

Berger *versus* Berger

O ocaso da religião ou o seu regresso à cidade secular?

ALFREDO TEIXEIRA *

A obra de Peter Berger faz parte da cartografia essencial das transições paradigmáticas que têm afectado, nas últimas décadas, o olhar das Ciências Sociais sobre a religião nas sociedades ditas pós-industriais. Nessa cartografia descobre-se um paradigma organizador dos debates cuja definição se concentra na categoria «secularização», categoria que tanto se apresenta como analisante das consequências da modernidade como se propõe como teoria da religião. O termo «secularização» é afectado por diferenças geográficas e linguísticas e apresenta matizes diferentes conforme o âmbito das Ciências Humanas em que é usado. Mas essa polissemia aponta invariavelmente para a tentativa de ler um conjunto vasto de transformações no Ocidente, particularmente a partir do séc. XVII, que dizem respeito ao lugar das práticas e representações religiosas. Trata-se, por isso, de um conceito de âmbito regional que não pode ser aplicado, com o mesmo alcance significativo, noutros universos culturais.

Poderíamos resumir em duas as faces deste paradigma, que ao longo do século XX se tornou num dos quadros exploratórios mais frequentes nas teorias da religião¹. Antes de mais, podemos identificar no conceito uma dimensão político-jurídica que procura descrever um conjunto vasto de transformações

* Centro de Estudos de Religiões e Culturas – Universidade Católica Portuguesa (Lisboa).

¹ Será útil, a este propósito, a consulta de L. Shiner (cf. 1967), que se tornou uma referência clássica.

que moldaram a sociedade moderna promovendo a passagem de determinados poderes da esfera religiosa para a esfera temporal. Em segundo lugar, podemos reconhecer no conceito uma dimensão hermenêutica, na medida em que nele se resume um conjunto interpretativo que tem a ambição de propor um sentido para esse conjunto de transformações, conjunto que poderíamos resumir em sete coordenadas: dessacralização do mundo; decadência da religião nas sociedades modernas; incremento do interesse pelo mundo e crescente desinteresse pelo sobrenatural; recuo da influência pública da religião; transferência de representações, crenças e poderes da esfera religiosa para a esfera da actividade secular; superação social de um estado religioso na direcção de um outro marcado pelo ideal de emancipação; transformação do campo religioso no sentido da sua «mundanização»². Neste terreno amplo, Peter Berger tornou-se uma referência marcante. Conhecedor dos debates teológicos de meados do século XX – sobretudo aqueles que herdavam as interrogações características da teologia protestante liberal – não deixou de procurar algumas pontes entre a «sociologia da modernidade» e alguns dos terrenos da «modernidade teológica» na linha da posteridade de Schleiermacher (cf. Teixeira, 1999c). Referência marcante também em razão da recente reorientação teórica que o levou a uma ampla revisão dos pressupostos que alicerçavam a grande narrativa da secularização.

Peter Berger e o paradigma da secularização

Peter L. Berger nasceu na Áustria em 1929. O final da Segunda Grande Guerra era ainda um acontecimento recente quando, com 17 anos, Peter L. Berger chegou a Nova Iorque. Recebeu o seu M.A. em 1950 e o seu Ph.D. em 1954, ambos os diplomas na *New School for Social Research*³. Numa das suas primeiras obras, *The Noise of Solemn Assemblies* (1961), Berger procura responder a uma pergunta que habitava as inquietações teológicas nos meios protestantes que lhe eram próximos: «Como pode a Igreja encontrar um lugar na sociedade secular?». Berger ensaia uma resposta sob a forma de uma proposição simples: «A não-pertinência social do *establishment* religioso constitui a sua funcionalidade»

² Para prolongar este estudo: cf. Tschannen, 1992; Dobbelaere, 1981.

³ Foi aí, em Manhattan, que conheceu Thomas Luckmann. Com ele tinha em comum a facto de ter nascido na Europa. Luckmann é natural da Eslovénia; estudou em Viena entre 1945 e 1948 e emigrou para os EUA, onde se formou na *New School for Social Research*, obtendo o seu Ph.D. dois anos depois de Berger. Os dois partilharam um particular interesse pela problemática «religião e modernidade» e escreveram em colaboração uma obra de grande divulgação no âmbito da sociologia do conhecimento (cf. 1966).

(1961: 103). Nesta via interpretativa, as dimensões funcionais da religião não podem ser já encontradas na sua capacidade de influenciar as grandes instituições sociais. É na vida privada dos indivíduos que se torna possível identificar o impacto das referências religiosas, uma vez que nos outros mundos – a economia, a actividade profissional, a política, etc. – não é reconhecida qualquer pertinência às instituições religiosas (cf. *ibid.* 37). Por outro lado, Berger procura mostrar que a religião americana é fundamentalmente mundana. A sua intensa mundanidade tem como consequência o enfraquecimento dos tópicos relativos ao sobrenatural nas mundividências (cf. *ibid.* 42). Em termos gerais, Berger sublinha a persistência de uma função psicológica: «Nesta constelação sócio-psicológica, a religião torna-se um elemento essencial do que poderíamos chamar *the O.K. world*. A instituição religiosa torna-se para o indivíduo uma garantia de que o mundo é como deve ser» (*ibid.* 93).

Em 1963, Berger publica um artigo sobre o ecumenismo cristão – mais tarde integrado no seu *Sacred Canopy* procurando interpretar as dimensões sociais desse movimento religioso à luz do modelo do mercado. Para P. Berger (cf. 1963: 433-442), as estratégias ecuménicas são uma consequência da adaptação da religião ao paradigma pluralista moderno. Segundo o sociólogo, o pluralismo cria uma situação de mercado religioso onde se torna necessário regular a oferta e negociar as oportunidades de oferta de bens salvíficos. Nesta ordem de ideias, o movimento ecuménico traduziria, assim, uma nova forma de pensar e a identidade religiosa no contexto do pluralismo moderno, percurso que não diz respeito exclusivamente ao campo religioso, mas sinaliza um movimento social mais amplo⁴. Poder-se-á dizer que, enquanto movimento que procura consensos, o ecumenismo se generalizou; vulgarizou-se esse gesto ecuménico por excelência: fazer o balanço das convergências e das divergências⁵.

Estas observações de Berger encontraram continuidades importantes noutros autores de referência. Têm em comum o facto de terem sublinhado que o desenvolvimento do ecumenismo tem laços muito estreitos com o processo de secularização das sociedades ocidentais. Segundo Bryan Wilson (cf. 1966) o ecumenismo é uma estratégia clerical visando superar a crescente perda de

⁴ Fala-se aqui de «movimento social» no sentido proposto por Alain Touraine: um movimento que compromete os seus actores numa luta pelo controlo da mudança social (cf. 1978: 104-132).

⁵ É pois significativo que, no mesmo ano em que aconteceu a primeira reunião dos países não alinhados em Belgrado – 1961 – se tenha celebrado uma das mais importantes reuniões do Conselho Ecuménico das Igrejas em Nova Deli. Note-se, ainda, que a progressiva passagem de um mundo bipolar, no contexto da Guerra Fria, para um mundo multipolar, parece exigir cada vez mais esta demanda do consenso. Pode, assim, dizer-se que o ecumenismo se secularizou, o que pode ter retirado ao movimento ecuménico cristão alguma da sua singularidade, tendência que se aprofundou à medida que se foram afirmando outros ecumenismos, como aquele centrado no diálogo inter-religioso (cf. Teixeira, 1999b)

relevância da religião no espaço público. Robert Currie (cf. 1968), que aplicou os modelos de análise de Wilson ao ecumenismo metodista, descobriu um conjunto de estratégias que, procurando resistir ao impacto que as rápidas mudanças sociais produziam na coesão social das Igrejas, reforçaram o papel do clérigo – assim, segundo este modelo interpretativo, as estratégias ecuménicas, perseguindo uma maior visibilidade para as Igrejas protestantes, acabaram por desenvolver pesadas burocracias, o que estes autores designam de «catolicização» do protestantismo. Conclusão diferente tirou Roger Mehl no seu *Traité de sociologie du protestantisme* (1965)⁶; para esta permeabilidade do catolicismo à sensibilidade ecuménica traduz uma evidente «protestantização» do catolicismo, uma vez que o ecumenismo só é possível no quadro da afirmação da liberdade religiosa e da liberdade de consciência, valores marcadamente protestantes⁷. Recentemente, estes reajustes confessionais/institucionais passaram a ser vistos como resultado de uma aculturação das Igrejas ao mundo moderno e não tanto como resultados de influências recíprocas (cf. Séguy, 1973; Willaime, 1986: 353-355).

