

NOVOS PARADIGMAS E ESTUDO DA RELIGIÃO: UMA REFLEXÃO ANTI-ESSENCIALISTA¹

Joanildo A. Burity²

A religião está de volta? Para onde? De onde? Como saber que se trata dela mesma? O que garante que se comportará como antes? Seria justificado relaxarem-se as prevenções contra a volta do “fundamentalismo”, isto é, daquela pretensão de ascendência religiosa sobre a esfera secular fundada numa auto-atribuída função de guardião da verdade, da moralidade e do sentido? Mas não se trataria de contestar esta definição de fundamentalismo? Não estaria a religião, antes, cada vez mais claramente fadada a retroceder ao fundo da cena, perdendo seu papel ao tornar-se supérflua para fazer o mundo girar, cedendo lugar à lógica das explicações científicas, à eficiência das regras de mercado, à sofisticação das novas tecnologias? Ou ainda, não seria a religião o último bastião desta atitude inquebrantável – e lamentável, para os epígonos da ideologia do progresso e da perfectibilidade humana – de descontentamento com as realizações da modernidade, que se poderia chamar de “mal-estar na civilização”³? Em outras palavras: diante do esfacelamento de tantas certezas e do fracasso de tantas alternativas, não seria novamente na religião que as pessoas encontrariam guarida para sua busca por sentido e por uma relação mais integrada entre fins e meios?

Os últimos trinta anos têm dado respostas ambíguas a tais interrogações, exceto uma, que tem a força de uma constatação: a religião não desapareceu, tem-se mostrado capaz de reciclar algumas de suas práticas e alguns de seus princípios e, volta e meia, exhibe seu enigma à consideração pública. E esta continuidade, sobrevivência, retomada ou reinvenção é concomitante a (i) uma acentuação da reflexividade científica (isto é, a preocupação da ciência com suas próprias condições de possibilidade e de existência, sintoma das aporias do objetivismo cientificista do século passado); (ii) o desenvolvimento de uma esquizofrênica relação de amor e ódio com os produtos da ciência – a tecnologia aplicada à produção e à vida, a governamentalidade⁴, a conjunção entre saber e mercado; (iii) o surgimento de novos regimes de saber que

1 Versão revisada de trabalho apresentado originalmente na mesa redonda “New Religious Expressions: Beyond Classical Dualities”, no V Congresso da Brazilian Studies Association (BRASA), Recife, Brasil, 19-21/06/2000; e no simpósio “Filosofia y Religión”, no VIII Congresso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad/VIII Congresso Internacional de Estudos Socio-Religiosos, Pádua, Itália, 30/06-05/07/2000. O autor agradece aos participantes dos dois painéis pela estimulante discussão que levou a alguns reparos e acréscimos, especialmente na última parte do texto. A responsabilidade pelos quais, escusado dizer, é do autor.

2 Pesquisador da Fundação Joaquim Nabuco, onde coordena a Área Temática Cultura e Identidade; professor do Mestrado em Ciência Política e da Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: joanildo@fundaj.gov.br.

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

4 Sabe-se que Foucault dedicou alguns de seus estudos à articulação de uma ciência da população, com suas estatísticas e sondagens de opinião, com a velha doutrina do bom governo (a “arte de governar”), como elementos fundamentais desta mudança

se nutrem de uma crítica ao ímpeto totalizante do modelo de ciência do século dezanove; (iv) uma crise de modelos sociais e políticos predicados sobre interpretações científicas da “mecânica social”.

A conjuntura das últimas décadas tem recomendado a necessidade de um novo olhar sobre a religião. Novo olhar que, simultaneamente, confira maior atenção às motivações dos grupos religiosos⁵ e assuma maior distanciamento dos modelos normativos da modernização e da secularização. Para além do enfoque classista, que situava a religião na superestrutura de um modo de produção, valoriza-se o tema da cultura; para além das ênfases integracionistas, que destacavam a função de legitimação social da religião, destaca-se a interface entre religiosidade e mercado ou o potencial conflitivo da religião.

