

## **Resenha do livro O peregrino e o convertido – a religião em movimento<sup>1</sup>**

**Reinaldo da Silva Júnior<sup>2</sup>**

[[reipsi@yahoo.com.br](mailto:reipsi@yahoo.com.br)]

A autora introduz sua tese com uma parábola: aponta para os Pirineus, nos vales de Andorra, demonstrando a centralidade da igreja para a comunidade em tempos passados, contrastando com a paisagem contemporânea, onde predominam as lojas e o turismo de pessoas ávidas em consumir. Neste novo ambiente social desponta uma “nova catedral”:

O ‘centro termolúdico’ que abriga, na verdade, a ‘catedral de aço e de cristal’, com suas piscinas quentes e frias, seus banhos egípcios, suas banheiras borbulhantes, suas saunas e suas salas de musculação, é com certeza, em certo sentido, um lugar de culto: o culto do corpo, da forma física, da juventude permanentemente preservada, da saúde e da satisfação pessoal (2008, p. 16-17).

Esta parábola exemplifica o dilema da sociologia contemporânea, que precisa definir se a evidência da religião em seu pleno sentido decreta sua morte ou seu desaparecimento, enquanto, por outro lado, precisa encontrar um lugar para encaixar as manifestações atuais da crença e práticas rituais. Na visão da autora faltam instrumentos para esta análise, o que faz com que as mesmas se concentrem nos aspectos mais espetaculares e superficiais do fenômeno.

Hervieu-Léger lembra que esta situação acaba sendo um legado de uma época onde a sociologia estava atrelada a um modelo epistemológico que tinha o empenho em “reduzir a religiosidade ao conjunto de determinações sociais da religião” (2008, p. 19), partindo do pressuposto de que as sociedades se organizam a partir de um centro. Para legitimar o discurso sociológico para a religião era preciso confirmar seu desaparecimento como esta referência central na organização social.

Foi preciso, então, um novo direcionamento nos estudos. Dois aspectos foram ressaltados: a dispersão das crenças e condutas e a desregulação institucional; tirando-se o foco do desencantamento racional da religião pode-se observar o fenômeno da decomposição e recomposição das crenças. O problema que emergia com esta nova

---

<sup>1</sup> HERVIEU-LÉGER, Daniele. O peregrino e o convertido – a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

<sup>2</sup> Mestre em Ciência da Religião pela UFJF.

postura era: “é possível reconhecer a pluralidade e a singularidade dos arranjos do crer na Modernidade sem abrir mão, todavia, de tornar inteligível o fato religioso como tal?” (2008, p. 22).

A autora, então, procura definir claramente o papel da sociologia neste percurso e sua primeira distinção é com a fenomenologia, deixando claro que a sociologia não tem a intenção de isolar a essência da religião, se concentrando em observar os inesgotáveis fatos que a ela se apresentam de maneira dinâmica. É preciso, no entanto, perceber a proximidade metodológica que parte da observação do fenômeno em si, buscando limpar dele aquilo que não diz respeito ao mesmo. É neste sentido que se percebe o religioso como uma dimensão transversal do fenômeno humano. Acontece que na Modernidade houve uma cristalização desta dimensão religiosa, fazendo com que a mesma se diferenciasse e se afastasse de outras dimensões como a política, a ética, a cultural, a familiar, etc.

O que se tem são dois cenários bem distintos: o tradicional, onde a religião se confunde com a cultura; e a alta Modernidade que apresenta uma religiosidade flutuante que não se adequa a sistemas religiosos estruturados no antigo modelo. Neste sentido é preciso entender que a secularização não deve ser confundida com um processo de encolhimento da esfera religiosa, pois ela – secularização - também é responsável pela disseminação do fenômeno de crenças que nos impõe a idéia das religiões à la carte.

Seguindo esta nova abordagem a autora procura, então, demarcar a compreensão do que seria o objeto religioso propriamente dito. Sua linha de pensamento aponta para o fato de que “qualquer que seja a crença, ela pode ser objeto de uma formulação religiosa, desde que encontre sua legitimidade na invocação à autoridade de uma tradição” (2008, p. 26). É possível, então, segundo a autora, crer em Deus de maneira não religiosa; o que dá o status de religioso à crença é a lógica do desenvolvimento, sendo necessário uma memória de grupo constituindo, assim, uma linhagem dos que crêm.

