

A RELIGIÃO E A POLÍTICA NA CONTEMPORANEIDADE

Miriam Toledo Augusto
Universidade Federal d Juiz de Fora
Bacharel em Direito e Filosofia, Pós-graduação em Ciência da Religião
miriam.augusto@uol.com.br

Resumo

O presente trabalho pesquisará sobre a hipótese de que a separação sagrado/profano, religião/política, Igreja/Estado, não é tão absoluta como poderíamos imaginar. A relação entre estes pares não é dicotômica e excludente. Mais do que complementares, tem-se que o melhor método para compreender estes fenômenos é aquele que nos permita observar as contradições e o movimento dialético com parte de uma totalidade resultante da práxis humana. Os homens e mulheres historicamente determinados produzem a vida material, mas também ideologias e a religião. E estas são tão necessárias para a vida cotidiana como o pão que os alimentam e os bens materiais que tornam as suas vidas mais suportáveis. Dessa forma, é possível avançar na direção do aprofundamento de outra hipótese: a de que as ideologias seculares, para serem eficazes, também atuam à maneira religiosa, com seus cultos, mitos. Como afirma Berger (1985:46), têm como função legitimar e manter o mundo social e historicamente construído; e, se esta legitimação consiste em “conceber a ordem institucional como refletindo diretamente ou manifestando a estrutura divina do cosmo”; as ideologias seculares têm dupla função: manter e transformar a sociedade existente. Para que efetivem essas funções, isto é, na medida em que as idéias se apoderam das mentes e se traduzem em manifestações reais e práticas, estas ideologias também precisam se revestir de aspectos religiosos. Assim, as ideologias conservadoras se alimentam de valores morais vinculados à tradição, aos costumes e à religião. Já as ideologias críticas, por sua vez, também não podem simplesmente desconsiderar estes fatores. Seu caráter, porém, não será definido pela religiosidade e sacralidade, mas por um apego cientificista. A ideologia, então, fundamentará a sua utopia em argumentos pretensamente científicos, sem, no entanto, abrir mão de slogans e mensagens nada científicas, pois exigem, como toda religião, a crença.

Palavras-chave: religião –política -sociedade

INTRODUÇÃO

Propõe-se, nesta oportunidade, uma releitura dos conceitos de mito, rito, símbolo e eficácia simbólica para investigar a análise do fenômeno religioso na contemporaneidade. São tomadas inicialmente as idéias do historiador das religiões

Mircea Eliade assim como Roger Bastide apesar de atuarem em instâncias de pesquisa díspares, mas uma vez que ambos se ocupam de objetos únicos e amplos, tais como de religiões e de homens, Um dos intentos da modernidade foi o de romper com os mitos erigidos até então, apresentando em contrapartida, uma nova plataforma que tornaria inócua quaisquer buscas por referenciais de vida na religião tradicional (de matiz cristã) ou, caso se prefira, no universo transcendente (ou das religiosidades). Bastide afirma: “se há uma época que entrou em guerra contra os mitos, essa época é a nossa”.(Bastide, 2006, p.234).

Havia a tentativa da criação do homem a-religioso ou, daquele que não cria e nem tinha necessidade de recorrer à hipótese da existência de Deus, do Absoluto, daquele que criou o mundo. Dessa forma, num mundo até então orientado por crenças, dogmas e teologias, busca-se um mundo governado apenas pelo homem e que utiliza o instrumental da razão e da ciência. A técnica fazia com que a humanidade caminhasse de encontro ao progresso. Estava em andamento como preceitua Eliade, a dessacralização da morada humana, parte integrante da transformação do mundo nas sociedades industriais do Ocidente Moderno. O sagrado era tido como um empecilho à

emancipação do ser humano, à conquista de sua liberdade. O homem só seria verdadeiramente livre quando matassem o último deus.(Eliade, 2006,p.134). No sentido positivo, consiste em devolver às realidades temporais a sua aptidão original, reconhecendo-lhes a autonomia abusivamente submetida ao poder religioso.

SACRALIZAÇÃO E RESSACRALIZAÇÃO

No entanto, o homem moderno criou outros mitos, o da existência dessacralizada. No nosso século assistimos à ocorrência de dois fenômenos opostos, a sacralização e a dessacralização. Existia uma visão sacralizada do mundo, em que a fé dominava sobre a razão; a ciência do Homem era a religião e o seu grande objetivo era a salvação. O próprio mundo era ordenado por Deus. Contudo, surge um desencanto, uma desilusão face às respostas dadas pela religião, ou seja, inicia-se o processo de dessacralização. A razão suplanta a fé e a religião do Homem é a ciência; o Homem estipula como fim o conhecimento.

O mundo já não é ordenado por Deus, mas pela ciência. Com a época das Luzes proclama-se a autonomia da razão, a liberdade e a separação de poderes. O sagrado perde terreno em favor do progresso tecnológico crescente, produto da razão humana. Não obstante, o Homem apercebe-se que a ciência também não tem resposta para tudo, que não consegue solucionar todos os seus problemas, pelo contrário, traz-lhe problemas novos, bastante graves. E é este desencanto face às respostas científicas que originará o fenómeno da ressacralização. A razão e a fé procuram conciliar-se e equilibrar-se. Para o Homem a ciência e a religião tornam-se dois modos complementares de ver o mundo e o grande objetivo do ser humano é ser feliz, atingir a felicidade. O mundo já não é ordenado nem pela religião nem pela ciência, mas pelo próprio Homem.