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

Poderíamos dizer com razoável acerto que esta mudança de foco, de sensibilidade, se articula com uma mudança de enquadramento da problemática da religião. Ela tem seu lugar em meio a uma transição que anuncia uma nova modalidade do saber a respeito dos objetos sociais – novidade que não temos muito como precisar ainda, posto que o momento é de transição, passagem, quiçá ruptura⁶. Alguns designam esta

de foco da teoria da soberania, pela qual a referência do poder é um território, para a moderna arte de governar, cujo foco são as pessoas e seus corpos. Esta articulação produz uma nova configuração da relação entre estado, governo e sociedade que Foucault chamou de governamentalidade. Nela saber e poder se unem num ambicioso projeto de atender às necessidades das pessoas de modo a assegurar o equilíbrio social e assim reforçar o poderio do estado (cf. Foucault, 1985: 277-93; 1990).

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

6 Admitidamente, esta imagem da “transição” ou da “passagem” é autoreferencial, faz parte do mesmo discurso que procura descrever as tendências “objetivamente verificáveis”. O que quer dizer que falar sobre a transição é já posicionar-se em relação à idéia de haver ou não um modo de enfrentamento dos impasses da relação religião/sociedade que não seja o da ruptura ou do confronto entre linguagens incomensuráveis. É posicionar-se quanto a ser desejável ou não que assim ocorra. Claramente, o

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

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

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

Uma última advertência preliminar: segundo a cultura da transição, fazer fronteiras é um trabalho permanente, posto que elas não são vistas como mero legado, como dado natural, mas são reconhecidamente necessárias. Isto implica em que não somente a ação cotidiana está voltada para construir, delimitar o futuro,

discurso da transição é uma das formas de ler a realidade contemporânea, bem como os paradigmas que procuram fazer sentido dela, e não está dado que todos aceitem esta forma de leitura. Conflito das interpretações.

o território onde habitaremos, mas cada relato que oferecemos a respeito precisa, ele mesmo, fazer fronteira. Não se pode falar sobre tudo e em geral, porque não sabemos o que “isso”⁷ possa ser. Antes, nos pomos de acordo sobre o que falaremos e onde o faremos, e daí começamos a por pedra sobre pedra. Esforço que, naturalmente, pode ser desfeito na discussão: ao se recusar o acordo; questionar a lógica geral, o estilo ou conteúdos pontuais da argumentação; apontar omissões, imprecisões, equívocos, desvios, *vested interests*. No caso, proponho que reflitamos inicialmente sobre a configuração dos (novos) paradigmas no campo das ciências sociais e o modo como chegamos a dar legitimidade hoje à transgressão de fronteiras entre eles ou a anunciar a morte deles (ou de alguns deles). Num segundo momento, nos colocaremos diante da religião como objeto de estudo à luz dos referidos paradigmas, para destacar um ponto cego das leituras que pretenderam ter acesso à essência do fenômeno em moldes categóricos: a fugacidade do nome na religião. De um lado, no próprio campo religioso, a tensão entre a pretensão de acesso privilegiado aos mistérios da transcendência, a pretensão de falar em seu nome, e a resistência “profética” a admitir a pura identidade entre a revelação e suas formas institucionalizadas. De outro, entre o campo religioso e o campo científico, a diversidade de formatos e orientações religiosas em relação ao mundo e às suas estruturas – da seita à igreja, da sacralização à contestação da ordem, do quietismo ao engajamento ativo, do foco moral (individual) ao político (coletivo), do racionalismo à emoção, em inúmeras combinações. Em seguida, discutimos possibilidades internas a alguns dos paradigmas de estudo da religião que contemporaneamente disputam entre si um discurso “adequado ao objeto” e propomos uma **política do sobre-nome**, como estratégia de reinscrição de outras perspectivas no discurso hegemônico, seja da religião, seja sobre a religião.