O paradigma da secularização, hegemónico nesta fase da produção de Berger, encontrou em duas das suas obras um lugar-bandeira de ampla posteridade, mesmo se o intervalo entre elas dá testemunho de algumas transições paradigmáticas⁸. Referimo-nos a *The Sacred Canopy* (1967) e *A Rumor of Angels* (1969a), obras que tipificam uma determinada continuidade em relação ao paradigma weberiano de secularização (cf. Teixeira, 1997: 43-51). Continuando as suas interrogações acerca das funções da religião, Berger estabelece uma definição que permaneceu clássica: a religião como empresa humana que cria um cosmos sagrado, no processo de construção social da realidade. Tal empreendimento inscreve-se em realidades sociais objectivas – instituições, papéis, identidades – que se impõem ao indivíduo oferecendo-lhe a visão de um mundo ordenado, estável, e permitindo-lhe uma cada vez maior especialização das suas aptidões. Oposto tanto ao profano como ao caos, o sagrado assegura a identificação do mundo como «mundo das significações humanas». Na medida em que a religião permite conceber o todo do universo como humano, torna-se um factor privilegiado na construção do mundo social.

⁶ Desenvolvimentos posteriores em *Le Catholicisme français dans la société actuelle* (cf. 1977: 178-186).

⁷ «Protestantização» não como resultado de uma influência do protestantismo sobre o catolicismo, mas como consequência da aculturação do catolicismo ao mundo moderno (cf. Willaime, 1986: 353-355).

⁸ Tschannen descobriu na 2.ª parte da obra *The Sacred Canopy* e no célebre *Religion in Secular Society* de B. Wilson os lugares de consolidação do paradigma sociológico da secularização (cf. Tschannen, 1992: 269).

Mas o papel da religião não se reduz ao plano da construção, ela revela-se também um importante factor de preservação desse cosmos sempre vulnerável. É neste contexto que Peter Berger fala da função legitimadora da religião, função que se concretiza na manutenção da realidade tal qual ela é definida pela sociedade. Neste fundamento se enraízam as construções sociais que por si não ultrapassariam o seu carácter contingente. Na linha de um filão durkheimiano não suficientemente analisado, a religião é vista como resultado do trabalho de naturalização, ou cosmicização, do arbitrário social – as frágeis realidades do mundo social enraízam-se no *realissimum* sagrado que, por definição, está acima das contingências das significações humanas. É a partir do «estatuto cósmico» que a religião lhes confere que as instituições e os papéis sociais adquirem uma evidência espontânea para os indivíduos. Assim acontece, por exemplo, quanto ao papel do Rei enquanto reflexo da ordem fundamental do universo, ou com relação ao papel do Pai que, na sua relação com a figura do «pai celeste», adquire uma «super-personalidade». Nesta ordem de ideias a religião surge, assim, na história, como a principal defesa contra a anomia.

Neste quadro teórico, a sociedade é religiógena na medida em que os fundamentos da ordem social – o casamento, a família, a distribuição social dos poderes, os estatutos e papéis sociais – estão numa esfera supra-humana. Mas porque esta esfera ganha uma determinada autonomia, e se define por meio de uma completa alteridade com relação à actividade humana, a religião pode, paradoxalmente, e mediante determinadas condições históricas, fundar movimentos de «desalienação» contestatários da «ordem cósmico-social estabelecida». A tradição bíblica alimentou, por exemplo, em muitos casos, contestações revolucionárias diante da canonização de determinados empreendimentos humanos⁹.

A partir desta caracterização da experiência religiosa, a reflexão de Berger prolonga a tese de Weber acerca do processo de «desencantamento» do mundo moderno, sublinhando que este se desenvolve na experiência de uma multiplicação das ofertas de sentido, facto que, acompanhado da falência das estruturas que apoiavam a visibilidade da fé, remete a opção religiosa para o domínio da subjectividade. Este é, em suma, o fundamento da crise de plausibilidade social que afecta a experiência religiosa no mundo moderno. Tal como Weber, também Berger vê na emergência do monoteísmo bíblico a ruptura inicial «secularizante», face às religiões do Egipto e da Mesopotâmia. Essa ruptura concretiza-se em três transformações: a transcendentalização de Deus, a racionalização da ética e a passagem de uma mundividência cósmica para uma cultura marcada por um processo de historicização (cf. 1967: 129). Este processo de historicização não recuou mesmo se durante a Idade Média se possa

⁹ Ver a este propósito – Hervieu-Léger, 1987: 208; Oviedo Torró, 1990: 142-147.

descobrir uma síntese entre a religião bíblica desencantada e as cosmologias não-bíblicas (cf. *ibid.* 121s). O protestantismo é descrito na sua condição reformista de aprofundamento da transcendência de Deus e de afirmação de um mundo radicalmente humano – «um céu vazio que se abre à intervenção dos astrónomos e, finalmente, dos astronautas» (cf. 1967, 112s).

Berger vê no capitalismo o motor de irradiação das forças secularizantes e a «sociedade industrial moderna» é o centro a partir do qual a secularização invadiu outros domínios sociais, incluindo essa produção moderna que é o Estado. As articulações entre secularização e industrialização dizem respeito à racionalidade dos processos (cf. *ibid.* 129, 132) – mesmo se Berger nunca explique o que entende por «racionalidade» ou «racionalização». A conclusão parece, a esta distância, um tanto linear, mas Berger afirma que as forças do capitalismo industrial libertaram a sociedade dos constrangimentos religiosos – neste sentido, a secularização verte-se na categoria de autonomização, ou seja, emancipação dos diversos terrenos sociais do domínio das instituições religiosas e da predominância dos símbolos religiosos (cf. *ibid.* 107). Essa autonomização, sob o ponto de vista institucional, é produtora de diferenciações sociais como essa que traduz na separação entre Igrejas e Estado (cf. *ibid.* 130).

É pois possível observar que o conceito de secularização de Berger se desdobra num regime duplo de transformação: ao nível das instituições religiosas e ao nível dos símbolos religiosos. Conclui-se, assim, que se deve falar de uma secularização objectiva, que diz respeito ao pluralismo que caracteriza a vida social, e de uma secularização subjectiva que se concretiza no desmoronamento de uma certa mundividência (cf. Tschannen, 1992: 272). Estes dois movimentos convergem naquilo que parece ser, na construção teórica de Berger, o âmago do processo de secularização: a pluralização das visões do mundo (cf. Berger, 1977: 170)¹⁰. Tal como já havia indicado em 1963, no seu artigo sobre o

¹⁰ Este núcleo teórico do paradigma da secularização deve ser relacionado com a sociologia do conhecimento que caracteriza a epistemologia bergeriana. As palavras de Gary Dorrien constituem, a este respeito, uma síntese eficaz: «*The Sacred Canopy* described the dialectic of the social world as a three-step process called externalization, objectivation, and internalization. Externalization is the outpouring of human physical and mental energies into the world. Objectivation occurs when the products of human physical and mental efforts attain a reality that confronts its creators as a *facticity* outside themselves. Internalization occurs when this objectivized reality is subjectively reappropriated by human agents. In this scheme, society is created through externalization, it becomes an apprehended reality through objectivation, and the producing human subject becomes a product of society through internalization. Berger defined socialization as the process by which society transmits its objectivized customs and ideas from one generation to the next. Through socialization, he observed, individuals are taught the objectivized cultural meaning of a society *and* brought to identify with these meanings. The self that internalizes the meaning of a society does not merely possess the meaning, but represents and express them» (2001a: 31)

ecumenismo, esse pluralismo é a condição que obriga as instituições religiosas a entrarem no mercado da oferta de mundividências¹¹.