Segundo Bastide, há um esforço, que é o da ordem sociológica. Trata-se da “fabricação das utopias”. O movimento das utopias é paralelo ao do desenvolvimentismo; caminha na contramão dos valores erigidos em torno do mito do progresso, rejeitando e contrapondo, ideologicamente, o modelo de sociedade, até então

proposto, Bastide defende que as utopias “não passam, na verdade, de mitos da sociologia, da marca da recusa do homem em aceitar a época em que vive qual moldada pela história.”(Bastide, 1989,p.110) Enquanto a mitologia natural transpõe esse suplemento ao além místico, a utopia situa seu suplemento no além histórico: o futuro.(Bastide, 1989,p.108)

Os significados míticos na inteligência de Bastide, não foram instintos da história, mesmo numa existência cada vez mais dessacralizada. Num mundo cada vez mais fragmentado, restam por sobre os demais, de acordo com o referido autor, as “mitologias pessoais”, através das quais os mitos permanecem vivos:

Sobrepondo-se, fusionando-se também nos momentos de crise ou abalos em nossas estruturas sociais. Aquilo que Nietzsche, com efeito, invocara com todo desejo, “a morte de Deus”, só podia terminar com a multiplicação dos antigos deuses voltando à tona, ou com a criação de novos deuses – a “ciência”, a “técnica” – de ora em diante reivindicando para si o privilégio de holocaustos sangrentos.... O homem continuará sendo, sim, uma fábrica de mitos, o que não é grave, enquanto o mito

continuar sendo a expressão de nossa luta contra a incompletude, e de nossa necessidade de “ser” plenamente (Bastide,1989,p.107)

O EUROCENTRISMO

Qualquer tratado de missionologia reconhece que o cristianismo se apresentou ao mundo com um aspecto demasiado ocidental.

Os esforços, nem sempre coroados de êxito, de encontrar a chave de uma verdadeira inculturação; as suspeitas e desconfianças provocadas pela Teologia da Libertação em meios teológicos europeus, assim como as tentativas de desqualificação dessa mesma teologia a partir de instancias hierárquicas; e a apresentação em numerosos países da África, do cristianismo como religião dos brancos em face de uma apresentação do islamismo como religião dos negros – eis manifestações e sinais – nem sempre justos, com certeza – de uma anomalia devida à identificação que se fez entre evangelho e civilização ocidental, entre anúncio da boa nova e mediação cultural latina ou anglo-saxã. Tudo isso impediu de falar, até uma data relativamente recente, de cristandades autóctones na África, na Ásia e na

América Latina. Repensar o cristianismo a partir da África, fazer Teologia Negra a partir dos Estados Unidos, formular uma teologia estritamente latino-americana...eis algumas realidades que não foram vistas com bons olhos pelos “centros” do cristianismo ocidental.

As pessoas passam a ser objeto de manipulação em nome da chamada civilização moderna, do desenvolvimento (que também é mito). Como explica Bastide, “a princípio, o homem tentou manter a sua antiga mitologia dentro desse novo clima. Tentou dar às cidades artificiais e às máquinas invasoras os mesmos significados simbólicos a que estava habituado”(Tamayo-Acosta, 1989,p.145)

Poder-se-ia afirmar que a vitalidade da religião na sociedade moderna acompanharia um movimento que responderia à estruturação daquilo que corresponderia ao religioso básico, ou seja, as emoções da experiência numênica, numa “desconfiança, explícita ou implícita, em relação à formalização doutrinal e teológica das convicções” num “primado conferido à experiência dos participantes sobre qualquer conformidade

comunitariamente controlada”(Hervieu-Léger,2001,p.33).

Isto, de certa forma, explicaria a desregulação do institucional religioso, dado que seria o indivíduo, nesse contato antes com as experiências emocionais que lhe dão sentido e eficácia para a vida, e não tanto com modelos formalizados doutrinários que expressam a experiência, que seria o alicerce da religião, da sua própria religião.

Neste sentido entende-se que é possível falar de secularização, dado a perda de poder regulador da instituição.

O SER RELIGIOSO PRIMITIVO E A RACIONALIDADE

A causa da racionalidade, como no caso da pesquisa efetuada por Evans-Pritchard na África Central, em fins de 1920, na análise dos Azande, sustenta que o ponto principal da crença na bruxaria reside no fato dela fornecer uma explicação para infortúnios e um meio para combatê-los, mas faz questão de observar que os Azande não desprezam as causas físicas. Em um fato narrado pelo autor e bastante lembrado por todos os seus leitores, um homem descansa em um celeiro numa quente tarde. O celeiro onde ele

descansa desmorona e o pobre homem morre.

