

Crê sem saber: o modo-de-produção religioso na modernidade

Believe without knowing: the religious mode-of-production in modernity

Eduardo Gusmão de Quadros*
eduardo.hgs@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-0645-6901>

RESUMO: Esse artigo estuda os caminhos tomados pela crença religiosa na época contemporânea. Partindo da tensão entre fé e razão, da re colocação do espaço religioso diante dos processos de secularização, ressaltamos que a religião permaneceu com forte presença em grupos sociais diversos. A abordagem histórica contribui para perceber essas trajetórias, destacando-se o fundamentalismo e a experiência pentecostal, que se expandiram rapidamente no mundo globalizado.

PALAVRAS CHAVE: Razão; Crença; Religião; Secularização.

ABSTRACT: This article mapped the paths taken by religious belief in the contemporary age. Starting from the tension between faith and reason, from relocation of the religious space in face of secularization processes, we emphasize that religion remained with a strong presence in different social groups. The historical approach helps us understand these trajectories, highlighting the fundamentalism and the pentecostal experience, which are expanding in globalized world.

KEYWORDS: Reason; Belief; Religion; Secularization.

*Ainda bem que Deus se escondeu,
Pois assim as pessoas podem busca-lo*
Alfredo Cruz

Essa dissociação pode parecer estranha, pois como se pode crer em algo que não se conhece? O ato de crer não pressupõe algum conhecimento do objeto desta crença? No limite, talvez realmente não podemos separar esses dois atos performativos do sujeito religioso. Contudo, o lançamento de tal problema já pressupõe uma distinção ocorrida no processo modernização e, ainda mais, uma separação que aconteceu de maneira bastante radical.

* Doutor em História pela Universidade de Brasília. Professor da pós-graduação na PUC Goiás e na UEG – Cora Coralina.

Fé e saber eram bem mais unificados nos regimes da cristandade europeia. A presença e o domínio das instituições religiosas na esfera pública – católicas ou protestantes, de maneira destacada – indica o controle sobre a produção e a circulação dos saberes. Podemos, até, supor que o saber poderia gerar o crer e, no sentido inverso, o crer proporcionava uma ordem dos saberes legitimados socialmente.

Hegel percebeu, em 1802, que depois do iluminismo as coisas estavam diferentes. A inflação do racionalismo havia devorado o campo da fé, lançando-a para o abismo da subjetividade. Daí toda a ênfase no “espírito” de seu pensamento. Deus estava morto, declarou no texto *fé e conhecimento*, já que a metafísica tradicional, advinda da teologia, não podia ser mais sustentada depois da crítica kantiana (GABRIEL, 2011).

Verdade que o caminho apontado por Kant, esse grande pietista eunuco (BOTUL, 2004), resguardava o religioso dentro do campo da ética. Esse será, sem dúvida, cultivado de modo relevante no pensamento teológico do século XIX europeu. Chegou até a influenciar as primeiras investigações de sociologia religiosa, dedicada a medir as práticas dos atores, a exemplo do número de comunhões, frequência às celebrações, casamentos eclesiásticos, a exemplo da escola de Gabriel Le Bras (1955). Destacamos aqui que essa era uma prática antiga das igrejas, aproximando a noção de pertencer à de frequentar.

Mesmo apontando tal perspicácia da intuição kantiana, na modernização religiosa o maior peso deve ser dado a outra obra de sua lavra, àquela que estabelecia “a religião dentro dos limites da simples razão”. Esse princípio limitará ambos os níveis:

- a) **do crer** – deslocando-o para o além, um “sobrenatural” cada vez mais distinto da natureza. As noções *clássicas* que caracterizaram a religiosidade dentro do totemismo, da vida após morte, na consideração dos espíritos anímicos e no controle primitivo das forças naturais, refletem essa nova divisão dos saberes que fora institucionalizada;
- b) **do saber** – identificado enquanto nível racional, fruto de manipulações e esquemas formais construídos pelo próprio raciocínio. Curioso que a mentalidade cientificista predominante tenha por pressuposto a consciência-espelho, a noção de verdade como correspondência, recalcando-se a artificialidade e a parcialidade dos modelos, hoje, evidente do ponto de vista epistemológico.