Diante de tal diagnóstico, os esforços que, nomeadamente, a «teologia liberal» enceta no intuito de lançar as bases de um diálogo – uma teologia essencialmente apologética – entre Cristianismo e Modernidade, são, para Berger, dependentes do *marketing* necessário numa situação de livre circulação dos modelos de sentido¹². A teologia liberal protestante é, assim, caracterizada como um imenso esforço no sentido da formulação de uma religião ilustrada que vai a par do triunfo do capitalismo burguês e do desenvolvimento tecnocientífico. Para Berger, esta nova teologia acaba por ser, por um lado, um catalisador do próprio processo de secularização intra-religioso, o que, em rigor, contribui para a negação do religioso; e, por outro lado, incorre na ingenuidade de tomar o descritivo por normativo, isto é, toma o facto social da secularização enquanto situação à qual a mensagem cristã se tem que adaptar, dogmatizando uma determinada imagem do mundo. Berger refere, também, que o próprio paradigma da pluralização implica a proibição de tomarmos como preponderante qualquer visão do mundo, seja ela religiosa ou secularizada, implicação que sinaliza a inelutável «relatividade das relativizações» da religião (cf. 1969a: cap. 2). Este regime de relativização transporta o encargo da interpretação do mundo da sociedade para o indivíduo, tornando a religião uma «preferência», uma orientação pessoal: «A realidade suprema para a qual remete a religião é transposta do cosmos ou da história para a consciência individual. A cosmologia torna-se psicologia. A história torna-se biografia» (1967: 167).

Como interpreta Berger esta situação social (dir-se-ia pós-religiosa)? Anonimato, frustração, medo e impotência são os sintomas de uma ampla crise de identidade que Berger expressa enquanto «consciência sem abrigo» (*homeless mind*)¹³. Mas o autor não partilha do pessimismo de Weber quanto à possibili-

¹¹ «Our situation is characterized by a market of world views, simultaneously in competition with each other. In this situation the maintenance of certitudes that go much beyond the empirical necessities of the society and the individual to function is very difficult indeed. Inasmuch as religion essentially rest upon supernatural certitudes, the pluralistic situation is a secularizing one and, ipso facto, plunges religion into a crisis of credibility» (cf. 1977: 213).

¹² Cf. 1967: cap. 11; ver também – 1977: 167.

¹³ «The *homelessness* of modern social life has found its most devastating expression in the area of religion. The general uncertainty, both cognitive and normative, brought about by the pluralization of everyday life and of biography in modern society, has brought religion into a serious crisis of plausibility. The age-old function of religion – to provide ultimate certainty amid the exigencies of the human condition – has been severely shaken. Because of the religious crisis in modern society, social *homelessness* has become metaphysical – that is, it has become *homeless* in the cosmos» (Berger/Berger/Kellner, 1974:165s).

dade de uma regeneração do «sentido» da cultura técnica, reivindicando uma via religiosa para escapar aos limites da dialéctica de resistência ou submissão diante da racionalidade moderna. Às reacções «dedutiva» – reacção de resistência – e «reductiva» – reacção de integração e adaptação – ele opõe a reacção «indutiva»: o retorno da experiência religiosa, em sentido amplo, universal, não reduzido a uma só tradição religiosa. A figura de Schleiermacher é privilegiada na sua capacidade de tutelar uma teologia que parte da experiência sem se deixar reduzir nem a uma dogmática estreita, nem a um criticismo decalcado da razão ilustrada¹⁴.

Berger opõe, assim, a ortodoxia religiosa – as «religiões positivas», se quisermos usar um conceito hegeliano – à religiosidade indutiva acessível fenomenologicamente. Espécime de um eclectismo religioso característico daquilo a que genericamente se designa de «pós-cristianismo», esta tese de Berger enfrenta algumas dificuldades para poder explicar onde acaba a revalorização da experiência religiosa e onde começa a reivindicação de relevância cultural, pretensão que acabaria por converter a sua proposta à via «reductiva» numa procura de compatibilização da experiência religiosa com as outras esferas da vida¹⁵.

Secularização e ressurgimento do religioso: de uma metanarrativa a outra

Recentemente, Peter Berger assumiu explicitamente um discurso de ruptura com o paradigma da secularização – mesmo reconhecendo que tinha dado um contributo importante para a sua consolidação¹⁶. Deve dizer-se que a posição de Berger inclui sempre algumas ambiguidades, já que a sua teoria da secularização se concentrou sobretudo nos efeitos corrosivos da industrialização e do mercado nas formas institucionais de comunalização religiosa. A sua tese nunca se afirmou pela via profética do discurso acerca da obsolescência da religião. Recorde-se que já no seu *Rumor of Angels* (cf. 1969a), logo no primeiro capítulo, o autor escrevia acerca de uma «suposta morte do sobrenatural», ressaltando que a secularização das sociedades modernas, evidente ao nível das instituições, não encontra evidência empírica satisfatória no que às consci-

¹⁴ Cf. Berger/Berger/Kellner, 1973: 15, 52-82. Esta tese é desenvolvida também em *The Heretical Imperative* (1979).

¹⁵ Ver a este propósito as observações analíticas de Oviedo Torró, 1990: 146.

¹⁶ As notas que aqui se apresentam sobre esta viragem intelectual remetem principalmente para uma obra colectiva dirigida por Berger sobre o fenómeno de *desecularization* (cf. 1999). Para este ensaio, tivemos acesso à tradução francesa da obra (cf. 2001).

ências diz respeito. Ou seja, Berger punha já em causa se seria suficientemente fundada a possibilidade de falar de uma secularização das consciências. Nesse contexto, Berger sublinhava já que o declínio da religião nas sociedades modernas dizia respeito apenas ao que denominava de «religião de Igreja», ou seja, a integração institucional da religiosidade, e mesmo neste domínio assinalava já uma clara diferença entre o que se passava nos EUA e na Europa.

É necessário não perder de vista que as teorias sociológicas da secularização são paradoxalmente contemporâneas dos discursos acerca do «regresso do sagrado». A obra sociológica de Daniel Bell, muito influente no mundo de língua inglesa, deu corpo ao esforço de interpretação dos fenómenos que efectivavam a crise da cultura ocidental e das possíveis superações dessa crise, superações que apontam para um provável retorno ao sagrado (cf. Bell, 1976; 1980). Bell considera que a análise da relação sociedade-religião tem sido demasiado limitada por interpretações bipolarizadoras: ora a religião se vê anulada em consequência do cumprimento dos ideais do Iluminismo, ora se vê marginalizada face à constituição autónoma dos sistemas económico, político e científico. É necessário, antes de mais, compreender os antagonismos que se desenvolvem entre os diversos sistemas, os quais se podem reduzir, fundamentalmente, à tensão existente entre estrutura social e cultura. Aquela é determinada pela lógica da eficácia e da inovação, esta funda-se na lógica da expansão na procura de uma conciliação entre a conservação do canónico e o incremento de novas experiências. A tese da secularização, segundo a interpretação de Bell, confunde estas duas esferas da realidade. E é para superar tal confusão que este autor procura uma nova tradução do duplo paradigma weberiano: secularização como «racionalização», que afecta a estrutura do sistema religioso no confronto com outros sistemas, e como «desencantamento», ou melhor, «profanação», que implica a secularização cultural, isto é, a perda das referências ao sagrado (cf. Bell, 1980: 327).

É, precisamente, nesta segunda operação que Bell encontra as causas da crise da cultura ocidental. Considera que a cultura é a resposta humana às questões últimas, que se concentram na questão do sentido, âmbito no qual a religião adquire particular relevância. Por isso, acha necessária a reconstituição da história cultural que permita discernir as transformações culturais, que conduziram à substituição do religioso: a afirmação de um individualismo radical, a «daimonização» cultural sob os imperativos da perversão e da transgressão, e o fim da polarização céu-inferno que dava corpo às perspectivas do além-da-morte, na direcção do niilismo. A partir deste vazio religioso desenham-se cinco estratégias alternativas: racionalismo, esteticismo, existencialismo, religião civil e religião política. Bell ocupa-se, em particular, de duas delas. Antes de mais, o esteticismo que enuncia uma substituição da religião pela arte, ou mais especificamente, pela poesia, novo lugar do sagrado, implicando uma radical negação de todo o princípio moral e a perversão do referente cultural anterior.