Todos sabem que o celeiro desabou porque suas estacas estavam corroídas pelos cupins, mas eles não supõem como nós, que a morte foi causada pela queda do celeiro, porém que foi bruxaria. Eles se perguntam: porque o celeiro não desabou quando não havia ninguém

dentro? Seria fácil explicar o desmoronamento do celeiro: ele foi provocado pelos cupins. Fácil também explicar porque o homem se encontrava no celeiro: ele lá descansava e fugia do forte calor da tarde. Mas a pergunta importante para os Azande é: porque estas duas cadeias de acontecimentos tinham que coincidir num dado lugar e num determinado momento? Nós diríamos que foi obra do acaso ou da coincidência; os Azande ao contrário afirmam que foi bruxaria. Obviamente não se pode combater o acaso, mas pode combater os bruxos. A bruxaria explica o infortúnio e permite a reparação do “embruxado”.

Os oráculos, divindades que consultadas, expressam uma verdade irrefutável, permitem que a vítima encontre o causador do seu infortúnio: normalmente este é um invejoso, um

desafeto, um inimigo da vítima. Quem mais poderia querer sua desgraça? O mais importante dos oráculos é o de veneno: ministra-se uma dose de veneno a uma galinha. É feita então uma pergunta que é respondida pela sobrevivência ou pela morte da galinha. Ao bruxo não resta defesa, mas tão somente a reparação a vítima ou a sua família. A magia, o terceiro vértice do triângulo que forma a crença zande, os outros são a bruxaria e os oráculos, permite a cura da vítima. Permite também a vingança: descobrir o bruxo e matá-lo. “Assim, a morte evoca a noção de bruxaria; os oráculos são consultados para determinar o curso da vingança; a magia é feita para executar essa vingança; os oráculos decidem se a magia executou a vingança; depois da tarefa cumprida, as drogas mágicas são destruídas” (Pritchard, 1978,p.55)

Na conclusão da obra, o próprio Evans-Pritchard reafirma a importância da negociação entre o etnólogo e a sociedade que estuda. Lembremos que, durante sua permanência entre os Azande, ele foi um contumaz usuário dos venenos e dos oráculos: “um modo tão satisfatório quanto qualquer outro de dirigir a minha casa e os meus assuntos”. Além disso, ele reinterpreta

um dos propósitos principais do livro, a tomada de posição em relação a uma questão central da antropologia: a racionalidade das práticas e crenças dos povos de tradição não ocidentais, objeto privilegiado dos vários estudos de Lévy-Bruhl de quem o autor se declara um grande devedor. Em suas palavras:

Estou ciente de que minha análise da magia zande sofre de certa falta de coordenação. O mesmo se aplica à magia zande. Os ritos mágicos não formam um sistema coerente e não há nexos entre um rito e outro. Cada um é uma atividade isolada de modo que eles todos não podem ser descritos de forma ordenada. [...] Com efeito, ao considerá-los juntos conferi-lhes uma unidade por abstração que não possuem na realidade. Espero ter persuadido o leitor de uma coisa — da consistência intelectual das noções azande. Elas só parecem inconsistentes se dispostas como se fossem objetos inertes de museu. Quando vemos como um indivíduo as emprega, podemos dizer que são místicas, mas nunca que são acionadas de forma ilógica ou acrítica (Pritchard,1978,p.55).

Enfim, esta obra tornou-se imprescindível no debate sobre a “natureza da racionalidade”, melhor seria dizer da “cultura da racionalidade”. Um zande está a procura

não de causas e efeitos como nós, mas da causa última dos infortúnios.. Não vê um bruxo derrubar um celeiro, mas cupins roendo seus esteios. Sua percepção de como os eventos ocorre é tão clara quanto a nossa. “A bruxaria explica *porque* os acontecimentos são nocivos, e não *como* eles acontecem [...] O que eles estão fazendo aqui é abreviando a cadeia de eventos e selecionando a causa socialmente relevante numa situação social particular, deixando o restante de lado”.(Pritchard, 1978,p.225).

Como nos disse Lévi-Strauss, o antropólogo pretende elaborar uma ciência social do observado, não do observador como a sociologia, somente assim ele pode pretender elevar-se não somente acima dos valores próprios da sua sociedade, mas acima de seus métodos de pensamento, ou seja, de modelar novas categorias mentais. Assim também nos diz o tradutor desta obra, um declarado estruturalista da “linhagem” de Lévi-Strauss: “é a este livro que a antropologia deve uma de suas principais contribuições ao pensamento contemporâneo, a saber, a constatação de que há muito mais bruxaria no céu e na terra do que supõe a vã burocracia da razão”. Segundo as

palavras de Carlos Alberto Steil,(Steil, 2003,p.102) ao desvendar a racionalidade, Evans-Pritchard mesmo não se identificando com elas, a lógica que as preside é a mesma que preside o seu próprio pensar e agir. Há uma explicação racional para os acontecimentos, as crenças e as práticas não estão articuladas de forma abstrata, mas compõem um sistema de relações que compreendem situações específicas e particulares e decorrem logicamente.