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

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

Os paradigmas de que falamos têm uma referência precisa na teoria social moderna e se constituíram segundo o ritmo da própria expansão da modernidade. Inicialmente preocupados em explicar como o “deicídio” perpetrado com a cesura entre a modernidade e o mundo medieval poderia se justificar e fundar uma nova ordem, os paradigmas da teoria social – e nunca houve um só – opuseram uma sociedade natural

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

a uma civilizada, o caos à ordem, a tradição à modernidade, a fixação num universo hierárquico e estático à autonomia num mundo aberto e em constante mutação.

No bojo da empresa colonial europeia, enquanto se depara sistematicamente com o desconhecido ou com o radicalmente outro, a teoria social desenvolve paradigmas que ao mesmo tempo (i) reforçam o que o ocidente imperialista já sabia sobre si mesmo, ao ressaltar o contraste com as características ou atributos negativos, ausentes ou exóticos do outro, e (ii) definem para o ocidente moderno uma missão civilizatória. Deste processo, concomitante à própria constituição das ciências sociais, surge um contraponto entre comunidade e sociedade, que reatualiza as especulações pseudo-históricas da teoria social dos séculos 17 e 18 - dando-lhes plausibilidade, pelo contraste entre os povos “primitivos” e os povos “modernos” (cf. Somers, 1995b) -, mas emerge também o tom nostálgico já presente num dos veios da teoria social setecentista, o rousseauiano (cf. Robertson, 1990; 1991). Neste caso, é a pureza do primitivo e a organicidade do comunitário que a Europa teria perdido com a modernização, de modo que no ato mesmo de estender a mão civilizadora ao rude selvagem, há um certo sentimento de culpa que leva a apreciar sua “exótica” ou a condescendentemente admitir que aquele jamais chegaria a tornar-se “um de nós” (cf. Derrida, 1976; Burity, 1996).

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

Nos âmbitos histórico e científico, o choque entre iluminismo e romantismo somou-se à emergência de contradições e resistências por parte dos povos colonizados ou entre diferentes correntes da teoria social moderna, no que se refere à relação entre desenvolvimento capitalista (imperialismo) e recusa do colonialismo (interesses locais, nacionais, étnicos, religiosos, culturais), crescimento urbano e diversidade de grupos e culturas urbanas. Difundiram-se posições que valorizavam na cultura funções constitutivas da subjetividade e de apropriação cognitiva da realidade. A inversão pela qual as continuidades entre as culturas

é que tinham que ser explicadas em relação às discontinuidades, "equivale ao abandono da idéia de que à unidade material (biológica) teria de corresponder, necessariamente, a unidade espiritual" (Soares, 1994:73).

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

O que chamamos de crise dos paradigmas e o caldo de cultura em que surgem novos paradigmas têm uma linhagem mais longa do que a conjuntura dos anos 80/90 fazem crer. Como nunca houve um único paradigma de compreensão do social, desde muito cedo a cândida pretensão de ser a chave de acesso à realidade enredou-se na disputa por qual dos paradigmas mais fidedignamente representaria o real. Choque de pretensões semelhantes, que não se viam coabitando um mesmo espaço teórico, embora, digamo-lo enfaticamente, já não se tratasse de matar ou morrer pelas idéias de sociedade que se tinha (senão no casamento entre teoria e prática que esteve na raiz dos projetos revolucionários da modernidade, mas fora do espaço pouco a pouco profissionalizado das ciências sociais). Espaço de delimitação das disciplinas, com seus objetos, teorias e métodos próprios, a exigir "conversões" de seus praticantes, lealdade incontestada e disputa por superioridade.