Depois, a religião política que é representada pelo marxismo e pelas formulações de uma certa «exigência de fé» sem fundamentos racionais, tal como foi apresentada por Luckacs – esse modelo alternativo acaba por confundir o divino e o demoníaco, o bem social e a dinâmica do terror a que recorre.

Segundo a análise de Bell, os anos 60 foram já o tempo do esgotamento desses modelos: «O que começou como um movimento da razão [marxismo] transforma-se em culto. O que se anunciou como ataque a Deus acabou em idolatria» (cf. 1980: 346). A cultura contemporânea, com as suas recaídas esteticistas e hedonistas colocam, de novo, a questão do sagrado como ponto de retorno, não funcional, mas predicamental, o que quer dizer, como categoria imprescindível para a autocompreensão do humano. Esse regresso do religioso é catalogado por Bell segundo uma tríplice tipologia: *a)* a religião moralizante, que estabelece referências para a acção pessoal; *b)* a religião com o seu carácter redentor, que assegura uma certa continuidade com o passado e liberta dos excessos da Modernidade; *c)* o regresso a formas de pensamento mítico e místico.

A religião surge renovada na sua capacidade de devolver a unidade perdida criando uma referência num horizonte que, pela sua transcendência, pode ser partilhado por todos. No diagnóstico de Bell o fracasso das pretensões da Modernidade é visto como oportunidade para a religião. Frente à vontade moderna de tudo transcender, de ir para além de todo o limite, proclama-se o resgate religioso da finitude como experiência humana insuperável.

A proposta «neoconservadora» de Daniel Bell assenta no pressuposto ideológico de que, para ultrapassar a crise da cultura ocidental, é necessário superar a Modernidade e restabelecer os laços com a tradição, refundando as sociedades ocidentais numa base moral, a partir do reencontro com o sagrado¹⁷. Nem todos os discursos sobre o ressurgimento da religião têm este recorte neoconservador, mas todos exigem uma reavaliação do paradigma da secularização.

Berger insere-se, a este respeito, numa corrente intelectual que revela um particular interesse pelos «movimentos de contra-secularização». Explorando esse filão, o sociólogo de origem austríaca parte de duas verificações básicas: que o fenómeno da secularização tem características regionais e que o contexto de relativização cultural que esse fenómeno generaliza não inviabiliza as formas de reafirmação religiosa, antes as facilita. As referências ao eurocentrismo e cristianocentrismo do paradigma da secularização fazem um largo consenso¹⁸ – apoiado nos estudos recentes sobre a religião dos europeus, Berger fala de uma «eurocultura secular»¹⁹.

¹⁷ Como observa L. Oviedo Torró, estas afirmações pressupõem que a religião é, fundamentalmente, factor de conservação; Weber demonstrou, pelo contrário, que ela pode tornar-se o motor de profundas transformações históricas – cf. Oviedo Torró, 1990: 151.

¹⁸ «The question to be discussed here springs from Peter Berger's remarks on the state of religion in western Europe, the only geocultural area (perhaps with Canada) to which, in his view,

Quanto ao contexto de relativização cultural, Berger observa que as correntes religiosas que se fortaleceram nas sociedades modernas são precisamente as que não fizeram qualquer esforço de adaptação ao ideário moderno, antes afirmaram de forma musculada uma identidade de oposição a algumas das instituições e das mundividências que apresentam sob a figura do progressismo moderno. A investigação de Steve Bruce²⁰, realizada em contexto americano e britânico, é um dos mais importantes contributos para uma compreensão antropológica dos efeitos sociais do «liberalismo teológico» protestante. Steve Bruce mostrou que, mais do que o protestantismo «ortodoxo», mais do que os grupos teologicamente conservadores, o protestantismo liberal se transmite e difunde com dificuldade pelo facto mesmo de ser um «sistema difuso de crenças»²¹. O conjunto interpretativo parte da observação de que, estando a religião intimamente ligada à gestão de uma determinada verdade se torna difícil garantir um alto nível de compromisso numa expressão religiosa estruturalmente aberta à distância crítica que convida a acreditar «em algo que pode ser ou não ser verdadeiro, que pode ser verdadeiro apenas parcialmente ou apenas para alguns». Não oferecendo figuras sólidas de referência, os mecanismos de recrutamento funcionam, pois, com dificuldades acrescidas. O protestantismo liberal apresenta, assim, segundo os resultados dos seus estudos, dificuldades organizativas no âmbito da socialização primária que acaba por se traduzir num claro desin-

the ideal-typical model of secularization implying the expulsion of religion can be applied in contrast with the rest of the world (the United States included). Observation suggests that his opinion is largely justified. Nowhere else but in western Europe has denominational religion become so eroded. Religious practice has foundered, the clergy face a crisis of recruitment, the churches no longer exercise effective political influence. Added to this, belief in a personal God has declined, the articles of Christian faith, if known are all, are disregarded, and the autonomous expression of a personal moral consciousness has replaced the ethical prescriptions of religions systems. All the indicators give ample evidence of the deepening inroads made by secularization in European societies. The proposition remains valid whether one takes the objective aspect of the trend, the secularization of institutions, or its subjective aspect, the impact secularization makes on consciousness, leading individuals to abandon codes imbued with religious meaning. With the exception of Ireland and of Italy where the quasi-monopoly of religion enjoyed by the Roman Catholic Church limits – but only to a degree – the erosive effects of pluralism, all west European countries show similar inescapable tendencies that point to the institutional deregulation of religion and the individualization of beliefs on a massive scale» (Hervieu-Léger, 2001a: 116).

¹⁹ «There does indeed exist the phenomenon of secularization, and more specifically the version of it that one may call Eurosecularity. But one cannot assume that this is the normal concomitant of modernity. On the contrary, in a cross-cultural perspective it is the deviant case» (Berger, 2001b: 194; cf. 2001a: 25).

²⁰ Cf. Bruce, 1990 – especialmente pp. 123-136.

²¹ Note-se que a argumentação de Bruce Steve não inclui qualquer propósito de avaliação teológica das tendências ideológicas em causa.

teresse pela transmissão religiosa infantil. Dir-se-ia que a pedagogia tem mais recursos no território de uma ortodoxia, por definição disciplinada, uma vez que, aí, o objecto do crer tende a definir-se com contornos mais definidos, ou seja, é mais apropriável (por definição a crença estrutura-se mais facilmente a partir da certeza que a partir da dúvida). Bruce sublinhava ainda que a dificuldades dizem respeito também ao campo comunicativo mais vasto – discurso do protestantismo conservador, em razão da sua simplicidade e do seu registo afirmativo, é mais adequado à economia comunicativa dos códigos massmediáticos (aliás, as ideologias liberais no campo religioso tendem a desvalorizar a visibilidade social da religião)²². Bruce pergunta se a pedagogia da tolerância – fundada na convicção de que à verdade religiosa não pode ser dado um lugar absoluto –, não poderá ser um suporte propedêutico da indiferença religiosa, hipótese que não pôde encontrar qualquer confirmação nos dados recolhidos no quadro da nossa investigação. A hipótese interpretativa de Steve Bruce vai mesmo no sentido de achar que as posições teológicas liberais não têm conta que a mobilização ecuménica é um absurdo sócio-psicológico – a energia proselitica vem da convicção de que se possui um conhecimento que os outros não têm e que é vital para a sua salvação. Quanto mais se admite que existem outros caminhos de salvação, maior é a oferta, e menos se encontram razões para promover a sua própria crença²³.

A Berger, por seu lado, interessa pensar se o contexto de relativização cultural poderá ter favorecido o fortalecimento de subculturas religiosas que se apresentam como anti-modernas, mesmo se de facto o que elas fazem é uma apropriação selectiva ou fragmentada da modernidade. Como observa Berger: «Se nós vivêssemos verdadeiramente num mundo muito secularizado, a esperança de vida das instituições religiosas deveria depender da sua capacidade de adaptação à secularização [...]. Ora, o que se passa, em larga medida, é o contrário: as comunidades religiosas que sobreviveram, e se expandiram mesmo, são aquelas que não tentaram qualquer esforço de adaptação ao mundo secularizado» (Berger, 2001a: 17). As perspectivas sobre endurecimento das iden-

²² Ver a este propósito – Teixeira, 2002.