PARA PENSAR EM SINCRETISMO

O contato inter-religioso, as misturas, os empréstimos – e, para usar termos mais “modernos” –, os hibridismos, crioulismos e sincretismos, existem desde que a primeira idéia religiosa surgiu, desde que o homem olhou para o céu e resolveu dotá-lo de poder, ou mesmo, desde o momento descrito por Marcel Mauss, em que o homem, “depois de ter sido deus, povoou o mundo de deuses”(Mauss, 1974,P.51). Essas relações de contato – relações que se dão quando do encontro de diferentes complexos de fé, nas extremidades de sistemas religiosos distintos, nas fronteiras borradas da crença e da descrença – sempre

estiveram presentes no mundo social humano. Yavé, o deus dos judeus, não foi o único a proibir esses contatos; as civilizações dos tempos helênicos não foram as únicas a misturar diferentes religiões e culturas; e tão pouco foi Plutarco, filósofo grego, o único a falar sobre isso.

Desde as primeiras décadas do século passado, entre os antropólogos do culturalismo norte-americano, um resultado possível desses diferentes encontros “culturais” passou a ser denominado sincretismo.

Os participantes da nossa cultura ocidental se encontram atualmente em ressonância com o tema do retorno do mito e dos ressurgimentos das problemáticas e das visões do mundo que gravitam em torno do símbolo, em uma palavra, em torno da nossa “Galáxia do Imaginário”, na atração da qual se desdobra o mais profundo pensamento contemporâneo. Pois nós entramos, há algum tempo no que se pode chamar uma zona de alta pressão imaginária.

Isto começou no século passado, diante do estrondo triunfante da revolução industrial, com o florescimento romântico e em seguida simbolista, isso foi progressivamente

tomando grandes proporções para se lançar a partir do início do nosso século com a explosão dos meios técnicos audiovisuais. Instalou-se então pouco a pouco este clima de alta pressão no qual toda a cultura ocidental se comprometeu, quer queira, quer não. De fato, é muitas vezes contra sua vontade – e estes «efeitos perversos» são bem notáveis – que nossa civilização, armada do racionalismo matemático que exclui as imagens, produziu finalmente pelo refinamento das técnicas científicas que são as mais distantes da imagem, o advento material, a tomada de poder da «rainha das faculdades».

E parece que no fim do século XX, as nações da Europa chegaram a tal momento. Na época, precisamente, onde os mitos começavam a retornar nos horizontes da sensibilidade e do pensamento ocidental, na época onde Wagner, Zola, Nietzsche, Freud injetavam por suas artes no Ocidente estreitamente racionalista os germes das fascinantes mitologias, os grandes magistérios do Ocidente – Igrejas e Estados – desprezaram a remitologização.

As Igrejas de início, fiéis a uma tradição que, sobretudo se exacerbou desde o fim de uma Cristandade ainda

cheia de mitologias, erradicaram todo traço de recursos às mitologias pré-cristãs ou mesmo simplesmente medievais. Uma multidão de teólogos, do abade Moigno até Teilhard de Chardin passando por Loisy ou Bultmann, se esforçaram de calcar as verdades da fé sobre as diferentes – flutuantes! – verdades científicas, mas, sobretudo sobre a fascinante e pretendida «ciência histórica», tão legitimante e tão legitimada por um encarnacionismo mal compreendido. As igrejas participavam desta forma na engrenagem da secularização, multiplicando as «concordatas» com os poderes profanos e com a moda do tempo presente e futuro.. Paralelamente, os poderes políticos renegaram seu carisma mitológico, pois que todo poder repousa sobre um consentimento, um «aumento» (*augustus*, de *augere*) mitogênico. De um mesmo passo, Igrejas e Estados democráticos dizem laicizarem os saberes, secularizaram os poderes...

O Ocidente, sacrificando-se às mitologias desmitologizantes dos positivismos, pensou em perder, de uma só vez, magistério religioso e magistério político. O que explica que existiu nas nossas sociedades «modernas» uma

enorme falta, uma enorme e anárquica falta de ar sobre todos os maravilhosos, sobre todos os sonhos, sobre todas as utopias possíveis. Como escrevia Gaston Bachelard, há um «direito de sonhar» fundamental, constitutivo da vitalidade normal do *sapiens sapiens*. .

A RELIGIÃO E O SOCIAL

O primado ontológico do social, configurado na existência da vida religiosa, faz desta a força engendradora do arcabouço social na sua totalidade naquilo que é essencial na vida humana, tanto do ponto de vista das mentes e espíritos como das condições materiais de existência como ele mesmo afirma “Não existe religião que não seja uma cosmologia e ao mesmo tempo uma especulação sobre o divino”(Durkheim, 1983, p.27)do mundo elaborada pela religião na reflexão (antes mesmo que a filosofia e outras ciências – que nela tiveram suas origens, assim como as instituições) teria “enriquecido o espírito humano previamente formado e, ao mesmo tempo, contribuiu também para formá-lo” (Durkheim, 1983,p.29) devem apenas uma notável parcela de seus conhecimentos, mas também a forma segundo a qual esses conhecimentos são elaborados”. A

nosso ver, tal primado ontológico já deixa entrever que é no próprio social que estará a lógica do pensamento enquanto realidade coletiva e concreta e não na consciência individual, nem mesmo na Sociologia que se orienta pela intervenção que propicie mudanças no intuito de “... empurrar violentamente as sociedades para um ideal que lhe parece sedutor...”(Durkheim, 1983,p.131)