A hipótese que orienta este olhar – já explorado pela autora em seu livro *La religion pour memoire* – é que nenhuma sociedade sobrevive sem preservar um traço mínimo de continuidade, e é esta condição que permite “analisar algumas das modalidades de ativação, da reativação, da invenção ou da reinvenção de um imaginário

religioso de continuidade, em nossas sociedades chamadas pós-modernas” (2008, p. 27).

Os elementos que compõe este novo cenário religioso são a difusão de um crer individualista, a disjunção das crenças e das pertencas confessionais, pela falta de capacidade de regulação dos aparatos institucionais e de uma efervescência de grupos e redes comunitárias onde os indivíduos dividem suas experiências pessoais.

A discussão, então, se dirige para a Modernidade. A autora aponta como primeira característica desta época a primazia da razão à frente de todas as ações humanas. Temos aí um primeiro impasse posto pelo modelo científico que deveria, a princípio, dissipar a “ignorância geradora de crenças e de comportamentos irracionais” (2008, p. 31), mas que provoca, ela mesma, “novas interrogações sempre susceptíveis de constituir novos focos de irracionalidade” (2008, p. 32). Mesmo não conseguindo se impor a todos os registros da vida social, a razão continua demarcando a referência que mobiliza a sociedade.

Este paradigma de racionalidade funda um tipo particular de relação com o mundo, que pode ser descrita como uma relação de autonomia do sujeito, que se põe na posição de construtor de seu próprio mundo.

Mas, Hervieu-Léger nos lembra que tanto o modelo tradicional – onde o código de sentido é imposto do exterior e tem um caráter universal – quanto o da Modernidade – onde o ser humano é colocado como produtor de sua história – são modelos “puros” e, portanto, fictícios. Esta contradição, no entanto, aponta para o que a autora destaca como o “traço mais fundamental da Modernidade, que é aquele que marca a cisão com o mundo da tradição: a afirmação segundo a qual o homem é legislador de sua própria vida” (2008, p. 32-33).

Para concluir a definição de Modernidade é preciso lembrar que esta inaugura a diferenciação das instituições, fazendo com que cada uma ocupe um espaço reservado onde não existe a interferência das outras. Isto é o que se chama laicização da sociedade, movimento onde a vida social deixa de ser governada por regras ditadas por uma instituição religiosa. É importante ressaltar que nas sociedades tradicionais não havia, tão pouco, uma hegemonia das leis religiosas, estando elas a todo momento sendo infringidas numa dinâmica de transformação da sociedade no tempo. O que se mostra próprio da Modernidade é o fato de que a pretensão deste governo do religioso

sobre toda a sociedade perde sua legitimidade até mesmo para o crente mais fervoroso. Um dos desdobramentos desta distinção é a separação das esferas pública e privada.

Hervieu-Léger se reporta, então, a Max Weber e seu clássico sobre a influência protestante no capitalismo, mas estende esta análise weberiana entendendo que a influência, na verdade não é apenas do protestantismo, mas da cultura judaico-cristã e afirma: “Esta concepção religiosa de uma fé pessoal é uma peça mestra neste universo de representação de onde emergiu, progressivamente, a figura moderna do indivíduo, sujeito autônomo que governa sua própria vida” (2008, p. 37).

A partir da constatação da influência judaico-cristã na construção da concepção de mundo secular, Hervieu-Léger formula quatro proposições:

1. A Modernidade e a emancipação do ser humano enquanto sujeito produtor de sua história se dá a partir do desmoronamento da religião;
2. a forma como se concebe a história na Modernidade guarda as mesmas características do pensamento religioso que esta se propõe a rejeitar, ou seja, o princípio escatológico de uma realização utópica;
3. mesmo com o abalo sofrido pelas grandes guerras e depressões econômicas, os princípios da racionalidade e do progresso tecnológico continuam norteando a vida nos tempos atuais;
4. esta esperança de que o progresso tecnológico poderá, um dia, resolver os problemas humanos cria o paradoxo da Modernidade.