²³ Jean-Paul Willaime exprime o seu acordo com o sentido geral da argumentação de Steve Bruce, mas lamenta que o autor não dê suficiente relevo à observação de que aquele protestantismo corresponde às aspirações de certos sectores da sociedade. Promovendo, pela via ecuménica, um humanismo liberal, este protestantismo convém aos grupos que lideram os movimentos políticos que circulam nas sociedades democráticas ocidentais. As ortodoxias, que tendem a tornar-se sub-culturas, dificilmente poderão tornar-se sistema de referência para a sociedade pluralista global, mas as múltiplas versões dos humanismos cristãos podem devolver à sociedade contemporânea ocidental um alicerce sagrado – Willaime fala, em concreto, de uma religião civil centrada na carta ético-política das democracias pluralistas e apoiada no ecumenismo dos Direitos Humanos. Cf. J.-P. Willaime, 1992 : 93 ; ver, também, 1990.

tidades religiosas são influenciadas claramente pela tese de Samuel Huntington acerca da emergência dos substractos étnico-religiosos perante a dissolução das oposições ideológicas, mesmo se Berger descobre nesse «choque de civilizações» algo de ideológico (cf. Berger, 2001a: 31s). O sociólogo argumenta com a exemplaridade de três factos: o endurecimento da identidade católica, recuando perante o movimento de *aggiornamento* do Concílio Vaticano II, durante o pontificado de João Paulo II; os movimentos de re-islamização e as suas concretizações no âmbito do que vulgarmente se denomina «fundamentalismo islâmico»; e a expansão do evangelismo cristão, desde os EUA ao Extremo Oriente, passando pela América Latina e pela África subsariana.

Hoje tornou-se uma evidência do senso comum a observação de que as religiões têm uma relevância política que os diagnósticos crepusculares da secularização não explicam. Essa relevância diz respeito a uma persistência do factor étnico-religioso, persistência que pode ser documentada nas mais variadas geografias. Mesmo que se reduza a observação à Europa comunitária, descobrir-se-á rapidamente que se trata de um conjunto marcado pela complexidade, e que dessa complexidade fazem parte as determinações religiosas. Não só em razão do pluralismo das configurações religiosas, mas também por causa do peso diferente que, em cada país, tem o factor religioso, consequência das singularidades históricas que identificam cada nação.

A história da formação dos Estados modernos mostra que falar da Europa é falar de uma Irlanda católica, de uma Escócia presbiteriana, de uma Inglaterra anglicana, de uma Grécia ortodoxa, de um conjunto católico formado por Itália, Espanha e Portugal, de uma Suécia e de uma Dinamarca luteranas, de uma Alemanha e de uma Suíça católico-protestantes, de uma Flandres católica, de uma Alsácia judeo-católico-protestante, etc. Para este mosaico contribuiu o princípio *cujus regio, ejus religio*, regime que acabou por, no contexto dos acontecimentos que prolongaram a Reforma, territorializar a pertença religiosa (cf. Pereira, 1990: 84s.). Acreditou-se que a prática da soberania política exigia a homogeneidade religiosa. Assim a religião tornou-se um importante factor de integração sócio-política das populações e um recurso de legitimação do poder. Mas os acontecimentos sociais vieram a colocar em evidência que a Europa moderna não encontraria os caminhos da pacificação através da afirmação musculada das identidades religiosas. Nos espaços pluriconfessionais, tornou-se inevitável o reconhecimento institucional do pluralismo religioso, que se aprofundou com a constituição de uma esfera pública administrada sob o olhar providencial do Estado (constituindo um imaginário que, em muitos casos, substituiu o imaginário religioso).

Paradoxalmente, a par deste progressivo reconhecimento do pluralismo e do aprofundamento da secularização das sociedades europeias, o factor religioso continua a guardar em si uma relevante eficácia simbólica, na construção das dimensões imaginárias e afectivas do sentimento de pertença a uma nação.

Na nova configuração mundial, o factor religioso persiste sob o signo da adaptação, pois a sua eficácia simbólica no terreno da construção das dimensões imaginárias e afectivas da identidade tem encontrado novos lugares de afirmação. Como justamente observou Marc Augé, a afirmação identitária não exclui a transformação cultural, uma e outra são construções, processos, e a própria referência a uma memória, a um passado, a uma linhagem, é um acto de criação (cf. 1998: 21-26). No caso europeu, neste tempo em que o capital simbólico do Estado-Nação foi abalado por políticas de promoção da unidade europeia, vive-se a necessidade de reactivar as identidades intermédias, não apenas geográficas, mas também identidades culturais determinadas por diferenças linguísticas e religiosas – identidades que seriam uma espécie de «pátria portátil» (cf. Willaime, 1996: 293).

Observe-se que as entredúvidas diante dos modelos de unidade europeia oscilam consoante o peso que a dimensão religiosa tem no sentimento nacional. Algumas nações, ainda que sejam sociedades fortemente secularizadas (mas pouco laicizadas) têm Igrejas nacionais, facto que não deixa de ter um papel importante nas estratégias de afirmação da identidade nacional; estão neste caso a Dinamarca (*Den evangelisk-lutherske Folkekirke I Danmark*), a Inglaterra (*Church of England*), e a Escócia (*Kirk*); refira-se, ainda, o caso grego onde a Igreja ortodoxa se revela como uma das mais activas bolsas de resistência ao projecto europeu.

Depois da falência dos mecanismos da «guerra fria» e do esgotamento da política dos dois blocos está a erguer-se um novo mundo, para uns policêntrico ou acentrado, para outros cenário de um novo imperialismo, onde as diferenças ideológicas parecem recuar perante a afirmação dos abstractos culturais. E estes fundam-se sempre numa determinada reserva da qual faz parte um património religioso. Em muitos dos países europeus do pós-comunismo, a religião deixou os lugares subterrâneos que habitava, durante o recente período de desconstrução dos dispositivos totalitários, para agora preencher o lugar das incertezas geradas pelos períodos de transição. Esse regresso da religião traduz-se numa apropriação de um passado longínquo, na reactivação de uma memória que possa preencher o vazio deixado pelo desmoronamento dos dispositivos da sovietação. A memória, referindo-se aos fundadores, à mitologia de uma linhagem crente, ocupa assim o lugar dos grandes projectos de transformação da sociedade. Esta reconquista étnico-religiosa da identidade tornou-se um abstracto facilmente manipulável pelos vários nacionalismos, incluindo a sua versão exacerbada, a «limpeza étnica». A religião é assim recuperada, mas ao serviço de um fim, a emblematização dos laços de pertença em face das pretensões hegemónicas dos outros, no caso das populações muçulmanas, ou para sustentar a suas próprias ambições, no caso do sonho restauracionista da «grande Sérvia» (cf. Michel, éd., 1992).

Outro exemplo desta persistência do factor religioso-identitário pode ser reconhecido na nova atenção concedida à religião-património e aos lugares da memória religiosa das nações – capital simbólico que pode alimentar o fogo

sagrado que celebra e sustenta os laços comunitários²⁴ – parece querer ultrapassar as limitações do Estado burocrático e das instâncias multinacionais. A evolução do campo religioso num país como o Brasil é a este respeito significativa. As «comunidades eclesiais de base» e, de um modo diferente, os movimentos pentecostais mostram como a religião, privilegiando a sua dimensão comunitária, pode ser factor de resistência face a poderes políticos e económicos demolidores das culturas locais (cf. Lehmann, 1997: 54-56; ver também – Bastian, 1994). Ainda, no contexto da América Central e do Sul, vale a pena recordar movimentos sócio-culturais recentes como a chamada «nova religião maia» do Guatemala que, independentemente daqueles traços que denunciam uma reconstrução mitificada das origens da religião maia, é um testemunho claro dessa demanda de referências étnico-culturais capazes de preencher o desejo de singularidade e reconhecimento (cf. Augé, 1998: 17s)

Nos estados árabes muçulmanos, alguns movimentos de oposição usaram as narrativas fundadoras do Islão para criticar certos regimes ditatoriais (v.g. Argélia). Algumas elites chegaram a ver no sistema democrático ocidental uma solução. Mas a guerra do Golfo e o problema palestino acabaram por desgastar a confiança no sistema democrático ocidental, implementando uma reactivação das formas de sociabilidade tradicionais islâmicas centradas na família (cf. Pace, 1997: 30s).