A religião é a imagem da sociedade, isto é, ela é imaginada, ou seja, idealizada. Ela seria, assim, um ideal elaborado pelo homem. Mas, prossegue, se a religião fosse apenas idealizada (como tantas outras idealizações), se não tivesse suas raízes fincadas na realidade, não resistiria ao tempo e se tornaria irreal, caduca, sem qualquer ressonância ou relação (ainda que possam surgir outras idealizações e, mesmo assim, com base no real). Assim, a idealização é condição do homem, pois ele tem a faculdade “... de substituir o mundo da realidade por um mundo diferente para onde ele se transporta pelo ensamento”.(Durkheim, 1983,P.312) Se novas idealizações surgirem e se elas provocarem conflitos, estes se darão entre ideais diferentes e não entre ideal e real, pois a faculdade

de idealizar é formada e desenvolvida na vida coletiva regida pelas instituições (com suas normas e valores) das quais a religião faz parte. Ora, o que torna então, no pensamento do autor, a idealização religiosa como tendo componentes da realidade, expressando-a? Exatamente o fato de tudo o que existe na realidade de uma sociedade encontrar-se na religião na forma como Durkheim apresenta o sagrado e o profano. Sendo o sagrado o conjunto de coisas, crenças, ritos, e símbolos que mantém entre si relações de coordenação e subordinação e que surge e se renova em situações de efervescências como produto de uma criação coletiva (sobrepondo-se às atividades psíquicas) que atribuiu aos acontecimentos (coisas) propriedades que elas não possuem. Para o autor, se surge e se renova em situações de efervescências, então, o processo de criação coletiva está radicado no real. Assim, o sagrado é esta possibilidade de ser acrescentado ao real. Se idealizado, a origem de tal idealização está intimamente ligada à realidade e a expressa. Se o sagrado com suas crenças, símbolos e ritos podem ser pensados como uma especulação realizada pelo coletivo, cabe a ciência

desvendá-los para encontrar neles os traços da realidade e constatar que eles estão remetidos às relações homem, natureza e sociedade. Exatamente por ser esta expressão do real é que a religião tem “algo de eterno”, pois ela conserva e reforça através de suas crenças, ritos e símbolos, os sentimentos coletivos e as idéias coletivas que são, em última instância, sentimentos e idéias da própria sociedade. Neste sentido, Morgan e Frazer contrapõem ao pensamento de Durkheim, uma vez que não situam as religiões nos meios sociais nos quais são inseridas.

Durkheim inova ao pretender explicar de fato as religiões, e principalmente por fazê-lo calcado na eficácia simbólica e social destas crenças:

...postulado essencial da sociologia é que uma instituição humana não poderia repousar sobre o erro ou a mentira, sem isso ela não conseguiria durar. Se não tivesse por base a natureza das coisas, encontraria nas coisas resistências que não conseguiria vencer. Portanto, quando enfrentamos o estudo das religiões primitivas já temos a certeza de que se prendem ao real e que o exprimem; veremos este princípio voltar continuamente no decorrer

das análises..... Os ritos mais bárbaros e mais extravagantes, os mitos... traduzem alguma necessidade humana, algum aspecto da vida.(Durkheim,1983,p.127)

Prosseguindo, temos nas palavras de Durkheim que:

Não há, pois, religiões que sejam falsas. Todas são verdadeiras à sua maneira: todas respondem, ainda que de maneiras diferentes, a determinadas condições da vida humana (...) Portanto, se nos voltamos para as religiões primitivas não é com a intenção de depreciar a religião em geral, porque estas religiões não são menos respeitáveis que as outras. Elas respondem as mesmas necessidades, desempenham o mesmo papel, dependem das mesmas causas, portanto, podem perfeitamente servir para manifestar a natureza da vida religiosa e, por conseguinte, para resolver o problema que desejamos tratar.(Durkheim,1983,p.91)

CAMPO RELIGIOSO E CAMPO DO PODER

Como aponta Bourdieu, a religião, em sua função ideológica, é entendida como “a prática e política de fazer absoluto o relativo e da legitimação do arbitrário” contribuindo assim à “imposição dissimulada de

princípios de estruturação de percepção e de pensamento do mundo e, em particular, do mundo social”(Bourdieu, 2004,p.112). Assim sendo, boa parte do esforço do autor se concentra em vincular o aparato religioso com a formação social, demonstrando que a “estrutura dos sistemas de representações e práticas religiosas” tende a assumir a função de instrumento de imposição e legitimação da dominação, contribuindo para assegurar a dominação de uma classe sobre outra, para a “domesticação dos dominados”. É por isso que Bourdieu enfatiza que “el campo de las tomas de posición ideológicas reproduce bajo una forma transfigurada el campo de las posiciones sociales”(Bourdieu, 1988,p.68).

Essa transfiguração, essa alquimia religiosa, como assinala, faz com que o campo religioso não somente cumpra funções de atendimento de demandas estritamente religiosas, correspondendo aos interesses por ações e práticas mágicas, mas esteja vinculado a demandas propriamente ideológicas, donde a “necessidade de legitimação das propriedades associadas a um tipo determinado de condições de existência e de posição na estrutura social” (Bourdieu,1974,p.67) . A demanda

ideológica corresponde, por conseguinte:

a espera de que uma mensagem sistemática seja capaz de dar sentido unitário à vida propondo a seus destinatários privilegiados uma visão coerente do mundo e da existência humana, e dando-lhe os meios de realizar a integração sistemática de sua conduta cotidiana. Portanto, capaz de lhes fornecer justificativas de existir como existem, isto é, em uma posição social determinada(Bourdieu, 1974,p.64).

