas, etc), é determinante para a "malformação congênita" (:258) que sofreram as ciências sociais da religião no país, quando se colocou a imprescindível isenção da pesquisa a serviço de necessidades das instituições religiosas, numa "indisfarçável sociologia religiosa" (:257).

Pierucci também vê na experiência dos primórdios de *Religião e Sociedade* um *estudo de caso* do que se passou no campo acadêmico das ciências sociais da religião: a convivência de uma "avantajada representação da intelectualidade cristã" (circuito católico e protestante) com pesquisadores laicos e agnósticos provenientes de um "circuito institucionalizado de intelectuais" da "esfera intelectual autônoma" (:242). A diferença deste quadro para o atual – na área das ciências sociais da religião – que redunda no seu agravamento, é que o que antes encontrava-se explícito, hoje está escamoteado (:248): as tensões inevitáveis da interface entre estas duas formas de conhecimento inconciliáveis (p.250). Para ele, hoje impera a indistinção (:246), devido ao espaço obtido pelos "sociólogos religiosos", que, através de sua pseudo-sociologia – na verdade uma "jubilosa" e "celebrativa" propaganda religiosa – impediram a área das ciências sociais da religião de tornar-se "puramente acadêmica" (:245), reduzindo e comprometendo o rigor acadêmico daqueles que são

> "profissionais da ciência exclusivamente vocacionados para a ciência, seriamente apaixonados pelo valor da ciência, empenhados *full time* em dedicar suas vidas acadêmicas cientificamente orientadas no sentido de fazer avançar a sociologia e antropologia, em quaisquer de suas sub-áreas, como ciências sistemáticas da sociedade" (:247).

Para o autor, o envolvimento "afetivo-existencial" destes "sociólogos-da-religião-religiosamente-comprometidos" (:250) para com o seu objeto pode "afetar seriamente (...) os resultados da pesquisa científica" (:264). Esta confusão entre ciência e fé religiosa acarretaria a impossibilidade do leitor, sem uma identificação prévia sobre a procedência do texto, reconhecê-lo como pertencendo à sociologia

ou à teologia, se escrito por cientista social ou por um padre, pastor ou pastoralista (:251). A prova maior, segundo Pierucci, da motivação religiosa como *pano de fundo* deste ofício sociológico nos "sociólogos religiosos" foi a "descoberta", por parte deles, "nos menores sinais que repontam de sobrevivência do espírito religioso" (:264), de um ressurgimento da religião: *o retorno do sagrado*, "um dos motes preferidos dos estudiosos da religião [que] se tornaria uma espécie de marca registrada da área" (:263). A temática do "retorno do sagrado" e da "revanche do sagrado na cultura profana" expressa nos artigos de Rubem Alves e Leszek Kolakowski em *Religião e Sociedade* (:263-4) denotaria, segundo Pierucci, muito mais uma *intenção* e *desejo* do que análise isenta e distanciada.

Problemática levantada pelo autor

O lugar teórico da crítica de Pierucci àquilo que chama de "sociologia religiosa", levando-o "a fazer um *discurso sobre o persistente declínio da religião*, que tem como pretexto o contraste com o também persistente auto-engano (...) dos risonhos acadêmicos portadores mais que celebrantes do alegado 'retorno do sagrado'" (Pierucci 1997b:100), encontra-se na *teoria da secularização*, de inspiração weberiana. Formulada de um modo mais complexo no artigo "Reencantamento e Dessecularização"[1], a crítica que atravessa seu balanço da produção acadêmica das ciências sociais da religião se assenta nas análises de Beatriz Muniz de Souza sobre a dinâmica social e a religião no Brasil, "a saber: a crescente secularização de uma sociedade em que no entanto persistem e se renovam formas religiosas fortemente sacrais de orientação de vida" (1999:261).

A teoria que vê no processo de secularização uma tendência hegemônica do mundo moderno funciona para Pierucci como um instrumental para a superação da "sociologia religiosa", "coisa híbrida e indefinida" (:247), em prol de uma "sociologia do fato religioso" (:259). Ancorado nos trabalhos de Cândido Procópio Camargo e Beatriz Muniz de Souza, busca demonstrar que o "reavivamento religioso" e a "efervescência religiosa" não desenvolvem nenhuma onda de *reencantamento*,[2] mas são produto do "aprofundamento da secularização" (:261) que confina a religião no indivíduo, apartando-a das "áreas de influência anteriormente a ela atribuídas" na sociedade (:261).

Por fim, para explicar a *hybris* que resulta da contaminação da ciência pela religião, Pierucci recorre à sociologia de Pierre Bourdieu, particularmente o texto "Sociólogos da crença e crenças de sociólogos" (Bourdieu 1990), no qual avalia a "boa vontade cultural" e a relação de "cumplicidade" para com a religião por parte de pesquisadores que participam do campo religioso (:274). Para o sociólogo francês, pertencer a um campo religioso e fazer sociologia científica dele é um empreendimento muito difícil, pois, ao participar de sua crença, corre-se o risco de introduzi-la no modelo de análise sobre ela própria.

A crença que uma instituição religiosa organiza tende a mascarar a crença nela própria, instituição, e os interesses ligados à sua reprodução. Desta forma, o pesquisador que está inserido no campo religioso pode ser tentado a fazer um "jogo duplo" e retirar dele uma "dupla vantagem": a da cientificidade aparente do que realiza, aliada à manutenção de uma lealdade à sua instituição, pela apreciação favorável dela, contida na sua pretensa análise sociológica.

A isto Pierucci acrescenta, para o caso do Brasil, uma arguta percepção sobre "fronteiras borradas", "flexibilização" e "trânsito" entre o campo religioso e instituições civis, gerando igrejas-empresas e adeptos-clientes (:273), o que, para ele, agravaria o quadro de indefinição sobre os limites de pertença ao campo religioso e científico.

Como saída para essas limitações, Pierucci, através de Bourdieu, recomenda ao sociólogo de filiação religiosa "assumir bem-analisadamente a própria pertença religiosa" (:277), objetivá-la, no sentido de também torná-la objeto de sua análise, "submetê-la a um esforço de objetivação reflexiva" (:277), buscando controlar seus efeitos para dentro da pesquisa. Só desta forma será possível uma sociologia da religião enquanto crítica – moderna e científica – da religião, liberta da condição tradicional de vassalagem àquela que foi por muitos séculos – e não é mais – a instância estruturadora da sociedade.

Problematizando a problemática do autor

Para compor sua análise da produção acadêmica das ciências sociais da religião nos últimos 25 anos, Pierucci elege um *recorte* – a crítica à perda de rigor acadêmico devido aos "interesses religiosos" dos sociólogos da religião – e através dele desenvolve toda sua argumentação. Uma primeira indagação me ocorre: de toda a complexidade e transformações que se operaram nas ciências sociais e na sua aplicação ao fenômeno religioso nestes últimos 25 anos, seria este o grande dilema que se avulta na área?

Todavia, o autor assume o caráter subjetivo e pessoal do seu balanço (:244), movido por um *sentimento*: "sentimento de insatisfação com a insuficiência de *commitmemt* científico na área" (:244), sentimento *constante*: "demônio que me ronda insistentemente, cronicamente, e que vai perpassar de fio a pavio este balanço encomendado pela direção da ANPOCS" (:244). Sendo Antônio Flávio Pierucci quem é, um dos autores de *referência* para a área das ciências sociais da religião, suas inquietações, "sentimentos" e "demônios" são, sem dúvida, indicadores de uma *tendência* na área, especialmente quando estas inquietações são traduzidas numa avaliação geral dela e expressas numa publicação desse porte, sob a chancela da ANPOCS.

De minha parte, sem intenção de estimular qualquer clima de polêmica, também sem a pretensão de propor um modelo analítico alternativo, passo, em

seguida, a problematizar alguns pontos da argumentação do autor, no sentido de alimentar o necessário diálogo para que se vá construindo uma interpretação geral acerca das ciências sociais da religião no Brasil. Pois, quer se consagre a visão de Pierucci, quer se a rejeite ou então, coteje-a com outras e se produza uma nova síntese, o importante é que o processo esteja em curso.

Rigor ou "Patrulhamento Científico"?

Quando Pierucci retoma a caracterização de "quem é quem" (católicos, protestantes e laicos) na gênese do Conselho de Redação de *Religião e Sociedade*, feita por Rubem César Fernandes em entrevista a Regina Novaes, comemorativa do 20º aniversário da revista – que, na intenção do Secretário Executivo do ISER, não visava qualificar ou desqualificar o trabalho intelectual destes mas, tão somente traçar suas trajetórias e procedências –, o faz consciente de que é uma apropriação a serviço de suas postulações: "Eu o li com força" (:244), "nesta usurpação léxica que opero na bela entrevista de Rubem César, quem sabe traindo-lhe o espírito com os intencionais deslizamentos semânticos que introduzo" (:245). Assume também as "desculpas por aqueles momentos do texto em que [s]eus comentários, por menos sutis e complexos, [tenham sido] mais injustos com os méritos dos colegas" (:244). Contudo, isto não o demove de seguir em frente na sua *démarche* contra o que lhe aponta este seu "sentimento": a ameaça deletéria da presença de "interesses religiosos" na produção científica da sociologia da religião.

Pierucci *dá como certo* nos sociólogos com confissão religiosa a existência de um "encavalamento de lealdades existenciais" entre ciência e religião; assim como um *condicionamento* – quase que natural – a "interesses religiosos": "os pesquisadores, eles mesmos são portadores de (...) interesses religiosos" (:246), pelo fato de pertencerem ao campo religioso e não fazerem com isenção científica a crítica deste envolvimento (embora admita o autor que alguns deles realizem pesquisas dentro do rigor científico da sociologia e antropologia). Como *prova material* desta sua crítica e denúncia, ele exibe a defesa "incontidamente jubilosa e celebrativa do 'retorno do sagrado'" (:251) por uma grande parte dos "sociólogos religiosos" dedicados ao estudo da religião no país.

Passando ao exame de casos concretos e períodos representativos, Pierucci aponta o fato de sociólogos ligados ao catolicismo produzirem análises sobre a Igreja Católica e movimentos populares, elaboradas "a propósito do IV Encontro Intereclesial de Comunidades de Base (CEBs)" e apresentadas "em 1981 (...) no GT *Religião e Sociedade*" da ANPOCS (:252), como um exemplo da contaminação por "interesses religiosos" do que deveria ser uma isenta produção científica. Não apresenta sequer uma avaliação substantiva sobre o conteúdo dos trabalhos mencionados – nem para dizer que estes também fazem propaganda do "retorno

do sagrado" – apenas a menção dos nomes dos autores e de suas instituições: "a saber: Luiz Alberto Gomez de Souza do Centro João XXIII, Luiz Gonzaga Lima da PUC-RJ e Luiz Eduardo Wanderley da PUC-SP", alcunhados por Pierucci dos "três catolicíssimos Luízes" (:252). Do mesmo modo, a referência ao "duplo *métier*" de Waldo César – sociólogo e protestante – e a sua menção ao fato de que o estudo do protestantismo sempre encontrou-se limitado aos próprios protestantes (:271) reforçam em Pierucci a suposição de quase uma confissão de César de que a sociologia do campo protestante feita por sociólogos protestantes resulta numa produção edificante da religião deles próprios.

Desta maneira, a ênfase demasiada na *identificação* e *denúncia* dos "sociólogos amantíssimos do valor da religião" (:238), das "ligações perigosas" entre ciência e religião (:242), da procedência confessional da "contaminação religiosa de uma prática intelectual" (:247) – talvez por isso o balanço seja assumido pelo autor como "menos corporativamente solidário"(:244) – resulta num produto por demais partidário, *partisan*, para o que deveria ser um grande painel de avaliação, no nível das idéias. Também a excessiva adjetivação utilizada com o fito de ironizar posições contrárias, para quem diz valorizar uma postura de rigor e distanciamento científico, incorre no risco de sair do terreno de uma apreciação das grandes tendências teórico-metodológicas em jogo para cair no "combate militante" do "falso e verdadeiro". Disso pode degenerar para a exposição e julgamento de consciências a pretexto de um compromisso com definições corretas, o que um certo intelectual da área da cultura em décadas passadas nomeou de "patrulhamento ideológico".

Por outro lado, para manter uma coerência acadêmica, esta "cobrança" epistemológica feita aos cientistas sociais com confissão religiosa, no limite, deveria ser estendida a pesquisadores com outras pertenças: uma militante feminista que faça uma antropologia de gênero, um ativista negro ou *gay* que realizem pesquisas sobre comportamento étnico e sexualidade, todos passíveis de suspeição metodológica e suas áreas sob o risco de se tornarem "impuras" academicamente.

Instado a se pronunciar sobre o assunto, Jean-Paul Willaime, sociólogo e professor da divisão de ciências religiosas da Escola Prática de Altos Estudos, assim declarou: "(...) não concordo que um ateu (ainda que 'apenas' metodologicamente) 'faça' melhor as ciências da religião. (...) atitudes que são permitidas aos demais cientistas parecem proibidas aos que se dedicam ao estudo da religião". Prosseguindo, passa a relacionar, no sentido inverso de Pierucci, certas vantagens, que a sensibilidade de alguém do meio religioso pode fornecer para o estudo da religião:

> "a experiência (...) típica da pessoa religiosa é fundamental para um cientista compreender o que se passa com a religião. Não ter

essa experiência pode se tornar um importante limite intelectual para compreender o sistema simbólico de sentido em jogo numa religião específica. O cientista pode perder o foco da consistência própria da religião e não ver nela nada além de um fenômeno social qualquer, no qual sua lógica intrínseca específica se dissolve nos reducionismos sociais ou econômicos".[3]

Pessoalmente também tenho minhas reservas a essa posição, que numa outra direção terminaria dizendo que só quem tem uma *experiência (religiosa) nativa* pode alcançar o âmago da questão que estuda. Todavia, registro esta postura de inspiração fenomenológica, para pontuar sua legitimidade, consistência e *representatividade* nas ciências sociais da religião em âmbito internacional.

Outros *questionamentos* também podem ser levantados a esta maneira muito *rígida* praticada por Pierucci de atribuir as principais falhas do fazer científico na sociologia da religião *exclusivamente* à falta de controle, pelos sociólogos, para com sua condição religiosa, permitindo influências de crenças religiosas no seu trabalho científico: por exemplo, se a "valorização simpatizante do 'retorno do sagrado'" (Pierucci 1997:103) praticada pelos "sociólogos religiosos" se explica pela impossibilidade destes sociólogos superarem, em suas análises científicas, sua pertença a um credo e a uma instituição religiosa, como, então, a "sociologia da sociologia da religião" de Pierucci explicaria, também, que vários sociólogos relacionados por ele no ensaio "Reencantamento e Dessecularização" como figurando no rol desta afinidade com a idéia de "retorno do sagrado" – destacamos dentre estes Alejandro Frigerio e Lísias Nogueira Negrão – não tenham nenhuma relação confessional, nem dependam do consentimento ou usufruam de benesses de instituições religiosas?

Mas Pierucci admite que, para sua crítica dos "interesses religiosos" dos sociólogos da religião, "não se trata de saber se as pessoas que fazem sociologia da religião (...) pertencem ou não a uma formação religiosa determinada" (:275); admite também que "há muitos religiosos praticantes (...) profissionais da religião (...) convictamente religiosos (...) que, não obstante, praticam competentemente e em alto nível quer a antropologia, quer a sociologia da religião" (:247). Então, se a questão de Pierucci não está aferrada a um *determinismo sócio-religioso* – podendo *uns* cientistas sociais com pertença religiosa[4] (outros não) estarem passíveis da *illusio* de julgarem-se "inseridos plenamente no campo científico e fora do campo religioso, quando na verdade de lá nunca saíram epistemologicamente falando" (:275) – trata-se, então, de um debate marcado pela *subjetividade*. Isto coloca uma questão: qual instância estaria habilitada a estabelecer critérios de cientificidade que auferissem que alguém com pertença religiosa pudesse estar realizando ou não um trabalho científico? A "teoria da secularização", como sugere Pierucci? Isto me parece conduzir de novo ao terreno

do *patrulhamento científico* tão nocivo ao pluralismo teórico-metodológico que caracteriza as ciências sociais, quando, no limite, poder-se-ia chegar ao aforismo: "Fora da teoria da secularização, não há ciências sociais da religião!", apenas "ideologia religiosa" travestida de ciência social.

Para escapar ao dualismo desta polaridade convém lembrar que mesmo nos marcos da teoria da secularização, a questão da relação entre a crença religiosa e posição social é extremamente complexa, não podendo ser reduzida a um "a favor" do processo de secularização, logo "não comprometido com a religião" e, por outro lado, "contra" e, dessa forma, "comprometido com a religião".

"Corte espistemológico" ou "fronteiras borradas"?

Fica perceptível, para quem ler este e os dois outros ensaios de Pierucci mencionados acima, que ele parte de um *locus* teórico – a teoria da secularização – para a realização do seu balanço das ciências sociais da religião no Brasil. E o seu compromisso com essa perspectiva parece tão fundamental que, na periodização e tipologia estabelecidas neste balanço, ele termina por traçar uma espécie de "corte epistemológico" entre uma sociologia/antropologia realizada por cientistas sociais com confissão religiosa, a serviço de demandas de agências eclesiásticas, logo "impuramente acadêmica", e outra, gestada em ambiente universitário – a Escola de Sociologia e Política de São Paulo – através de pesquisadores laicos – como Cândido Procópio Camargo e Beatriz Muniz de Souza –, referida como o irromper de "vida inteligente e sofisticação intelectual" na sociologia da religião brasileira (:261). Sociologia esta só sendo possível de ser realizada devido à "mudança social, logo mudança religiosa (...) naquela conjuntura – cuja resultante (...) era uma sociedade de cultura plural (...). Com este mote estava definitivamente aberto na academia o caminho (...) para a pesquisa científica em sociologia da religião" (:260). Evidencia-se, no pensamento de Pierucci, que a condição para existência e possibilidade de exercício de uma sociologia da religião está subordinada ao êxito do processo de secularização.

A presença de indicadores do processo de secularização, através de seus agentes e iniciativas, mesmo em instituições e agências eclesiásticas, pode transmutá-las e conferir ao seu trabalho foros de ciência. Tal é o caso do estudo *Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica*, de Cândido Procópio Camargo, que, mesmo com "inspiração e financiamento católicos (...) realizada (...) sob a direção de um sacerdote belga, o cônego François Houtart, diretor do CRSR (Centre de Recherches Socio-Religieuses) de Bruxelas/Lovaina" (:260), garante – pelo seu executor, Procópio Camargo, e pelo método que empregou – um produto de caráter científico, a despeito dos "interesses religiosos" naturais

da instituição promotora. Também a editora Vozes é saudada por Pierucci como "uma editora católica então em fase risonha e franca de *secularização* de seus títulos" (grifo meu) (:269).

O *dualismo* entre uma sociologia eivada de "interesses religiosos" e outra orientada por critérios científicos, que leio ao longo desta avaliação de Pierucci, parece ser *relativizado* por ele mesmo quando, ao comentar sobre o caso acima citado da pesquisa de Procópio Camargo, a situa em meio a uma "*constelação de interesses*": "inspiração e financiamentos *católicos* para uma pesquisa *acadêmica* sobre espiritismo (kardecista e umbandista), levada a cabo no interior de uma universidade *laica* por um ex-católico, *agnóstico*: eis a constelação de interesses que presidiu à largada" (:260).

Ao meu ver, este processo de múltiplas combinações torna-se mais claro quando Pierucci reconhece, no Brasil contemporâneo, que as fronteiras entre as alteridades religiosas e laicas se encontram cada vez mais "imprecisas", "elásticas" e "borradas" (:273). Esta tendência tão bem detectada por ele, no entanto, demanda uma *compreensão* (*verstehen*) deste espírito de época que parece envolver nossa sociedade. Portanto, para além do método clássico do conhecimento, do sujeito cognoscente e do objeto cognoscível, a nova configuração societária clama por uma "epistemologia alternativa" (Velho 1998:15).

Deste modo, dentro dos múltiplos arranjos sócio-culturais produzidos pelo trânsito e interpenetrações dos indivíduos nos campos religioso, político, acadêmico, etc, como bem visualizou Pierucci, redundaria reducionista uma interpretação que se fixasse em apenas um vetor: o "contrabando" de idéias numa via de mão única, da religião à ciência.

Convém lembrar que nesta dinâmica social das "fronteiras borradas" ocorre um fluxo migratório de conceitos, idéias e formulações de uma área à outra, num constante vai-e-vem; dentre estas, as que migram do nicho da ciência em direção ao mundo da religião. Basta lembrar a explícita influência do marxismo na "teologia da libertação" católica, ou, de uma maneira mais geral, a capacidade que tem "para o bem ou para o mal" o pensamento científico de produzir seus efeitos no meio religioso a pretexto de estudá-lo. Como chamou atenção Léa Perez, recorrendo ao antropólogo Roberto Motta,

> "tudo se passa como se atacar [determinadas religiões] correspondesse no pensamento dos intelectuais (...) ao que Roberto Motta (...) chama de bem pensar do intelectual que (...) realiza uma espécie de santa-aliança com um certo número de religiões e, acrescent[a ela], declara guerra santa a outras (...). Ele (...) caracteriza os intelectuais como 'doutores da fé', uma vez que 'ordenam e classificam os ritos e mitos seguindo um *logos* derivado da ciência e filosofia européias'" (Perez 1996:12).

Isto nos remete a Pierre Bourdieu quando diz que a teoria científica não funciona apenas como "um programa de percepção da realidade", mas, devido ao *poder estruturante* de suas *palavras*, conserva uma "capacidade de prescrever sob aparência de descrever, ou de denunciar sob a aparência de enunciar" (Bourdieu 1981:69). Também Vagner Gonçalves da Silva, citado por Bernardo Lewgoy, destaca que são

> "os próprios fiéis das religiões afro-brasileiras que começam a utilizar-se das etnografias para legitimar publicamente suas crenças (...). Vagner relatou que, em debate inter-religioso, (...) os representantes das diferentes linhas cristãs brandiam a bíblia dizendo 'este é o meu livro'. Em resposta, o representante das religiões afro-brasileiras sacudiu o livro de Bastide dizendo 'e este é o meu livro'"(Lewgoy 1998:95).

Sintomaticamente, Otávio Velho aponta a obra de Roger Bastide como exemplo de como "o controle que se tem sobre as recepções a que estão sujeitos nossos trabalhos é mínimo" (Velho 1998:14). E que esta polissemia em torno da recepção múltipla do texto socio-antropológico ajuda a instituir "uma nova crítica que abandone (...) a ilusão do texto em si", implicando em "uma organização mais complexa do nosso saber e das estruturas que o apoiam" (:14).

Diante da hierarquização entre um conhecimento científico puro e a religião enquanto objeto deste conhecimento, preconizada por Pierucci, Otávio Velho propõe, no seu instigante ensaio intitulado "O que a Religião pode fazer pelas Ciências Sociais?" (1998), a "*comunicação*" e *diálogo* entre as duas esferas, para se alcançar uma "proximidade" e "semelhança", que significa nem "oposição" nem "identificação", nem visa "congelar as diferenças" entre ambas (:13). Para tal, o cientista social "deve abdicar da pretensão a uma posição privilegiada" (:12) face ao conhecimento religioso, quando "critérios de rigor e de disciplina terão que ser mexidos" (:13). Onde Pierucci reprova nos "sociólogos religiosos" uma "dificuldade séria de demarcar o contraste com a não-ciência, de se demarcar reflexivamente" gerando "dificuldade correlata de saber se os autores não estariam na verdade falando *sobre si mesmos*" (grifo meu) (:237), Velho vê como uma abertura o se "deixar afetar pelo nativo" (no caso em foco: pela *porção nativa* que existe em cada sociólogo afim com a dimensão religiosa), pressupondo que este "tenha algo a nos ensinar. Não apenas sobre ele mesmo, *mas sobre nós*" (grifo meu) (:12). Para Velho, o cientista social pode "experimentalmente usar outras epistemologias [inclusive religiosas] para interrogar a sua e outras sociedades" (:15), como no "exemplo [que] revela o lugar central da religião nessas grandes questões" (:15) da distinção entre *self* e *ego* proveniente

dos diversos "orientalismos", que pode complexificar as discussões acadêmicas a respeito do individualismo moderno (:15).