Para a autora este paradoxo, que causa uma tensão entre as contradições do presente e a expectativa de um futuro melhor se torna um terreno fértil para a emergência de novos tipos de religiosidades – que ela chama de religiões seculares – que procuram superar esta tensão, como exemplo aponta as “religiões políticas, religiões da ciência e da técnica, religião da produção, etc.” (2008, p. 40).

Também as religiões tradicionais ganham força em períodos de turbulência como os dos tempos atuais, sob novas formas e modelos elas se tornam o espaço para os “protestos simbólicos contra o não-senso” (2008, p. 40). O que acontece não é um retorno à antiga ordem, mas sim a emergência do paradoxo moderno que faz, por um lado, com que as explicações religiosas tradicionais percam seu sentido global e, por outro, que surjam novas formas de manifestação da crença a partir da perspectiva utópica e da opacidade do presente. O que temos, portanto, não é uma indiferença à

crença, mas seu desprendimento do controle das instituições religiosas, provocando uma individualização e uma subjetivação desta.

A ruptura entre o crer e o agir na sociedade foi o primeiro passo nessa perda do poder das instituições, mas o fato decisivo neste processo foi a liberdade que as pessoas alcançaram na construção de seus sistemas de fé. Neste arranjo particular da crença se estabelece o fenômeno da bricolagem, que faz com que as barreiras confessionais entre católicos e não-católicos fiquem mais porosas, e até mesmo entre os que se dizem não-religiosos e os religiosos.

A bricolagem ganha contornos conforme o meio cultural, as classes sociais e as disposições internas dos indivíduos. Por um lado vê-se uma tendência mais intelectualizada e metafórica, utilizada pelos teólogos para garantir a credibilidade das tradições confessionais; por outro lado temos uma tendência de fugir deste universo racional, procurando uma simbologização da crença, mais comuns nas camadas mais populares. Uma característica deste cenário é a “afinidade paradoxal das crenças flutuantes contemporâneas de caráter mágico com o mito moderno do poder das técnicas” (2008, p. 49).

É preciso, então, constatar que neste novo cenário onde a autonomia do sujeito e a aceleração das mudanças sociais e culturais são a regra, as instituições religiosas não podem mais oferecer um código unificado de sentido, nem tão pouco reivindicar autoridade sobre as normas de conduta. Isto não significa que o ser humano tenha aberto mão de se expressar coletivamente, o que ocorre é que este interesse de agrupamento não é mais fruto da continuidade tradicional e sim aparece como interesse voluntário e pessoal. Neste sentido não devemos pensar que as instituições tradicionais não tem mais com o que contribuir na formação das identidades sociais. O que se verifica é até mesmo uma reativação destas identidades confessionais, motivadas pelo pluralismo e pelo relativismo, que faz com que as pessoas se sintam mais vulneráveis e necessitadas de uma referência, mas esta não se coloca mais em relação ao conteúdo da fé.

Um viés deste panorama ocidental é a ‘homogeneização espiritual ética’, onde um “ecumenismo de valores” ganha espaço abafando qualquer referência transcendente; um outro aspecto é a tendência inversa a esta demanda comunitária. Esta é, mais uma vez, uma manifestação da contradição moderna que de um lado coloca o indivíduo e

suas necessidades de autonomia e liberdade e de outro o sentimento de pertença coletiva “indispensável à regulamentação das sociedades pluralistas” (2008, p. 55).

Partindo do pressuposto de que a “transmissão regular das instituições e dos valores de uma geração a outra é, para toda a sociedade, a condição de sua sobrevivência no tempo” (2008, p. 57) e, reforçando que continuidade não significa imutabilidade, a autora inicia a reflexão sobre o fim das identidades religiosas herdadas. Hervieu-Léger destaca que toda transmissão implica numa adaptação, um ajustamento necessário aos novos dados da vida social que se apresenta a seu tempo, mas aponta para o fato de que esta lacuna que se abre entre as gerações no tempo atual já não são apenas detalhes e sim marcas profundas na identidade cultural que desnudam uma ruptura na continuidade; ela ainda identifica na família um espaço privilegiado de expressão desta ruptura de valores. O que temos hoje como referência para as instituições – principalmente a familiar e a educacional – é a idéia de um caráter evolutivo das identidades superando a idéia da reprodução social.