À luz dos preceitos de Durkheim a religião é como um sistema, pois segundo o autor “os fenômenos religiosos ordenam-se naturalmente em duas categorias: as crenças e os ritos. As primeiras representam estados de opiniões, consistem em representações, e os segundos, são modos de ação determinados” (Bourdieu,1974,p.66). A constatação da religião enquanto sistema se atém à uma outra idéia fundamental, a de que as crenças religiosas requerem uma classificação. Esse sistema de crenças é antes de mais nada um sistema classificatório cuja dicotomia básica é a distinção entre Sagrado e Profano. Neste pensamento tem-se nas palavras do autor que:

O aspecto característico do fenômeno religioso é o fato de que ele pressupõe uma divisão bipartida do universo conhecido em dois gêneros que compreendem tudo o que existe, mas que se excluem radicalmente. As coisas sagradas são aquelas que os interditos aplicam e que devem permanecer à distância das primeiras. (Bourdieu, 2004, p. 112)

Ao contrário de Tylor, Durkheim expõe que as religiões não podem ser consideradas fontes de engano que serão superadas pela ciência. Afirma ainda que as religiões são obras da sociedade e a expressam, e que as categorias fundamentais do pensamento, por conseguinte do pensamento, por conseguinte da ciência têm origens religiosas. Podendo-se dizer, dessa forma, que quase todas as instituições nasceram da religião.

Malinowski fixa a atenção em particular nos elementos essenciais através dos quais o sagrado se expressa: o rito e o mito. Sob o seu ponto de vista funcionalista a religião exerce um papel coesivo, a ela é confiada a função de legitimar as instituições e os papéis sociais, de conferir significado às alegrias e sofrimentos da condição humana. Assim, a religião tem um papel

fundamental no seio dos mecanismos sociais.

Na discussão contemporânea, pode dizer, dois dos primeiros sinais de uma tematização da religião nestes termos se encontrariam em Peter Berger (1985) e Pierre Bourdieu (1982), em trabalhos produzidos nos anos 60 e início dos 70. Pouco em comum entre eles, senão algumas "matérias-primas" com que trabalharam: diálogo entre Marx e Weber, a idéia do campo da religião como organizado de modo análogo ou homólogo ao da economia, a utilização de um vocabulário econômico para falar de práticas e instituições religiosas (bens de salvação, produtos, circulação, troca, etc.). Não se encontra na leitura de Weber proposta por Berger, por exemplo, o *twist* político que lhe dá Bourdieu, o qual salienta os embates entre o profeta, o feiticeiro e o sacerdote pelo controle dos meios de produção simbólica, e embora ambos trabalhem com a visão weberiana (e também durkheimiana) de que a religião é uma resposta a necessidades/demandas sociais, Bourdieu é mais explícito em vincular este jogo de demanda e oferta de bens/serviços religiosos a um campo estratégico (e, novamente, político). A

despeito dessas diferenças, importantes contribuições que se seguiram na sociologia da religião foram, aos poucos, se encarregando de tirar consequências do que já se afirmava ou apenas insinuava nesses autores, até configurar-se um **referencial de mercado** para a análise da religião.

Se a teoria da modernização dos anos 50/60 prescrevia a lenta erosão do sentimento e das instituições religiosas como efeito inexorável do avanço da industrialização, da urbanização e da individualização, os discursos críticos e pós-modernos dos anos 70 e 80, apesar de porem em questão a caracterização sociológico-política da modernização, mantiveram silêncio sobre ou corroboraram a tese da secularização.

Em todo o período reinou soberana uma episteme liberal, fundada num dualismo entre espaço público e vida privada, política e religião, profano e sagrado, objetivo e subjetivo. Mesmo entre correntes de pensamento críticas do liberalismo, este dualismo se colocava com força: estava reservado à religião um papel subordinado na configuração da sociedade contemporânea. Em matéria de especificação deste papel no campo

político, a episteme liberal definia três grandes linhas normativas: primeiramente, a de que os assuntos e convicções religiosas (ou a expressão de valores últimos) dizem respeito à esfera privada dos grupos e indivíduos, mantendo aí sua legitimidade ainda quando envolvendo práticas exóticas ou repulsivas a uma mentalidade moderna e letrada. Em seguida, sendo a religião um assunto privado, e em vista de assegurar a liberdade necessária para que decisões e ações de caráter público sejam implementadas visando a justiça ou o bem estar do maior número, duas outras linhas normativas são requeridas: a neutralidade do estado (tomado como sinônimo do espaço público) diante das disputas pela verdade das questões religiosas e das demandas por proteção ou favorecimento feitos por grupos e instituições religiosas ao estado; e a separação entre igreja e estado, no sentido da autonomia institucional de um domínio em relação ao outro, sob o amparo de algumas garantias constitucionais como liberdade de consciência e culto, e independência das autoridades civis e políticas em relação à autoridade eclesiástica.