"Desprestígio acadêmico" ou questão de "mudança de paradigmas"?

Em algumas passagens do seu texto, Pierucci ressalta a falta de prestígio acadêmico da área da sociologia da religião (:239, 266) devido à desconsideração, pelos profissionais que a compõem, do "método científico, rigor científico, validade científica (...) de cientificidade e objetividade na prática das 'ciências' sociais em geral" (:239) e de sua relutância "em seguir as regras do jogo do campo científico" (:239), insuficiência justificada pelos "sociólogos religiosos" como recusa a um "positivismo" imperante (:239).

Para marcar a falta de credibilidade da área no meio científico, Pierucci recorre ao cotejo com o que considera como o paroxismo de cientificidade, as *ciências duras*: "se para o ofício do cientista social *tout court*, tem sido complicado conseguir das ciências duras, exatas (...) o reconhecimento de sua legítima pretensão de cientificidade, o que dizer desse obscuro e marginal ofício de sociólogo da religião?" (:238). Contudo, como indica Velho na seguinte passagem, também as ditas *ciências exatas* não podem tanto ser consideradas como modelos rígidos e seguros de regularidades no processo de conhecimento, pois parecem viver um momento de intensa transformação nos seus paradigmas:

> "Impressionou-me a radicalidade de nossos 'hard-scientists' nacionais e estrangeiros. Por um lado, está colocada a idéia de que a ciência experimental (...) no estudo dos estados de consciência deveria apelar para os conhecimentos advindos de outras tradições, como por exemplo o budismo e o xamanismo (...) por outro lado (...) se propõe que um estado de consciência só pode ser conhecido em profundidade quando o observador encontra-se no mesmo estado de consciência (...). Parece que nossos colegas de outras áreas, aparentemente mais ortodoxas segundo um modelo genérico de ciência, sentem-se mais à vontade para se permitirem ousadias raramente contempladas com bons olhos entre os cientistas sociais'" (Velho 1999:3).

Segundo Pierucci, o "desapreço pela distintividade da ciência e do método científico" tem rendido à área uma baixa na sua credibilidade científica, que a torna "pouco prestigiad[a] no 'meio'" e portadora de uma "débil institucionalidade acadêmica" (:239). Esta conduta tem levado os sociólogos da religião a constituirem-se num "círculo estreito de interessados (...), escanteados nessa pequena nebulosa sem poder de fogo" (:239). Porém, as próprias palavras de

Pierucci, em outro trecho de sua análise, parecem contraditar o quadro de isolamento e descrédito pintado acima: "área em que por sinal a produção só tem feito crescer quantitativamente nos últimos anos a uma taxa superior à de diversas outras subáreas da sociologia" (:238). Estas palavras precisas do autor dispensam-me de estender considerações sobre a vitalidade da produção e pesquisa na área, apenas mencionando – para não falar dos Grupos de Trabalho sobre Religião na ANPOCS e na ABA – o evento das Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina e de sua correspondente Associação dos Cientistas Sociais da Religião do Mercosul, onde ocorrem, com a regularidade de um encontro anual, um sem-número – quantitativa e qualitativamente falando – de conferências, mesas-redondas, comunicações e cursos dentro do clima de isenção e rigor face ao fenômeno religioso, como reclama Pierucci.

Em que pese a menção, por Pierucci, do surgimento e consolidação nos anos setenta de um campo de estudos das ciências sociais da religião junto com a constituição de um aparato institucional para lhe dar suporte – criação do Setor de Religião no CEBRAP, fundação do ISER na UNICAMP, do CER na USP e criação da revista *Religião e Sociedade* e, em seguida, dos *Cadernos do ISER* (:264-5) –, este campo e seus institutos são colocados pelo autor num grau de inferioridade em relação a outras instituições e sub-áreas das ciências sociais brasileiras:

> "Em sã consciência, ninguém vai dizer que o setor de religião do CEBRAP fosse a parte mais nobre daquela instituição (...), ninguém pode dizer que o ISER e o CER tenham nalgum momento gozado de tanto prestígio intelectual quanto outros centros de pesquisa em ciências sociais como o CEBRAP, o IUPERJ, o CEDEC, o IDESP, etc. O mesmo se poderia dizer do GT sobre Religião no conjunto de outros GTs da ANPOCS" (p.266).

Para Pierucci, "a sociologia da religião continuou tendo importância secundária (...) exilada do centro das atenções da cena científica" (:266).

Trata-se, na realidade, de uma falta de prestígio da área das ciências sociais da religião frente à comunidade científica ou a avaliação de Pierucci sugestionada por um *sentimento* que ele diz presidir sua análise da área não está a sofrer de um erro de avaliação em relação à "especialidade disciplinar à qual te[m] dedicado (...) grande parte de [sua] vida de sociólogo"? (:238).

A julgar pela presença da Sociologia da Religião – e da Antropologia das Religiões – nos tomos de *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, ombreadas com as demais sub-áreas das ciências sociais brasileiras, o veredito de Pierucci resulta infundado. No que tange à presença de pensadores, teóricos, também esta área possui tantos *virtuoses* – para usar um termo weberiano, tão

ao gosto do autor – na mesma estatura intelectual dos das outras sub-áreas das ciências sociais, e para não citar nomes, posso ficar apenas com o do próprio Antônio Flávio Pierucci, pesquisador reconhecido e respeitado nas mais significativas instâncias das ciências sociais brasileiras[5] – membro do Conselho Editorial da *Revista Brasileira de Ciências Sociais* e escolhido para redigir essa análise da produção acadêmica da referida área pela Associação representativa dos cientistas sociais brasileiros – devido ao reconhecimento de todo um trabalho realizado na "especialidade científica que escolh[eu] como *métier*" (:238).

Discutindo o caso francês, Danièle Hervieu-Léger considera que "a *marginalidade eventual* dos sociólogos das religiões na comunidade sociológica *poderia bem se dever* não à particularidade de seu objeto, mas ao estatuto de exceção que eles mesmos reivindicam para sua disciplina, quando colocam que sua definição é impossível" (grifo meu) (Hervieu-Léger 1993:48). Se a leio corretamente, penso que menos que uma *inferioridade*, esta autora coloca a questão em termos de uma *particularidade* ou *especificidade* dos sociólogos da religião franceses em relação aos seus pares de outras áreas, devido a uma característica desta área de estudos:

> "Esta dificuldade de delimitar o religioso, de isolá-lo, de assinalar os indicadores permitindo *especificá-lo* em relação a outros fenômenos, colocaria os sociólogos das religiões em uma posição *particular* em relação aos seus colegas especialistas de outros objetos" (grifo meu) (1993:48).

Por outro lado, a razão do sucesso ou do ocaso de teorias e temáticas nas comunidades científicas e na sociedade em geral – como no mencionado desprestígio que Pierucci imputa ao campo das ciências sociais da religião dentro da Sociologia no país – envolve questões muito mais complexas do que uma "correta" colocação desta teoria dentro dos "cânones científicos" vigentes – como estudou Thomas Kuhn na sua perspectiva da *mudança dos paradigmas* (Kuhn 1987).

Da "crença dos sociólogos das crenças" ao "senso comum douto" em Pierre Bourdieu

Penso que, mesmo dentro de uma ótica bourdiana, Pierucci superdimensiona, para a área das *ciências sociais da religião*, impasses teórico-metodológicos do ofício do sociólogo, que estão presentes de uma forma generalizada no campo das ciências sociais.

Convém lembrar que a advertência de Bourdieu não se circunscreve apenas às "crenças dos sociólogos das crenças"; ele a estende a todo um "senso

comum douto" reproduzido por sociólogos-amadores, que, a pretexto de objetivar o conhecimento social, terminam por transcrever o discurso e a auto-representação das grandes instituições de prestígio na sociedade. Há aqui, sem dúvida, um "jogo duplo" à mercê das "gratificações compensatórias" conferidas pelas instituições do poder "ao sociólogo que soube[r] dar uma realidade objetiva – pública – à representação subjetiva que elas têm do seu próprio ser social" (Bourdieu 1989:41).

Para Bourdieu, a "sociologia reflexiva" – ao contrário de uma "sociologie ordinaire", reiterativa do discurso prestigioso – deve buscar desvelar os *interesses*, colocados em suspenso, através das representações acerca de si, difundidas pelas instituições consagradas da sociedade. Para tal, a sociologia *deve pôr em causa a si mesma*, enquanto também interessada e envolvida no processo, quando, através de sua "*retórica de objetividade*", estabelece uma "visão redutora e parcial" – por adesão ou *concorrência* – do objeto com o qual ela se envolve.

Desta maneira, a necessária "sociologia dos sociólogos" não deve se restringir a uma "sociologia da sociologia da religião" voltada para si mesma, mas situá-la a partir do "espaço universitário, como (...) campo de forças e campo de lutas para conservar ou transformar este campo de forças" (:52); *campo acadêmico* este, que, por sua vez, interage com o *campo político* ou o *campo religioso*, do qual é muitas vezes *concorrente*, "mais ou menos diretamente envolvido em *rivalidades* com eles, mais ou menos tentado a entrar no jogo (...) com aparência de o objetivar" (grifo meu) (:57).

Nesse sentido, aconselha Bourdieu, para evitar de "fazer da sociologia uma arma nas lutas no interior do campo em vez de fazer dela um instrumento de conhecimento destas lutas" (:52), torna-se imperioso ao sociólogo uma "tomada de consciência das atitudes favoráveis ou *desfavoráveis* que estão associadas às suas características *sociais, escolares* ou *sexuais*" (grifo meu) (:51) – "interesses" em geral e não apenas "interesses religiosos" como a pertença e promoção de credos – para que ele busque um controle do seu *bias* e não transporte para a pretensa *retórica de objetividade* preferências ou *animosidades*. No meu entender, não são apenas "envolvimentos afetivos-existenciais com o objeto de pesquisa que podem afetar seriamente os resultados (...) objetivos e pretensões da pesquisa científica" (Pierucci 1999:264); mas, também, preconceitos, ressentimentos, "contas a ajustar", concorrências (inclusive dentro da esfera "afetivo-existencial", mas na razão inversa do sentido proposto por Pierucci, de "interesse religioso", cripto-adesão e propaganda subliminar religiosa), que podem se esconder por detrás de roupagem cientificista, "positivista" (Pierucci 1999:239) e – porque não? – de um "discurso competente" como frisou, há algum tempo, Marilena Chauí (1978:3-13).

Portanto, o risco de fazer uma *sociologia interessada* não está em fazê-la apenas no seu próprio universo, mas também no universo concorrente ou no seu

antigo território, e isto "pode ser a maneira mais perversa de satisfazer, por caminhos sutilmente desviados, essas pulsões reprimidas. Por exemplo, um ex-teólogo que se fez sociólogo pode, quando começa a estudar os teólogos (...), servir-se da sociologia para acertar suas contas de teólogo" (Bourdieu 1989:51).

Fechando um balanço do Balanço Geral de Pierucci

Para dizer algumas palavras sintéticas em direção a uma conclusão deste comentário: a "sociologia da sociologia da religião" brasileira dos últimos 25 anos operada por Pierucci, no meu entender, resulta um tanto unilateral, pois centrando seu foco prioritariamente nos ditos "interesses religiosos" dos sociólogos da religião, termina por desconsiderar outras facetas da mesma ordem, como, por exemplo, o inverso disto: *possíveis interesses concorrenciais dos sociólogos à esfera institucional religiosa*, implicando em uma análise desfavorável da religião sob a capa de um discurso científico e objetivo.

Outros autores construíram seus balanços acadêmicos sobre a produção literária das ciências sociais da religião identificando problemáticas estruturais, tendências de época, interferências de dimensões societárias e culturais nesta produção, como: a colocação dos dilemas internos à área das ciências sociais da religião dentro da impossibilidade de comunicação entre seus diferentes enfoques disciplinares (Montero 1999:327-367); a perspectiva do

> "entrosamento entre as pesquisas de religião no Brasil e o quadro ideológico dentro do qual elas emergiram (...) indagando acerca das condições sociais e políticas que fizeram com que a construção científica do objeto religião se tenha dado da forma como se deu e das razões de suas sucessivas metamorfoses" (Alves 1978:110);

e a desconstrução de uma dicotomia rígida entre "religião popular" e "religião erudita" nos estudos acadêmicos que romanticamente qualificavam a primeira e desqualificavam a segunda (Fernandes 1984:3-26).

Os estudos de Alves e Fernandes são reconhecidos pelo próprio Pierucci como balanços pioneiros "visando a um *reassessment* crítico e a uma *mise en perspective* da produção literária brasileira em ciências sociais da religião" (1999:250), assim como também salienta o levantamento de Solange Rodrigues que "saiu publicado em boa hora pela revista *Religião & Sociedade*" (1999:250)[6].

Interessante notar que, apesar de Alves e Fernandes colocarem seus balanços da produção acadêmica da área das ciências sociais da religião em um espectro amplo, mosaico de temas e comunidades de problemas em constante processo de mudança (clivagem entre religiões eruditas e populares, hierarquia e igualitarismo nas religiões, movimentos messiânicos, religiões populares, relações

entre a religião e as classes sociais, entre as Igrejas e o Estado, além do clássico percurso pelo catolicismo, protestantismo e religiões afro-brasileiras), o teor geral de suas conclusões colocaria ambos, na visão de Pierucci, enquanto movidos por "interesses religiosos"[7]. Pois no caso do ensaio de Fernandes, suas palavras conclusivas expressam um nítido sentimento de inconformismo diante do que chama de "processo de substituição da religião pela política" operado pela racionalidade laicizada e identificam sinais de esgotamento e falta de perspectivas renovadoras neste processo, assim como vislumbram que um "retorno do misticismo entre as pessoas letradas (...) há de ter consequências para a pesquisa científica" (Fernandes 1984:14). E no caso da avaliação de Alves, este destaca a reabilitação da religião: de "fenômeno exótico, irracional, conservador e arcaico" à "sua captação como fenômeno politicamente significativo", em meio à crise da "ciência pura e da cultura erudita (...), ídolos que a comunidade científica havia erigido como absolutos" (Alves 1978:141-2).

No que tange ao ensaio de Paula Montero, este é um balanço para a área da Antropologia, similar ao realizado por Pierucci, na mesma coleção em que está o seu ensaio. Nele, a autora situa

> "a literatura recente a respeito das religiões no Brasil [como] (...) nitidamente estruturada a partir de recortes disciplinares bem demarcados, com poucas zonas de interconexão e diálogo (...) pode[ndo]-se localizar o campo de uma sociologia da religião, seja de inspiração weberiana, seja em diálogo com o marxismo, e uma antropologia das religiões de inspiração durkheimiana e (...) bastidiana" (Montero 1999:330).

Essa compartimentação disciplinar, detectada pela autora,

> "acompanha-se de uma certa especialização religiosa (...) [onde] a sociologia weberiana ocupa-se das religiões protestantes, a marxista, das relações entre Igreja católica, Estado e sociedade, enquanto a antropologia dedica-se à análise dos ritos, crenças e práticas da religiosidade dita 'popular' (...) as religiões afro-brasileiras (...) [e o] catolicismo popular" (:330).

Para a autora, desta forma "fracionado", o campo de estudos fica "incapaz de construir uma problemática que associe uma leitura fina dos processos de significação à análise das determinações mais estruturais que orientam a ação social" (:347), carecendo de uma "imaginação teórica renovada" que permita "uma convergência disciplinar entre antropologia e sociologia, ao fazer coincidir religião e modernidade" (:338).

Conclusão

Sem pretender qualquer defesa corporativa da área, nem "tomar as dores" de pesquisadores e instituições alvos do balanço crítico que o próprio Pierucci chamou de "menos corporativamente solidário" (:244) – pois apenas uma visão estreita e tacanha poderia acusá-lo de arrivista, "quinta-coluna", de "jogar contra o seu próprio time", pelo alerta contundente ao que considera esta séria deficiência que perpassa a área das ciências sociais da religião – mas, também, sem estar convencido das postulações do autor, pelo menos no nível em que as coloca – pois não há como discordar que dificuldades com a falta de *rigor acadêmico* e *distanciamento científico* existem de forma generalizada nesta e em outras sub-áreas das ciências sociais –, considero que a avaliação produzida por ele pode ser circunscrita como mais um indicador de *bouleversement*, dinamismo, vitalidade dentro da reflexão do campo – das ciências sociais em geral e das ciências sociais da religião em particular, que cresce e se alimenta dos dissensos e controvérsias.

Referências Bibliográficas

ALVES, Rubem A. (1978), "A Volta do Sagrado: os Caminhos da Sociologia da Religião no Brasil". *Religião e Sociedade*, 3: 109-141.

BOURDIEU, Pierre. (1981), "Descrire et Pescrire. Notes sur les conditions de possibilité et limites de l'efficacité politique". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 38.

BOURDIEU, Pierre. (1989), "Introdução a uma sociologia reflexiva". In: *O Poder Simbólico*. Lisboa/ Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil, pp.17-58.

BOURDIEU, Pierre. (1990), "Sociólogos da crença e crenças de sociólogos". In: *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, pp.108-113.

CHAUÍ, Marilena. (1989), *Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Cortez, pp.3-13.

FERNANDES, Rubem César. (1984), "'Religiões Populares': uma visão parcial da literatura recente". *BIB*, 18: 3-26

HERRERA, Sonia E. Reyes. (1999), "Os Estudos de Religião no diretório dos Grupos de Pesquisa do CNPq, 1997". *Religião e Sociedade*, 20/1:109-128.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. (1993), *La Religion pour Mémoire*. Paris: Les Éditions du CERF.

KUHN, Thomas S. (1987), *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva.

LEWGOY, Bernardo. (1998), "A antropologia pós-moderna e a produção literária espírita". *Horizontes Antropológicos*, 8: 87-113.

MONTERO, Paula. (1999), "Religiões e dilemas da sociedade brasileira". In: S. Miceli (org.). *O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)*. vol.1 - Antropologia. São Paulo/Brasília: Ed. Sumaré/ANPOCS/CAPES, pp.327-367.

PEREZ, Léa Freitas. (1996), "Campo religioso em conflito! Mas que conflito é esse?". Texto apresentado para a VI Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina, Porto Alegre.

PIERUCCI, Antônio Flávio. (1997a), "Interesses Religiosos dos Sociólogos da Religião". In: Oro e Steil (orgs.). *Globalização e Religião*. Petropolis: Vozes, pp.249-262.

PIERUCCI, Antônio Flávio. (1997b), "Reencantamento e Dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião". *Novos Estudos CEBRAP*, 49: 99-119.

PIERUCCI, Antônio Flávio. (1999), "Sociologia da Religião - Área Impuramente Acadêmica". In: S. Miceli (org.). *O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)*. vol.2 Sociologia. São Paulo/ Brasília: Ed. Sumaré/ANPOCS/CAPES, pp.237-286.

RODRIGUES, Solange dos Santos. (1997), "Trabalhos Apresentados no GT Religião e Sociedade da ANPOCS (1980-1997)". *Religião e Sociedade*, 18/2:157-163.

VELHO, Otávio. (1998), "O que a Religião pode fazer pelas Ciências Sociais?". *Religião e Sociedade*, 19/1: 9-17.

Notas

[1] No meu entender, o cerne do argumento de Pierucci encontra-se na idéia da compatibilidade entre a eclosão do *boom* de religiosidade no mundo contemporâneo e o aprofundamento do processo de secularização. Aliás, para ele, a eclosão dessa religiosidade só se explicaria dentro do próprio processo de secularização, onde este funcionaria como causa do fenômeno. A extensão em número e variedade das "novas religiões", com sua rotatividade, levam a um declínio do compromisso religioso e o impedimento da estruturação de grandes religiões hegemônicas, logo a religião tornando-se apenas um item de consumo, sem consequências para as instituições sociais e estruturas de poder (Pierucci 1997b).

[2] Se o leio bem, percebo em recente artigo de Pierucci uma certa flexibilização no seu argumento quando assume uma abertura para a idéia de *reencantamento*, no sentido da presença mágica e experiências místicas embutidas nas crenças e práticas emergentes, com desdobramentos para a vida social e cultural: "posso até mesmo falar em reencantamento – não o retorno a um mundo encantado, cujo sentido unitário a ciência moderna dissipou de uma vez por todas, mas sim e tão-só a remagificação do campo religioso, da oferta religiosa." ("Religião" em *Caderno Mais* - "Milênio para Iniciantes. Um guia para entender o futuro", *Folha de São Paulo*, 31.12.2000, p.21).

[3] "O Enfraquecimento do Protestantismo" - Entrevista com Jean-Paul Willaime, Luiz Felipe Pondé, *Caderno Mais*, *Folha de São Paulo*, 21.01.2001, p.31.

[4] Este grupo parece compor parte significativa, "maciça presença" entre os sociólogos da religião (:238), pois se assim não o fosse, a área das ciências sociais da religião não estaria, segundo Pierucci, tão marginalizada frente ao campo científico e tão "impuramente acadêmica".

[5] A presença da Sociologia da Religião em outras instâncias da esfera da cultura – mercado editorial e grande imprensa – em que Pierucci esteve envolvido e que demonstram a importância desta área de conhecimento, fica evidenciada nos seguintes casos. A publicação pela conceituada editora Companhia das Letras do *Livro das Religiões* de autoria dos escritores Victor Hellern, Henry Notaker e Jostein Gaarder, que conta com um apêndice à edição brasileira, intitulado "As Religiões no Brasil", redigido por Pierucci. A solicitação pelo reconhecido órgão de imprensa *Folha de São Paulo* a Pierucci para figurar em análises sobre o fenômeno religioso no país: "Guerra Santa" no *Especial* de 22.10.1995, que conta com uma entrevista com ele sobre os pentecostais, intitulada "Novas igrejas trocam ética pela mágica"; a matéria "Fim da união Estado-Igreja ampliou oferta de religiões" assinada por ele no *Especial* intitulado "Busca pela Fé", de 26.12.1999, como também o artigo sobre a Religião no *Caderno Mais* de 31.12.2000, intitulado " Milênio para Iniciantes. Um guia para entender o futuro".

[6] O balanço de Solange Rodrigues, intitulado "Trabalhos apresentados no GT Religião e Sociedade da ANPOCS (1980-1997)", publicado em *Religião e Sociedade*, volume 18, número 2 de 1997, embora apresente um quadro panorâmico sobre os distintos temas religiosos abordados pelo GT, reflete

sobre um aspecto mais particular desta temática: o delineamento de "uma nova problemática no campo intelectual brasileiro, cujo eixo de análise era o deslocamento das relações historicamente estabelecidas entre a Igreja Católica e a sociedade brasileira", quando "uma parcela significativa dos estudos realizados desde aquele período referem-se às comunidades eclesiais de base (CEBs) enquanto uma forma peculiar de presença da Igreja Católica entre as classes populares" (Rodrigues 1997:157). Informamos aqui que, na mesma perspectiva de balanço da produção acadêmica, *Religião e Sociedade* publicou um outro artigo, de Sonia Herrera, intitulado "Os estudos de religião no diretório dos Grupos de Pesquisa do CNPq, 1997", no volume 20, número 2, de 1999.