No âmbito das leituras políticas da religião, as duas últimas décadas são frequentemente apresentadas como um tempo de reconquista religiosa, ou seja de fortalecimento de uma cultura da identidade em detrimento de uma cultura da alteridade. Esse parece ser o contexto que favoreceu, no campo religioso, o fortalecimento dos movimentos conservadores, apoiados frequentemente no discurso do «regresso do sagrado».

A revisão do paradigma da secularização pela mão de Peter Berger decorre de uma leitura geopolítica deste fenómeno da persistência do factor étnico-religioso e de um quadro um pouco vago de crítica à modernidade – ainda que a categoria «modernidade» não encontre na obra de Berger estratégias metodológicas de delimitação. De facto, dificilmente estes movimentos de afirmação musculada da identidade poderão ser compreendidos fora do quadro de uma modernidade expandida, «deslocalizada» e apropriada selectivamente. Boa parte desses movimentos não podem ser explicados enquanto subculturas de resistência, são movimentos sociais que aproveitam todas as produções modernas para potenciar a divulgação da sua mensagem e a sua intervenção nas sociedades. Grande parte dessas tendências de sucesso na esfera religiosa, revelam, por exemplo, como adiante se voltará a sublinhar, uma particular habilidade para lidar com os modos de comunicação massmediática. A sua supremacia num dado momento tem que ser explicada contextualmente sem

²⁴ Durkheim põs em destaque a importância dos lugares de peregrinação e o culto dos «santos» na construção da identidade «grupal» (cf. 1960: 307-320).

fazer disso uma nova metanarrativa social que legitimaria agora o regresso do religioso à cidade secular, de onde havia sido expulso, com todas as suas instâncias de produção do crer – uma espécie de «vingança de Deus» (cf. Kepel: 1991). Por outro lado, é preciso responder se, de facto, o paradigma definido como «euro-secularidade» pode continuar a explicar pelo menos as transformações regionais da identidade religiosa no plano europeu. Ainda recentemente, num artigo-recensão, Danièle Hervieu-Léger mostrava como o paradigma da secularização continua a ser nuclear nos grande debates sócio-antropológicos no mundo anglo-saxónico, sobretudo no que diz respeito à possibilidade de as Igrejas continuarem a organizar as diversas dimensões da religiosidade dos indivíduos (cf. 2001b).

Explorando o terreno da anomalia

Importa que esta revisão ou superação paradigmática não se fique pelo êxtase intelectual perante uma nova metanarrativa – a do «regresso do religioso». É necessário que a investigação ultrapasse esse ecrã do étnico-religioso, que muito interessa às produções massmediáticas, e avance para a observação metódica da acção religiosa nas instituições, da religiosidade nos quadros da vida quotidiana e dos modos de identificação religiosa que se podem descobrir nas histórias de vida dos crentes. Esses são os lugares onde, actualmente, se torna imperioso testar as macro-categorias que têm organizado a compreensão das ideias e práticas religiosas.

De facto, à medida que cresceu o interesse pela problemática dos «novos movimentos religiosos» e pela religiosidade não-convencional, tornaram-se também cada vez mais evidentes as insuficiências do conceito de secularização enquanto teoria da religião. Não só em razão do seu cristianocentrismo, mas também por aparecer cada vez mais como uma categoria legitimadora da grande metáfora da modernidade, a auto-afirmação do sujeito como centro do mundo – fosse por via da transferência dos atributos teológico-políticos da soberania divina para o sujeito humano, fosse por via da dissolução das categorias teológico-metafísicas que tinham um efeito coagulante sobre a questão social do sentido. Nesse contexto, o religioso foi tratado como realidade crepuscular, em declínio progressivo e com morte datada, mesmo se alguns resistissem à hegemonia desses anúncios (entre a profecia e a prospectiva) e privilegiassem a observação das metamorfoses do sagrado no contextos das sociedades ditas secularizadas – contribuíram para isso as observações de Roger Bastide sobre as deslocações do sagrado²⁵.

²⁵ «A la loi de différenciation sociale se rattache une autre loi, à laquelle Becker en particulier a consacré d'importantes études: celle de la sécularisation progressive de nos connaissances comme de nos activités. Nous ne devons pas penser qu'à cause de cela, la religion est actuellement moribonde; elle change seulement pour reprendre des formes parfois inattendues; l'anthropologue la découvre souvent là où il ne s'attendait vraiment pas à la rencontrer, comme d'ailleurs il découvre

O paradigma da secularização, tomado nos seus traços mais persistentes, revela-se eficaz para interpretar esse moderno fenómeno da «estadualização», reestruturador do ambiente social, processo que exigiu uma profunda remodelação dos aparelhos religiosos. Essa forma de regulação «estadual» informou a organização territorial, os quadros jurídicos e desapossou a empresa eclesiástica de muitas das suas funções e benefícios (estamos no domínio em que alguns preferem falar de «laicização»)²⁶. Este paradigma pode, assim ser frutífero no domínio da interpretação dos efeitos desta generalização do domínio estatal, que promoveu a autonomia, a individualização, a mobilidade demográfica, e a pluralização da oferta de bens simbólicos. Esse repertório de efeitos dissolventes acaba, no entanto, por se circunscrever aos indicadores fornecidos pelas instituições religiosas. Nesse sentido, o paradigma da secularização esgota-se, frequentemente, na observação da crise da reprodução institucional do religioso.

Observe-se, também, que a tese da secularização encontra alguma base empírica no que diz respeito às transformações no domínio cognitivo. Outrora, os modos de conhecimento repousavam sobre sistematizações empíricas e analógicas que faziam apelo à tradição transmitida de geração em geração. Pode dizer-se, hoje, que a racionalidade tecnocientífica penetrou mesmo no campo interno das Igrejas, tornando difícil o modo de legitimação tradicional. A credibilidade do religioso apoiava-se, de forma significativa, na percepção de forças misteriosas superiores actuantes na natureza, na vida quotidiana, na história, em processos tão elementares como a reprodução biológica, o crescimento das plantas e do gado, a saúde, etc. A importância deste factor está na origem da circulação de crenças heterodoxas, mas também na aceitação dos providencialismos e doutrinas retributivas características do espaço da ortodoxia. A perda de credibilidade do maravilhoso atingiu progressivamente o conjunto das referências religiosas. A religião era um recurso essencial na elaboração dos quadros de conhecimento do mundo. O espaço/tempo religioso estava, portanto, estreitamente ligado ao espaço/tempo profano. A sua sobreposição (doméstica, administrativa ou relativa aos ciclos agrários) dava a ideia de que o sagrado estruturava o espaço profano, ideia que se aprofundava enquanto os saberes escolares eram transmitidos em meio eclesiástico e o clero tinha o monopólio das explicações acerca das origens e destino colectivos e individuais. Os quadros religiosos foram-se dissociando dos quadros espaciotemporais. Mas a transfor-

souvent à l'intérieur des Eglises historiques, au lieu de l'appréhension du sacré qu'il espérait y trouver, un ensemble de masques, d'apparence certes religieuse, mais qui couvrent de leurs mensonges des faits d'indifférence, voire de négation du pur religieux» (Bastide, 1968: 69).

²⁶ O que não quer dizer que não tenham subsistido capilaridades entre o Estado e a Igreja, na medida em que a gramática das instituições depende de um recurso social comum aos campos político e religioso: a crença.

mação fundamental, como concluiu Ives Lambert (cf. 1985) no seu célebre estudo sobre a religião numa povoação da Bretanha traduz-se no colapso do monopólio religioso da definição dos valores e da fundamentação das mundividências. Este colapso é uma consequência do pluralismo cultural e do fenómeno de relativização subsequente. Neste quadro assistiu-se a fenómenos de secularização interna das Igrejas e, na religião corrente, o desconhecido foi cada vez mais visto como aquilo que «ainda não é conhecido» e não como sobrenatural, embora nada tenha preenchido, de forma tão estruturada, o lugar da religião.