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

O problema tornou-se mais agudo quando, após ter olhado frequentemente para o real "lá fora", a teoria social voltou-se para si mesma. Reflexividade. E aqui três profundos cortes foram dados na lógica paradigmática: (i) a aceitação de que os paradigmas não são desinteressados e puramente objetivos, mas

têm um programa a cumprir, pré-compreendem a realidade que supostamente descreveriam em sua objetividade; (ii) o reconhecimento de que os paradigmas não são obra de gênios sistematizadores, mas resultado de um trabalho coletivo em que se desenvolve uma linguagem mais ou menos comum, numa comunidade mais ou menos coesa (não homogênea) - intersubjetividade; e (iii) a guinada linguístico-cultural pela qual se admite que a realidade descrita pelos paradigmas é contingente ao sistema de relações estabelecido pelos seus conceitos, às condições históricas de emergência e desenvolvimento destes e ao conflito de interpretações que estabelecem com outros sistemas de referência. Não apenas isto, mas também passa-se a admitir a interferência, a interação entre representações da realidade e a (re)configuração prática desta, para além do postulado descritivista das ciências sociais, calcado no modelo (idealizado) das ciências naturais⁸.

Através destes cortes, dá-se um duplo processo de relativização e desinvestimento. A perda de abrangência, dinamicidade e persuasividade das questões levantadas pelos paradigmas de cada disciplina (no duplo sentido do possessivo: das disciplinas como paradigmas, e dos paradigmas vigentes em cada uma) leva a um descentramento de seu poder explicativo. Os objetos escapam à órbita do modelo, novos objetos emergem que não se deixam apreender por aquela, saberes mais locais demonstram maior sintonia com as demandas dos novos territórios do social⁹. Por conseguinte, a atratividade da adesão a um paradigma perde força; há desinvestimento nele, surgindo uma atitude mais curiosa em relação a outros saberes e mais desencantada em relação ao apelo de “conversão”, de lealdade e prioridade, que cada um deles faz.

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

8 Para uma instigante revisão das ciências sociais à luz de uma discussão sobre a mudança de paradigmas, cf. Comissão Gulbenkian, 1996.

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

Mas quem pensa que estamos diante de um processo entrópico de desintegração dos paradigmas, de dissolução das “grandes narrativas” que aqueles encerravam, engana-se redondamente. O que se assiste hoje bem pode ser a morte de **alguns** paradigmas. Poder-se-ia talvez dizer que haja uma **vontade** de sepultar a própria noção de paradigma. E até certo ponto, este desejo é salutar. Mas não se assiste a nenhum desaparecimento dos paradigmas, nem da idéia de paradigma¹⁰. O que se assiste é a um redimensionamento dos paradigmas, que se tornam circunscritos e perdem sua aura de universalidade, entram em disputa com outros até mesmo nas regiões em que pretendem ainda ter validade especial. De deuses são transformados em ídolos, ou de deus único e soberano passam a frequentar um panteão, quiçá envolvidos numa guerra de interpretações, numa guerra dos deuses! Nem tudo aí tem a mesma dimensão ou qualidade, nem tudo sobrevive por muito tempo, compondo-se, articulando-se, desfigurando-se em contato com outros competidores. Mas a superioridade e a estabilidade **do** paradigma (no singular) já não é um dado; é, antes, **um projeto a construir num terreno de fronteiras móveis. Uma política do saber.**