7 No caso do balanço de Rubem Alves, a apreciação que dele faz Pierucci é a seguinte: "E já que se trata aqui de fazer retrospectiva, cumpre registrar que essa (pseudo)empiria com vistas a valorizar a religião vem sendo praticada em nosso país há pelo menos vinte anos, como demonstra este artigo-balanço que Rubem Alves publicou no n.3 de *Religião & Sociedade*, em outubro de 1978" (:251). Quanto ao balanço de Rubem César, não há considerações do sociólogo paulista na sua "sociologia da sociologia da religião" publicada no livro da ANPOCS.

Recebido em janeiro de 2001.

Marcelo Camurça
Doutor em Antropologia, professor do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).
E-mail: mcamurca@artnet.com.br

A Vontade do Saber: Terminologias e Classificações sobre o Protestantismo Brasileiro[1]

Emerson Giumbelli

"Os 'crentes' são minoria no país e também nos estudos sobre religião", notava Rubem César Fernandes (1990:259) em uma resenha bibliográfica abrangendo títulos publicados até o ano de 1984 sobre o protestantismo no Brasil. Menos de duas décadas depois, uma observação que contemplasse universo correspondente produziria constatação bem distinta. Hoje, tornou-se comum a afirmação de que os evangélicos, e especialmente os pentecostais, mesmo continuando a ser minoria em número de adeptos, representam, em função de sua expansão e visibilidade, o mais significativo fenômeno religioso na sociedade brasileira. Afirmação que se generaliza não apenas entre os estudiosos, mas aparece também em pronunciamentos de lideranças e entidades religiosas e no material veiculado pela grande imprensa. No campo propriamente intelectual, impressiona o volume e a densidade da produção sobre o protestantismo, intensificada a partir do início da década de 1990 e traduzida na elaboração de teses e dissertações, na publicação de livros e artigos em revistas especializadas, na realização de debates em congressos científicos e na disseminação de estatísticas.[2]

Contemplada por um olhar interessado, essa produção intelectual revela um dado digno de problematização: consiste em um *campo híbrido*, pois formatos e formações acadêmicas dividem lugar com iniciativas e intervenções que possuem dimensões religiosas. Em boa medida, isso acontece porque o impulso

tomado pelos estudos sobre o protestantismo é imediatamente antecedido e continua em parte a ocorrer em meio a uma série de esforços de conhecimento sustentados por instituições de perfil ou de inserção religiosos. Antoniazzi (1994) e Freston (1993) apontam a década de 1980 como o momento a partir do qual a Igreja Católica, no Brasil, expressa suas preocupações com o crescimento pentecostal, formuladas quase sempre nos termos dos "desafios das seitas". Mesmo restringindo-se ao domínio da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), são significativos os frutos de tais preocupações. Desde o início da década de 1980, foram preparados e encomendados levantamentos e estatísticas sobre as religiões não católicas e promovidos eventos no contexto dos quais ocorreram debates acerca do pentecostalismo que serviram de base para apreciações pastorais. Em termos de impacto substantivo, essas iniciativas não tiveram muita importância, mas elas desempenharam certamente um papel no direcionamento da atenção pública para os pentecostais. Vários dos eventos mencionados envolveram o CONIC (Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil), do qual a CNBB faz parte, o que aponta para a relação entre preocupação com o pentecostalismo e as atividades de instituições ecumênicas.

Nesse veio deparamo-nos com outras duas entidades ecumênicas, embora autônomas quanto às esferas eclesiásticas, o ISER e o CEDI/Koinonia. CONIC, ISER e CEDI estiveram juntos na segunda metade da década de 1980 na promoção do programa "Diversidade Religiosa do Brasil", cujo objetivo era avaliar o significado e as razões do aparecimento e crescimento de "novos grupos religiosos", bem como levantar discussões sobre possibilidades de classificação dos elementos do campo religioso (Landim 1989). Gerou uma série de publicações (*Cadernos do ISER* 21, 22 e 23) e a realização de dois seminários. O CEDI/Koinonia incorporou a suas atividades o tema dos "novos movimentos religiosos", a partir do qual disseminou dados e reflexões sobre o pentecostalismo, através de eventos e publicações. Cabe destacar a elaboração de tipologias do protestantismo e a preparação de dossiês compilando registros de imprensa sobre igrejas pentecostais. Quanto ao ISER, que mantém publicações de referência acadêmica, sua principal intervenção consistiu na realização e divulgação, em 1992, do *Censo Institucional Evangélico*, um levantamento dos templos e instituições evangélicas existente na região metropolitana do Rio de Janeiro (Fernandes 1992). Outra pesquisa estatística de grande porte foi realizada em 1994, cobrindo vivências religiosas e eclesiais, relações de gênero, estrutura familiar e práticas reprodutivas, participação cívica e comportamento eleitoral da população evangélica carioca (Fernandes *et al.* 1998). A repercussão dessas estatísticas, especialmente as de 1992, foi enorme, o que as tornou o principal indicador, muito mais importante do que qualquer dado oficial, para se referir à expansão evangélica, sobretudo a pentecostal.[3]

Todas as iniciativas mencionadas possuem algum componente religioso, seja porque realizadas por instituições ou com preocupações de caráter religioso, seja porque, mesmo quando adotaram metodologias e parâmetros científicos, foram viabilizadas com a participação e o envolvimento de entidades confessionais ou ecumênicas. Isso não significa que cientistas sociais, com características bastante diversificadas quanto a inserções e pertencimentos religiosos, não tenham interferido nessas iniciativas. Ao contrário, em várias delas, eles estiveram presentes, ajudando a animar discussões e produzir dados, quando não na condição de coordenadores de pesquisa. Registre-se ainda que se repete aqui algo comum na história dos estudos da religião, ou seja, a presença de intelectuais organicamente vinculados a certas instituições eclesiásticas e que seguem uma formação científica ou mesmo ocupam postos em instituições acadêmicas. Ambas as situações — a colaboração de cientistas sociais em iniciativas religiosas e o duplo pertencimento (acadêmico e religioso) — poderiam reforçar a constatação de que o estudo científico da religião no Brasil sofreria a forte influência de "interesses religiosos" (Pierucci 1999). No entanto, é necessário atentar para o fato de que na década de 1990 adensa-se o circuito propriamente acadêmico de estudo do protestantismo (teses, debates em reuniões científicas, publicações), situação que possuiria a virtualidade de conferir maior autonomia ao campo científico, e mesmo, considerada a comunicação entre os dois domínios, de fazer dobrar os interesses religiosos aos científicos.

Em meu entender, tal enfoque, centrado sobre a relação entre o "religioso" e o "científico", pode se tornar problemático se supor que essa distinção predetermine os resultados de uma operação de conhecimento. Ao questionar essa suposição, não incursionarei por veredas filosóficas, preferindo adotar como parâmetro de discussão um campo mais empírico. O que pretendo demonstrar aqui é que, quando se cotejam (dentro de um universo limitado por critérios explicitados a seguir) características da produção acadêmica e características de elaborações vazadas por interesses religiosos, se pode notar certas *continuidades* entre elas. Tais continuidades não ocorrem, porém, em função de colaborações e interferências entre as duas esferas (ainda que, em vista do que acabo de descrever e de dados que serão citados adiante, elas se manifestem em vários casos), e sim em torno de perspectivas de observação da realidade e dos resultados que produzem. Ou seja, o vetor crucial não é o hibridismo do campo de estudos sobre o pentecostalismo, mas o fato de que certas apreciações teológicas e certos enfoques sociológicos encontram-se *igualmente* entre religiosos e cientistas. Sendo assim, mais importante do que a condição social de seus produtores é esse *duplo sentido* que assumem os resultados dos textos aqui comentados. Daí a possibilidade explorada na construção deste artigo, a da dupla leitura, religiosa e científica, das mesmas referências.

1. A questão das classificações

Minha análise debruça-se sobre uma parcela da bibliografia produzida a propósito do protestantismo no Brasil, abrangendo textos que desenvolvem, de alguma forma, discussões e propostas sobre *classificações* e *tipologias institucionais*. Apesar das limitações que esse critério traz, ele permite a abordagem de um aspecto central no atual campo de estudos sobre o protestantismo, uma vez que se reconhece que o crescimento dos pentecostais não ocorreu apenas no número de adeptos, mas também através da diversificação institucional. O já mencionado *Censo Institucional Evangélico* revelou a existência, apenas na região metropolitana do Rio de Janeiro, de centenas de denominações distintas. Classificar as igrejas pentecostais, tanto entre si, quanto em relação aos demais grupos protestantes, tornou-se um passo fundamental para a compreensão de sua realidade. Na verdade, essa preocupação classificatória é uma marca praticamente congênita do campo protestante. Brandão (1988) já notara como os próprios integrantes desse universo desenvolvem um olhar sensível às divisões entre si e com os demais segmentos do campo religioso. Os estudos, por sua vez, sempre reconheceram a heterogeneidade do protestantismo, sob diversos aspectos: correntes teológicas, formas de implantação no Brasil, modos de expansão religiosa, tipos de atuação social, etc. Mas até pouco tempo atrás, essa heterogeneidade não adentrava o universo pentecostal, cujas distinções internas, sem serem negadas, não conseguiam sofrer uma categorização a partir dos mesmos critérios.

O trabalho de Beatriz Muniz de Souza (1969), pioneiro entre nós na sua tentativa de inventariar os elementos que constituíam a religiosidade pentecostal, é ilustrativo da situação. Ele dedica um capítulo inteiro a uma discussão de tipologia e adota, a partir de referências sociológicas que desenvolvem as elaborações de Weber, Troeltsch e Niebuhr, um "gradiente seita-igreja" para dar conta da diversidade interna aos pentecostais. Se observamos os trabalhos mais recentes, chegamos a uma dupla constatação. A tipologia "igreja/seita" passa a ser vista como insuficiente para contemplar a diversidade pentecostal e tende a dar lugar a locuções inéditas e neologismos. Ao mesmo tempo, quando a referência ao conceito de "seita" não é totalmente abandonada, geralmente incorpora elementos que extrapolam a tradição sociológica que inspirou Souza. Em todo caso, generalizou-se a percepção de que se tornou insuficiente definir o universo pentecostal a partir apenas da contraposição às demais denominações protestantes. O resultado é um verdadeiro debate a respeito não só de como caracterizar o protestantismo dos pentecostais, mas também de como apreender suas distinções internas.

Entre os termos que foram criados para dar conta da diversidade pentecostal, firmou-se a categoria "neopentecostalismo". Como veremos, sem

eliminar outras possibilidades nem gerar total consenso, essa categoria já ganhou ampla aceitação. Embora ela não seja utilizada em um único sentido, o conjunto de textos nos quais temos a oportunidade de encontrá-la é considerável. Uma lista sem preocupações exaustivas abrange: Mendonça (1994), Sanchis (1994), Mariano (1995, 1996a, 1996b, 1998), Monteiro (1995), Bobsin (1995), Campos Jr. (1995), Gouvêia (1996), Moreira (1996), Campos (1997), Oro (1997), Queiroz (1997), Sieperski (1997b), Mafra (1999), Oro e Semán (1999). Dois dos mais importantes sociólogos da religião no Brasil, Antônio Pierucci e Reginaldo Prandi, já incorporaram em seus textos (Pierucci 1996; Prandi 1996) o mesmo termo que aparece na recente revisão crítica preparada pela antropóloga Paula Montero (1999). "Neopentecostalismo" é também o título de um dossiê organizado pela revista *Novos Estudos CEBRAP*, na edição de março de 1996. Além disso, sua presença extrapola o circuito mais estrito dos estudiosos para frequentar verbetes de enciclopédia e cartilhas católicas, reportagens na grande imprensa e pronunciamentos de lideranças evangélicas.[4] Em todos os casos, o principal referente empírico é o perfil assumido pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), notória por sua expansão em vários domínios sociais e pela ampla polêmica que gerou em torno de si.

Se nos interessarmos em resgatar a origem do termo "neopentecostalismo", seremos levados por várias referências (Corten 1999; Freston 1999; Domingues 1995) a formulações produzidas primeiramente nos Estados Unidos. Concorda-se em afirmar que, na década de 60, a categoria "neopentecostalismo" serviu para designar o movimento carismático que atinge tanto as igrejas protestantes históricas quanto a Igreja Católica. A categoria, no entanto, passou a ser utilizada em outros contextos e a ganhar novos sentidos. Hoje é possível encontrá-la em estudos sobre o pentecostalismo na América Central, na América do Sul e na África. Pelas indicações a que tive acesso (Corten 1999), não há uniformidade, nem mesmo coincidências, na aplicação do conceito a essas várias situações. Isso torna praticamente inútil para entender seu significado a referência às origens do termo "neopentecostalismo". O mais interessante é perceber, dentro de uma determinada situação, que lugar essa categoria ocupa em relação a outras que servem igualmente para ordenar o campo religioso. É nessa perspectiva que situo minha análise dos trabalhos que propõem classificações e tipologias do protestantismo brasileiro. Mais do que a categoria "neopentecostalismo", estará em foco uma perspectiva que se disseminou amplamente entre os observadores. Nesse sentido, se divido a apresentação entre trabalhos religiosos e acadêmicos, pois se pode encontrar linhas de desenvolvimento no interior de cada um desses blocos, é sobretudo para destacar, como afirmei antes, certas continuidades entre eles.

2. Sociologicamente religioso

Pretendo demonstrar como se constrói uma certa tipologia do protestantismo/ pentecostalismo que contém em si uma crítica baseada em uma valoração religiosa, mas que não deixa de exprimir um determinado enfoque sociológico. Começo pelas formulações que talvez sejam as mais impuramente religiosas, utilizando as possibilidades da dupla leitura a meu favor. Afinal, Antônio Gouvêa Mendonça, mesmo sendo pastor presbiteriano e professor em um curso de ciências da religião vinculado a uma igreja metodista, firmou-se como *sociólogo* do protestantismo brasileiro, o principal dos dois livros pelos quais se tornou reconhecido tendo constituído originalmente uma tese defendida na USP. Nessa condição, foi o responsável pela parte referente ao protestantismo no programa do CONIC/ISER/CEDI. Suas atenções, nessa ocasião, estiveram exatamente voltadas para a construção de uma tipologia do protestantismo brasileiro. Mendonça (1989, 1990) propõe, para esse universo, uma classificação com base em um critério genealógico, que consiga isolar "famílias de igrejas". Três ramos remeteriam para as rupturas estabelecidas a partir da Reforma luterana, calvinista e anglicana e cobririam a maior parte das "igrejas protestantes históricas" existentes no Brasil: respectivamente, luteranas, presbiterianas e congregacionais, episcopais e metodistas. Os batistas formariam um ramo paralelo às demais correntes e completariam o quadro das denominações históricas. Essas diversas "famílias" têm suas diferenças expressas em termos teológicos, em posicionamentos políticos, em tipos de governo eclesial, em perfis de adeptos e em graus de abertura ecumênica.

Em 1986, Mendonça proferiu uma palestra, na qual os pentecostais são tratados a partir do conceito de "seita", segundo as formulações sociológicas clássicas (Mendonça 1986). Já no ano seguinte, os pentecostais passam a ocupar um lugar dentro da tipologia do protestantismo. Singularizam-se do conjunto das igrejas históricas por um conjunto de características, em especial a adoção de uma teologia baseada na idéia de um "segundo batismo" e um estilo mais emocional de culto. Ainda assim, algumas de suas igrejas podem ser associadas às "famílias" anteriores pela presença de traços eclesiológicos e/ou teológicos comuns decorrentes das origens históricas de seus fundadores: a Assembléia de Deus (AD) e a Brasil para Cristo (BPC) aproximando-se dos batistas, a Congregação Cristã do Brasil (CCB) dos presbiterianos e a Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) dos metodistas. Juntas, essas quatro denominações integrariam o "pentecostalismo clássico" e, como tal, se distinguiriam do "pentecostalismo de cura divina". O interessante é que na caracterização desse "pentecostalismo de cura divina" o critério genealógico deixa de ter qualquer validade. A descrição é predominantemente negativa: trata-se de empreendimentos locais e de liderança individual, *sem* estabilidade e *sem* doutrina

definida; *não* possuem um corpo de fiéis fixo e atraem uma massa desesperada em busca de saúde e emprego; em suma, *não* são "igrejas", mas formam um "movimento". O quadro completa-se com uma apreciação teológica: "embora alguns desses grupos mantenham seu discurso nos parâmetros da fé cristã, sua prática às vezes se afasta dela, enquanto que outros apresentam discurso e prática quase irreconhecíveis sob o ponto de vista do cristianismo" (Mendonça 1990:80).

As formulações de Mendonça tornaram-se uma referência para as tipologias do protestantismo no Brasil — o que reforçou a decisão de iniciar por elas. Nota-se, no entanto, que a classe "cura divina" possui um estatuto distinto das demais, revelado pela contraposição entre "igreja" e "movimento". Essa diferença de estatuto tende a ser apagada em elaborações posteriores, embora elas mantenham a referência à tipologia de Mendonça. É bem o caso de José Bittencourt Filho, pastor presbiteriano que se tornou o principal responsável, dentro dos quadros do CEDI (Programa de Assessoria a Pastoral) e depois do Koinonia, pela avaliação dos rumos do protestantismo no Brasil. Ele lembra que no final dos anos 80 integrava uma geração de protestantes com inserção acadêmica preocupados em dar continuidade ao trabalho de Mendonça, dedicando-se porém a uma dimensão à qual o mestre dera menos atenção, ou seja, o pentecostalismo, "que estava tomando essa projeção que tem hoje e preocupando as pessoas".[5] Bittencourt participa do seminário realizado pelo projeto CONIC/ISER/CEDI, com a apresentação "As seitas no contexto do protestantismo histórico", onde propõe o conceito de "pentecostalismo autônomo" para designar uma espécie de religiosidade "muito original, muito singular", de "uma força proselitista extraordinária", "aquele que nasce independentemente tanto do protestantismo histórico, quanto do pentecostalismo clássico" (1989). A opção pela expressão "pentecostalismo autônomo" marca assim uma novidade em relação a Mendonça, e desde então Bittencourt, através de textos e de tipologias, procurou consolidar suas proposições que, a um só tempo, mantinham referência a conjuntos mais amplos ("seitas", primeiramente; "novos movimentos religiosos", depois) e recortavam um segmento específico do protestantismo.[6]

O quadro que Bittencourt sugere do protestantismo ratifica os critérios de Mendonça, mas concede mais espaço ao pentecostalismo.[7] Assim, ao lado do "protestantismo de missão" e do "protestantismo de migração", que juntos reunem as "igrejas históricas", sua classificação inclui os "carismáticos", definidos como grupos pentecostais surgidos a partir de cismas com "igrejas históricas". E existem ainda as igrejas constitucionalmente pentecostais, que formam dois outros segmentos, o "pentecostalismo clássico" e o "pentecostalismo autônomo". Se o primeiro congrega grupos originados do movimento missionário vindo dos Estados Unidos, o segundo recebe definições mais titubeantes, pois designa igrejas que Bittencourt diz em um momento serem "dissidências" da primeira forma de

pentecostalismo "e/ou formadas em torno de lideranças fortes" (1994:24), e, mais adiante, resultantes das "crises e desgastes" por que passaram as "denominações e igrejas de origem reformada" (:29). A oscilação assinala, na verdade, a existência de um paradoxo: enquanto que se adota o critério das "origens históricas das denominações" para classificá-las, ele parece não ser válido no caso do "pentecostalismo autônomo". Pois, de fato, o que caracteriza o "pentecostalismo autônomo" para Bittencourt é "o descompromisso com suas origens históricas" ou a "liberdade na formulação de novas propostas doutrinárias, de novas formas organizativas".[8] O paradoxo deriva, então, da inserção de tal grupo em uma tipologia cuja base de construção em princípio o excluía.

Uma das consequências dessa operação explicita-se em uma crítica religiosa ao "pentecostalismo autônomo". Já em seu primeiro texto, Bittencourt (1989) inseria esse segmento entre as "seitas", definidas não segundo a tradição sociológica, mas "do ponto de vista do protestantismo de missão".[9] Mais adiante, essa crítica é retomada através da idéia de "matriz religiosa brasileira", espécie de sedimentação composta por elementos de catolicismo ibérico, magia européia, tradições indígenas e africanas, que Bittencourt (1992) adota para se referir à "mentalidade religiosa média dos brasileiros". Segundo ele, o "pentecostalismo autônomo" teria incorporado à sua mensagem as características dessa matriz, ao reconhecer "as mediações materiais da religiosidade popular".[10] Isso, por um lado, ajuda a explicar o crescimento do número de adeptos que acorrem aos seus cultos. Por outro, entretanto, desviaria o "pentecostalismo autônomo" de uma tradição protestante. Ao despreocupar-se com as "origens históricas", essas igrejas já teriam automaticamente ficado livres "de qualquer compromisso com a Reforma do séc. XVI". Agora, ao aceitarem uma série de mediações entre os indivíduos e Deus, recorrem a elementos que são "absolutamente estranhos, quando não proibidos, no protestantismo".[11] De fato, boa parte do perfil que Bittencourt (1994) elabora do "pentecostalismo autônomo", adotando como campo de observação a IURD, pode ser lido nessa chave: um uso da Bíblia que negligencia seu conteúdo, fiéis tratados de uma maneira que lembra as torcidas organizadas e os programas de auditório, ausência de catequese e de formação pastoral, a negação do princípio do sacerdócio universal em benefício de um verticalismo e de um autoritarismo.[12]

Ocorre que a caracterização que faz Bittencourt do "pentecostalismo autônomo" não se reduz a uma crítica religiosa. Sua noção de "matriz religiosa brasileira" pretende-se "científica" e outros pontos de sua descrição assumem tons claramente sociológicos. Três eixos, "a cura, o exorcismo, a prosperidade" (1994:24), identificariam a novidade da proposta teológica e ritual do "pentecostalismo autônomo". Vista de perto, essa novidade, mais do que uma proposta, apresenta-se mais como uma *resposta* a uma série de condições atribuídas aos seus adeptos (ora as "classes populares", ora "todas as camadas

sociais"). Antes de mais nada, não há propriamente uma "reflexão teológica". No caso da cura, esta satisfaria as necessidades de uma população confrontada com o aumento de doenças e a falta de atendimento médico; o exorcismo serviria para nominar e tornar vulneráveis sentimentos e condições que fazem o cotidiano dessa população (medo, insegurança, perda de referências, orfandade civil); e a oferta de prosperidade atenderia aos anseios de ascensão social. Com essa mensagem, o pentecostalismo autônomo conseguiria efetivamente provocar transformações na vida de seus fiéis, oferecendo-lhes um espaço de solidariedade, acolhimento e expressão, devolvendo-lhes um senso de dignidade, ajudando-lhes a racionalizar seus recursos — o que explicaria seu êxito. Mas às custas de uma "inversão da realidade", que propiciaria a formação de uma "massa de manobra" para fins políticos e arregimentaria todo um coletivo em torno de um discurso religiosamente intolerante.