Esta mutação social, no caso das instituições religiosas, tem o agravante de atingir algo que está na “gênese de sua existência, a saber, a continuidade da memória que as funda” (2008, p. 61). Nas sociedades tradicionais esta memória coletiva já está dada como parte de um corpo mítico que explica não só a criação do mundo como a do próprio povo. Já nas sociedades onde as religiões são fundadas a todo instante e o que prevalece são as comunidades de fé, esta memória coletiva precisa de reelaboração permanente “de tal sorte que o passado inaugurado pelo acontecimento histórico da fundação possa ser identificado a todo momento como uma totalidade significativa” (2008, p. 61). Neste contexto ganham singular importância os ritos.

É possível afirmar que o nó desta crise de transmissão está nesta íntima relação entre religião e memória, visto que as sociedades contemporâneas são regidas pelo paradigma da imediatez e serem, por isso, cada vez menos sociedades de memória. Este processo, levado ao seu limite nos tempos atuais, produziram um esfacelamento da memória coletiva e uma conseqüente incapacidade destas sociedades de pensarem sua continuidade e de representarem seu porvir. O problema maior, portanto, não é a sua condição de sociedade racional que afasta a Modernidade da religião, mas sua característica amnésica que lhe deixa carente de uma memória coletiva que produz o sentido para o presente e a orientação para o futuro.

“Os crentes modernos reivindicam seu direito de brincar, e, ao mesmo tempo, o de escolher sua crença” (2008, p. 64), são forçados, por isso, a “produzir por si mesmos a relação com a linhagem da crença na qual eles se reconhecem” (2008, p. 64). O que temos, então, é o fato de que as identidades religiosas não são mais herdadas, fazendo agora parte de uma “trajetória de identificação” que se dá ao longo do tempo. Portanto, uma análise profunda da relação do ser humano com uma linhagem de crença só é possível quando articulamos três elementos: a dinâmica interna do crer, as interferências externas ligadas às instituições de socialização e o ambiente móvel onde se dá o processo.

Hervieu-Léger define, então, quatro dimensões de identificação religiosa que se combinam nos tempos atuais na construção desta identidade da crença subjetiva: “A primeira é a dimensão comunitária. Ela representa o conjunto das marcas sociais e simbólicas que definem as fronteiras do grupo religioso e permitem distinguir ‘aqueles que são do grupo daqueles que não são’ (2008, p. 66).

A segunda seria a dimensão ética, que diz respeito à “aceitação por parte do indivíduo dos valores ligados à mensagem religiosa trazida pela tradição particular” (2008, p. 66), quer seja ligada às religiões tradicionais ou aos novos movimentos religiosos. A terceira é a dimensão cultural, que diz respeito ao patrimônio cultural (ritos, mitos, símbolos, doutrina...) de uma tradição assumida, sem que isso seja uma imposição a um comportamento ético específico. A quarta é a dimensão emocional, “que diz respeito à experiência afetiva associada à identificação” (2008, p. 67). Geralmente, segundo a autora, é a instituição que media estas dimensões, mantendo o equilíbrio entre lógicas a princípio contraditórias.

É possível ressaltar duas grandes tensões provenientes desta relação contraditória: “a primeira tensão é a que se estabelece entre as dimensões comunitária e ética” (2008, p. 68). Por um lado têm-se uma ética posta como universal e por outro a pretensão de uma condição de eleição e separação do grupo que assume esta ética em detrimento dos outros. A outra é a causada pela dimensão cultural e a dimensão emocional.

Um aspecto a ser considerado na cartografia da trajetória da identificação é a facilidade da saída da religião. É preciso, então, perceber as diversas modalidades que esta saída pode assumir. É preciso esclarecer que este afastamento pode coexistir com a

preservação das adesões (comunitária, ética, cultural e emocional), que vão servir como elementos para a reorganização identitária do indivíduo, ou seja, “esta trajetória individual não se diversifica ao infinito mas pertence a lógicas que correspondem a diferentes combinações que traçam no próprio seio da cada tradição, uma constelação de identidades religiosas possíveis” (2008, p. 74).

A autora, então, propõe delimitar seu estudo aos modelos de identificação – seis ao todo. “Esses tipos se definem quando duas das dimensões se articulam para formar um eixo de identificação privilegiado, fazendo com que as demais dimensões da identidade religiosa girem ao seu redor quais ‘satélites’, digamos” (2008, p. 74). O primeiro tipo seria os representados pelos jovens que participaram das Jornadas Mundiais da juventude; uma manifestação de um “cristianismo afetivo”.