Em meio à perda de credibilidade dos paradigmas é compreensível que antigos opositores **voltem** com pretensões de vingança, como também é compreensível que, quando a atitude de relativização atinge a (quase) todos os paradigmas existentes, a razão pragmática da bricolagem e da modelagem recomende juntar os cacos do que restou e fabricar algo novo. Revisitar o montão de ruínas em busca de inteligibilidade ou de ferramentas para enfrentar o novo, já que este não irrompe *ex fiat*; até mesmo sua novidade precisa de um parâmetro no que veio antes, é relacional. Esta novidade, portanto, será rondada por duas imagens da aparição, da **espectralidade**¹¹: o novo se constitui a partir de pedaços do velho, deve-lhe a vida; e o que morreu nunca está inteiramente impedido de “voltar”. Esta espectralidade recomenda cautela quanto a qualquer discurso sobre a **morte** dos paradigmas, tanto quanto sobre a **volta** do antigo em “carne e osso”, indicando antes a não-contemporaneidade do presente consigo mesmo, a não-linearidade e não homogeneidade do tempo vivido por nós: tradições nunca simplesmente morrem; elas são reinventadas ou são enxertadas aos pedaços em novos discursos, mesmo quando estes já não se regem pelos mesmos referenciais daquelas. Mas o que volta nunca é o mesmo, ou sequer podemos ter certeza de que o espectro não é um engodo, uma mistificação, um reconhecimento apressado.

Os novos paradigmas, portanto, não deixam simplesmente para trás, em definitivo, modelos explicativos ora em crise ou desuso. Por outro lado, os novos paradigmas não são mera continuidade do que veio antes. Entre o novo e o velho, o morto e o vivo, os novos paradigmas são rondados pelo espectro do que já não é mais e do que ainda não tem forma clara, do que ainda vem. Os novos paradigmas já não contam mais com a

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

11 A idéia de espectralidade é tomada aqui de duas contribuições distintas: a de Derrida (1994) e a de Žižek (1996). V. tb. Burity, 1995.

atitude imperial dos clássicos da teoria social moderna. Mas tampouco podem cumprir a expectativa de serem o passo além – e para fora – das contradições e aporias que inviabilizaram a adesão irrestrita aos paradigmas disciplinares.

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

Uma das consequências primárias para o estudo da religião desta nova atitude face aos paradigmas é a da revalorização de um certo nominalismo - historicista e mitigado por uma dose de realismo¹² -, para o qual a “essência” do fenômeno é historicamente contingente às diversas configurações que este assume no tempo e no espaço, ainda quando perduram aspectos de momentos anteriores nas expressões seguintes. A definição de religião com que trabalha cada paradigma é relativizada não tanto em função de uma outra, melhor e mais verdadeira, encontrada em outra parte – quer noutra teoria social da religião, quer em um dos discursos teológicos ou “práticos” das religiões – mas em termos da possibilidade de estabilizar um significado universal, transcendental sob o significante “religião”. Diante deste último é sempre imprescindível perguntar-se: qual religião? De quem? Onde? Quando? Relacionada a quê?

A atenção para a questão do **nome** implica em manter-se uma distância entre, de um lado, as manifestações religiosas concretas, individuais e coletivas, espontâneas e institucionalizadas, e, de outro, a autodefinição com que se apresentam e intentam organizar o espaço de sua vigência, legalidade e plausibilidade, bem como definir a fronteira do dentro e do fora, do autêntico e do inautêntico¹³. A questão do nome, entretanto, não demanda um olhar cético face à articulação entre experiência religiosa e o discurso sobre ela. Não é um purismo fundamentalista, velando pela verdade originária do nome: **é preciso que haja sempre o vínculo** entre experiência e discurso sobre ela, e há sempre, *ex post facto*, bons motivos para isto. O que a referida questão acrescenta é que **a articulação se dá contingentemente**, face a um exterior constitutivo - um fora, um outro, um impensado, um excluído - que nunca é inteiramente simbolizado, nem nunca inteiramente neutralizado ou afastado. Pois este é exterior é a condição da própria identidade de um discurso/experiência. Este exterior perfura o campo da experiência religiosa e/ou do discurso religioso, marcando-lhe como estrutura faltante (Lacan), destinada a ser subvertida por condições históricas que ela não consiga administrar ou enfrentar; por novos antagonistas que lhe desequilibrem o arranjo teórico-prático prevalecente; e/ou por

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

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

“impasses” não-resolvidos em relação aos elementos (atores, falas e práticas) excluídos ao longo da constituição da estrutura religiosa hegemônica.