A solução hegeliana recai sobre a subjetividade, na dialética do espírito humano com o absoluto, como gostava de escrever. Deste ponto de vista, um grande crítico do sistema hegeliano como Soren Kierkegaard propõe resposta extremamente parecida, pois tanto o salto de fé transcendendo qualquer razão¹ quanto a mudança antikantiana do estágio ético para o religioso termina por defender o aspecto subjetivo como uma fortaleza na qual o divino estaria resguardado.

O fascínio fundamentalista

Nos Estados Unidos da América, os caminhos apontados por esses intelectuais tiveram um impacto social maior. Era comum pensar, umas décadas atrás, que o mundo caminhava para a secularização, para a irrefutável perda de prestígio das instituições religiosas nos espaços públicos, seguindo o modelo europeu. Os Estados Unidos seria uma exceção nesta interpretação da modernização. Hoje reconhecemos que a lógica social estava invertida, tornando-se a Europa uma exceção em termos globais (VVAA, 2011).

Isso significa que o modo-de-produção religioso da modernidade atuou de maneira muito mais forte entre os norte-americanos. As vias apontadas da ética com base em valores religiosos, da racionalização da fé ou do fideísmo subjetivista foram vivenciados institucionalmente de modo mais intenso. Os conflitos internos, ou mesmo teológicos, tiveram efeitos demarcados publicamente, já que a relação entre o crer, o saber e o agir na cultura estadunidense possui uma historicidade particular. A esse conjunto, o sociólogo Robert Bellah (1992) denominou de *religião civil*.

O sentimento patriótico naquele país está eivado de símbolos religiosos e bíblicos; toda uma sociabilidade fora constituída a partir dessas referências. Então, a doutrina assumiu considerações muito além do que seria uma declaração institucional ou uma adesão pessoal. Venceu no meio social a afirmação do passado idealizado, elevado à utopia. Ou seja, uma ideia de pureza sacralizada acabou mesclada com mitos históricos, sejam os retirados da bíblia, sejam os que remetem aos *pais fundadores*.

O movimento fundamentalista, irradiado mundialmente sob o sol da ortodoxia salvacionista, coaduna-se com a consolidação do império. Destarte, pode-se dizer de maneira

¹ Principalmente em Temor e Tremor, o pensador dinamarquês explora esse tema. Comentando a história do “pai da fé” Abraão, ele escreve “que inaudito paradoxo é a fé, paradoxo capaz de fazer de um crime um ato santo e agradável a Deus, paradoxo que devolve a Abraão o seu filho, paradoxo que não pode reduzir-se a nenhum raciocínio, porque a fé começa precisamente onde acaba a razão...” (KIERKEGAARD, 1979, p.140)

explicita que sob a aparência do conservadorismo e da postura reacionária, os fundamentalismos são um produto direto dos meios-de-produção da modernidade.

Quando Daniele Hervieu-Leger (2008) esculpiu os dois tipos ideais do *peregrino* e do *convertido* para caracterizar a religiosidade moderna, boa parte das análises ressaltava a primeira forma de relação com as instituições religiosas e com o mundo das crenças. Daí as análises abundantes acerca do consumidor religioso, da lógica do mercado nas celebrações ritualísticas ou a ideia de que o sujeito atual constrói a religiosidade a *seu* modo². O termo chave nestes estudos é o neologismo *bricolagem*, a composição da vivência com o sagrado de modo pragmático e desrespeitando os mecanismos de controle institucionais.

O tipo do convertido fora menos enfatizado. Será por preconceito? Porque não se consegue ver nenhuma novidade nessa postura? A nosso ver, uma forma de construção identitária não poderia estar separada da outra, pois ambas são posições dentro do campo religioso emergentes nas recentes tramas da modernização (social), da globalização (econômica) e da ocidentalização (cultural). Para resumir em um só termo, na expansão do *império*.

A economia teo-política

Com tal conceito, Hardt e Negri (2010) buscaram compreender a nova forma de governamentalidade que se articula atualmente. O termo é antigo, mas diferente do sistema romano, basicamente tributário, e do imperialismo do século XIX, fundamentando em políticas nacionalistas, o império contemporâneo não possui centro. A primeira consequência é que seria mais difuso do que difundido, não possuindo também limites. Portanto, as esferas do público e do privado se tornaram totalmente imbricadas na passagem da sociedade disciplinar para a sociedade do controle³.