O segundo tipo seria referenciado pelo eixo cultural e comunitário e cria o que Hervieu-Léger chama de cristianismo patrimonial, que nos seus extremos faz uma separação radical dos que pertencem ao grupo que detém uma herança cultural dos outros que estão fora.

O terceiro tipo está sustentado no eixo emocional-ético, apresentando um cristianismo humanista que grita contra a injustiça social e trabalha em prol dos excluídos. Uma modalidade que se confunde com esta é o cristianismo político, que gira em torno do eixo comunitário-ético e tem como característica o envolvimento coletivo em causas públicas.

O quinto tipo se apresenta na conjugação das dimensões cultural e ética. É o tipo que permite a experiência individual da fé, não necessitando da mediação de uma coletividade. O último tipo elencado pela autora envolve a articulação das dimensões cultural e emocional, produzindo uma devoção de apreciação patrimonial, dos lugares que contam a história religiosa na qual o crente se identifica.

O ponto essencial, neste percurso, é lembrar que, uma vez que se trabalha com trajetórias, nunca se está lidando com identidades substantivadas e estabilizadas: o problema está, precisamente, em munir-se de um instrumental suficientemente flexível para balizar as etapas de um processo que, por definição, não poderia ser enquadrado dentro de uma descrição definitiva. A religiosidade das sociedades modernas está em movimento: é este movimento que se precisa conseguir identificar (2008, p. 80).

Esta idéia de uma religiosidade em movimento traz, segundo a autora, algumas dificuldades na identificação do religioso. Tal entrave está na figura do praticante, tido



como o modelo de medida para a definição da paisagem religiosa. Só que este modelo não dá conta de “medir a intensidade da crença: sabe-se muito bem que existem crentes não praticantes” (2008, p. 81).

O que deu força a esta figura do praticante foram duas tensões específicas: a primeira intraconfessional e diz respeito aos praticantes irregulares e os não praticantes; a segunda extraconfessional e atinge a relação com os sem religião e os praticantes de outras denominações.

Contudo, com a diminuição da prática religiosa, a mobilidade das pertenças, a desterritorialização das comunidades, a desregulação dos procedimentos de transmissão religiosa e a individualização das formas de identidade, é preciso confrontar esta idéia do praticante regular, mesmo sendo ela, ainda, a figura emblemática na definição do religioso sendo, inclusive, utilizada pelas instituições para identificar o núcleo duro de fiéis. Mas esta figura muda de sentido: não mais se vincula à concepção da obrigação institucional, mas se “organiza nos termos do imperativo interior, da necessidade e da escolha pessoal” (2008, p. 86).

Além destas mutações na configuração do conceito de praticante, a visão clássica do praticante regular fica ainda mais debilitada quando confrontada com um universo para além do cristianismo e se vê à frente da diversificação das crenças e a autonomia destas em relação ao corpo de doutrinas institucionais e a distância que separa a crença da pertença. Nesta condição, a autora propõe duas novas representações para a identificação deste religioso em movimento: o peregrino e o convertido.

Começando a falar do peregrino, Hervieu-Léger lembra que esta não é uma forma recente, mas se encontra nas manifestações mais antigas da religião, podendo ser entendida como uma expressão perene da sociabilidade religiosa. Dois aspectos fazem desta uma figura típica do religioso: a sua indicação (ou identificação?) metafórica com as buscas espirituais que cada indivíduo empreende e sua idéia de uma sociabilidade religiosa em expansão. É preciso ressaltar que a identidade religiosa é consequência do encontro da construção biográfica subjetiva com a objetividade da linhagem de crença, o que vem acontecendo frequentemente com as “operações de bricolagem que permitem ao indivíduo ajustar suas crenças aos dados de sua própria experiência” (2008, p. 89).