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

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

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

A questão do nome, portanto, não recupera um sentido transcendental da religião, a ser preservado a todo custo das distorções impostas pelas formas concretas de sua manifestação ou institucionalização. O **vazio do nome** priva a religião de conteúdos categóricos, ora transtornando o registro histórico; ora desafiando a ortodoxia; ora questionando a descrição objetivante, sociologizante; ora exibindo uma ambiguidade desconfortável diante de situações comprometedoras, que alternam posturas inconciliáveis, mas igualmente

tomadas **em nome** da fé, de Deus, da igreja, da harmonia entre o indivíduo e as forças cósmicas, da *autopoiesis* esotérica ou dos cânones acadêmicos do estudo sobre a religião. O vazio do nome fratura a própria idéia de que a religião possa ser compreendida como um gênero de que derivam muitas espécies. É óbvio que certos conteúdos ou formas religiosos se prestam a transposições, agrupamentos e repetições em contextos diferentes; a questão, no entanto, é o que cada novo contexto cobra pela possibilidade da religião “aggiornar-se” aí (cf. Burity, 1998). Ao se diferenciar indefinidamente, nada há que possa impedir que o “mesmo” da religião, seu “em-si” e “para si”, se perca irrecuperavelmente, na errância histórica e singularizada de múltiplos caminhos. Quem há de recolhê-los e resumí-los à unidade de um nome – a religião, gênero comum de inúmeras espécies – nos parece uma indagação fácil de responder, mas que pouco ajuda a resolver o incômodo: ninguém.

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

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

Embora se pudesse englobar os diversos paradigmas da religião a partir de uma perspectiva epocal, a da modernidade, fundamentalmente em sua oposição à tradição, a atenção à questão do nome nos recomenda a multiplicar os caminhos. E não há dificuldade alguma nisso, se admitirmos que a modernidade não possui uma única vertente, não engendrou uma única modalidade de relação com a religião e não deixou incólume a

religiosidade e a institucionalidade religiosa oriundas do período medieval. Por um ou outro destes indicadores, há diferentes “religiões” – definições, experiências, formatos institucionais, confissões. E não há, entre todas elas um denominador comum, tratando-se mais de uma sequência de semelhanças de família à maneira wittgensteiniana, que definem entre si uma regularidade “formal” e não necessariamente de conteúdo¹⁴, embora o que lhes dê o caráter de similitude seja a presença de traços distintivos que são tanto da ordem da forma quanto do conteúdo. É isto que permite, por exemplo, que se estabeleçam paralelos, analogias, comparações – para fins analíticos ou polêmicos – entre o profetismo bíblico e a iconoclastia da Reforma radical, entre o gnosticismo herético e a tradição joanina, entre o cristianismo primitivo e o comunitarismo menonita, entre a religiosidade pentecostal e o catolicismo popular brasileiros, entre o misticismo cristão e a religiosidade da Nova Era. Mas é também o caráter **pragmático**, e não **categórico** destas aproximações, que alerta para a necessidade de identificar a regra do desvio, isto é, a forma de marcação da diferença pela qual cada caso mencionado guarda sua singularidade e sua distância em relação ao outro.

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

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

Tomemos, breve e exemplificadamente, quatro dos principais paradigmas que o estudo da religião neste século assumiu nas ciências sociais: o funcional (integração social; modelo de função simbólica); o estrutural (classe, mercado, mito); o da modernização; e o da pós-modernidade. Para as condições descritas até o

14 O próprio fato de que a origem do termo religião é contestável nos deveria advertir de que não estamos falando da mesma “coisa” se estivermos na Índia, no Tibete, na Rússia, na Europa ocidental ou no Brasil. Etimologicamente, não é ponto pacífico que religião provenha do latim *religare* (ligar, religar), como adverte Benveniste, que identifica outra raiz para o termo, *relegere* (recolher, colher, cumprir escrupulosamente) – remetendo, assim, à observância de regras institucionais ou rituais. Mais: algumas civilizações sequer desenvolveram um termo equivalente, o que, no mínimo, põe sob suspeita a universalidade da definição ocidental (cristã) de religião (cf. Lambert, 1995; Derrida, 1997; Taylor, 1998; Smith, 1998).