A partir de 1995, Bittencourt introduz uma nova categoria em sua tipologia, a de "neodenominacionalismo", inserindo nela algumas igrejas de formação recente. Explicou-me que se trata de "denominações que não se definem como pentecostais, nem como coisa alguma"; escolhem um "segmento" e adequam-se a ele. Ou seja, assim como o mercado opta por atingir faixas específicas de consumidores, surgem "propostas religiosas de segmento".[13] Para Bittencourt, essa tendência já existia no "pentecostalismo autônomo". Ele o caracterizara inicialmente como uma "religiosidade de massa", o que a aproxima de um "supermercado", "uma oferta permanente de bens simbólicos, dos quais as pessoas podem se apropriar a qualquer hora do dia e da noite" (1994:31). Em artigo de 1996, apontava exatamente para a utilização da "tática dos segmentos de mercado" na sua busca por adeptos. Isso junta-se a outros elementos para mostrar como a definição dessa vertente pentecostal enfatiza, a um só tempo, sua sintonia com o mercado ou com a matriz religiosa brasileira e seu distanciamento de uma tradição protestante. Daí a pergunta suscitada pelos dados do *Censo Institucional Evangélico*:

> "Afinal de contas, ainda é possível falar de protestantismo perante os fenômenos religiosos com recorte evangélico que proliferam no campo religioso? Tais fenômenos correspondem aos princípios fundantes e permanentes da Reforma ou, pelo contrário, não passam de messianismos que vicejam à sombra da exclusão sistêmica?" (Bittencourt 1993:56)

Jesús Hortal, padre jesuíta, e certamente um dos intelectuais católicos mais empenhados no movimento ecumênico, oferece outro exemplo de elaboração classificatória. Ele participou do projeto CONIC/ISER/CEDI e esteve, como expositor de trabalhos, em dois dos três seminários preparados pela CNBB em

torno do "pluralismo religioso".[14] Como Bittencourt, Hortal não deixa de inserir os pentecostais em categorias mais amplas e que o deslocam de seu universo de origem (Hortal 1994a). Mas, em pelo menos dois textos (1989 e 1994b), preocupou-se igualmente em situá-los em relação ao campo protestante. Sua tipologia parte provavelmente do quadro de Mendonça, aceitando as divisões entre "protestantismo de imigração", "protestantismo de missão" e "pentecostalismo". A novidade aparece na consideração das divisões internas do pentecostalismo, que considera segundo "três gerações" de igrejas. Haveria, primeiro, as igrejas do "pentecostalismo clássico", derivadas diretamente do pentecostalismo americano, cuja cisão com o protestantismo ocorreu com base na doutrina do "segundo batismo"; "conservam plenamente a sua matriz puritana e uma teologia arminiana" e procuram "construir verdadeiras comunidades" (1994b:548). Em seguida, nos anos 1950, as igrejas do "pentecostalismo de segunda geração", inaugurado com o "movimento de cura divina", conjugando a ênfase no "evento" com o esforço de "formação de igreja". Por fim, as de terceira geração, designadas como "neopentecostalismo" (1989) ou "pentecostalismo autônomo" (1994b),[15] que teriam perdido qualquer "senso eclesial" e adotado o modo de atuação de "agências de prestação de serviços para uma clientela flutuante" (1989:120). Algumas enfatizariam as dimensões da cura e do exorcismo; em outras, a prosperidade material ocuparia o primeiro plano das liturgias.

Dois eixos organizam esse esquema classificatório. Um, mais abrangente, caracteriza os graus de ecumenismo das diversas igrejas, maior entre os protestantes do que entre os pentecostais e, no interior destes, tanto menor quanto mais nos aproximamos da terceira geração, em cujos grupos ocorre a demonização de várias expressões religiosas. O outro eixo é interno aos pentecostais e expressa-se nas dicotomias entre igreja/agência de serviços e entre comunidade/clientela. Serve para opor os pentecostais de primeira aos de terceira geração, formando, assim, uma categoria híbrida, a dos pentecostais de segunda geração. Ou seja, a tríade sugerida pela autor deriva, antes de tudo, da oposição aqui designada pelo segundo eixo classificatório. Se procurarmos pelas conotações que assume essa dicotomia igreja/agência de serviços e comunidade/clientela, encontraremos a presença da mesma duplicidade entre o sociológico e o religioso já notada em Bittencourt, mas agora manifesta de um modo ainda mais imbricado.

A análise que Hortal propõe da IURD (1994b), "que se enquadra plenamente nessa terceira geração pentecostal", aponta para uma espécie de protestantismo degenerado por uma tentativa de emulação do catolicismo (adoção de "substitutivos dos sacramentos católicos"), pela adequação às "necessidades mais imediatas do povo mais simples", pela ausência de formação teológica, de "ensinamentos sistemáticos" e de "sistematizações de caráter moral". Outro ponto seria a relação com a "magia", como se pode ver através do texto apresentado

no seminário da CNBB (Hortal 1994a). Ele desenvolve aí uma tipologia algo distinta, já que se aplicaria a toda a gama de "novos movimentos de cunho espiritual" (uma alternativa a "seitas"), fossem eles cristãos ou não. Contudo, novamente temos, estruturando uma tríade de categorias, uma dicotomia básica entre os extremos, designados pelos termos "religião" e "magia". Enquanto as "religiões" seriam os movimentos distinguíveis por um culto à divindade e a busca da salvação e por um conjunto de adeptos coesamente articulados pela adesão a uma doutrina e a uma ética, a "magia" caracterizaria o recurso utilitário ao sobrenatural. Cita como exemplos de comportamentos que se aproximam da "magia" o baixo sentimento de adesão dos pentecostais e sua banalização do demônio, e alerta para suas implicações, como a desilusão religiosa e a atrofia da responsabilidade moral e social. Essas são justamente as características que singularizam os pentecostais de "terceira geração".

O conjunto de atributos que caracteriza a "magia", porém, não serve apenas para distinguir organizações e práticas; já traz consigo determinada visão a respeito dos seus adeptos e é esta, na verdade, uma dimensão central da avaliação dos pentecostais. No texto já citado, Hortal (1994a) considera as "causas que incentivam novos grupos a surgirem e crescerem" e as respostas que oferece apontam em duas direções. Primeiro, o *motivo da adesão*, que se explica pela "insegurança existencial" que ameaça grandes proporções das populações urbanas: problemas de saúde, crises econômicas e familiares, a anomia vivida nas cidades, que, ao se tornarem crônicas, impelem à busca constante de soluções sobrenaturais. Segundo, o *tipo de vínculo* estabelecido entre indivíduo, grupo religioso e divindade, caracterizado, como vimos, pelo acesso e oferta de serviços, o que, por sua vez, se explica pelo individualismo e a mentalidade de consumo da sociedade contemporânea; nesse caso, a oposição dá-se entre resposta a um chamado, própria de uma adesão "religiosa", e a livre escolha diante de um mercado de bens espirituais, característica do comportamento "mágico". A relação para a qual estou apontando — entre certos grupos religiosos e seus adeptos — é explicitamente reconhecida em outro texto: "os grupos religiosos que têm maior sucesso são precisamente os que parecem ter menores exigências e que se apresentam como 'agências de prestação de serviços religiosos', de acordo com a sociedade de consumo" (Hortal 1991:24).

A conclusão remete a uma idéia comum a Bittencourt e Hortal, que aponta para uma certa sociologia, a qual consegue explicar simultaneamente o perfil de uma igreja e a adesão que seus fiéis lhe prestam. Segundo essa idéia, o "pentecostalismo autônomo" ou o "neopentecostalismo" constituem, em suas mensagens e liturgias, adaptações a determinadas circunstâncias sociais ou traços da mentalidade popular. Desse modo, suas características institucionais não podem ser dissociadas das razões de seu êxito em ganhar novos adeptos. Como se deixasse de haver opacidade entre uma proposta religiosa e as expectativas

de seus fiéis. Dito isso, encontramos em Hortal um paradoxo semelhante ao já apontado em Bittencourt. No caso de Hortal, o critério que elege para classificar o mundo religioso contém em si algo que o nega: "É claro que do ponto de vista cristão, qualquer atitude mágica é rejeitável. (...) A mentalidade mágica não procura servir a Deus, mas servir-se d'Ele ou do que é colocado no lugar d'Ele" (1994a:217). Segue-se, portanto, uma congruência entre a distribuição de grupos de acordo com sua classificação e uma condenação propriamente religiosa. Guardemos bem tanto aquela sociologia da correspondência igreja-fiéis, quanto esta condenação religiosa, pois ambas reaparecerão em outras tipologias do protestantismo.

A. G. Mendonça voltou a tratar do segmento pós-clássico do pentecostalismo em pelo menos duas outras vezes (1992, 1994). É curioso como parece ter aprendido com seus discípulos. Para começar, assume a intercambialidade entre as expressões "pentecostalismo de cura divina", "neopentecostalismo" e "pentecostalismo autônomo", fazendo referência, no último caso, aos trabalhos de Bittencourt. Retoma também a dicotomia entre igreja e agência de prestação de serviços, já presente em texto anterior (1990). Se a "igreja" consistiria em uma comunidade estável conduzida por uma doutrina definida, o "movimento de cura divina" representa a mercantilização dos bens de religião, através da oferta de curas e de exorcismos com propósitos imediatistas e do uso de instrumentos (inclusive a Bíblia) de eficácia simbólica. Prescinde de um corpo de doutrinas. Os adeptos, inseridos em um quadro de anomia social e mergulhados em um imaginário povoado de recursos a manipulações mágicas, são atraídos pela possibilidade de "obtenção imediata dos favores do sagrado" e de "reorganização de sentido da vida". Por isso, encontram uma resposta eficiente e sintonizada às suas necessidades. Em 1990, Mendonça recorria a Durkheim para argumentar que uma religiosidade baseada na "magia" não podia constituir uma "igreja". Nos textos mais recentes, "magia" continua a ser uma categoria central, mas ela não mais se opõe à institucionalização — daí a idéia de "magia sindicalizada" (1992), já que caracteriza igrejas organizadas em torno de lideranças fortes e de modernos sistemas de administração e *marketing*. Ou seja, Mendonça reconhece a consolidação de um outro segmento pentecostal a partir de uma sociologia que adota categorias e chega a resultados semelhantes aos de Hortal e Bittencourt.[16]

Por fim, reafirma-se a avaliação de ordem explicitamente religiosa já esboçada em 1990. Nos textos mais recentes, Mendonça deixa a oposição entre igreja e movimento para se referir a uma "ruptura essencial" (1992:52) entre pentecostalismo clássico e pentecostalismo autônomo, desde que este teria abandonado a doutrina fundamental da teologia pentecostal. Do protestantismo, esse novo pentecostalismo teria rejeitado a própria Bíblia, "usada esporadicamente sem nenhum rigor hermenêutico ou exegético" (1992:51). E do cristianismo,

desprezou a feição comunitária das relações eclesiais. "Em lugar desses elementos, entraram aspectos mágicos com o instrumental herdado das religiões correspondentes ao imaginário social" (1994:158). Daí a conclusão, mais afim à vocação sacerdotal de Mendonça do que ao trabalho do sociólogo do protestantismo: "o pentecostalismo de cura divina (...) mal resiste à análise mais rigorosa quanto à sua identidade cristã" (1992:51). Enfim, parece que a sociologia adotada por Mendonça, Bittencourt e Hortal conjuga-se bem com um julgamento religioso expresso no editorial de uma revista jesuíta, ao afirmar que o pentecostalismo atual de igrejas autônomas "carece de parâmetros teológicos e cristológicos que lhe garantam autenticidade cristã" (*Perspectiva Teológica*, 28, 1996:285).

3. Religiosamente sociológico

A noção de "agência de cura divina", que desde 1987 é incorporada em lugar crucial nos trabalhos de Mendonça, foi primeiramente utilizada em um texto de 1976, escrito por Duglas Teixeira Monteiro, então professor de sociologia da religião na USP. A noção é desenvolvida a partir da análise de concentrações e de programas de rádio conduzidos pelos "grupos pentecostais mais recentes" e procura transmitir a associação que se observava entre cura e salvação. Em torno dela, Monteiro apontava a existência de uma configuração que articulava, de um lado, clientelas religiosas flutuantes e com demandas pouco exclusivistas, voltadas para a procura de soluções para problemas concretos e parcelados, e, de outro, igrejas que funcionam para atender tais demandas. Nessa lógica, as diferenças entre as igrejas eram reduzidas diante da exigência de sintonia com suas clientelas. Daí que a pluralização e diversificação de instituições e agentes religiosos possa se conciliar com uma homogeneização de técnicas e de mensagens. Outro componente da configuração é que essa homogeneização produz-se dentro de uma situação de mercado, a qual exige uma maximizaçao empresarial de técnicas e mensagens. Segundo Monteiro, tudo isso demonstraria que a religião perdia sua função de oferecer sentido totalizante à existência e tornava-se um meio para controlar incertezas, tal como evidenciara a nova ênfase colocada sobre o exorcismo no pentecostalismo de cura divina (Monteiro 1979).

Os temas nos são familiares. Desde a caracterização dos fiéis até a descrição das igrejas, passando pelas referências a uma lógica de mercado e terminando em uma oposição que remete à dicotomia entre religião e magia. Ainda que Monteiro visse em tudo que descrevia os traços de um "ecumenismo popular", enquanto que mais adiante a tônica se desloca para o conflito religioso. Mas não faltam também avaliações que, segundo uma perspectiva religiosa, veriam na situação uma degradação do cristianismo. Pois, de acordo com Monteiro, a conexão entre pecado e doença operava uma redução da salvação à cura entendida como libertação de demônios. Ademais:

"De lugar da mensagem conversão-salvação e, secundariamente, de orientação ética, a Bíblia passa a ser um instrumento de legitimação do poder — especificamente — do poder de 'operar maravilhas'. Isso para os dirigentes. Para a massa, (...) ela é muito mais símbolo de combate do que livro aberto à inteligência. É talvez a última etapa de uma espécie de idolatria fundamentalista" (:109).

Monteiro considera que sua análise revelaria "uma tendência mais geral do campo religioso", percebida através de algumas igrejas pentecostais. Não propôs uma tipologia aplicável ao campo protestante. De todo modo, apontou para o surgimento de um "pentecostalismo de cura divina" e tentou circunscrever suas características. Além disso, o próprio Monteiro encontrou sobreposições entre a ênfase sobre a "cura divina" e os grupos ou práticas que na "gradiente" de Souza (1969) foram associados ao tipo "seita", sugerindo que seriam, em parte, intercambiáveis, mas sobretudo que a categoria clássica não constituiria a mais adequada para dar conta das transformações que ocorriam no pentecostalismo.

A existência desse texto deixa claro que o conceito de "cura divina", do qual derivam as noções de "pentecostalismo autônomo" e "neopentecostalismo", já havia sido elaborado dez anos antes de sua introdução em novas tipologias do protestantismo brasileiro. Mais interessante ainda é esse hiato, como se o conceito tivesse ficado adormecido à espera de que algo o despertasse. Sugiro que procuremos o estímulo na ampla controvérsia, alimentada por preocupações eclesiais, pela cobertura jornalística e por casos judiciais, que se desenvolve a partir da segunda metade da década de 1980 a propósito de igrejas pentecostais, especialmente a Igreja Universal do Reino de Deus. Considerado isso, não seria equivocado ver a intensificação do interesse intelectual pelo pentecostalismo como um reflexo e um componente dessa controvérsia mais geral.[17] Paula Montero chega a conclusões semelhantes quando afirma o vínculo entre certas problemáticas no estudo do protestantismo no Brasil e a "perplexidade que as características mais visíveis, e incômodas, do neopentecostalismo impõem à mídia e seus intérpretes (católicos e protestantes históricos)" (1999:354-55). Indo além, diria mesmo que se constitui um verdadeiro diálogo não declarado entre o campo intelectual e os demais campos nos quais ocorre a controvérsia. É esse diálogo — ao colocar em contato, eventualmente forjando cumplicidades, estudiosos, jornalistas, especialistas jurídicos e guardiães de ortodoxias religiosas — que poderia explicar as continuidades que procuro apontar aqui no plano das classificações do protestantismo.

Retomemos então a apresentação e análise das tipologias do protestantismo, delas aproximando-se agora com a atenção voltada para suas formulações sociológicas. Muitas vezes, porém, encontraremos apreciações que ganham também

sentido em termos religiosos. Destaco em primeiro lugar os autores cujas elaborações têm continuidade evidente com as propostas já analisadas. Comecemos por Francisco Cartaxo Rolim, sociólogo com estreitas ligações com a Igreja Católica e conhecido estudioso do pentecostalismo.[18] Para Rolim, as crenças e cultos pentecostais têm na magia uma dimensão fundamental; daí sua tendência constante em ver o mundo como algo regido por entidades e forças sobrenaturais. Entretanto, procura demonstrar como essa dimensão mágica pôde ser superada todas as vezes que os pentecostais abriram-se para o engajamento social, incorporando elementos de racionalidade próprios às expressões religiosas.[19] Sendo assim, embora nunca tenha se empenhado na elaboração de uma terminologia classificatória, a hipertrofia dessa dimensão mágica poderá ser tomada como indicador de diferenciações internas ao pentecostalismo, em uma direção semelhante à adotada por Mendonça.[20]

Isso ocorre a propósito especialmente de duas igrejas, a Deus é Amor (DA) e a IURD, contrapostas a outra igreja pentecostal, a Assembléia de Deus (AD). Rolim lamenta, ao tratar dessas duas igrejas, sua visão particularista da política e sua demonização dos movimentos populares. Aos "adeptos" do pentecostalismo tradicional, ele opõe a "larga clientela" que frequenta a DA e a IURD "para tentar conseguir através do poder divino o que a sociedade lhe nega" (1995:90). Em outro texto, nota como, nessas igrejas, um componente importante da doutrina característica da AD — a espera milenarista — foi desprezado em nome da intervenção constantemente atualizada do poder divino através de operações mágicas (Rolim 1991). Já em sua colaboração ao projeto CONIC/ISER, quando Rolim encarregou-se da descrição da DA, reconhece que suas práticas sofrem a influência das igrejas O Brasil para Cristo (BPC) e do Evangelho Quadrangular (IEQ), mas enfatiza uma distinção fundamental entre elas, baseada na presença, na primeira, de um "comercialismo", onde o dinheiro, doado em troca de curas, "é o lastro que sustenta as relações clientela/funcionários do sagrado debaixo da ilusão e do imaginário religioso" (1990:63). E em um de seus últimos textos, ao mencionar a IURD, não lhe poupa críticas, situando-a entre os "que manipulam autoritária e emocionalmente os assistentes" (1996:28). A seu propósito, nota que "a religião abriu mais suas portas para a entrada de elementos mágicos" (:32).[21]

O antropólogo Ari Pedro Oro, professor da UFRGS e autor de vários artigos veiculados na principal revista católica brasileira, publicou por três vezes um texto em cujas versões se alternam os conceitos de "pentecostalismo autônomo" e "neopentecostalismo".[22] Através deles, designa um conjunto de igrejas, autóctones, criadas depois da década de 50, e que, além de seguirem "os princípios éticos e doutrinários do Pentecostalismo tradicional", apresentam uma série de características específicas. Ao procurar apontar para essas características, a ênfase recai sobre as formas de organização e atuação

institucionais e sobre o perfil do público dessas igrejas. Quanto a esses, são duplamente caracterizados: pessoas de poucos recursos, sem acesso ao mercado formal de trabalho e aos serviços de saúde, muitos provenientes do meio rural, e que, como valores, possuem anseios de ascensão social, cultivam uma "representação religiosa das doenças" e aderem à lógica cultural da reciprocidade no trato com os bens religiosos. Nas igrejas, essas pessoas encontram ambiente e serviços que prometem satisfazer suas carências e que estão sintonizados com seus valores. Trata-se de "empresas de cura divina", que Oro apresenta através da enumeração e descrição dos "mecanismos para obter doações financeiras" acionados pelos pastores, que, para tanto, "efetuam uma leitura distorcida do Evangelho" (:316) e, sobretudo, "fetichizam" o dinheiro — ou seja, mercantilizam os bens de salvação e, como resultado concomitante, aceitam e legitimam os princípios da economia de mercado.[23]

Se os trabalhos de Mendonça estabelecem um primeiro marco quanto à elaboração de tipologias aplicáveis ao campo protestante, um segundo foi introduzido pelo trabalho de Paul Freston. Sua tese de sociologia defendida na UNICAMP, no final de 1993, consiste em um estudo do envolvimento de lideranças e representantes protestantes na política eleitoral e parlamentar brasileira. Como uma preliminar a esse núcleo, Freston propõe uma nova tipologia do protestantismo, a partir da qual apresenta o que considera serem as principais igrejas e movimentos desse universo. No entanto, sua classificação, por conta das aplicações que a vêm submetendo ele e outros autores, adquiriu autonomia e consistência própria (Freston 1994a, 1994b). Para elaborá-la, Freston incursiona por uma discussão visando apontar as convergências e os problemas das tipologias já existentes, inaugurando um procedimento que será repetido em outros trabalhos.[24] Isso introduz uma dimensão reflexiva em todo o campo de estudos, alargando as possibilidades de crítica. No entanto, na maior parte do tempo, tem-se limitado a uma discussão conceitual. Ou seja, as críticas tendem a se concentrar sobre a adequação entre palavras e coisas, ignorando tanto as bases e os efeitos dos procedimentos classificatórios, quanto os usos a que suas terminologias podem servir. Mariz (1999) tem razão ao levantar a questão do "peso político" dessas categorias.[25] Mas, por enquanto, partamos desse questionamento para investigar até que ponto as novas tipologias abandonam as perspectivas ou diferem nos resultados das anteriores.

A classificação sugerida por Freston para o campo protestante delineia as seguintes categorias: "protestantismo de migração", "protestantismo de missão", "pentecostalismo", "carismáticos". Até aqui, a tipologia não se distingue substancialmente da proposta por Mendonça e Bittencourt, respeitando a divisão entre "históricos" e "pentecostais" e adotando para os primeiros o que chama de "critério histórico-institucional".[26] Em relação aos "pentecostais" é que as novidades aparecem. Os "carismáticos" abrangem as "igrejas históricas renovadas"

(frutos de cismas pentecostalizantes) e "comunidades" recentes (cuja teologia confessa o conceito de "restauração"). Mais importante, contudo, é o campo do pentecostalismo propriamente dito, cujas diferenças Freston pretende captar, inspirando-se em formulações do sociólogo David Martin, através da idéia de "onda". Haveria, assim, "três ondas" no pentecostalismo brasileiro: uma referida ao momento de introdução desse movimento, na década de 1910; outra, aos anos 50; e a última, aos anos 70. Cada uma dessas "ondas" seria identificada por um conjunto de denominações individuais. As principais, respectivamente: Assembléia de Deus (AD) e Congregação Cristã do Brasil (CCB); Igreja do Evangelho Quandrangular (IEQ), O Brasil para Cristo (BPC) e Deus é Amor (DA); IURD. O que faz Freston é apresentar as características e a trajetória dessas igrejas, com interesse especial pelas posições políticas de seus líderes, procedimento que retira muito da sistematicidade que se poderia esperar de uma tipologia.

Mesmo assim, existem alguns critérios gerais que orientam essa classificação. Para entender o principal deles, é preciso uma breve remissão às conclusões de Freston sobre a política protestante. Entre os poucos políticos protestantes presentes no Congresso Nacional entre as décadas de 1950 e 80, preponderaram as igrejas presbiterianas e batistas. As eleições para a Constituinte, em 1986, estabelecem uma ruptura na medida em que marcam a entrada de vários pentecostais, cujas igrejas passam a adotar a estratégia de indicação de candidatos oficiais. Eleitos, a prática de boa parte desses políticos pauta-se pelo fisiologismo. Freston explica tanto as ambições políticas, quanto o fisiologismo através da mentalidade de "seita" que marcaria uma parte do mundo evangélico (1993:284-287). Essas avaliações não representam para Freston apenas a conclusão de um trabalho acadêmico, mas as bases de uma militância simultaneamente religiosa e política. Protestante, ele foi um dos assessores do Movimento Evangélico Progressista, que assume uma postura que se pretende de "esquerda" (reagindo assim à "demonização" que certos políticos sofreram entre evangélicos) e de crítica a posturas "corporativistas" (como a indicação de candidatos oficiais pelas igrejas) e "triunfalistas" (relacionando o crescimento evangélico com uma expansão correspondente na política partidária).