Este quadro se reproduziu amplamente onde quer que o modelo ocidental de democracia e economia liberal seduziu elites nacionais ciosas de alcançar a independência ou o desenvolvimento. Com ele parecia estar tudo em seu devido lugar. Mas, aos poucos foi-se acumulando uma evidência contrária às expectativas e à eficiência do marco conceitual e institucional liberal.

O MITO NO CONTEXTO ATUAL

O mito possibilita ao homem um conhecimento anterior das coisas, que aquilo ao qual ele se empenha já foi feito por alguém, excluindo toda e qualquer dúvida. Poderíamos nos perguntar: Por que temer em fazer uma expedição marítima quando um Herói mítico já a efetuou em um tempo fabuloso? Basta apenas que se siga o seu exemplo. Essa visão de mundo permite ao homem das sociedades onde o mito é algo presente e vivo uma visão aberta do mundo, mesmo quando este lhe parece fragmentado e misterioso. O mundo, no qual o homem se encontra, constantemente lhe está falando. Para que este homem possa compreender o mundo no qual se encontra, a linguagem

e o conhecimento dos mitos são fundamentais para que se possa aprender a decifrar os símbolos. A vida de todo o homem não acontece num mundo opaco e inerte. O homem, a partir do momento em que consegue decifrar e fazer a leitura do mundo que está à sua volta, depara-se com o mistério.

Em nossa sociedade moderna, muitos comportamentos míticos ainda aparecem aos nossos olhos, não que isto se trate de uma sobrevivência da mentalidade antiga, mas devido a alguns aspectos e funções do mito, os quais fazem parte do ser humano. Percebemos como na sociedade grega o mito era um retorno às origens, retorno este que pode ser feito de diversas maneiras. Esse mérito do retorno às origens está fortemente presente na sociedade européia, ou seja, quando é tomada a cabo alguma inovação, está é apresentada e concebida como um retorno ao tempo primordial.

Dessa maneira, os traços do comportamento mitológico, aparecem no desejo de novamente encontrar a intensidade com a qual se viveu em tempos passados, ou que se conheceu; de poder recuperar um passado distante,

uma época que se considera beatífica, o tempo do “princípio”.

Durkheim afirma que a única forma segura e confiável de aquisição do conhecimento é a razão, quanto a isso, Bachelard discorre que o raciocínio não é a única forma de aquisição do conhecimento e fará a sua Fenomenologia Poética que abarca também a sensibilidade. O que escapa a Durkheim é que o raciocínio permite sem dúvida analisar os fatos, compreender a relação existente entre eles, mas não cria significado. Para que a criação ocorra, é necessário imaginar. Os mitos têm um aspecto pedagógico, mas, sobretudo, eles atuam no mundo imagético, dando um sentido à vida. O próprio Durkheim percebe a necessidade humana de criar sentido à vida, remetendo ao aspecto simbólico, imagético do ser humano:

Os homens foram obrigados a criar para si uma noção do que é religião, bem antes que a ciência das religiões pudesse instituir suas comparações metódicas. As necessidades da existência nos obrigam a todos, crentes e incrédulos, a representar de alguma maneira as coisas no meio das quais vivemos, sobre as quais a todo momento emitimos juízos e que precisamos levar em conta em nossa conduta. Mas

como essas pré-noções se formaram sem método, segundo os acasos e as circunstâncias da vida elas não têm direito a crédito e devem ser mantidas rigorosamente à distância do exame que iremos empreender. Não são os nossos preconceitos, as nossas paixões, os nossos hábitos que devem ser solicitados os elementos da definição que necessitamos; é a realidade mesma que se trata de definir. (Durkheim, 1983, p.129)

Os ritos têm uma função social ligada à praticidade da vida, mas tentar explicar a sociedade apenas pela praticidade ou função social é esquecer que a sociedade é fruto dos mitos que engendra. Como já tinha observado Max Weber:

Cada tentativa de explicação [do racionalismo ocidental] deve, reconhecendo a importância fundamental do fator econômico, levar em consideração, acima de tudo, as condições econômicas. Mas, ao mesmo tempo, não se deve deixar de considerar a correlação posta... As forças mágicas e religiosas e as idéias éticas de dever nelas baseadas têm sempre, no passado, entre as mais importantes influências formativas de conduta. (Weber, 2004, p.315)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foi visto no discorrer deste trabalho, os significados, importâncias e funções das religiões. Sendo assim, enfatiza-se a religião como coisa eminentemente social. Destaca-se que as crenças religiosas nasceram na e da religião. Prosseguindo, ficou entendido que a religião não é apenas o reflexo de uma visão de mundo, e sim, o elemento essencial desta apreensão, recorte e classificação do real. E por fim, que a experiência religiosa é na verdade a experiência social, é a exaltação coletiva que permeia a realização do rito. Tal experiência está fora, acima e dentro dos indivíduos, assim como a consciência coletiva, é uma espécie particular da soma de exaltações. Há uma percepção de uma coletividade que transcende o homem: a sociedade desperta em nós algo de sagrado.