Os dispositivos de fidelização foram multiplicados, envolvendo até o consumo, e isso demarca o processo de subjetivação das diferenças de maneira ostensiva. É nesse sentido que compreendemos a expansão fundamentalista, correlacionada aos novos arranjos teo-políticos. Paralelamente ao *biopoder*, principal forma de domínio do império, que atinge nossos corpos,

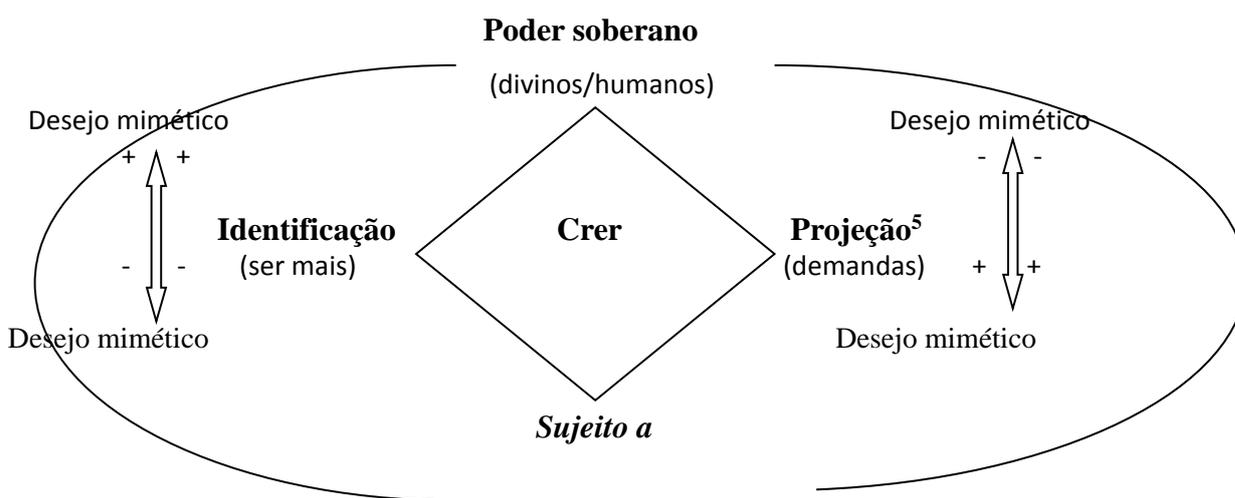
² Uma *Teoria da Religião* foi constituída a partir destes pressupostos Cf. (STARK, R. e BAINBRIDGE, W. S., 2008).

³ “O império não estabelece um centro territorial de poder, nem se baseia em fronteiras ou barreiras fixas. É um aparelho de descentralização e desterritorialização do geral que incorpora gradualmente o mundo inteiro dentro de suas fronteiras abertas e em expansão. O império administra entidades híbridas, hierarquias flexíveis e permutas plurais por meio de estruturas de comando reguladoras”. (HARDT, M e NEGRI, T, 2010, p.12-13). Lembramos que nessa passagem para a sociedade de controle, a “produção biopolítica” tornou-se fundamental.

defendemos que o teo-poder permanece operando nos interstícios da rede imperial (QUADROS, 2009).

Neste aspecto, os autores mantiveram certos preconceitos teóricos. Eles colocaram a ênfase histórica na transcendência ao lado dos movimentos conservadores, como meio de legitimação das ordens hierárquicas. Os momentos de ruptura e de crítica estariam baseados na imanência, no desvelar das bases materiais do domínio⁴. Se esquecem que a transcendência tem sido uma importante fonte de utopias, de posturas críticas e de resistências criadas pelos subalternos. Sem elementos transcendentais, o poder do imaginário ficaria bastante limitado e o próprio controle que as grandes corporações tentam exercer sobre ele não faria sentido.