Um dos critérios que estrutura a tipologia do protestantismo constrói-se exatamente sobre uma caracterização sociológica dos conceitos "igreja", "denominação" e "seita".[27] Assim, embora sem clara explicitação, a aplicação desses conceitos na apresentação da história e conformação de cada denominação constitui um verdadeiro *continuum* que privilegia "igreja" e "seita" como pólos: a Igreja Luterana (IECLB), "igreja nacional" transformada em "igreja minoritária"; a Igreja Metodista, exemplo de "denominação" que evolui para a feição "igreja"; os presbiterianos, de que a Igreja Presbiteriana do Brasil é a principal representante, nasceram como "igreja nacional", tornaram-se "denominação" na

transmigração para os EUA e no Brasil caminharam para o "isolamento sectário"; a Convenção Batista Brasileira seria uma "denominação" que adquiriu feição "sectária". Já as igrejas pentecostais, segundo esse critério, constituem todas "seitas". Para diferenciá-las entre si, Freston deve invocar um outro critério, a que se refere como "fator cultural" ou "modalidades de inserção social". Nos seus termos: "examinaremos as seis maiores igrejas pentecostais por meio de um corte histórico-institucional que traz à tona as atualizações culturais do protestantismo popular na sociedade brasileira" (:40). Isso significa que cada "onda" possui características próprias em função do momento e do espaço nos quais "arrebentou". O que Freston não diz é que essas "atualizações" imprimem-se de tal forma na constituição de uma denominação que sua inércia torna-se uma proteção contra novas adaptações. O resultado é uma leitura arqueológica do presente, procurando nele distinguir os estratos de várias épocas passadas.

Assim, as igrejas de "primeira onda" constituem o produto brasileiro da expansão mundial do pentecostalismo, guardando dele sua principal característica, a glossolalia. Uma dessas igrejas, a CCB, manteve ao longo do tempo sua feição de seita; a outra, a AD, descrita como uma composição entre um *ethos* sueco e o patriarcalismo nordestino, transformou-se, mas obedecendo a uma lógica igualmente sectária. No caso das igrejas de segunda e terceira ondas, o estatuto tanto da sua constituição quanto da sua transformação histórica muda de figura: trata-se agora de seitas que paradoxalmente se adaptaram ao mundo. As marcas dessa adaptação são, respectivamente, a cura e o exorcismo. Assim, na década de 1950, a crescente urbanização e a massificação e comoditização das relações sociais propiciaram várias modificações nas práticas pentecostais, que incluem a realização de curas em locais de grande concentração humana, o uso dos meios de comunicação, a apropriação de lugares seculares (ruas, estádios, cinemas) e menores restrições quanto às regras comportamentais. A década de 1980, momento em que eclode a "terceira onda", representa uma agudização dessas transformações sociais, trazendo consigo o agravamento da situação econômica, e passa a incluir a presença significativa das religiões afro-brasileiras no campo religioso; uma nova teologia, a ênfase sobre o exorcismo, a entrada das igrejas no universo da TV teriam se desenvolvido como respostas a essas transformações.

Em relação à IURD, representando a terceira onda, a descrição de Freston é ambígua, pois concilia traços que outros autores viam como inovações com as características clássicas do pentecostalismo. A seguinte formulação expressa bem essa solução: "combinação de igreja pentecostal e agência de cura divina, pois une a preocupação com as demandas particularistas e com a demanda espiritual de salvação" (1993:102). Na mesma linha, Freston nota que a ênfase sobre cura, exorcismo e prosperidade não anula os princípios da teologia pentecostal; concorda com a ocorrência de um rompimento da pobreza simbólica típica ao protestantismo, mas enfatiza seus limites e o componente estratégico desse rompimento, assim

como nega que sua apropriação seja necessariamente mágica; descreve as características empresariais da igreja, mas as interpreta dentro de um "conceito arrojado de missão religiosa"; enfim, assinala o comportamento crítico dos fiéis diante de práticas da igreja. Contudo, na medida em que adota a idéia de "adaptação" para pensar a conformação dos grupos pentecostais recentes no Brasil, ratifica uma marca de trabalhos anteriores, os quais associam o surgimento de um novo tipo de pentecostalismo como uma resposta para as dificuldades, expectativas e valores de uma parcela da população.

Por outro lado, é verdade que, através da noção de "onda", Freston introduz um elemento novo nas elaborações classificatórias, elemento que inexistia mesmo no esquema igualmente triádico de Hortal.[28] Nas tipologias dicotômicas, o critério histórico estava sempre subordinado à avaliação de outras características. Isso permitia que igrejas surgidas em contextos e momentos próximos pertencessem a classes distintas de pentecostalismo, e vice-versa. Por exemplo, na tipologia de Mendonça, a DA, considerada "autônoma" como a IURD (de que está separada por mais de 20 anos), foi criada na mesma época que a BPC, esta "clássica". Além disso, nessa lógica, era possível que uma igreja mais antiga fosse "promovida" ou "rebaixada" se assumisse características do outro tipo. E, terceiro ponto, havia divergências entre os autores na categorização de certas denominações, em especial a BPC (clássica para Hortal e Mendonça; autônoma para Bittencourt e Oro). Na proposição de Freston, o critério histórico assume lugar crucial, e as igrejas são referidas pela data de sua criação. Ao mesmo tempo, não se anula a possibilidade de sua conjugação com outros critérios, que conferem à história um sentido e uma segmentação. As elaborações do próprio Freston não escapam a essa possibilidade, desde que ocorre uma distinção entre a primeira e a segunda e terceira "ondas" a partir de modos diferenciados de "adaptação".[29]

O trabalho de Mariano (1995) é um exemplo claro de uma operação que, a um só tempo, se aproveita da redistribuição operada por Freston e reorienta-a em torno de outros critérios mais fundamentais. Trata-se de uma dissertação de mestrado apresentada à USP, recentemente transformada em livro, mas já antes bem divulgada através de artigos e congressos, cujo objetivo é a caracterização do que chama de "neopentecostalismo". Um ponto fundamental é que, embora o esquema classificatório de Mariano apresente-se como uma tripartição, sua estrutura reduz-se a uma dicotomia básica. Ele propõe que as igrejas pentecostais sejam distribuídas em três categorias: o "pentecostalismo clássico", o "pentecostalismo neoclássico" e o "neopentecostalismo".[30] Os marcos temporais são os mesmos propostos por Freston, fundindo-se as "comunidades carismáticas" aos "neopentecostais". Nota, contudo, serem critérios diferenciados que estabelecem aquela tríade, baseados, entre as duas primeiras categorias, em uma dimensão propriamente histórica e, entre as duas últimas, em deslocamentos de ordem teológica. Ou seja, entre os "pentecostais clássicos" e os "neoclássicos"

haveria uma identidade básica, ambos comprometidos com certos ideais de "sectarismo" e "ascetismo", fundamentados na idéia de dons do Espírito Santo (enfatizando, no primeiro caso, a glossolalia, e no segundo, a cura), e suas diferenças seriam produto da distância temporal que marca sua introdução no Brasil; a distinção fundamental estabelece-se entre essas duas categorias e os "neopentecostais", já que nestes observa-se a existência de inovações propriamente teológicas.

O ineditismo da abordagem de Mariano repousa exatamente sobre a ênfase que concede aos elementos teológicos na caracterização do "neopentecostalismo", o que lhe permite inverter, em relação a outras abordagens, o sentido da argumentação, tornando-se central o que era considerado periférico ou epifenomênico. Três pontos resumem a ruptura teológica sugerida pelo "neopentecostalismo". Em primeiro lugar, o papel axiomático, em termos de cosmologia, das entidades demoníacas, decorrendo disso a importância do exorcismo e do combate às religiões afro-brasileiras. Em seguida, a influência da "teologia da prosperidade", a cuja caracterização Mariano devota atenção particular. Traça a genealogia dessa corrente teológica nos Estados Unidos e acompanha sua introdução no Brasil. A partir dela, a obtenção de curas e milagres, garantindo ao fiel "vida abundante", tornar-se-ia a meta da religião e sinônimo de salvação. As bênçãos, no entanto, estão nesse caso atrelados ao dízimo e às ofertas, contribuições materiais dos fiéis à igreja. Por fim, a liberalização dos "usos e costumes" que — ao conformar todo um estilo de vida (expresso na aparência pessoal, nas restrições de lazer, no moralismo sexual) — serviam para distinguir os adeptos pentecostais tradicionais.

É ao perscrutar, através de uma análise da argumentação desses pontos, o sentido atribuído às inovações teológicas dos "neopentecostais" que encontramos semelhanças entre a descrição de Mariano e classificações anteriores. Para estruturar sua caracterização do "neopentecostalismo", o autor recorre à noção de "magia" e à idéia de enfraquecimento das exigências "éticas".[31] Quanto à "magia", ela ficaria explícita na forma de relação do fiel "neopentecostal" com Deus que se efetiva através dos dízimos e, especialmente, através das ofertas, já que estas expressariam um compromisso em função do qual, por iniciativa do fiel, Deus estaria coagido a cumprir seus desejos. Mas também, como explicita outro texto (Mariano 1996a), na incorporação sincrética de elementos de religiões mágicas e na atribuição de poderes sobrenaturais a uma miríade de objetos distribuídos nos cultos. Quanto à fragilização da dimensão "ética", manifestar-se-ia de diversos modos: na possibilidade, a partir da ênfase no papel das forças demoníacas, do debilitamento dos princípios de livre-arbítrio, de responsabilidade moral e de culpa; na valorização da mera fruição das posses em detrimento do ascetismo; na abolição das fronteiras com os costumes da sociedade abrangente, sinal de que a rejeição do mundo, base do comportamento ascético, deixou de fazer sentido.

Esse conjunto de características — ao lado da incorporação de feições empresariais, da entrada na política partidária e do uso intensivo da mídia eletrônica — revelaria, segundo o autor, o significado mais profundo assumido pelo "neopentecostalismo": dessectarização e ajustamento à sociedade. Desse modo, uma outra oposição constrói-se no interior do campo pentecostal, entre "sectarismo" e "adaptação ao mundo", traçando um *continuum* entre "pentecostalismo clássico" e "neopentecostalismo", com os "neoclássicos" ocupando pontos intermediários. Somando-se à anterior (ou seja, àquela baseada em uma ruptura teológica), essa oposição consolida o caráter e o sentido atribuídos ao "neopentecostalismo", o qual tem como "ponta-de-lança" a IURD. Ao fim, portanto, reencontramos a idéia de adaptação como chave do entendimento desse tipo de pentecostalismo. Trata-se de um ajustamento ao "mundo", noção que pode incluir o que Mariano (1996a) chama de "caldo cultural hiper-religioso", em função das crenças em soluções sobrenaturais abundarem na mentalidade da população brasileira.

A perspectiva de Mariano é ratificada pelo livro de Campos (1997), originalmente uma tese de doutorado.[32] Atém-se à IURD e é provavelmente o estudo mais abrangente da igreja, considerando-a um "empreendimento neopentecostal". Cobre desde aspectos de sua administração e estruturação, passando por análises de seu culto e de sua teologia, não deixando de lado questões atinentes à mídia, política e relações de gênero. Embora se dedique à discussão das tipologias do protestantismo, restringe-se a explicitar sua preferência por um esquema dualista e a constatar que sobre a IURD não há divergências classificatórias. Traça um perfil dos fiéis que se resume na observação de existir tanto "clientela" quanto "comunidade". Mais propriamente sobre o funcionamento da IURD, ganha centralidade em sua análise a noção de mercado: "o neopentecostalismo corresponde à fase mais recente de integração do pentecostalismo (...) ao sistema de mercado" (:44). Isso quer dizer, para Campos, que a IURD é um exemplo claro de incorporação da publicidade e do *marketing* à sua lógica de operação e expansão. Mais ainda, sua teologia, voltada para a obtenção de "sucesso terreno" e associada a uma "ética do consumo utilitário", estaria "perfeitamente articulada com os valores de mercado" (:374). Em termos de conteúdo, a descrição dessa teologia não traz novidades: exorcismo, cura e prosperidade, indicadores de que "práticas mágicas" foram integradas ao pentecostalismo para atender os desejos dos fiéis e se adequar à tal "matriz religiosa brasileira".[33]

Por fim, embora pouco conhecido, o artigo de Siepierski (1997a) merece um comentário por revelar uma extensão possível das formulações de Mariano.[34] As divisões propostas na tipologia deste são aceitas, mas com uma ênfase ainda maior sobre a dimensão teológica. Segundo Sieperski, a chave de explicação para os elementos introduzidos com o "neopentecostalismo", ao qual também

associa a IURD, deveria ser procurada em seu "eixo escatológico". Ou seja, o que explica o sectarismo e o ascetismo do pentecostalismo original é seu pré-milenismo, a iminência da segunda vinda de Cristo; as igrejas mais recentes, ao contrário, abandonaram essa expectativa e passaram a se dedicar ao enfrentamento do demônio e a usufruir das benesses do mundo. A partir disso, Siepierski sugere uma alternativa para a categoria "neopentecostalismo": "pós-pentecostalismo". Afinal: "Os elementos protestantes do pentecostalismo — cristocentricidade, biblicismo, união da fé com a ética — estão praticamente ausentes (...) rompendo com os princípios centrais da Reforma" (:52). Ao empurrar a análise para o terreno francamente teológico, Siepierski explicita as possibilidades de leitura religiosa da tipologia proposta por Mariano. Os resultados são uma terminologia que exclui os "neopentecostais" tanto do pentecostalismo quanto do protestantismo e uma indicação de que a caracterização sociológica do "neopentecostalismo" não ostenta neutralidade quando considerada de um ponto de vista religioso.

O próprio Mariano, ele que aparentemente é o menos religiosamente comprometido de todos os autores considerados, esboça uma avaliação teológica sobre o "neopentecostalismo": "Além de aparentemente contrário ao espírito do Novo Testamento (ver Mateus 6:19,20, por exemplo), nada é mais avesso ao ascetismo puritano, ou à procura de uma vida santificada do que a busca e o usufruto da riqueza, como frisou Weber na *Ética Protestante*" (1995:235). Mas, apesar da observação que lembra outros lamentos acerca da degradação do cristianismo, vemos que ela se justapõe, e como oração subordinada, a uma outra e mais importante afirmação. Nesse caso, avalia-se o estatuto de uma versão do protestantismo de acordo com sua maior ou menor adequação ao modelo weberiano — e sua classificação das religiões segundo diferentes graus de racionalização e distintas atitudes perante o mundo. Partindo desse modelo, Mariano nota uma dupla divergência quando se considera o "neopentecostalismo". A Reforma significou um processo de desmagicização do catolicismo e a produção de um *ethos* em que a riqueza, sinal de salvação, torna-se o corolário de uma disciplina. Ora, no "neopentecostalismo", tanto abundam os elementos mágicos, quanto a riqueza é buscada a partir de uma motivação meramente consumista, sem qualquer ascetismo (Mariano 1995, 1996b).

Mariano não é o único a recorrer a esse argumento. Almeida (1996b), Pierucci (1996), Prandi (1996) e Montes (1998) reafirmam a pertinência normativa do modelo weberiano como parâmetro para constatar o quão dele dista o "neopentecostalismo". O peso dessa avaliação aumenta quando se considera que, com exceção de Mariano e Almeida, os demais textos se dedicam a traçar quadros gerais da religião no Brasil.[35] Notada essa convergência de impressões, pode-se extrapolar para o conjunto desses autores a conclusão de Mariano (1998), de que os rumos tomados pelo pentecostalismo no Brasil conduziram a

um quadro "cada vez menos 'protestante'". O mais interessante é que esses cientistas sociais chegam, através de uma linguagem própria, aos mesmos resultados dos religiosos que condenam a IURD por seu "pseudo-protestantismo". Prova de que acadêmicos e religiosos, mesmo rezando para deuses diferentes, podem concordar sobre a identidade dos heréticos de fim de milênio. Ao incluí-los, porém, em suas tipologias do protestantismo, engendram um paradoxo: a afirmação da identidade protestante dos grupos "neopentecostais" serve exatamente para revelar os traços que os *separam* da sua tradição de origem.

4. Em busca de uma nova pureza?

A análise de outros textos revela que essa maneira de tematizar o pentecostalismo se depara com dois focos de divergência. Em primeiro lugar, nota-se a existência de elaborações que formulam, em menor ou maior medida, alternativas em termos de esquemas classificatórios. Algumas porque optam por outras possibilidades, como Fernandes (1994), que, com base nos dados do CIN, propôs dois outros critérios — o nível de centralização do governo eclesial e o tipo de vínculo denominacional — que recortariam a divisão históricos/pentecostais.[36] Um segundo exemplo é Domingues (1995), que pretende dar validade geral ao critério genealógico (seguindo o método de Mendonça), considerando em separado as pentecostais, mas só na medida em que as denominações não tenham surgido de igrejas históricas. Outras pesquisas, como a conduzida pelos antropólogos C.Mariz e R.Benedetti para o CERIS, esforçam-se em introduzir "matizes" na oposição entre "pentecostalismo clássico" e "neopentecostalismo".[37] Outros, ainda, aceitam a sucessão de "ondas" sugerida por Freston, mas dotando-lhes de novas conotações. Corten (1996) associa-as a "experiências emocionais diversas" e discorda acerca da existência de um "neopentecostalismo", pois uma "evolução opera-se em todas as denominações com velocidades diferentes" (:218).[38] O fato, de qualquer modo, é que essas proposições alternativas ou não necessariamente invalidam as tipologias apresentadas anteriormente, ou as tomam por base para novas elaborações, ou, quando enfim rompem com aquelas tipologias, não adquiriram a mesma repercussão. Ademais, se é evidente que a categoria "neopentecostalismo" detém muitos sentidos, não se pode negar que o mais consistente deles decorre das elaborações classificatórias examinadas anteriormente.

O segundo foco de divergências explicita-se em um artigo de Cecília Mariz (1995), no qual lamenta a existência de uma "atitude negativa e preconceituosa contra o neopentecostalismo" (:40) por parte de vários intelectuais. Levanta pontos bastante semelhantes aos apresentados aqui. Critica explicações que desprezam o conteúdo doutrinário das igrejas pentecostais em favor de análises sobre as técnicas comunicativas dos pastores e sobre a indigência material,

intelectual e espiritual dos adeptos. Nota como são recorrentes, nesses estudos, conclusões que reduzem a atuação dos grupos "neopentecostais" a soluções mágicas e apontam a ausência de uma proposta ética e moral. Em observações mais recentes (Mariz 1999), retoma o ponto, constatando uma "antipatia" em relação aos "neopentecostais" que se expressa, por exemplo, na idéia de que "não podem ser vistos como igrejas nem como religião".[39] O interessante é que muitos estudiosos, ao relatarem suas experiências de pesquisa com a IURD, perceberam por parte da igreja "antipatia" semelhante. Obstáculos na realização de entrevistas, dificuldades na observação de cultos, aliadas à queixa de que a especificidade ou a neutralidade da prática acadêmica não eram reconhecidas.[40] Um dos resultados dessa situação são, como registram Mariz (1999) e Freston (1993), a ausência de "pesquisadores pentecostais" e a falta de "defensores acadêmicos", o que confirmaria um certo desprestígio cultural do pentecostalismo.

No campo de estudos sobre o protestantismo no Brasil, essa "antipatia" em relação ao objeto de investigação já foi notada em outros momentos. No entanto, nesse caso, ela tendeu a ser explicada a partir do envolvimento religioso dos estudiosos. Costuma-se, inclusive, tomar esse envolvimento como uma referência central na elaboração de cronologias dos estudos sobre protestantismo no Brasil. Assim, há um certo consenso sobre a existência de um primeiro período (década de 30) no qual a bibliografia teria sido produzida por religiosos, revestindo-se de um tom apologético e triunfalista; seguido por outro (décadas de 40 e 50), em que se destacariam os trabalhos de sociólogos estrangeiros; depois (anos 60 e 70), uma série de estudos feitos por cientistas sociais brasileiros que também tinham uma carreira e uma militância religiosa no protestantismo histórico; o fim dos anos 70 marcando o aparecimento e a multiplicação dos trabalhos de autoria de cientistas sociais sem vínculos com as igrejas.[41] A tônica dos comentários considerando um tal quadro seguiu a linha recentemente privilegiada por Pierucci (1999) para lançar suas preocupações quanto aos rumos das "ciências sociais da religião" no Brasil: a existência de "interesses religiosos" não suficientemente submetidos a uma saudável "vigilância epistemológica". Ou seja, lamentos de que estudos sacrificaram sua qualidade pelo seu comprometimento com querelas propriamente religiosas e denúncias de intenções religiosas a dirigir empreendimentos acadêmicos em pesquisadores beneficiados por uma dupla inserção institucional (Fernandes 1977, 1990; Monteiro 1995; Domingues 1995).

Não obstante a validade das precauções de "vigilância epistemológica", os elementos apresentados neste texto permitem problematizar a "antipatia" notada por Mariz em uma direção algo diferente. Seria anacrônico e descabido caracterizar o campo de estudos sobre protestantismo no Brasil em função apenas da influência de "interesses religiosos", uma vez que a presença de iniciativas com dimensões religiosas vem acompanhada, como vimos, pelo crescente peso e

densidade assumidos pelo domínio acadêmico. Em meu entender, o fator mais importante na relação entre "científico" e "religioso" é outro, e ele se revela quando consideramos a elaboração de tipologias que reservam aos "neopentecostais" um lugar específico dentro do protestantismo. Não ocorre, a propósito da validade dessa categoria, nenhuma divergência que siga a linha que separa religiosos de não-religiosos. Ao contrário, o estudo desses grupos têm sido impulsionado por uma convergência entre acadêmicos e religiosos, estabelecida no plano das perspectivas e formas de classificação. É essa convergência que faz chegar a resultados semelhantes mesmo quando os trajetos da sua elaboração são parcialmente paralelos e quando os encontros são evitados ou mal-vistos. Agora, é também ela que pode sustentar as duplas inserções, os esforços conjuntos de pesquisa, a assessoria de científicos a religiosos e o recurso dos religiosos a categorizações científicas.

Talvez esteja ocorrendo, quanto ao campo de estudos sobre o pentecostalismo, algo análogo ao que se deu no campo dos estudos sobre os cultos afro-brasileiros. Nesse caso, encontraríamos uma razão mais estrutural para a "antipatia" da qual se queixa Mariz. Como já apontaram vários autores (Dantas 1988; Birman 1985; Silva 1995), a principal tradição de pesquisa nos cultos afro-brasileiros — que cobre desde Nina Rodrigues até Bastide e alguns de seus continuadores — toma como critério de análise de práticas e crenças a sua suposta proximidade com origens africanas. Isso explica a valorização, enquanto objeto de estudo, concedida ao candomblé, em detrimento de formas "menos tradicionais" da herança africana, incluída aí a umbanda. Os mesmos autores demonstram como esse caráter "mais genuíno" detido por determinados grupos foi elaborado e reproduzido através de continuadas relações entre seus adeptos e lideranças, de um lado, e, de outro, os intelectuais que os tomavam como objeto de estudo. Assim, se os intelectuais contribuiam para construir a legitimidade desses grupos, estes transformavam os trabalhos acadêmicos em fontes religiosas, utilizando-os para instituir ou remodelar práticas e crenças descritas pelos intelectuais.