As mudanças históricas ocorridas particularmente a partir dos anos 80 contribuíram para redefinir a fronteira público/privado de modo a alterar ou provocar um realinhamento na relação entre religião e política. Terceiro, a redefinição das fronteiras dissolveu ou deslocou o sentido do político e do religioso - fundamentalmente desterritorializando-os e, em parte,

desinstitucionalizando-os. Quarto, o avanço dos processos de democratização, se levou, por um lado, à disseminação das instituições da democracia liberal, provocou, por outro, a progressiva e conflitiva difusão de uma lógica pluralista, cujo efeito mais importante é abrir espaço para que a construção da diferença se dê através da afirmação de identidades (restando ver como estas se relacionam entre si e com o espaço público da política). Por fim, estes processos recolocam o problema - ou a possibilidade - do discurso político da religião e seu lugar numa ordem social pós-tradicional, pós-secular e pós-moderna.

E assim, utilizando como marco teórico o pensamento de Durkheim de que “as categorias fundamentais do pensamento, e, por conseguinte, da origem religiosa (...) as regras da moral e do direito foram por muito tempo indistintas das prescrições rituais”, pode-se então, elencar a questão de que todas as instituições nasceram da religião, que tudo o que há de essencial na sociedade foi engendrado, e que teve por idéia a influência da religião.

Se as categorias do pensamento são de origem religiosa, a política e a religião não podem desassociar-se,

transformando-se em segmentos independentes. Há a consideração de que o binômio do “teológico-político” é ainda real, mesmo estando na chamada modernidade, e há uma complexa relação entre religião e política. A partir de uma dissociação histórica promovida pelo advento do cristianismo se verifica as possibilidades e os limites da religião como elemento de ordenação nessas relações, buscando a inter-relação das formas de estilo de vida com a religiosidade, uma vez que se presume que tal perspectiva ocorre dentro de um processo de “desregulação” institucional.

Se o vínculo entre religião e política é um dado histórico, pode-se acrescentar que a questão colocada hoje é se o padrão vigente no ocidente, marcado pelas três linhas normativas - religião privada, neutralidade do estado e separação igreja/estado -, consegue dar conta do deslocamento e da ressignificação da fronteira religiosa.

É certo que a cena contemporânea tanto enseja casos em que o enfraquecimento do modelo liberal leva a uma abertura do político pela penetração de distintas lógicas do religioso, como tem permitido a recolonização do político

pelo religioso, notadamente onde a religião cumpriu um papel de foco da resistência cultural e política a regimes ocidentalizantes. Não se pode olvidar que há não há mais uma só religião de massas em disputa, e a religião não é o único espaço de produção simbólica no domínio social e político.

Abstract

This work searches on the assumption that the separation sacred / profane, religion / politics, church / state is not as absolute as one might imagine. The relationships between these pairs are not dichotomous and exclusive. More than complementary, the best way to understand these phenomena is the one that allows us to observe the contradictions and dialectical movement as part of a whole resulting from human practice. Men and women historically produce for material life, but they also produce ideologies and religion. And these are as necessary for daily life as the bread that feeds and the material goods that make their lives more bearable. Thus, it is possible to move further towards the development of another hypothesis: that the secular ideologies, to be effective, must serve the religious way, with their cults and myths. As stated by Berger (1985:46), those functions are to legitimize and maintain the world socially and historically constructed, and its legitimacy is to "develop the institutional order as directly reflecting or expressing the divine structure of the cosmos". Secular ideologies have dual function: to maintain and transform the

existing society. To proceed with these functions, I mean, as minds are taken by these ideas and its expressions are translated into real and practical, these ideologies are also needed to be taken by the religious aspects. Thus, the conservative ideologies are feed on moral values related to tradition, customs and religion. Since critical ideologies, in turn, can not simply ignore these factors. Their character is, not to be defined by religion and holiness but by a scientific appeal. The ideology, then, shall state the utopia in arguments supposedly scientific, without, however, giving up slogans and messages unscientific, because they require, like any religion, belief.

Key words: religion-politics-society

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASTIDE, R. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Cia da Letras.

BERGER, P. L. 1999. "The Desecularization of the World: a Global Overview", BERGER, P. L. (ed.). *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington/Grand Rapids, Ethics and Public Policy Center/Eerdmans

BOURDIEU, P. "Espacio social y poder simbólico", in Pierre Bourdieu, *Cosas Dichas*, Barcelona, Gedisa, 1988 [tradução em espanhol do texto francês da conferência pronunciada na Universidade de San Diego em março de 1986]

_____. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

DURKHEIM, E. *As regras do método sociológico*. 13 ED. São Paulo: Cia Ed Nacional, 1983..

_____. *As formas elementares da vida religiosa*. In: Os Pensadores. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

ELIADE, M. *O sagrado e o Profano*. A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GIUMBELLI, E. *O fim da religião: dilema da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar editorial, 2002.

HERVIEU-LÉGER, D. *Sociologie et Religion*. Paris, PUF, 2001

MAUS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPV/EDUSP, 1974

PRICHARD, E. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zaar, 1978

TAMAYO-ACOSTA, J.J. *Para comprender La teologia de La liberación*. Verbo Divino, Estella, 1989.

TEIXEIRA, F. *Sociologia da Religião*. Vozes: Petrópolis, 2003.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito capitalista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.