Reconhecidas tais virtualidades é necessário dizer, no entanto, que as teses da secularização trabalharam frequentemente a partir de um pressuposto inverificável: a afirmação de que existiu uma época religiosa por excelência, à qual se opõe a modernidade secularizada, ignorando que os sistemas religiosos e as categorias da religiosidade sempre viveram sob o signo da mudança (a sua sobrevivência depende precisamente dessa criatividade). Sendo assim, este paradigma revela pouca agilidade para pensar as deslocções do sagrado e as recomposições do religioso nas sociedades contemporâneas. É que não pode perder-se de vista que a expansão das estruturas da modernidade produziu um duplo e paradoxal efeito na esfera religiosa: por um lado o campo religioso especializou-se, como as teses da secularização frequentemente repetem; mas, por outro lado, precisamente porque as instituições religiosas perderam a capacidade de controlar a circulação de bens salvíficos, o religioso disseminou-se. Este efeito de disseminação decorrente da diminuição da força inclusiva das instituições religiosas pode ser compreendido a partir de quatro eixos fundamentais. *a)* O acento posto na dimensão emotiva que privilegia tanto as dimensões subjectivas da experiência religiosa, como a intensidade das trocas grupais, fazendo passar para segundo plano o regime de validação por meio da autoridade burocrática ou tradicional; valores que podem, em alguns casos, constituir humanismos desvinculados do fundo religioso que os justificava; *b)* a penetração do interesse ético moderno na esfera religiosa é também uma das vias de disseminação do religioso, tendência bem patente nos constantes processos de tradução da mensagem religiosa salvífica em valores que possam circular nos debates éticos da sociedade; *c)* o terceiro eixo refere-se ao processo de intelectualização, que se traduz em modos de identificação que continuam a privilegiar as referências religiosas enquanto matriz da identidade individual e colectiva, sem que tal se concretize em formas regulares de empenhamento crente; *d)* numa via próxima da anterior, é necessário ter em conta aquelas formas de emblematização de uma tradição religiosa, que legitimam uma determinada ordem cultural, a identidade de uma nação, de uma minoria ou de uma etnia; essa referência à tradição pode autonomizar-se de tal modo que deixem de ter importância os conteúdos que supostamente essa tradição tornaria críveis.

Perceber a religião neste outro registo, tornou-se um dos mais recentes desafios das Ciências Sociais. Em razão dos novos aprofundamentos da noção de mudança social, da renovação do interesse pelos actores sociais, divulgou-

-se o apelos para que se não embarcasse na ideia fácil de que a secularização descrevia uma mudança sem resto, e que essa mudança seria um efeito exclusivo da expansão da modernidade. É hoje uma evidência do senso comum afirmar que em todas as sociedades se jogam constantemente os compromissos entre a continuidade e a transformação.

Tornou-se cada vez mais evidente que a categoria «secularização» se viu transformada em categoria meta-social que promoveu um determinado sentido de evolução social e em modelo hétero-explicativo que inibiu a pesquisa de terreno no domínio do religioso no Ocidente. De facto, multiplicaram-se as discussões teóricas sobre a secularização das sociedades ocidentais contemporâneas, mas rarearam as pesquisas de terreno que observassem a religião de perto, a religião «a fazer-se», com excepção do interesse pelo estudo da chamada «religião popular», vista como lugar de luta face à hegemonia da religião administrada. A antropologia das religiões, em contexto europeu, andava muito ocupada com os debates em torno da chamada «religião popular» – vista frequentemente como lugar de luta face à hegemonia da religião administrada —, mas pouco interessada na vida religiosa corrente das instituições; no âmbito das sociologias da religião multiplicaram-se as discussões teóricas sobre a secularização das sociedades ocidentais contemporâneas, mas rarearam as pesquisas de terreno que observassem a religião de perto, a religião «a fazer-se». É necessário dizer que as teses da secularização trabalharam frequentemente a partir de um pressuposto inverificável: a afirmação de que existiu uma época religiosa por excelência, à qual se opõe a modernidade secularizada, ignorando que os sistemas religiosos e as categorias da religiosidade sempre viveram sob o signo da mudança (a sua sobrevivência depende precisamente dessa criatividade).

As recentes iniciativas de Albert Piette no âmbito da «etnologia do detalhe», chamando a atenção para o défice de pesquisa etnográfica no âmbito da vida religiosa corrente no espaço dos três monoteísmos mais conhecidos, são um bom exemplo dessa tentativa de superar o paradigma da secularização sem cair no registo das profecias do ressurgimento do religioso, que parecem padecer da mesma fragilidade – a falta de fundamentos empíricos (cf. 1999a, 1999b: 11-35). Tal programa parece ter nascido dos percursos do autor no âmbito da ritologia²⁷, mas ampliou-se num trabalho crítico mais amplo: a «dessacralização» das três categorias-chave da antropologia do religioso, o ritual, a crença, e o

²⁷ Albert Piette enuncia o seu programa de investigação ritológico desta forma: «Description des séquences d'activités selon une idéalité textuelle programmée et ordonnée, valorisation fonctionnelle du rituel comme s'il faisait quelque chose selon une intention et une direction spécifiques, association des gestes et objects à une dimension symbolique renvoyant au delà du rituel lui-même. Cette conversion vers le bas impliquait de dissocier le rituel des interprétations en termes de codification, tradition, symbole, savoir et sacré» (1997: 34).

símbolo. O ritual é reduzido a um conjunto de sequências de acções inseridas num quadro (frame) específico que regula o seu desenrolar e o envolvimento subjectivo dos indivíduos. No caso da crença, é o acto de crer que é privilegiado, o acto pelo qual as disposições cognitivas e afectivas do indivíduo se relacionam segundo um conjunto de curtas sequências de acções e segundo diversas modalidades de adesão. O símbolo é visto como um objecto entre outros com um papel regulador na coordenação das interacções e capaz de desencadear nos indivíduos, de forma pontual, não necessária e não generalizada, um processo de focalização-evocação (cf. 1997: 35; 1993a). O antropólogo tem reafirmado a necessidade de promover, sobretudo no âmbito dos monoteísmos, uma etnologia que não seja esmagada pelo imperativo culturalista que direcciona o olhar móvel do etnólogo na perseguição do modelo cultural que as sequências de acções indiciam, mas se fixe nas próprias acções. A partir deste horizonte crítico é possível descobrir a necessidade de, no domínio da antropologia da crença, não perder de vista que os actantes e as acções se encontram no cruzamento de uma pluralidade não harmonizada de referências. Em última análise, o projecto de Albert Piette tem a ambição de dar cumprimento a uma outra «dessacralização», que atinge o próprio conceito de religião, ambição bem patente na insistência, por um lado, na necessidade de uma análise sócio-semântica do que as pessoas entendem por religião, ou religioso, o que percebem como gesto ou enunciado religioso, por outro, a necessidade de partir das práticas das quais a religião é projecção (cf. 1997: 42).

Concluindo

A situação religiosa das sociedades que experimentaram o fim do cristianismo objectivo (cf. Certeau, 1974: 13) está marcada pelos contornos de um particular hibridismo, situação que requer a revisão de alguns dos macro-conceitos que têm organizado, neste terreno, os universos das ciências sociais. Neste contexto, é necessário encontrar um registo antropológico que permita perceber a plasticidade da crença tendo em conta a variedade de factores que conduzem à fragmentação e à relativização da crença. Um indivíduo pode confiar totalmente na ortodoxia do grupo religioso e, a partir desse facto, acreditar verdadeiramente no conteúdo semiproposicional proposto pela instituição (neste caso a política de credibilização pode tematizar-se na referência à autoridade legítima); mas esta credibilidade pode dizer respeito apenas ao núcleo essencial da ortodoxia, permanecendo muitos pormenores e muitas consequências práticas ao alcance do cepticismo e da crítica (a referência ao que se toma por essencial é uma estratégia eficaz na superação das contradições e abre caminho para uma diversidade de tipologias de intervenção das autoridades). Noutros

cenários, os enunciados semiproposicionais desprendem-se da autoridade, disseminando-se num imaginário fluido; mas isto não implica que, no quadro das trajectórias pessoais, determinados dispositivos «situacionais» não continuem a favorecer conexões mentais positivas diante de determinados enunciados semiproposicionais, por exemplo, a confissão da existência de Deus; esses dispositivos podem ser de natureza variegada: uma leitura, um filme, o encontro com um objecto de arte, uma visão da natureza, o relato da experiência de alguém que enfrentou a morte; este estado de crença que se traduz no relato de um encontro íntimo, pode ser a metáfora que aproxime determinado indivíduo da ortodoxia religiosa, ou a alegoria efémera onde o encontro íntimo não conduz necessariamente à adesão (em certos casos o que se pensa como sendo o crer em acção não passa de uma fórmula retórica que não implica qualquer regime de adesão). Seguir os itinerários da recomposição do religioso parece pois ser, hoje, a orientação epistemológica que prevalece, num tempo em que entraram em declínio as teses da obsolescência do religioso.