O teo-poder articula quatro polos, partindo do sujeito-que-se-sujeita. Esse é o principal aspecto da existência social na modernidade, conforme Foucault (2008), a formação de *sujeitos assujeitados*. Contudo, os dispositivos de assujeitamento, na plena ambiguidade do conceito, devem ser contrapostos com a busca do empoderamento. O poder soberano pode ser divino ou humano, geralmente manifestando-se de maneira imbricada na nossa comum experiência histórica. Os mecanismos psíquicos da projeção e da identificação, estudados pela psicanálise, são movidos pelo crer e pela vontade de poder. São esses elementos que tecem as pontes entre os polos, ao despertar o intermitente desejo mimético, tão típico no campo do sagrado (GIRARD, 1990). Em grosso modo, teríamos:



⁴ Não só isso. Segundo os autores, a própria modernidade “começa com a descoberta da imanência” (2010,p.89).

⁵ Ambos os conceitos relacionam-se com a construção do “dentro” e do “fora” do corpo, ou seja, a delimitação mútua entre o eu e a realidade. A *identificação* é um processo contínuo de ligação afetiva com um objeto, real ou imaginário, fruto de investimentos libidinais que circunscrevem as funções psicossomáticas. A *projeção* aborda o deslocamento perene de conteúdos sensíveis posicionando o outro nas fixações narcísicas (KAUFMANN, 1996).

Como escreveu Michel de Certeau, a autoridade das instituições sustenta-se na capacidade de produzir credibilidades (1994, p.278). A interação precisa acionar dispositivos de renúncia e satisfazer demandas para que a lógica do dom possa ser implantada⁶. Assim, com esse *crédito* atribuído (ou seja, acreditado), a autorização de práticas e saberes é desenvolvida incessantemente.

O crer pode juntar-se ao poder ou pode retrai-lo. Do mesmo modo, pode-se caracterizar a relação do crer com o saber. Com a modernidade, nem o crer, nem a fé, para utilizar um termo com grande carga teológica, diminuem sua presença nos vínculos sociais, muito menos desaparece. Acontece que novos arranjos são, agora, possíveis. A reflexão teórica precisa de instrumentos refinados, bem mais dinâmicos, para compreender e explicar tais movimentos.

Os arranjos entre crença e razão, ou entre a fé e o saber socialmente legitimado, podem gerar harmonias. Isso parece ser a expectativa predominante nos meios de comunicação. As dissonâncias, por outro lado, têm sido constantes no planeta globalizado e a carga de preconceitos depreciadores tem retornado com força nos mesmos meios de comunicação.

O hífen inserido na noção de teo-poder possui a finalidade de indicar as tensões entre os modalizadores das identidades religiosas, um “espaço” onde eles atuam⁷. É também uma pausa, um indicativo de limites. As equações fáceis, quando se pretende estudar as transformações de uma sociedade, são extremamente perigosas. Outro problema é quando os próprios cientistas se negam a pensar (ou crer?) no que encontram. Vamos dar um exemplo disso com a glossolalia.

A sinfonia babélica

Os pensadores que fundaram as ciências sociais buscaram fornecer explicações do fenômeno religioso. O pressuposto era que o mistério do sagrado não pertenceria à ciência, seguido do corolário de que ao tomar a esfera religiosa como objeto de investigação, esta deveria necessariamente ser reduzida à lógica racional. Na prática, isso significava que cabia à pesquisa revelar os interesses que estariam velados pelos sujeitos religiosos, apontando fatores externos à experiência com o sagrado que denunciasses sua “mundanidade” ou materialidade.

⁶ Compreendido como um “fato social total” que vincula dois personagens independente da dádiva obter retorno imediato, como defende Alain Caillé (2002).

⁷ A modelização remete à operação que modifica, reciprocamente, as relações entre sujeito e predicado. Engloba tanto os verbos de estado – relativos ao ser- quanto os verbos de ação – relativos ao fazer – pelos valores do querer, do dever, do poder e do saber, como estabeleceu Greimas (1980, p. 283).

Uma obra importante do início do século XX, que não figura entre os clássicos, extrapolou tal ênfase racionalista. A investigação feita por Bergson acerca das fontes da moral e da religião ressalta que os aspectos emocionais, mesmo que incontroláveis, seriam um registro de destaque no estudo dos comportamentos religiosos. Ele afirma em um parágrafo:

Não nos parece duvidoso que uma nova emoção esteja na origem das grandes criações da arte, da ciência e da civilização em geral. Não apenas porque a emoção é um estimulante, mas porque incita a inteligência empreender e a vontade a perseverar. (BERGSON, 1978, p.36).