Podemos ver na convergência e na colaboração entre acadêmicos e religiosos no campo dos estudos sobre protestantismo efeitos semelhantes: a produção de divisões internas — ao universo protestante, primeiro, depois ao universo pentecostal — baseadas em critérios hierarquizadores, através dos quais os chamados "neopentecostais" são avaliados a partir de sua adequação a parâmetros que definem uma certa "autenticidade protestante". Nota-se mesmo a reincidência de certos conceitos, presentes na caracterização tanto dos grupos mais distantes da genuinidade africana, quanto dos grupos "neopentecostais" — de que o principal exemplo seria a categoria "magia". Em um ponto, contudo, a atuação de mecanismos análogos produz efeitos inversos: enquanto nos estudos dos cultos afro-brasileiros, o critério da fidelidade à tradição resultou no privilégio

de observação aos grupos tidos como "mais africanos", nos estudos recentes sobre o pentecostalismo, são os grupos supostamente "menos protestantes" que recebem a maior atenção em termos de pesquisas. É a distância que religiosos e cientistas sociais mantêm igualmente dos "menos protestantes" que possibilita sua aproximação mútua em torno de esforços de produção de conhecimento e que reproduz o desprestígio cultural dos grupos que compõem seu objeto de saber.

Todas as críticas dirigidas ao paradigma da "pureza nagô", elaboradas por uma geração inteira de pesquisadores (Birman 1997), deveriam servir de alerta para que procedimento análogo não fosse aplicado a um outro segmento do campo religioso e para que privilegiássemos outras formas de considerar as inegáveis transformações que ocorrem entre os evangélicos e as especificidades que acompanham sua expansão no Brasil. Mas, além dessa, outras razões existem para desaconselhar a direção seguida pelas formulações dominantes em termos de terminologias e classificações do protestantismo. É preciso lembrar que o pentecostalismo não é interesse exclusivo de estudiosos. Como demonstra o caso da Igreja Universal do Reino de Deus, tão importantes quanto sua expansão e sua incursão por diversos domínios sociais são as acusações que se constituíram a seu propósito, manifestas seja em ações judiciais, seja na cobertura da grande imprensa, seja nas disputas envolvendo representantes religiosos. Nesse contexto, as posições assumidas nas elaborações acadêmicas passam a poder ser avaliadas segundo os alinhamentos que se produzem entre elas e outros discursos presentes na controvérsia que cerca o pentecostalismo. Atentar para essa dimensão não retira dos estudiosos do campo religioso a prerrogativa da crítica cultural — e, logicamente, também a do elogio. Mas o que *distingue* a crítica do estudioso daquela acionada desde outras posições sociais? A meu ver, é esta, e não a diferença entre o "religioso" e o "científico", a questão capital para aqueles que hoje investem suas energias no conhecimento do campo religioso brasileiro.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Ronaldo. (1996a), *A universalização do Reino de Deus*. Campinas: Dissertação de mestrado, Departamento de Antropologia Social, IFCH/UNICAMP.

ALMEIDA, Ronaldo. (1996b), "A universalização do Reino de Deus". *Novos Estudos CEBRAP*, 44: 12-23.

ANTONIAZZI, Alberto. (1994), "A Igreja Católica frente à expansão do pentecostalismo (Pra começo de conversa)". In: Vários autores. *Nem anjos, nem demônios - interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes.

BARROS, Mônica do Nascimento. (1995), *A Batalha do Armagedon: uma análise do repertório mágico-religioso proposto pela Igreja Universal do Reino de Deus*. Belo Horizonte: Dissertação de Mestrado, Ciências Sociais, UFMG.

BIRMAN, Patrícia. (1985), "Registrado em cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de Umbanda". In: Umbanda e Política - *Cadernos do ISER*, 18. Rio de Janeiro: Marco Zero/ISER: 80-121.

BIRMAN, Patricia. (1997), "O campo da nostalgia e a recusa da saudade: temas e dilemas dos estudos afro-brasileiros". *Religião e Sociedade*, 18 (2):75-92.

BITTENCOURT Fo., José. (1989), "As seitas no contexto do protestantismo histórico". *Cadernos do ISER* (Igrejas e seitas no Brasil), 21.

BITTENCOURT Fo., José. (1992), "Matriz religiosa brasileira - notas ecumênicas". *Tempo e Presença*, 264: 49-51.

BITTENCOURT Fo., José. (1993), "Crescimento dos evangélicos. Notas a propósito do CIN-1992". *Tempo e Presença*, 269: 54-56.

BITTENCOURT Fo., José. (1994), "Remédio amargo". In: Vários autores. *Nem anjos, nem demônios - interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes.

BITTENCOURT Fo., José. (1996), "Abordagem fenomenológica". In: Rolim, Bittencourt e Hortal. *Novos movimentos religiosos na Igreja e na sociedade*. São Paulo: AM Edições.

BOBSIN, Oneide. (1995), "Pentecostalismo - desafio e perspectivas pastorais". *Revista de Cultura Teológica*, 13, Out/Dez.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. (1988), "Ser católico: dimensões brasileiras - um estudo sobre a atribuição através da religião". In: V. Sachs (org.). *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal.

CAMPOS Jr., Luís de Castro. (1995), *Pentecostalismo: sentidos da palavra divina*. São Paulo: Ática.

CAMPOS, Leonildo Silveira. (1997), *Teatro, templo e mercado - organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes.

CORTEN, André. (1996), *Os pobres e o Espírito Santo. O pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

CORTEN, André. (1999), "Pentecôtisme et 'néo-pentecôtisme' au Brésil". *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 105: 163-183.

DANTAS, Beatriz Góis. (1988), *Vovô nagô e papai branco - usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.

DOMINGUES, Jorge. (1995), *Tempo da colheita: o crescimento das igrejas evangélicas no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado, PPGS/IFCS/UFRJ.

FERNANDES, Rubem César. (1977), "O debate entre sociólogos a propósito dos pentecostais". *Cadernos do ISER*, 6.

FERNANDES, Rubem César. (1990), "'Religiões populares': uma visão parcial da literatura recente". In: *BIB - o que se deve ler em ciências sociais no Brasil 3*. São Paulo: Cortez/ANPOCS.

FERNANDES, Rubem César. (1992), *Censo Institucional Evangélico 1992*. Rio de Janeiro: ISER.

FERNANDES, Rubem César. (1994), "Governo das almas. As denominações evangélicas no Grande Rio". In: *Vários autores. Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes.

FERNANDES, Rubem César *et alli*. (1998), *Novo nascimento. Os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad.

FONSECA, Alexandre Brasil. (1997), *Evangélicos e mídia no Brasil*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, IFCS/UFRJ.

FRESTON, Paul. (1993), *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Campinas: Tese de Doutorado, IFCH/UNICAMP.

FRESTON, Paul. (1994a), "Breve história do pentecostalismo brasileiro". In: Vários autores. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes.

FRESTON, Paul. (1994b), "Uma breve história do pentecostalismo brasileiro: a Assembléia de Deus". In: *Religião e Sociedade*, 16/3.

FRESTON, Paul. (1996), "As Igrejas Protestantes nas eleições gerais brasileiras de 1994". *Religião e Sociedade*, 17(1-2): 160-188.

FRESTON, Paul. (1999), "'Neo-pentecostalism' in Brazil: problems of definition and the strugle for hegemony". *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 105: 145-62.

GIUMBELLI, Emerson. (2000), *O fim da religião: controvérsias acerca das "seitas" e da "liberdade religiosa" no Brasil e na França*. Rio de Janeiro: Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, MN/UFRJ.

GOUVÊIA, Gualberto (1996), "Xô Satanás !!! Mas afinal, quem é Satanás?" *Revista de Cultura* Vozes, 2:20-37.

HORTAL, Jesús. (1989), *E haverá um só rebanho - história, doutrina e prática católica do ecumenismo*. São Paulo: Loyola.

HORTAL, Jesús. (1991), "Panorama e estatísticas do fenômeno religioso no Brasil". In: CNBB. *A igreja católica diante do pluralismo religioso no Brasil (I)*. São Paulo: Paulinas.

HORTAL, Jesús. (1994a), "As novas tendências religiosas: uma reflexão sobre as suas causas e consequências". In: CNBB. *A igreja católica diante do pluralismo religioso no Brasil (III)*. São Paulo: Loyola.

HORTAL, Jesús. (1994b), "Um caso singular de pentecostalismo autônomo: a Igreja Universal do Reino de Deus". *Teocomunicação*, 24, 106, Dez.

LANDIM, Leilah. (1989), "Apresentação". *Cadernos do ISER* (Igrejas e seitas no Brasil), 21.

LEONARDOS, A. G. (1987), "O protestantismo brasileiro: três momentos de análise acadêmica". In: *Comunicações do ISER*, 24.

MAFRA, Clara. (1999), *Na posse da palavra: religião, conversão religiosa e liberdade pessoal em dois contextos nacionais*. Rio de Janeiro: Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, MN/UFRJ.

MARIANO, Ricardo. (1995), *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*. São Paulo: Dissertação de Mestrado, Dpto Sociologia/FFLCH/USP.

MARIANO, Ricardo. (1996a), "Igreja Universal do Reino de Deus: a magia institucionalizada". *Revista USP*, 31: 120-131.

MARIANO, Ricardo. (1996b), "Os neopentecostais e a teologia da prosperidade". *Novos Estudos CEBRAP*, 44: 24-44.

MARIANO, Ricardo. (1998), "O futuro não será protestante". Trabalho apresentado na VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, 22-25 de setembro de 1998.

MARIZ, Cecília. (1995), "Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e neopentecostalismo". *Revista de Cultura Teológica* - Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, 13.

MARIZ, Cecília. (1999), "Estudos sobre pentecostalismo: uma perspectiva brasileira". *Estudios sobre religión (Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur)*, 7: 2-4.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. (1986), "Notas a respeito das seitas". Mimeo, CEDI.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. (1989), "Um panorama do protestantismo brasileiro atual". *Cadernos do ISER* (Tradições religiosas no Brasil), 22.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. (1990), "Evolução histórica e configuração atual do protestantismo no Brasil". In: Mendonça e Velasquez Fo. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola/ IMS.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. (1992), "Sindicato de mágicos: pentecostalismo e cura divina (desafio histórico para as igrejas)". *Estudos de Religião* - Instituto Metodista de Ensino Superior, 6 (8): 49-59.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. (1994), "O neopentecostalismo". *Estudos de Religião* - Instituto Metodista de Ensino Superior, 9 (9): 147-59.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. (1998), "Pentecostalismo e as concepções históricas de sua

classificação". In: Souza, Gouveia e Jardilino (orgs.). *Sociologia da religião no Brasil*. São Paulo: PUC-SP.

MONTEIRO, Duglas. (1979), "Igrejas, seitas e agências - aspectos de um ecumenismo popular". In: E. Valle e J.J. Queiroz. (org.). *A cultura do povo*. São Paulo: Cortez.

MONTEIRO, Yara Nogueira. (1995), "Pentecostalismo no Brasil: os desafios da pesquisa". *Revista de Cultura Teológica* - Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, 13.

MONTERO, Paula. (1999), "Religiões e dilemas da sociedade brasileira". In: S.Miceli. *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995) - Antropologia*. São Paulo: Editora Sumaré/ANPOCS/CAPES.

MONTES, Maria Lúcia. (1998), "As figuras do sagrado: entre o público e o privado". In: L. Schwarcz (org.). *História da Vida Privada no Brasil* (Volume 4). São Paulo: Companhia das Letras.

MOREIRA, Alberto da Silva. "Novas igrejas e movimentos religiosos: o pentecostalismo autônomo". *Cadernos do IFAN*, 15:7-58.

ORO, Ari Pedro. (1993), "'Podem passar a sacolinha': um estudo sobre as representações do dinheiro no pentecostalismo autônomo brasileiro atual". *REB*, 210: 301-23.

ORO, Ari Pedro. (1997), "Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra?" *Debates do NER*, 1: 10-36.

ORO, Ari Pedro e SEMÁN, Pablo. (1999), "Neopentecostalismo e conflitos éticos". *Religião e Sociedade*, 20 (1): 39-54.

PIERUCCI, Antônio Flávio. (1996), "Liberdade de culto na sociedade de serviços". *Novos Estudos CEBRAP*, 44: 3-11.

PIERUCCI, Antônio Flávio. (1999), "Sociologia da religião - área impuramente acadêmica". In: S.Miceli. *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995) - Sociologia*. São Paulo: Editora Sumaré/ ANPOCS/CAPES.

PRANDI, Reginaldo. (1996), "Religião paga, conversão e serviço". *Novos Estudos CEBRAP*, 45: 65-77.

QUEIROZ, José. (1997), "Prefácio". In: M. Oliva. *O Diabo no "Reino de Deus". Por que proliferam as seitas?* São Paulo: Musa Editora.

ROLIM, Francisco Cartaxo. (1990), "Igreja Pentecostal Deus É Amor". *Cadernos do ISER* (Diversidade religiosa no Brasil), 23: 59-63.

ROLIM, Francisco Cartaxo. (1991), "Pluralismo religioso no Brasil". In: CNBB. *A igreja católica diante do pluralismo religioso no Brasil (I)*. São Paulo: Paulinas.

ROLIM, Francisco Cartaxo. (1995), *Pentecostalismo. Brasil e América Latina*. Petrópolis: Vozes.

ROLIM, Francisco Cartaxo. (1996), "Abordagem sociológica". In: Rolim, Bittencourt e Hortal. *Novos movimentos religiosos na Igreja e na sociedade*. São Paulo: AM Edições.

SANCHIS, Pierre. (1994), "O repto pentecostal à 'cultura católico-brasileira'". In: Vários autores. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes.

SEEBER-TEGETHOFF, Mareille. (1997), "A Igreja Universal do Reino de Deus - produto bem sucedido da cultura brasileira? Um estudo antropológico". *Ciência e Trópico*, 25 (2): 237-59.

SIEPIERSKI, Paulo. (1997a), "Pós-pentecostalismo e política no Brasil". *Estudos Teológicos*, 37 (1): 47-61.

SIEPIERSKI, Paulo. (1997b), "Poder e participação no (pós) pentecostalismo". *Contexto Pastoral*, 41:7.

SILVA, Vagner Gonçalves da. (1995), *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes.

SOUZA, Beatriz Muniz de. (1969), *A experiência da salvação. Pentecostais em São Paulo*. São Paulo: Duas Cidades.

VALLE, Rogério e SARTI, Ingrid (orgs.). (1994), *Nem anjos, nem demônios - interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes.

Notas

[1] Este artigo tem origem em um trabalho de curso elaborado para uma disciplina oferecida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ pelo professor Otávio Velho, no primeiro semestre de 1996. O problema que o anima foi incorporado à minha tese de doutorado, recentemente defendida (Giumbelli 2000), e esta versão resulta, portanto, de uma reformulação de parte de um dos capítulos da tese.

[2] A constatação do privilégio detido pelo protestantismo na década de 1990 é compartilhada por Montero (1999) e Mariz (1999). Ver também Freston (1993) e Giumbelli (2000).

[3] Em 1993, o Encontro Anual da ANPOCS reservou uma mesa-redonda para a discussão do crescimento evangélico. Para maiores detalhes sobre as iniciativas de pesquisa e discussão nos âmbitos da CNBB e de entidades ecumênicas, ver Giumbelli (2000).

[4] Refiro-me à *Nova Enciclopédia Ilustrada Folha* (Folha de São Paulo, 1996), que no verbete "protestantismo" menciona o "aparecimento das chamadas igrejas neopentecostais". Quanto à cartilha, ver o número 7 da coleção *Cadernos Catequéticos*, da editora Paulinas. Sobre a disseminação da categoria "neopentecostalismo" nos grandes jornais e revistas e entre lideranças evangélicas, ver Giumbelli (2000).

[5] Entrevista concedida em 02.12.99.

[6] No início da década de 1980, esboçou-se um campo de elaborações em torno da noção de "igrejas eletrônicas" (Hugo Assmann, teólogo católico com vínculos estreitos com o ecumenismo, destacou-se, publicando um livro e artigos), refletindo tanto uma corrente de estudos no estrangeiro, quanto o crescimento no Brasil da programação religiosa no rádio e na TV. Alguns temas que surgiram a seu propósito — a manipulação, o foco sobre os pobres, importância do dinheiro — são reposicionados adiante a partir de cortes denominacionais, caso do "pentecostalismo autônomo".

[7] Minha análise baseia-se em especial sobre o principal texto de Bittencourt, publicado originalmente em duas partes em 1990 (Suplemento *Aconteceu* n.548) e 1991 (Dossiê "Alternativa dos desesperados", CEDI), juntamente com a primeira tipologia; ainda em 1991, as duas partes são fundidas (*Tempo e Presença*, 259, 1991), voltando a aparecer assim na coletânea de Valle e Sarti (1994). As referências remetem à última versão.

[8] Entrevista 02.12.99. Ver também Bittencourt (1996:113).

[9] Nas tipologias do CEDI/Koinonia, a categoria "seita" será mantida, ao lado das outras, para designar exatamente os grupos considerados "pseudo-protestantes" (Testemunhas de Jeová, mórmons e, às vezes, os adventistas). O "pentecostalismo autônomo" constituiria um "pseudo-protestantismo" que ganhou estatuto especial e ambíguo.

[10] Entrevista 02.12.99.

[11] Entrevista 02.12.99.

[12] O seguinte trecho deixa evidente como essa fórmula é inaceitável de um ponto de vista religioso: "(...) os traços mais notórios da matriz religiosa são o utilitarismo e o infantilismo. O primeiro considera a religião apenas como instância de proteção sobrenatural e fonte perene de bens simbólicos, obtidos mediante o cumprimento de certas obrigações e deveres. Estabelece uma relação de trocas com a(s) divindade(s) e baseia-se em atos de magia, reconhecidos ou não como tais. O segundo representa a tendência de confinar a religião no escaninho da irracionalidade (...). Em ambos os casos, a questão ética é absolutamente secundária, restando, quando muito, um moralismo inconsistente e frequentemente ritualístico" (Bittencourt 1992:51).

[13] Entrevista 02.12.99. Ver também Bittencourt (1996).

[14] Hortal participa das atividades do Setor de Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso da CNBB desde 1976. Envolveu-se no processo de criação do CONIC. Publicou, em 1989, um livro com o propósito de torná-lo "um texto básico para o estudo do ecumenismo". Redigiu um estudo sobre

"pluralismo religioso" distribuído aos participantes da Assembléia Geral da CNBB em 1992 e preparou uma análise dos dados de uma pesquisa encomendade ao Instituto Gallup em 1990.

[15] No texto de 1994, Hortal diz utilizar a expressão adotada pelos "pesquisadores do ISER"; deve estar se referindo aos trabalhos de Bittencourt, já que cita o dossiê preparado pelo CEDI em 1991.

[16] Em texto mais recente sobre a questão, Mendonça (1998) admite a necessidade de rever suas formulações anteriores (:81). No entanto, o essencial de suas considerações podem ser reduzidas a dois movimentos: uma retomada da aproximação entre pentecostalismo e características sectárias (no veio sociológico) e a confirmação das distinções e distâncias entre as igrejas que incorporam a "cura divina" e as demais igrejas protestantes e pentecostais.

[17] Enquanto que, considerando a IURD, as primeiras investigações policiais, reportagens e pronunciamentos eclesiais a seu respeito situam-se em torno do ano de 1988, o estudo pioneiro sobre a mesma igreja só é publicado em 1990. Mariano (1995:42) nota como o principal estudo sobre o pentecostalismo na década de 80 não menciona a IURD, fundada em 1977. Sobre os vários elementos da controvérsia acerca da IURD, ver Giumbelli (2000).

[18] Rolim participou, como expositor, do primeiro seminário da CNBB sobre "pluralismo religioso" e esteve envolvido nas atividades do programa CONIC/ISER/CEDI. É autor de dois livros importantes sobre o pentecostalismo e assina o título correspondente da "Coleção Primeiros Passos".

[19] "Mas a visão pentecostal pode ser alimentada por um progressivo grau de racionalização, e neste caso é capaz de falar de injustiça social como pecado contra o qual é preciso lutar, como ocorreu com os pentecostais que entraram nas Ligas Camponesas" (1995:80).

[20] Corten (1996:74), no entanto, cita um texto de Rolim, publicado em uma revista européia em 1992, em que uma elaboração tipológica aparece, pela oposição entre "pentecostalismo histórico (introduzido pelos missionários vindos do estrangeiro) e pentecostalismo autóctone". Os termos, como vemos, aproximam-se dos propostos por Bittencourt.

[21] Esse texto foi originalmente apresentado em um evento organizado por um instituto teológico católico, em 1995. O tema, "Novos movimentos religiosos na igreja e na sociedade", foi repartido entre uma "abordagem sociológica", que coube a Rolim, uma "abordagem fenomenológica", que coube a Bittencourt, e uma "abordagem teológica", que coube a Hortal.

[22] O texto é primeiramente publicado em 1992, utilizando a expressão "neopentecostalismo"; em 1993, versão a que recorro, adota "Pentecostalismo Autônomo"; finalmente, com várias modificações, torna-se um capítulo do livro de 1996, voltando a optar por "neopentecostalismo". Oro diz ter realizado, desde janeiro de 1991, observações em templos da IURD, DA e Igreja Evangélica Pentecostal Cristã.

[23] A dissertação de Mônica Barros (1995) sobre a IURD parte das definições de Oro sobre o "Pentecostalismo Autônomo", muito embora o restante de seu trabalho invista em outras chaves de interpretação, especialmente na centralidade da figura do diabo e de noções de reciprocidade. Ao mesmo tempo, ela reedita a caracterização da IURD em termos de cura, libertação [exorcismo] e prosperidade.

[24] Ver Domingues (1995), Mariano (1995), Campos (1997), Fonseca (1997), Siepierski (1997) e Corten (1999), além do próprio Freston (1999).

[25] O texto de Freston (1999) é um exemplo interessante de uma boa análise sobre as tipologias do protestantismo e de uma avaliação perspicaz das disputas por hegemonia no campo evangélico. O problema está exatamente na fragilidade dos vínculos entre as duas problemáticas, prova de que aquele "peso político" não é devidamente considerado.

[26] Freston discrimina ainda as "entidades paraeclesiásticas", categoria que agrupa entidades transdenominacionais, criando uma exceção ao critério histórico-institucional. Repete com isso o procedimento e a terminologia das tipologias de Bittencourt (1989) e Mendonça (1990), exceto pelo fato de que sua descrição procura ser mais plural e abrangente.

[27] A tríade "igreja-denominação-seita" é utilizada nos sentidos estabelecidos nas obras de Weber, Troeltsch e Niebuhr (Freston 1993:36). Mas é importante acrescentar que Freston, muitas vezes, ratifica as análises que D'Epinay (*O refúgio das massas*, Paz e Terra, 1970) realizou, a partir desses conceitos, de igrejas protestantes na América Latina.

[28] Freston não cita o livro de Hortal (1989), o que alimenta a suposição de que cada um deles chega a concepções semelhantes por caminhos distintos e que ambos estão afetados pelos mesmos condicionantes.

[29] Notei em alguns textos operações de conciliação entre esquemas tríadicos e categorias derivadas de terminologias dicotômicas. Valle e Sarti (1994:10) mencionam a classificação em "três grandes ondas", citando Freston, e designam a última delas como "pentecostalismo Autônomo", referindo-se ao texto de Bittencourt. Algo semelhante realiza Antoniazzi (1994), ao sugerir que seria necessário, quanto ao pentecostalismo brasileiro, "distinguir três etapas ou 'ondas' ou, pelo menos, entre 'pentecostalismo clássico' e 'pentecostalismo autônomo'" (:17). Corten (1999) é outro que reduz as diferentes tipologias a esquemas binários.

[30] Assim como Freston, Mariano não faz referência às primeiras formulações de Hortal.

[31] Veja-se, também, Mariano (1996b).

[32] Leonildo Silveira Campos declara ter "formação de pastor presbiteriano". É professor na Universidade Metodista de São Paulo, onde apresentou, sob a orientação de A.G. Mendonça, sua tese em ciências da religião. Publicou alguns textos nos periódicos do Koinonia e participou de eventos promovidos por essa entidade ecumênica.