O peregrino, portanto, “se caracteriza, antes de tudo, pela fluidez dos conteúdos de crença que elabora, ao mesmo tempo que pela incerteza das pertenças

comunitárias às quais pode dar lugar” (2008, p. 89-90). Para exemplificar esta personagem Hervieu-Léger se remete à comunidade de Taizé, que fica nas colinas de Borgonha e foi fundada na década de 70. Neste espaço é possível presenciar a harmônica relação entre a liberdade da expressão da fé e a regulamentação de práticas que nos leva a perceber a dialética da personificação e da planetarização. A autora compara esta formação de rede sem a implicação formal de adesão a uma tradição e a tolerância com a diversidade com o “tipo místico” de Ernest Troeltsh.

Existem duas características próprias desta utopia experienciada em Taizé: a primeira é a reafirmação do ideal escatológico e está ligada à presença permanente dos monges que criam um estilo de vida que aponta para uma radicalidade extramundana. A segunda é a visão compartilhada pelos jovens que (ou de?) um mundo onde prevaleça a harmonia e se possa realizar a utopia de viver sua individualidade na unidade do Todo. O que a experiência de Taizé permite é “transcender emocionalmente a extrema diversidade dos participantes (diversidade cuja manifestação mais imediata é a pluralidade lingüística) e enraizar esta diversidade em uma tradição crente comum” (2008, p. 96).

Fazendo uma comparação com a figura do praticante a autora entende que a principal distinção das duas é o grau de controle institucional presente em uma e em outra. Esta diferença marca, também, “dois registros nitidamente distintos do tempo e do espaço religioso”: a primeira (praticante) reporta à estabilidade territorial da comunidade, enquanto a segunda (peregrino) “remete a uma outra forma de espacialização do religioso, que é a do percurso que ela traça, dos itinerários que ela baliza e sobre as quais os indivíduos se movimentam” (2008, p. 99).

A autora, então, levanta a hipótese de que esta religiosidade móvel e individualizada leva as tradições religiosas – e aí não apenas os cristãos – a criarem formas de sociabilidade peregrina que se ajustem melhor às necessidades contemporâneas.

Voltando à experiência de Taizé, se vê naquele fenômeno de “assembléias reunidas pela emoção” uma semelhança com o modelo protestante. O que os difere é que na forma peregrina não se exige uma adesão precedente a um movimento religioso, sendo ela – a peregrinação – uma experiência tipicamente temporária. O interessante é que exatamente o peregrino que não se define confessionalmente é o que mais se

encontra neste tipo de espaço, algo pretendido por todo religioso. É significativo também ressaltar como a gestão do pluralismo permite a combinação da peregrinação e do agrupamento emocional. Para encerrar a análise do peregrino a autora afirma que: “Essa dinâmica de agregação e de dispersão intensifica uma territorialização simbólica da universalidade católica muito diferente da territorialização estática característica da civilização paroquial” (2008, p. 105).

Se o peregrino é uma ótima representação da mobilidade, o convertido exprime de melhor maneira o processo de formação da identidade religiosa neste contexto de mobilidade. Pode parecer paradoxal que num momento de enfraquecimento do poder regulador das instituições observe-se uma forte procura pela conversão, mas o fato de vivermos uma crise das identidades herdadas é que propicia, exatamente, esta busca de uma identidade que lhe dê segurança, na qual o crente tende a se entregar cada vez mais. É possível afirmar que este processo de conversão, por mais que expresse um desejo privado e íntimo do indivíduo, se dá na conjunção das disposições sociais e culturais com os interesses e aspirações do crente. Da mesma forma elas são inseparáveis da diferenciação institucional que permite construir uma identidade religiosa a despeito de uma identidade étnica, nacional ou social.

A figura do convertido não é homogênea, se desdobrando em três modalidades: “a primeira é a do indivíduo que muda de religião” (2008, p. 109), este modelo representa uma crítica a uma experiência anterior que não ofereceu ao indivíduo a intensidade espiritual que ele almejava. A segunda modalidade é a que diz respeito ao indivíduo que nunca pertenceu a uma confissão e, a partir de uma trajetória pessoal, acaba se integrando numa comunidade. A terceira modalidade é do indivíduo que de dentro de uma tradição à qual ele já pertencia, se engaja efetivamente na comunidade de fé. Em todas as modalidades uma característica do convertido é fazer de sua conversão uma entrada numa nova vida, refazendo assim suas convicções ética(s), seus hábitos sociais e espirituais. No caso da conversão de crianças esta radicalidade pode atingir toda a família, invertendo os papéis da transmissão religiosa.