Prossegue o autor descrevendo duas espécies de emoção. A primeira é decorrente de uma ideia, de uma representação que altera os afetos, como o efeito de uma lembrança. A segunda é muito mais uma causa da vida intelectual, ela é “grávida de representações, nenhuma das quais está propriamente formada (BERGSON, 1978, p.36).

A racionalidade acadêmica por décadas ignorou este aspecto, retomado em anos recentes pela “descoberta” da chamada inteligência emocional. Curiosamente, na época em que Bergson redigia aquelas linhas na França, do outro lado do Atlântico um movimento religioso fortemente emotivo ganhava o mundo: o pentecostalismo.

Esse pode ser considerado o maior movimento religioso da atualidade e o mais importante da história do cristianismo, pelo menos, nos últimos quinhentos anos. Se o marco original estiver correto, iniciou em 1906, numa pequena comunidade periférica de Chicago, composta de negros e imigrantes pobres, liderados por um pastor quase cego, filhos de escravos (LOVETT, 2006). Ali teria ocorrido uma manifestação diferente, sobrenatural, identificado como a atuação poderosa do Espírito Santo.

Tal manifestação é chamada de glossolalia ou dom de falar em “línguas estranhas”. O relato básico, e normativo para o evento, encontra-se na narrativa sobre o surgimento da igreja cristã, no segundo capítulo do livro bíblico de Atos dos apóstolos. Em uma sala, soprou um vento, sugeriram “línguas de fogo” sobre os presentes e eles se sentiram cheios do espírito de Deus. Os que acreditavam em Cristo, interpretaram que era a chegada do “consolador” prometido por Jesus, os que não aderiram suspeitaram que o grupo estava bêbedo (Atos 2,13).

O fenômeno ocorreu outras vezes, conforme a narrativa bíblica (Atos 10, 46 e 19, 6), para sinalizar que as boas novas da salvação não tinham fronteiras culturais, linguísticas ou sociais. O apóstolo Paulo, contudo, não encoraja esse carisma “espiritual”, dando preferência àqueles que edifiquem a comunidade.

Desde os primórdios do século XX, essa experiência extática tem se reproduzido com intensidade. Ela se espalhou pelos diversos continentes, desrespeitando qualquer fronteira. Transpôs as barreiras institucionais e doutrinárias, atingindo, inclusive, o catolicismo romano. Curiosamente, os pesquisadores do pentecostalismo e da renovação carismática parecem evitar os sons desta sinfonia babélica, ou fingem não ver algo tão performático. Será pelo reconhecimento, consciente ou não, de que não conseguem explica-lo?

Talvez os próprios sujeitos não tenham explicação clara. Vejamos o que narra uma “testemunha” desta experiência:

[...] Quando comecei a buscar, buscar, senti minha língua enrolar e não via do que falava. [...] Eu me sinto muito emocionada, sinto arrepiar, choro. Também glorifico. Isso é muito bom. [...] Tudo que eu tiver de ruim durante o dia, à noite boto para fora. Aí, eu saio da igreja outra pessoa (apud CÉSAR, W. e SCHAUL, R., 1999, p.86)

Deus não é tão fácil de achar. É necessária uma busca intensa perante tantos enganos, tantas falsas divindades. Quando sente que Ele está consigo, a certeza é arrebatadora, apesar de não compreender o que diz. É algo empírico, porém fora do campo racional e científico. A transcendência divina é real por demonstrar os limites da compreensão, da linguagem, da representação.

Na verdade, a língua fala, mas nada é dito. Também não está em questão se algum escuta, se sabe interpretar. A balbúrdia coletiva parece refletir a babel globalizada dos grandes centros, ao mesmo tempo, sub-repticiamente resiste aos imperativos categóricos lançados. Se o dia é ruim, marcado pelos conflitos, tarefas, correrias, contas a pagar, à noite a celebração tudo transforma, água vira vinho. É quando o mal sai e Deus entra com sua presença purificadora e restauradora.

Esse Outro atua incompreensivelmente. Não importa, pois o principal é o resultado dessas emoções profundas. Os sons desarticulados racionalmente indicam a ruptura para uma vida de fé, ou de vitória, como se diz mais recentemente. Há um renascer expresso pelos sons infantis pronunciados⁸; há uma identidade recriada comunitariamente, na qual os poderes impessoais da burocratização tornam-se relativizados.