[33] Almeida (1996a, 1996b), tratando da IURD, reafirma a tríade neopentecostal cura, exorcismo e prosperidade para identificar suas práticas e crenças; nota o distanciamento dos ideais da Reforma e conclui: "Sem maiores elaborações teológicas, a Igreja Universal, mais do que qualquer denominação evangélica, elaborou uma mensagem para atender às demandas mundanas imediatas" (1996b:16). Outra interpretação que explora as adequações entre as propostas da IURD e "os interesses e necessidades de muitos brasileiros" é a de Seeber-Tegethoff (1997); para ela, "a IURD deve ser vista como um 'produto' da cultura brasileira" (:256).

[34] Paulo Siepierski, com formação de teólogo, é professor de história na Universidade Federal Rural de Pernambuco. Seus dois artigos foram publicados em periódicos ligados a entidades religiosas.

[35] "Refiro-me aqui aos neopentecostais, esse novos protestantes *made in Brazil*, que entretanto parecem sempre à beira de um ataque definitivo de pós-protestantismo explícito, haja vista a diminuição do interesse pela leitura da bíblia e pela conduta metódica de vida, em consequência da instalação central da legitimidade das soluções mágicas em sua prática religiosa, centralidade expressa no fascínio irreprimível que pastores, fiéis e clientes demonstram pelo retorno material, pelo *do ut des*, pela gratificação imediata de natureza sensível ou emocional, pelo milagre trivializado-midiatizado (...)" (Pierucci 1996:4-5). Ver também sua entrevista ao jornal *Folha de São Paulo*, 22.10.95. "Não houve sociólogo que ousasse prever para as religiões reformadas uma descendência que pregasse as benesses do dinheiro e do consumo alcançáveis pela graça divina, nos moldes da recentíssima teologia da prosperidade (...)" (Prandi 1996:66). O protestantismo, via o neopentecostalismo, "se *catoliciza*", afirma Montes, inclusive porque "a teologia neopentecostal incorporou o *espírito do capitalismo*, mas fazendo a economia da *ética protestante* do trabalho" (1998:118-120). Ver ainda Almeida (1996b:16), um estudo sobre a IURD.

[36] A pesquisa "Novo Nascimento" parece não ter investido nesse sentido, preferindo explorar a clássica tripartição "históricas", "pentecostais" e "renovadas". Essa é também a tipologia adotada por Brasil (1997) em sua dissertação sobre a mídia evangélica.

[37] Cf. síntese em *Tempo e Presença*, 293, 1997. Em um de seus textos, Mariz (1995) dá a entender que mesmo os grupos neopentecostais não descuidam das dimensões valorizadas pelos pentecostais mais tradicionais: formação de comunidades, sentimento de pertença e de identidade institucionais,

a mudança de vida dos adeptos a partir de um novo padrão de moralidade.

[38] Em texto mais recente, Corten (1999) volta a apostar na idéia de uma tendência geral ao pentecostalismo, mas é curioso que, ao descrevê-la, recorra também à idéia de adaptação (:173). Já Freston (1999) insiste na distinção entre "comunidades carismáticas" e "pentecostais", apelando para o critério da classe social dos fiéis; ao mesmo tempo, destaca a existência de tendências gerais ao campo protestante (os pentecostais clássicos se neopentecostalizam e os neopentecostais assimilam traços clássicos, o mesmo ocorrendo entre históricos e pentecostais). Noto que a perspectiva de "tendências gerais" não apenas desmonta uma leitura arqueológica do presente (assinalada na tese de Freston), mas invalida a utilização da noção de "adaptação" como distintivo ontológico — ou seja, ela não pode mais servir para diferenciar tipos ou ondas de protestantismo. Em suma, somos levados a inverter a perspectiva: ao invés de procurar pelas formas de "adaptação" ao "mundo", busquemos pelos mundos que essas igrejas, em sua relação com outros agentes sociais, constroem.

[39] Ari Oro, em artigo mais recente redigido a quatro mãos (Oro e Semán 1999), alimenta essa linha de problematização ao tratar a relação entre neopentecostalismo e sociedade brasileira em termos de "embates éticos", deslocando o foco para certos confrontos de orientações valorativas e de universos simbólicos.

[40] Barros (1995) demora-se na descrição dos problemas de acesso a dados em sua pesquisa sobre a IURD. Campos (1997:56, 111, 315) também trata do assunto. O relato das estratégias de pesquisa acionadas em estudos de igrejas pentecostais é um tema que certamente está a merecer uma discussão específica.

[41] Ver Fernandes (1977, 1990), Leonardos (1987), Monteiro (1995) e Freston (1993).

Recebido em dezembro de 2000

Emerson Giumbelli
Antropólogo, professor na Universidade Federal Fluminense, como bolsista recém-doutor (CNPq). Publicou *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo* (Arquivo Nacional, 1997).
E-mail: eagi@gbl.com.br

RESENHAS

CAROZZI, María Julia. **Nueva Era y Terapias Alternativas: Construyendo significados en el discurso y la interacción.** Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina, 2000, 158 pp.

A CONSTITUIÇÃO DE UMA LINGUAGEM NOVA ERA: CONSTRUINDO E RECONSTRUINDO SIGNIFICADOS

Leila Amaral

Em *Nueva Era y Terapias Alternativas: Construyendo significados en el discurso y la interacción*, a autora, María Julia Carozzi, pesquisadora do Conselho Nacional de Investigações Científicas e Técnicas e professora de Antropologia no Mestrado de Sociologia da Universidade Católica Argentina, propõe-se a realizar uma análise do discurso dos líderes do movimento Nova Era, entre intelectuais e ativistas portenhos, e as práticas de sua "rede submergida", o "circuito alternativo", a partir de uma perspectiva analítica derivada dos estudos sobre movimentos sociais.

Interessa-lhe captar nos discursos e práticas desses líderes seus "marcos interpretativos". Isto é, os esquemas coletivos mais ou menos estáveis de interpretação e organização da experiência com capacidade de mobilizar a ação coletiva e de permitir ao indivíduo "situar-se, perceber, identificar e etiquetar eventos de seu espaço vital ou do mundo mais amplo", através da "seleção, focalização e reorganização de objetos, lugares, participantes, papéis, seqüências

de ações, códigos, motivos e fins da ação que conformam as situações conhecidas e previamente experimentadas" (:27).

A partir de um aparato teórico-metodológico voltado para o estudo dos movimentos sociais, em sua tentativa de restaurar redes de relações sociais e de formularem, eles próprios, seus quadros de referências e modelos de comportamento capazes de organizar iniciativas, promover reconhecimentos e acordos tácitos e garantir a comunicação, Carozzi trabalha a idéia de que na Nova Era, entendida como movimento, também emerge um conjunto de ações, crenças e valores que tornam possível uma elaboração comum – uma linguagem que, uma vez falada por aqueles que participam de seus eventos, cria aberturas capazes de transformar experiências habituais e significados culturais. Na base de sua argumentação e análise, Carozzi parte da afirmação de que é a incorporação em um mesmo circuito – o "circuito alternativo" de origem norte-americana, cujas técnicas terapêuticas e espirituais, na forma de vivências, "workshops", palestras, encontros e festivais, se acham disseminadas internacionalmente na forma de rede – que permite a indivíduos inseridos em uma ampla e complexa rede de instituições e grupos elaborar um marco interpretativo que lhes dá a oportunidade de reorganizar, agrupar e relacionar temas e reivindicações que até então se achavam divorciados ou separados em diferentes subculturas ou movimentos prévios.

Focaliza sua atenção sobre o movimento Nova Era em Buenos Aires – seu campo de observação e análise – como fruto de conexões que se desencadeiam em dimensões globais a partir dos movimentos contracultural e alternativo norte-americanos que, através da circulação de revistas, difusão de *workshops* e realização de encontros e festivais, promovem a ampliação internacional de uma rede de indivíduos, grupos e técnicas terapêuticas e espirituais – as "disciplinas" Nova Era, de acordo com a terminologia usada por Carozzi.[1] O interesse principal da autora e a qualidade mais evidente de seu esforço interpretativo estão postos na compreensão desse movimento como parte de um movimento social mais amplo; de um ambiente cultural e social que extrapola as vinculações nacionais. Assim, se não deixa de apreender o desenvolvimento de uma rede local, na Argentina, este desenvolvimento é entendido como um "capítulo nacional do circuito alternativo, internacionalmente conectado" (:64).

A autora mostra-se, assim, interessada no modo pelo qual se constróem identidades coletivas, porque encontra-se inspirada pelos estudos de movimentos sociais. Mas, através de sua observação das redes do circuito alternativo ampliadas pelas combinações heterodoxas de materiais culturais realizadas pelas "disciplinas" da Nova Era ao redor do Globo, abre um caminho muito produtivo para pensar, nas condições contemporâneas, o processo de uma identidade distribuída em muitos lugares, construída e sempre se deslocando dentro de uma rede de locais ao invés de comunidades constituídas que abrigam agentes humanos específicos num dado local ou momento.

Nesse seu esforço para avançar a análise sobre as relações entre a cultura das "redes submergidas" da Nova Era – o "circuito alternativo" – e os marcos teóricos que os líderes desse movimento elaboram em seu discurso, o trabalho de Carozzi apresenta dois níveis de explicação.

Em um nível, o mais central de sua argumentação, Carozzi explora as formas discursivas e não discursivas através das quais o movimento Nova Era institui e consolida em seu seio novas maneiras de interpretar e organizar a experiência e situações habituais, modificando-as através do emprego de uma "chave transformadora". O que María Julia Carozzi explora nesse primeiro nível é a possibilidade que uma "ação concertada" tem – como é o caso de movimentos sociais e também dos movimentos religiosos, incluindo entre eles o movimento Nova Era – de processar e transformar as culturas em que se encontram, construindo e reconstruindo significados. Trata-se, no entanto, segundo sua análise, de transformações sistemáticas de uma atividade, pois tais transformações se dão a partir de uma fórmula estrutural que se repete naquela atividade.

Nesse nível, Carozzi concentra-se em descrever, sistematicamente, as relações causais estabelecidas pelo marco da Nova Era cuja construção opera mediante um conjunto de transformações – isto é, uma "chave transformadora" à qual recorrem seus participantes e que modifica tanto as atividades do circuito alternativo como o discurso dos ativistas do movimento. Apresenta, assim, nos capítulos 3, 4, 5, 6 e 7, cinco dessas chaves: a) a afirmação da circulação permanente ou a contínua formação de associações efêmeras, sempre móveis e cambiantes, como causa de transformações positivas para a saúde, bem-estar e equilíbrio do indivíduo, da humanidade e do planeta, para o melhoramento das relações humanas, para a evolução espiritual do indivíduo e para o advento de uma nova era; b) a relação de causalidade que liga a ausência de hierarquias de poder, o estabelecimento de relações igualitárias e a concessão de poder aos menos poderosos com a transformação positiva; c) a afirmação da autonomia do indivíduo, sua manutenção e fortalecimento, como fonte de transformação positiva; d) o postulado sobre a consciência de uma interioridade que afirma a existência de algo no interior dos indivíduos que é agente e motor de suas mudanças e, finalmente, e) a afirmação da conexão com a natureza como causa de transformações positivas. Segundo o argumento central da autora, é a participação repetida em *workshops*, sessões terapêuticas e experimentações espirituais do circuito alternativo, isto é, em situações transformadas pela 'chave', que permite a seus participantes apreendê-las e aplicá-las a novas situações que podem ser de ordem pedagógica, religiosa e terapêutica e operar transformações também sobre os relatos biográficos e as identidades de quem delas participa. Se inventam, combinam ou incorporam novas "disciplinas" ao circuito é porque eles se tornaram eficientes no trato linguístico oferecido pelo marco do movimento, empregando-o para transcrever em sua 'chave' novas situações.

Para compor um quadro lógico e demonstrativo da forma pela qual as tranformações sistemáticas de situações sociais, culturalmente definidas, se operam, nesse nível, através do emprego de uma 'língua franca' por aqueles que participam do "circuito", a autora apresenta uma descrição abrangente de um fenômeno que se põe em movimento através de uma variedade e multiplicidade de atividades espirituais e terapêuticas, disseminadas em uma vasta rede de indivíduos que circulam por centros e comunidades, nos limites do globo, como usuários de uma combinação, ampla e heterodoxa, de produtos culturais. Seu trabalho de compreensão do universo em questão caracteriza-se, então, pela busca de uma "ordenação" que possa dar inteligibilidade ao 'caos semiológico' que tal trânsito poderia aparentar.

Assim, se a autora procura, em um primeiro nível de sua análise, apresentar ao leitor uma 'lógica operatória' constitutiva de uma linguagem específica – uma linguagem Nova Era que permite aos usuários de uma vasta rede de "disciplinas" uma ordenação significativa e sistemática dessas "disciplinas" e situações prévias, à primeira vista díspares e desconectadas ou aleatoriamente escolhidas e combinadas por indivíduos ensimesmados – em um segundo nível de sua análise, ela procura uma ordenação cultural. Uma ordenação capaz de dar inteligibilidade ao movimento Nova Era, a partir da difusão de práticas e discursos provenientes da contracultura dos anos 60, presentes na formação do núcleo temático e disciplinar da rede que serve de base ao surgimento do movimento Nova Era, primeiramente a partir dos EUA: o "circuito alternativo". É esse circuito, como a "rede submergida" da Nova Era, que oferece, através de sua proposta de "transformação permanente", a chave transformadora fundamental que assume, nesse movimento, o estatuto de uma 'categoria' básica, na medida em que exerce uma função operativa e articuladora de diferentes práticas, "disciplinas", discursos e situações. Apresenta-se, portanto, como o material simbólico central para a constituição de uma linguagem comum, na base de atividades espirituais e projetos terapêuticos cujo objetivo explícito é o desenvolvimento da consciência e das potencialidades ainda não cultivadas pelo homem. Carozzi procura apresentar as condições sociais e culturais das quais provêm cada uma das relações que constituem as características centrais do marco do movimento Nova Era, apontando como a origem do movimento o ambiente cultural protagonizado por ativistas das classes médias urbanas bem informadas do Ocidente, particularmente norte-americanas, que viveram sua juventude nos anos 60 e 70 do século XX, em destaque: a sociabilidade própria dessas classes, expressão de associações sempre fugazes e cambiantes, e o princípio da autonomia contra os condicionamentos sociais e culturais, próprio do 'habitus' das novas classes médias urbanas ocidentais. Sugere, enfim, que é preciso compreender o Movimento Nova Era como parte de um movimento mais amplo, cujo 'ethos' é compartilhado pelos novos movimentos sociais pós-

sessentistas, como o novo pacifismo, o novo feminismo e o movimento ecológico.

Trata-se de um trabalho absolutamente elucidativo sobre um fenômeno cujos estudos sociológicos apenas se iniciam no Brasil e na Argentina. Nessa sua tentativa de apreender uma estrutura de significado ordenadora do circuito alternativo e do movimento Nova Era, o trabalho de Carozzi faz eco à análise do antropólogo brasileiro José Guilherme Magnani em seu estudo sobre o circuito neo-esotérico na cidade de São Paulo.[2] Contrapõem-se, com essa apreensão, à afirmação mais corriqueira entre os críticos da Nova Era – que a vêem como a expressão mais radical da fragmentação pós-moderna – de que não existiria nas combinações heterodoxas realizadas nesse universo um significado ou sentido possível, porque suas práticas não passariam de composições individualizadas que se perdem em uma miríade de experiências à moda de um relativismo radical.

Através da compreensão do fenômeno como parte de um ambiente cultural mais amplo, que lhe imprime um 'ethos' compartilhado por uma larga seção da população para além dos limites do movimento, o trabalho de Carozzi expressa, também, uma discordância com um tipo de explicação funcionalista para a qual o crescimento e a variedade das novas manifestações terapêuticas, religiosas e espirituais da Nova Era é uma resposta de ordem prática a necessidades não atendidas, devido à deficiência ou não satisfação apresentadas pelas antigas manifestações, ou fruto de um suposto "desencantamento da sociedade'!

Eu apenas sugeriria, a partir das contribuições de Colin Campbell[3], a possibilidade de ampliar a visão desse ambiente cultural dos anos 60-70 de onde provêm os novos movimentos sociais – o ecologismo, o ambientalismo, o pacifismo, o feminismo, herdeiros do romantismo, do freudismo, do surrealismo e do existencialismo – para abarcar um processo mais longo de mudança de paradigma no mundo cultural do Ocidente. Na base desse processo, viriam operando, há mais de 200 anos, para além da América, os princípios de uma corrente minoritária dentro da religião dominante, o cristianismo, o qual forneceu ao Ocidente, por dois mil anos, os fundamentos morais que hegemonicamente lhe sustentaram. Essa corrente minoritária foi classificada por Troeltsch sob a categoria "religião espiritual e mística", cujas crenças se definiam pelos seguintes termos: "a unidade da base divina"; "a semente divina" e a crença na "evolução espiritual". Passados esses anos, foi nas décadas de 60 e 70 que a transformação de paradigma se tornou mais visível, através da reinterpretação daquelas crenças por uma minoria influente da contracultura, na forma de representações que privilegiam a imanência à transcendência; as respostas que vêm do mundo interior, através da 'revolução pessoal' ou 'consciência intensificada', às que vêm do mundo exterior; e a crença na 'transformação permanente' às de 'salvação' ou 'redenção' – para, nos tempos atuais, contar com a aceitação de

amplas parcelas da população e em diferentes domínios da sociedade.

Colocados nestes termos, os estudos sobre os novos movimentos sociais percorreriam um caminho inverso àqueles que se baseiam no processo de secularização. Além disso, a importância dos estudos sobre os Novos Movimentos Religiosos e a Nova Era, como se percebe pelo trabalho de Carozzi, recairia sobre sua capacidade, já observada por Otávio Velho, "para performatizar, por vezes até sacrificial e profeticamente, o 'paradigm shift'" e "captar tendências do entorno"[4] e não sobre o seu suposto exotismo.

Para finalizar, eu chamaria a atenção para algumas questões que podem colocar em debate uma excessiva suposição na unidade do fenômeno em questão e, portanto, em seu caráter de movimento homogêneo e fortemente organizado. Para não negligenciar o que me parece muito específico na Nova Era – o fato de constituir-se como um campo de experiências e articulações momentâneas, provisórias e efêmeras, que inclui uma gama de pessoas diferenciadas por uma série variada de estilos de vida e que apresentam em seu campo de atividades o cruzamento de áreas tão diversas da vida como empreendimento comercial, religião, consumo, lazer, arte e política – eu perguntaria se isto não teria o efeito de fazer os significados que compõem o marco interpretativo, apontado por Carozzi, sofrerem demandas contextuais ou pragmáticas. E se, como resultado, os eventos, práticas e "disciplinas" realizadas na forma de *workshops* e festivais, como um esforço *performático* para colocar diferentes sistemas simbólicos em comunicação, não forçariam atualizações diversas de códigos ou de princípios gerais subjacentes ao marco, que poderia, então, tomar os mais "diferentes usos".

Todavia, não estou propondo com isto o retorno àquelas explicações que apresentam o universo em questão como um campo da "pura diferença" ou de um "relativismo radical", e sim apontando para a possibilidade de levantar questões complemetares àquelas que se pautam pela sugestão de uma "identidade estrutural", reconhecendo que o material simbólico elaborado pelo marco da Nova Era, nos discursos de seus líderes e intelectuais, pode ser recoberto com uma alta diversidade de significados e usado para uma variedade de propósitos. Nesse caso, tal marco poderia ser apresentado mais como um recurso simbólico ou de linguagem, com grande grau de flexibilidade e imprevisibilidade, do que como um sistema fechado de significados ou crenças coerentes. Poder-se-ia perguntar, assim, se a emergência dessas novas referências e representações, em se tratando de transcrever em sua 'chave' novas situações, comportaria equilíbrios instáveis e ininterruptos; "secretas porosidades que modificariam os contratos linguísticos", para usar uma expressão de Michel de Certeau[5].

Repetindo um comentário que fiz em relação ao texto citado de Magnani[6], tal sugestão pode apresentar-se produtiva para pensar a comunicação na sociedade contemporânea, não tanto a partir de um acordo necessário quanto ao sentido

do símbolo, mas, principalmente, quanto ao seu poder semiótico. Algo que acontece, entre outros exemplos possíveis, com o conceito de "unidade essencial", no universo holístico das *performances* Nova Era, nas quais o significado de "unidade", supostamente compartilhado, é menos importante do que o poder na crença em uma "unidade", quaisquer que sejam os sentidos que ela possa adquirir nos diferentes sistemas simbólicos em interação.

Enfim, os estudos sobre a Nova Era e suas performances radicais, salientando a importância das "misturas" e "sincretismos", podem estimular a percepção de algumas questões menos visíveis em uma perspectiva mais estrutural devido ao material fértil que oferecem para pensar as diferenças internas, tanto da sociedade como dos movimentos que produz – diferenças que lhes imprimem um dinamismo peculiar e não impedem, inclusive, a coexistência de noções consideradas provenientes de paradigmas ou marcos interpretativos contrastantes.

Notas

[1] Carozzi utiliza-se do termo "disciplinas" para se referir ao vasto conjunto de técnicas terapêuticas e espirituais alternativas - as terapias Nova Era - que se constituem a partir de uma larga combinação de recursos simbólicos, visuais, auditivos e sensitivos, retirados de contextos culturais, religiosos e espirituais distintos. Assim, por exemplo, numa mesma rede em que se constituem tais "terapias" ou "disciplinas", articulam-se os conhecimentos e informações provenientes de psicoterapeutas e praticantes de medicinas tradicionais e alternativas, de astrólogos, tarólogos, mestres de yoga e tai-chi-chuan, de meditações de diferentes tradições, assim como de cultivadores de técnicas corporais e artísticas variadas. No decorrer dessa resenha estarei utilizando o termo "disciplinas" nesse sentido, mantendo-me fiel à categoria escolhida pela autora.

[2] MAGNANI, José Guilherme. (1999), *Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na cidade de São Paulo*. São Paulo: Studio Nobel.

[3] CAMPBELL, Colin. (1997), "A Orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio". *Religião e Sociedade*, vol. 18, nº. 1: 5-22.

[4] VELHO, Otávio. (1997), "A Orientalização do Ocidente: comentários a um texto de Colin Campbell". *Religião e Sociedade*, vol. 18, nº. 1, p.25.

[5] CERTEAU, Michel. (1995), *A Cultura no Plural.* Campinas: Papirus, p. 39.

[6] AMARAL, Leila (2000), Resenha do livro "Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na cidade de São Paulo" de José Guilherme Magnani. *Revista de Antropologia*, USP, vol. 43, nº.1 (no prelo).

Leila Amaral
Doutora em Antropologia Social. Professora da Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF - no Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião e como pesquisadora no Centro de Pesquisas Sociais - CPS.
E-mail: lal@bocage.artnet.com.br

Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 21(1): 121-132, 2001

Amaral, Leila. *Carnaval da Alma: Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, 230pp.

A NOVA ERA: ALÉM DA ESPUMA, NOS SEUS FUNDAMENTOS

Pablo Semán

Os fenômenos da religiosidade que habitualmente chamamos Nova Era são referidos com termos que, apesar de pertencerem ao campo da ciência supostamente neutra, desqualificam: não é inocente a afirmação corrente de que a religiosidade da Nova Era *prolifera*, como o câncer; ou, então, que *conforma uma atmosfera, um ar*, por conseguinte, é pouco firme, desprovida de nobreza. Esta constatação inicial serve para expor, por contraste, o valor central de *Carnaval da Alma*. Este volume, originalmente a tese de doutorado que a autora realizou no Programa de Pós-Graduação de Antropologia Social do Museu Nacional, toma a sério uma das principais correntes religiosas atuais, sabendo fugir da armadilha da desqualificação e captar suas chaves principais com as mais avançadas análises das sociedades contemporâneas.