Um dos pontos que são tocados no processo da conversão interna é o “questionamento de um regime frágil de pertença religiosa” (2008, p. 113). Mas também esta é uma figura que está presente em toda história da religião, não sendo, portanto, uma criação da Modernidade. No entanto, este fenômeno nos nossos dias é

“inseparável do enfraquecimento dos dispositivos de socialização religiosa” (2008, p. 115). Além disso deve ser considerado que o convertido reflete uma máxima da Modernidade religiosa: de que a identidade religiosa deve ser escolhida. A conversão, neste sentido, é um eficiente instrumento para a construção de si, num mundo de “identidades plurais e em que nenhum princípio central organiza mais a experiência individual e social” (2008, p. 116).

Nesta construção da identidade do convertido experiências de iluminação não são a tônica. O que se nota é que prevalece, por trás da narrativa comum, “uma interessante distribuição das trajetórias individuais em dois conjuntos nitidamente diferenciados. O primeiro é aquele das conversões cotadas como última etapa de um longo caminho errante... O segundo é aquele dos relatos de descoberta da ‘verdadeira vida’” (2008, p. 118).

Fazendo uma correlação entre as dimensões de identidade (comunitária, cultural, ética e emocional) e os tipos de percurso da conversão, podemos visualizar a identidade de cada um: “a primeira se forma articulando principalmente as dimensões comunitária e emocional... A segunda associa a dimensão ética do cristianismo (os valores evangélicos) à sua dimensão cultural” (2008, p. 119).

Esta distinção pode ser feita também aplicando-se as categorias de classe social: para o percurso que leva à conversão do primeiro tipo – identificado pela autora como o tipo de conversão familiar – se dirige à classes marcadas pela exclusão social; enquanto a identidade ético-cultural é reservada para a burguesia e intelectuais.

A referência individual de um “guia na fé” e o apoio da comunidade são os elementos decisivos na conversão do tipo familiar. No caso da experiência mais individualizada têm-se no desenvolvimento do “budismo francês” um ótimo exemplo de seu funcionamento. “A característica comum nessas correntes é encontrar no budismo uma revelação interna ao homem e uma técnica de salvação individual” (2008, p. 124).

A conversão, independente de como se dá, carrega em seu bojo o processo de individualização característico da Modernidade, além de desempenhar a função reguladora capaz de reorganizar a vida pessoal em um mundo tão confuso. A comunidade, assim, ganha o sentido de configurar uma “nova ordem mundial que dependa inteiramente da regeneração espiritual de cada indivíduo, garantida, de *facto*,

por sua integração iniciática dentro do grupo” (2008, p. 124). Esta tônica utópica é bem assimilada pelas religiões históricas, que acabam atraindo os convertidos.

Existe, porém, um aspecto importante nesta atração:

(...) no universo secularizado das sociedades modernas, a projeção desta alternativa religiosa na realidade do mundo perdeu o essencial de sua plausibilidade. Desde então, é o próprio fato da conversão que recobre, de um modo individualizado e subjetivo, a utopia trazida pela mensagem religiosa (2008, p. 128).

Outro aspecto relevante é o fato de que o fenômeno da conversão nesta realidade secularizada – a princípio algo bastante improvável – alimenta a idéia de uma força invisível para além da razão, o que é estranho a um mundo que ignora o poder do sagrado. O convertido se torna, então, neste mundo secularizado, “o suporte de um processo de individualização e de subjetivação da utopia religiosa” (2008, p. 131), parecendo como um exemplo vivo da presença de Deus no mundo e refutando a máxima de Durkheim de que Deus está cada vez mais distante da terra e dos seres humanos.

Neste contexto de desregulação institucional e perda de poder religioso sobre a sociedade, o convertido se apresenta como a prova da autenticidade da escolha pessoal na construção da identidade religiosa; caminho este que leva o indivíduo a uma radicalidade religiosa e a formação da religião de voluntários, substituindo a religião de obrigação. É a partir deste ponto de vista que as comunidades se tornam “lócus privilegiados de retomada do caminho” (2008, p. 134) ao mesmo tempo o convertido se torna, para a comunidade, o modelo de crente exemplar que escolhe livremente o seu caminho.