⁸ Os sons glossolálicos assemelham-se a uma linguagem infantil na qual predominam as vogais A e I, bem como as consoantes labiais (CERTEAU, 1996).

(Re) criações cotidianas

Pode ser que na modernidade o sentimento de proteção não esteja mais projetado nas grandes instituições produtoras da verdade: a escola, a igreja, o estado e a mídia. Paralelamente, a auto-afirmação dos sujeitos é um processo radicalizado e difundido, em que pese os dispositivos correntes de padronização do si mesmo.

A experiência com o sagrado no mundo contemporâneo rompe realmente com as tradições advindas do passado? As segue de modo fiel? Ou mescla a força da tradição com as possibilidades da criação? As respostas devem vir de investigações não dogmáticas, atentas aos burburinhos, aos gritos e silêncios da vida cotidiana.

Uma coisa pode-se afirmar: a religiosidade não pertence ao arcaico, não é um vestígio, nem uma sobrevivência. Ela constitui a governamentalidade do império através do teo-poder, que coaduna-se com a produção biopolítica das almas e dos corpos.

Talvez nós, os cientistas, é que tenhamos perdido algo do saber, relegando o ato de crer ao campo transcendental, denegando à experiência religiosa um conhecimento autêntico enquanto ela movimenta tantos sujeitos e povos. Até quando teremos de nos resignar à incólume ignorância do *logocentrismo* cartesiano? Será que teremos ferramentas teórico-metodológicas para captar o que Derrida chamou de “religião além da religião”?

Neste texto, certamente, tratamos de experiências opostas demais. O fundamentalismo reforçou demasiadamente o saber do crer e a glossolalia desfez-se do saber ao lançar o sagrado no limite do dizível. É possível que boa parte dos movimentos religiosos da atualidade se localize no intermédio deste gradiente. Contudo, ao abordar essas duas fortes tendências mundiais buscamos demonstrar, principalmente, que não são as instituições religiosas que entraram em crise com a modernidade, mas a nossa matriz universitária que ficou deslocada diante dos rumos da História.

Referências Bibliográficas

- BELLAH, Robert. *The broken covenant: american civil religion in time of trial*. 2ª ed. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- BOTUL, Jean-batiste. *A vida sexual de Immanuel Kant*. São Paulo: Unesp, 2004.
- CAILLE, Allain. *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano (vol.1)*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

CERTEAU, Michel de. Vocal utopias: glossolalias. *Representations*, UCLA, num.56, 1996, p.29-47.

CESAR, Waldo e SCHAUL, Richard. *O pentecostalismo e o futuro das igrejas cristãs*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

CRUZ, Alfredo. *Jesus gostava de cerveja*. Rio de Janeiro: Editoria Objetiva, 2014.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GABRIEL, Marckus. A ideia de Deus em Hegel. *Revista Filosófica Aurora*, 23, 33, dez. 2011, p.525-537.

GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

GREIMAS, A. J. *Dicionário de semiótica*. São Paulo: Cultrix, 1980.

HARDT, Michel e NEGRI, Antonio. *Império*. 8ª ed. Rio de Janeiro:Record, 2010.

HEVIEU-LEGER, Daniele. *O convertido e o peregrino*. Petropolis, RJ: Vozes, 2008.

KAUFMANN, P. (ed.). *Dicionário enciclopédico de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

KIERKEGAARD, Soren A. *Temor e Tremor*. In: Kierkegaard (col. Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1979.

LE BRAS, Gabriel. *Études de Sociologie Religieuse (2 vol.)*. Paris: Presses Universitaires, 1955.

LOVETT, Leonard. William J. Seymour: peril and possibilities for a New Era. *Enrichment Journal*, Spring 2006 (www.enrichmentjournal.ag.org, consultado em 07/04/2020).

QUADROS, Eduardo G. O teo-político dos impérios. *Revista Horizonte*, PUC Minas, 2009.

STARK, R. e BAINBRIDGE, W. S. *Uma teoria da religião*. São Paulo: Paulinas, 2008.

VVAA. Religions and politics (special issue). *Annual Review of the Sociology of Religion*, ARSR, Boston, 2011.