O primeiro capítulo envereda por um caminho necessariamente ortodoxo: faz a história das origens mais próximas da Nova Era destacando a presença combinada das ênfases orientalistas, as disciplinas derivadas da expansão das práticas psi e as atualizações do romantismo ocidental. Já aqui desponta o elemento característico da Nova Era, aquele que a análise tende a violar pela falta de relativização de uma matriz ideologicamente comprometida com a estabilidade e a regularidade: a partir de seus componentes, a Nova Era não resulta em uma fórmula única ou estável, mas sim em "*uma articulação heterodoxa de conceitos e significados, tornando impossível apresentar uma teoria geral para os conceitos que são transmitidos na atualização do fenômeno Nova Era...*" (:31). Aparentemente, a Nova Era é caótica em sua mistura irreverente de todo tipo de matizes, em sua permissividade para com as práticas que impedem substanciar qualquer ortodoxia e na ausência de uma ordem ideológica e doutrinária que lhe seja absolutamente característica. No entanto, se em vez de concebê-la como substantivo tentamos pensá-la como adjetivo de diversas práticas religiosas e espirituais, depararemo-nos com seu gênio: a expectativa de transformação e a aposta em experiências rituais que a promovam. Uma busca que rechaça a

ideologia da modernização (sobretudo o otimismo progressista, a euforia tecnológica e a racionalização), mas, distintamente de uma sensibilidade pós-moderna, não se abstém de buscar "*uma essência, para além dos códigos socialmente fixados pela cultura e pela linguagem, mas através delas, no excesso que elas deixam escapar como expressão da natureza inesgotável de vida no mundo, perceptível não através de demonstrações lógicas, mas por meio de sensações capazes de desencadear no momento da vivência*" (:132).

Os capítulos seguintes e a conclusão ensaiam um movimento audaz: expõem um conjunto de chaves que, sobrepostas e articuladas, como elos em uma corrente, especificam o sentido da expectativa de transformação no qual consiste a Nova Era. A autora baseia-se em experiência etnográfica intensa e policêntrica: um *multi-site-fieldwork* que se desenvolveu na Inglaterra e no Brasil, em diversas redes, eventos e organizações da cultura da Nova Era. Mas em vez de dar conta de um grupo determinado, de um sistema de crenças, de uma tradição ou mentalidades transversais a várias organizações, sua análise torna evidentes os tropos que, em qualquer percurso dentro desta galáxia, são parte integrante da expectativa de transformação que caracteriza as práticas e as subjetividades surgidas no seio da Nova Era. Neste sentido, o esforço de *Carnaval da Alma* é integrar a experiência etnográfica da qual se origina o livro a uma leitura abarcante da crescente bibliografia sobre a Nova Era. É justamente o crescimento dessa bibliografia o que possibilita e exige aventurar-se em um nível meta, no qual a etnografia é posta à disposição de um patamar analítico que, sem prescindir da experiência dos atores, é o mais abstrato, o das formações simbólicas que se revelam interpretando as interpretações dos atores e que conformam a produção das mesmas. A revalorização da idéia de magia, a ontologia da comunicação que dessubstancializa a totalidade, a conjugação do prazer, a religião e o mercado – são os termos principais de uma religiosidade que implica num sincretismo em movimento e na descanonização da relação entre o território e o sagrado. Antes de avançar com algum detalhe nessas questões, digamos que a redução da polifonia da Nova Era a sua matriz, ela mesma plural e polifônica, gera com proveito uma nova plataforma de discussão.

A descrição de eventos e práticas variadas conduz, no segundo capítulo, a postular o valor central da magia nos contextos da Nova Era. Claro que magia não é aqui equivalente ao termo que habitualmente se opõe à religião e sim o denominador comum da série de experiências nas quais o eu afirma perceber que nada começa ou termina no própio eu, que emanamos, afetamos e recebemos algo da totalidade. Se a mente aparece como o agente principal dessas emanações, através das mais diversas atividades, não se deve esquecer que esta mente não é nunca pensada sob um regime rigidamente dualista.

Esta questão prolonga-se e fundamenta-se no terceiro capítulo: a transformação esperada se vislumbra na chave de uma cura que tem por objeto esse

sujeito que em seu interior não está tão duramente dividido em corpo e alma e que em suas relações com o mundo está marcado pela porosidade e permeabilidade. Assim, a cura do mundo e a do sujeito estão mutuamente implicadas em dois fundamentos epistemológicos da Nova Era indicados pela autora: a postulação de um "*monismo trascendental*" e, sobretudo, uma "*ontologia da relação e a comunicação*". O discernimento desta ontologia através de diversas concepções de cura presentes no universo da Nova Era nos mostra que aquela deve ser concebida como um operador de erosão de dualismos e segmentações instalados pela modernidade. A ontologia da comunicação e o monismo da Nova Era se contrapõem a uma cultura que se organizou sobre a base da análise e da racionalização.

Neste contexto é compreensível aquilo que o quarto capítulo destaca com uma bela análise: a cultura da Nova Era é uma cultura de revalorização das mediações entre o sujeito e a totalidade. Se a totalidade está dividida mas interligada, e se as divisões da totalidade correspondem a diversos regimes de divisão, as partes, as mais diversas partes, podem protagonizar o papel de pontes entre o sujeito e a totalidade. Assim poderá ser o som através das canções e das mais diversas experiências sonoras – que cumprem o papel de mediação mágica. E assim, também, se compreende que na Nova Era qualquer tipo de prática do corpo humano tenha eficácia cósmica: dança, ginástica, alimentação, massagens. Aqui são necessários dois enfoques relativos ao lugar do indivíduo na totalidade e sobre a qualidade dessa mesma totalidade. Em primeiro lugar, e como descreve a autora, esta ontologia da comunicação tem em seu sujeito um epicentro privilegiado: "*O poder de materializar coisas e ações ou de acrescentar algo mais à realidade estaria inserido no próprio corpo do ser humano e seria por ele gerado.*" E ainda se trata de que "*a eficácia do ritual estaria, assim, em fazer o sujeito da magia sentir em seu próprio corpo aquilo que ele imagina e produz*" (:122). Em segundo lugar, e como não se pode deixar de esperar do funcionamento simultâneo de princípios operativos tão diversos, dependentes de doutrinas holistas heterogêneas, o holismo da Nova Era "*tem mais a ver com uma concepção da totalidade como mistura, espaço aberto para improvisos e desvios, para o contingente e o provisório, do que para a idéia de uma totalidade sistêmica ou hierárquica.*"

Conectado a este conceito de totalidade, observa-se o fato de que a Nova Era conjuga práticas que para várias versões do sentido comum de nossa época pertencem a ordens de heterogeneidade tal que sua associação é chamativa, contraditória ou discutível. Tanto em teorias sociais da modernidade, como em parte das orientações normativas constatáveis, descreve-se e prescreve-se a separação entre o sagrado, o mercado e a diversão, segundo a lógica diferencial dessas esferas. Os fenômenos de mercado supõem que nenhum agente é auto-suficiente e que nenhum é prescindível para outrem. A consequência lógica desta situação é o intercâmbio. As práticas e concepções da Nova Era são

análogas pois implicam em que os sujeitos estão obrigados a sair de si, mais precisamente, a viver em rede. Mas o tom da experiência não é paralelo ao do mercado; responde a outra chave: se se oferecem e intercambiam "serviços" não é porque esteja em jogo uma lógica de acumulação mas sim porque se compartilha a sensação da abundância e do excesso do sagrado, seu caráter de bem livre e desmonopolizado, e mais ainda sua propensão a multiplicar-se na doação. Neste ponto a episteme da Nova Era é melhor descrita por sua oposição diagonal àquela da soma zero, envolvendo o bem e o mal, que supõe muitas vezes a lógica do feitiço e do contra-feitiço na religiosidade popular. Esta mesma premissa origina uma religiosidade celebratória, na qual o mais profundo e comovedor da experiência, o acesso a outras potencialidades de si mesmo e da totalidade não são alheias ou contraditórias ao prazer.

A religiosidade própria da Nova Era cultua o fluir entre diversas organizações e ideologias de forma tal que seus rituais mais tocantes são aqueles nos quais a diversidade está exposta, permitindo encenar a produção religiosa a partir do intercâmbio e do diálogo mais do que celebrar a petrificação de alguns conteúdos em um padrão ou em um dogma. Esta característica que engloba e sobredetermina os traços já expostos não deve ser concebida apenas a partir da fotografia e do quadro multifacetado. Também deve ser pensada a partir dos agentes que operam nesse campo, que nele transitam, que produzem cada um dos seus momentos. Eles o fazem atualizando um espírito que é de irreverência, de carnavalização, do andar livre entre religiões e entre supostas oposições.

Deste modo, a expectativa de transformação desta espiritualidade tem seu ideal de santidade na passagem, no movimento, de maneira tal que a autora entende que a chave da Nova Era é ser um "*sincretismo em movimento*", que por ser refratário ao desenvolvimento de uma lógica do poder e da exclusão opera consagrando e praticando o acréscimo e a semelhança na contingência, na qual convergem experiências que jamais têm tudo em comum.

Tomada em toda sua densidade cultural, a Nova Era pode inserir-se na descrição da sociedade atual, na linguagem da teoria social contemporânea. Nossa época é, na realidade e na teoria, uma época de afirmação do sujeito como princípio do social. Esta concepção elaborada por Touraine, e resgatada no livro como chave de interpretação global, não é igual à postulação da hiperpotência do indivíduo. Trata-se, antes, de um giro copernicano no universo de pensamento que se rege pela máxima de explicar o social pelo social: enquanto a aplicação tradicional deste preceito privilegia o sistema, a versão de Touraine privilegia o ator, que intervém de maneira tal que a produção do social seja sempre mais que sua reprodução. Tal movimento de afirmação, que na teoria é inibido pelas visões reproducionistas, encontra contrapesos na própria realidade social que tende a substancializar o que não são mais que momentos: o indivíduo, a comunidade, o Estado. Este volume, que expõe o fundamental de

uma retórica do sagrado, permite concluir algo mais que o habitual: que esta retórica seria um escapismo sem substância, que seu papel em relação à totalidade social é residual ou funcional. Tal como conclui Amaral, a cultura da Nova Era, em sintonia com a dinâmica de uma época de afirmação do ator, realiza a totalidade social "*com uma visão que se distancia dos marcos tanto do individualismo, como do comunitarismo, indicando, à sua maneira, um modo intermediário para enfrentar o paradoxo moderno, como foi apontado por Touraine: 'evitar a destruição do sujeito, que leva ao reino do auto-interesse e poder, e a ditadura do subjetivismo que tem dado nascimento a tantos totalitarismos'*" (:211).

Pablo Semán
Doutor em Antropologia e pesquisador do Conicet; cursa atualmente um pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social / Museu Nacional, UFRJ.
Email: pabloseman@ar.inter.net

RESUMOS / ABSTRACTS

Resumo:

A dessecularização do mundo: uma visão global
Peter Berger

Neste texto, que serve de introdução a uma coletânea recentemente publicada nos Estados Unidos, Berger reavalia a tese da secularização – da qual foi um dos principais propositores. Segundo o autor, os processos de secularização vieram acompanhados de movimentos de contra-secularização, e o mais indicado seria analisar a relação entre eles. Dentre os ressurgimentos religiosos recentes, dá-se destaque ao islamismo e ao protestantismo, explorando semelhanças e diferenças. Especula-se ainda sobre as causas e prospectos da ressurgência religiosa. O autor conclui procurando relacionar a atual efervescência religiosa com assuntos tais como os conflitos mundiais, desenvolvimento econômico e direitos humanos.

Abstract:

The desecularization of the world: a global overview
Peter Berger

In this paper, which is an introduction to a collection recently published in the USA, Berger takes a second look at the theory of desecularization – of which he was one of the founders. The secularization processes came together with counter-secularization movements, and the best fit is to evaluate the relation between both tendencies. Among recent religious upsurges, the most remarkable are the Islamic and the

Evangelical, and the author shows similarities and differences between them. He also discusses the causes and prospects of the religious resurgence, and ends by attempting to relate the present religious revival with themes such as world conflicts, economic development and human rights.

Resumo:

Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger
Cecília Mariz

Este artigo comenta o texto "Dessecularização do mundo: uma visão global" de Peter Berger. Argumenta que, apesar do título e de algumas afirmativas contundentes, o autor não desmente totalmente a teoria da secularização, mas apenas chama atenção para o fato de que a secularização tem por vezes gerado o seu oposto. Nesse texto, Berger dá continuidade a muitas idéias desenvolvidas em trabalhos anteriores, especialmente no seu livro *The Homeless Mind*. Claramente direcionado a um público não acadêmico, o texto comentado evita elaboração de conceitos e discussão com a literatura. Sendo propositadamente breve, apresenta certas lacunas. No entanto, oferece *insights* interessantes para o estudo da religião no mundo contemporâneo, dentre esses se destaca a hipótese que relaciona surtos fundamentalistas a um processo de "guerra cultural".

Abstract:

Secularization and desecularization: comments on a Berger's text
Cecília Mariz

The article comments on "The Desecularization of the World: A Global Overview", by Peter Berger. In spite of its title and in spite of some cutting arguments, the author does not deny completely the theory of secularization, but only underlines that secularization has sometimes produced its opposite. Berger follows many ideas previously developed in his works, specially in his book *The Homeless Mind*. Berger's article is clearly addressed to non-scholar readers and it avoids elaboration of concepts and to discuss on literature. Being intentionally short, it shows some gaps, but has interesting insights concerning the state of religion in the contemporary world, such as a possible relation between fundamentalists explosions and a process of "cultural war".

Resumo:

Novos paradigmas e estudo da religião: uma reflexão anti-essencialista
Joanildo Burity

Nos últimos anos os cientistas sociais da religião têm se debatido entre a questão do "retorno do sagrado" ou de sua radical secularização. Se o que temos é um ou outro processo e quais as consequências disso. Isto não pode ser respondido sem que se lance um novo olhar sobre a religião. Um olhar que dê atenção à lógica interna dos grupos e ao caráter disseminativo de elementos imaginários e éticos de cunho religioso através do cenário social. É preciso questionar os enfoques integracionistas e classistas, bem como o seu paradigma mais amplo – a teoria da modernização e da secularização. Um novo olhar que não simplesmente abandone ou substitua estas teorias, mas que se coloque nas margens, ora em confronto ora articulando versões modificadas destas visões mais tradicionais, suplementando-as de forma a não deixá-las intocadas. Trata-se de um enfoque inter- ou talvez pós-disciplinar, que explora as fronteiras das narrativas dominantes, definindo assim novos e velhos praticantes, zonas híbridas entre a secularização e as teorias da diferença e do multiculturalismo. Este artigo discute a emergência de novos "paradigmas" no estudo da religião contemporânea, num diálogo entre a experiência brasileira e o *background* mais amplo de análises acadêmicas feitas em outros contextos sociais.

Abstract:

New paradigms and the study of religion: an anti-essencialist reflection
Joanildo Burity

Over the last few years, there has been a heated debate among social scientists of religion whether we are going through a return of the sacred or an even deeper process of secularization. But this dilemma cannot be approached properly without a new gaze into religion, that may give more room to the internal logic of groups and to the disseminative character of religious-based imaginary and ethical elements across the social scenario. One must question integrationist and class-centred views, as well as their more encompassing paradigm – modernization and secularization theory. A new gaze that will not simply abandon or replace those theories, but will place itself at the margins, sometimes confronting, sometimes articulating modified versions of those more traditional views, so as to supplement them and not leave them untouched. It is a question of an inter- or perhaps post-disciplinary approach, that explores the frontiers of dominant narratives, thus defining new and old practitioners of the academic study of religion, hybrid zones between secularization and the theories of difference and multiculturalism, for example. This article discusses the emergence of new "paradigms" in the study of contemporary religion, through a dialogue between the recent Brazilian experience and the broader background of analyses produced in other social contexts.

Resumo:

Da "boa" e da "má vontade" para com a religião nos cientistas sociais da religião brasileiros
Marcelo Camurça

O artigo busca fazer um comentário geral do balanço realizado por Antônio Flávio Pierucci sobre a literatura acadêmica das ciências sociais da religião nos últimos 25 anos, publicado na série "O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)" da ANPOCS. Ao apresentar a argumentação central do autor – a qual pode ser resumida na sua crítica ao que considera os "interesses religiosos" dos cientistas sociais da religião, que torna esta área de estudos "impuramente acadêmica" – o artigo passa a problematizar esta perspectiva como via principal para o entendimento das questões do campo. Por fim, o artigo traz à baila conceitos de Pierre Bourdieu – autor de referência para Pierucci fundamentar seu argumento – no sentido de relativizar a centralidade dos ditos "interesses religiosos", que podem ser ampliados para "interesses" em geral, inclusive "anti-religiosos".

Abstract:

On "good" and "ill" will regarding religion among Brazilian social scientists of religion
Marcelo Camurça

The article aims to comment on an evaluation elaborated by Antônio Flávio Pierucci about the references on religious studies, published by ANPOCS in the collection "What to read in Brazilian Social Sciences (1970-1995)". Pierucci's central argument can be summarised in his criticism of what he considers to be the "religious interests" of social scientists. The article asks if this view is the more adequate way to understand the problems in the field of religious studies. It ends by reminding concepts by Pierre Bourdieu – on which Pierucci bases his argument – pointing that the centrality of the so-called "religious interests" should be relativised, and could be called "interests" in general, including "anti-religious" interests.

Resumo:

A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro
Emerson Giumbelli

O artigo analisa uma parcela da bibliografia produzida a propósito do protestantismo no Brasil, abrangendo textos que desenvolvem discussões e propostas sobre classificações

e tipologias institucionais. Esses textos estão divididos em dois blocos: o primeiro toma como referência a marca de preocupações religiosas; o segundo, a inserção em discussões acadêmicas. O objetivo é demonstrar a existência de certas continuidades entre esses dois conjuntos de elaborações, estabelecidas em torno de critérios e fórmulas de classificação do protestantismo. Ao final, o artigo procura explorar as implicações e os problemas colocados por essas formas de classificação compartilhadas por religiosos e acadêmicos.

Abstract:

The will of the knowledge: terminologies and classifications on Brazilian Protestantism

Emerson Giumbelli

The paper evaluates part of the existing bibliography on Protestantism in Brazil, including texts which develop discussions and suggestions on institutional terminologies and classifications. These texts are divided in two sections, the first one taking as reference religious interests and the second one an insertion in scholarly discussions. The aim is to demonstrate the existence of a certain continuity between both sets of arguments, around criteria and formulas of classification of Protestantism. The paper ends by attempting to explore the implications and problems put forward by these sorts of classifications shared both by the religious and the scholar.

Normas para colaboradores

Religião e Sociedade é uma revista semestral dedicada ao tema da religião em todas as suas possibilidades de relações com a sociedade. Está aberta a todos e quaisquer enfoques, tendências, perspectivas e propostas de interpretação, inclusive a diálogos ou confrontos inter-religiosos, partindo do complexo de disciplinas das humanidades e ciências sociais.
Religião e Sociedade solicita o envio de artigos e resenhas obedecendo aos seguintes padrões:

Apresentação de artigos

Os artigos devem ser apresentados em três cópias impressas. O texto poderá ter no máximo 40 laudas (digitadas em espaço duplo, fonte Times New Roman 12 ou equivalente, margem 2,5 cm), incluindo notas e bibliografia, que devem vir no final do texto. As notas devem conter informações complementares e substantivas, não podendo consistir apenas de referências bibliográficas. As normas para referências bibliográficas estão expostas abaixo. A página de rosto deverá conter: título do artigo, nome do(s) autor(es) e seu(s) endereço(s).

Os artigos serão encaminhados para dois pareceristas, com base nos quais o comitê editorial tomará sua decisão, comunicando-a ao(s) autore(s). Garante-se o anonimato de autores e pareceristas no processo de avaliação. Em caso positivo o(s) autor(es) deve(m) enviar à *Religião e Sociedade* a versão final do texto com as alterações que forem eventualmente acordadas, acompanhada de um resumo em português e em inglês (entre 80 e 120 palavras) e dos dados sobre o(s) autor(es) (vínculo institucional, últimas publicações, áreas de interesse, e-mail). Esse material deverá ser entregue em uma cópia impressa e em arquivo disquete (3,5", em Word for Windows ou programa compatível). Não serão admitidos acréscimos ou modificações depois que os trabalhos forem entregues para composição.

Normas de apresentação da bibliografia

As referências bibliográficas devem ser localizadas no corpo do texto e das notas. Seguem a forma (Autor Ano) ou (Autor Ano: Página), como no exemplo (Mauss 1960:32). Se houver mais de um título do mesmo autor no mesmo ano, eles serão diferenciados por uma letra após a data, como no exemplo (Mauss 1960a; Mauss 1960b).

A bibliografia, ao final do texto, obedece às seguintes regras:
Livro: SOBRENOME DO AUTOR, prenome. (data), *título da obra*. Local de publicação: editora, número da edição se não for a primeira.
WEBER, Max. (1965), *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 2º ed.

Artigo: SOBRENOME DO AUTOR, prenome. (data), "título do artigo". *Título do periódico*, número da edição: páginas.
LATOUR, Eliane. (1996) "Os tempos de poder". *Cadernos de Antropologia e Imagem*, 3: 35-52.

Coletânea: SOBRENOME DO AUTOR, prenome. (data), "título do capítulo". In: iniciais do nome seguidas do sobrenome do(s) organizador(es). *Título da coletânea*. local de publicação: editora, nº da edição se não for a primeira.
BELLAH, Robert. (1979), "New Religious Consciousness and the Crisis in Modernity". In: Paul Rabinow (ed.). *Interpretative Social Science: a Reader*. Berkeley: University of California Press.

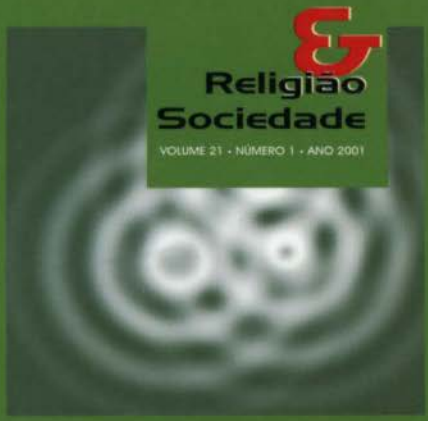
Teses acadêmicas: SOBRENOME DO AUTOR, prenome. (data), *título da tese*. Local: Grau acadêmico a que se refere, instituição em que foi apresentada.
GUIMARÃES, Patrícia. (1997), *Ritos do Reino de Deus: pentecostalismo e invenção ritual*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UERJ.

Apresentação de resenhas bibliográficas

O texto deverá ter, no máximo, 8 laudas (digitadas em espaço duplo, fonte Times New Roman 12 ou equivalente, margens 2,5 cm). Pede-se que o(s) autor(es) dê(em) um título à resenha. A referência bibliográfica da obra resenhada deverá vir no início, obedecendo à seguinte forma: sobrenome do autor, prenome. *Título da obra*. Local de publicação: editora, data, nº da edição se não for a primeira, nº de páginas.
GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989, 325pp.

O envio espontâneo de qualquer colaboração implica automaticamente a cessão integral dos direitos autorais à *Religião e Sociedade*. O(s) autor(es) de artigos publicados receberão três exemplares, enquanto o autor de resenhas tem direito a dois exemplares da revista. A revista não se obriga a devolver os originais dos textos enviados. As colaborações devem ser endereçadas a:

ISER – Instituto de Estudos da Religião
Revista Religião e Sociedade
Ladeira da Glória, 98
22211-120 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil



ISSN 0100-8587
21001 >
9 770100 858214