Bibliografia

AUGÉ Marc

1998 *A guerra dos sonhos. Exercícios de etnoficção*, trad. do francês [1997], Oeiras: Celta.

BASTIAN Jean-Pierre

1994 *Le protestantisme en Amérique latine, une approche socio-historique*, Genève: Labor et Fides.

BELL Daniel

1976 *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York: Basic Books.

1980 *The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion*, in *The Winding Passage. Essays and Sociological Journeys 1960-1980*, Cambridge, Massachusetts, 324-354.

BERGER Peter L.

1954 *The Sociological Study of Sectarism*, in: *Social Research* 21/4, 467-485.

1955 *Demythologization. Crisis in Continental Sociology*, in: *The Review of Religion* 20/1-2, 5-29.

1961a *The Noise of Solemn Assemblies. Christian Commitment and the Religious Establishment in America*, New York: Doubleday.

1961b *The Precarious Vision. A Sociologist Looks at Social Fictions and Christian Faith*, Garden City: Doubleday.

1963 *A market model for the analysis of ecumenicity*, in: *Social Research* 30/1, 433-442.

1967 *The Sacred Canopy. Elements of a Sociology Theory of Religion*, New York: Doubleday.

1969a *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Garden City: Doubleday.

1969b *The Social Reality of Religion*, London: Faber and Faber [= 1967].

- 1974 *Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 13/2, 125-133.
- 1977 *Facing up to Modernity. Excursions in Society, Politics and Religion*, Garden City: Doubleday.
- 1979 *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. New York: Anchor Press/Doubleday.
- 1992 *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*, New York: Macmillan.
- 2001a *La désécularisation du monde: un point de vue global*, in: Peter L. BERGER, ed., *Le réenchantement du monde*, trad. de l'anglais, Paris: Bayard, 13-36.
- 2001b *Postscript*, in: WOODHEAD, ed., 189-198.
- BERGER Peter L., Brigitte BERGER, Hansfried KELLNER
1973 *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness*, Harmondsworth: Penguin Books.
- BERGER Peter L., Thomas LUCKMANN
1966 *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City: Doubleday
- BERGER Peter L., ed.
1999 *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and the World Politics*, Grand Rapids: Eerdmans.
- BASTIDE Roger
1968 *Anthropologie religieuse*, in: *Encyclopaedia Universalis* II, Paris, 65-69.
- BRUCE Steve
1990 *A House Divided. Protestantism, Schism and Secularization*, London/New York: Routledge.
- 2001 *The curious case of the unnecessary recantation: Berger and secularization*, in: WOODHEAD, ed., 87-111
- CERTEAU Michel de
1974 *Le christianisme éclaté* (en collaboration avec Jean-Marie Domenach), Paris: Seuil.
- CURRIE Robert
1968 *Methodism Divided. A Study in the Sociology of Ecumenicalism*, London: Faber.
- DENÉFLE Sylvette
1997 *Sociologie de la sécularisation. Être sans-religion en France à la fin du XX^e siècle*, Paris: L'Harmattan.
- DOBBELAERE Karel
1981 *Secularization. A Multi-Dimensional Concept*, London: Sage Publications.
- DONEGANI Jean-Marie
1993 *Liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- DORRIEN Gary
2001 *Berger: theology and sociology*, in: WOODHEAD, ed., 26-39.
- DURKHEIM Émile
1968 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: PUF.

GAUCHET Marcel

1985 *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris: Gallimard.

HEELAS Paul / Linda WOODHEAD

2001 *Homeless minds today*, in: WOODHEAD, ed., 43-72.

HERVIEU-LÉGER Danièle

1986 *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, avec la collaboration de F. Champion, Paris: Cerf.

2001a *The twofold limit of the notion of secularization*, in: WOODHEAD, ed., 112-125.

2001b *Le christianisme en Grande-Bretagne. Débats et controverses autour d'une mort annoncée*, in: Archives de Sciences Sociales des Religions 116, 31-40.

KEPEL Gilles

1991 *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à reconquête du monde*, Paris: Seuil.

LAMBERT Yves

1985 *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris: Cerf.

LAMBERT Yves / Guy MICHELAT / Albert PIETTE, dir.

1997 *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques* (Religion & Sciences Humaines), Paris: L'Harmattan.

LEHMANN David

1997 *Struggle for the Spirit. Religious Transformations and Popular Culture in Brazil and Latin America*, Cambridge: Polity Press.

MEHL Roger

1965 *Traité de sociologie du protestantisme*, Neuchâtel: Delachaux et Niestlé.

1977 *Le catholicisme français dans la société française actuelle*, Paris: Le Centurion.

MICHEL Patrick, dir.

1992 *Les Religions à l'Est*, Paris: Cerf.

ORO Ari Pedro / Carlos Alberto STEIL, ed.

1997 *Globalização e Religião*, Petrópolis: Vozes.

OVIEDO TORRÓ Lluís

1990 *La secularización como problema*, Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer.

PACE ENZO

1997 *Religião e globalização*, in: ORO / STEIL, ed., 25-42.

PEREIRA Miguel Baptista

1990 *Modernidade e tempo. Para uma leitura do discurso moderno*, Coimbra: Livraria Minerva.

PIETTE Albert

1997 *Le fait religieux: détour, contour, retour*, in: LAMBERT / MICHELAT / PIETTE, dir., 33-43/2003

1999a *Une ethnographie dans «les trois monothéismes»: pour une anthropologie du fait religieux*, in: Social Compass 46/1, 7-20.

1999b *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Paris: Mâtalié.

2000 *Des formes ordinaires de la vie religieuse. Entre anthropologie et ethnographie*, in: Archives de Sciences Sociales des Religions 111, 125-133.

2003 *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris: Economica.

SÉGUY Jean

1973 *Les conflits du dialogue*, Paris: Cerf.

SHINER L.

1967 *The concept of secularization in empirical research*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 6, 207-220.

TEIXEIRA Alfredo

1997 *Entre o crepúsculo e a aurora. Modernidade e Religião*, Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.

1999a *A plausibilidade social do catolicismo num contexto de diáspora cultural*, in: *Igreja e Missão* 181, 219-243.

1999b *O ecumenismo contemporâneo no contexto da diluição e recomposição do religioso*, in: *Brotéria* 148, 315-333.

1999c *Lutero e a modernidade teológica: os itinerários da questão hermenêutica*, in: Carlos SILVA et al., *Martinho Lutero. Diálogo e Modernidade*, Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 43-77.

2002 *As montagens mediáticas da sacralidade. Notas antropológicas*, in: *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões* 1/2, 93-103.

TOURAINE Alain

1978 *La voix et le regard*, Paris: Seuil.

TSCHANNEN Olivier

1992 *Les théories de la sécularisation*, Genève/Paris: Librairie Droz.

WEBER Max

1996 *Sociologie des religions*, trad. de l'allemand, Paris: Gallimard.

WILLAIME Jean-Paul

1986 *Profession: Pasteur. Sociologie de la condition du clerc à la fin du XIX^e siècle*, Genève: Labor et Fides.

1990 *État, éthique et religion*, in: *Cahiers Internationaux de Sociologie* 88, 189-213.

1992 *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève: Labor et Fides.

WILSON Bryan

1966 *Religion in Secular Society. A Sociological Comment*, Baltimore: Penguin.

1976 *Contemporary Transformations of Religion*, London: Oxford University Press.

1990 *The Social Dimensions of Sectarism*, Oxford: Clarendon Press.

WOODHEAD Linda, ed.

2001 *Peter Berger and the Study of Religion*, London/New York: Routledge.