momento, eles não são radicalmente descontínuos, mas seus pontos de continuidade não são nem essencialmente formais nem essencialmente substantivos. O espaço não nos permite explorar estas remissões e conexões, de modo que nos contentaremos em explorar-lhes os movimentos internos (e contraditórios), lembrando apenas uma coisa: que a heterogeneidade interna destes paradigmas não diz respeito a alguma deficiência congênita que possuam, mas ao fato de que seu sentido não existe fora de um sistema de relações com outros paradigmas, ou com outras versões do “mesmo” paradigma. No contato (diálogo, confronto, incorporação ou apropriação instrumental) com outros paradigmas é que surgem não somente as versões hegemônicas, ortodoxas, mas também se dá a diferenciação interna dos paradigmas, quase sempre a partir da exploração de possibilidades abandonadas ou preteridas em sua própria história.

No caso do paradigma funcional, cujo grande nome em sociologia é Durkheim, mas que possui uma respeitável linhagem antropológica e uma correspondência indireta na ciência política, dois caminhos se cruzam. De um lado, a idéia de que a modernidade instaura uma ruptura da ordem dos valores tradicionais que, embora substitua o conteúdo daqueles, não pode prescindir de uma ordem valorativa como tal. Assim, tal como a religião fora elemento de coesão para a ordem tradicional, os valores modernos de uma religião civil precisariam tomar lugar, a fim de resolver o problema da ordem numa sociedade que se desfez dos fundamentos transcendentais de estabilidade, legitimidade, verdade e justiça. De outro lado, a idéia de que a modernização avança pela destruição de formas de vida “atrasadas” que não haviam ainda sido submetidas à crise entre tradição e modernidade, leva a uma paulatina distinção entre uma forma de organização social baseada em laços mecânicos e uma outra baseada em laços orgânicos, que na sociologia alemã acabou descrita pelo par sociedade/comunidade, *Gesellschaft/Gemeinschaft*.

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

Um paradigma concorrente ao funcional está exemplarmente associado à contribuição do marxismo. Sua ênfase no elemento estrutural articula-se à problemática da modernização para dar lugar a uma teoria da religião como reflexo superestrutural de uma forma de organização da produção material fundada na

propriedade privada e na divisão de classes. Aqui há vários elementos a articular: uma teoria das sucessões de modos de produção, levando ao capitalismo e, daí, ao socialismo; uma teoria de que “as idéias” e os sistemas de representação correspondem a uma esfera derivada da estrutura material da sociedade (possuindo maior ou menor autonomia, conforme o vetor da determinação seja menos ou mais unidirecional); uma idéia de que a religião existe dada a necessidade de compensação ou justificação simbólica das relações de opressão e dominação vigentes, e de que tornar-se-á supérflua numa situação em que tais relações tiverem sido abolidas.

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

Há, ainda, duas outras formas de elaboração do enfoque estrutural. Uma, de cunho mais sociológico, que toma a situação de mercado como modeladora da forma e do conteúdo da religião, e outra, de cunho mais antropológico, que toma o caso do mito e suas transformações e repetições em certos sistemas simbólicos, em busca dos elementos invariantes que perpassariam a diversidade de formas concretas de sua manifestação. No primeiro caso, não há muita diferença com a leitura marxista, senão na valoração atribuída ao vínculo: enquanto o marxismo diria que por estar modelada segundo a imagem do mercado, a religião é um reflexo deste e serve-lhe de sustentação, o enfoque mercadológico tende a conceber como **positiva** tal vinculação ou, quando menos, decorrência inevitável do processo de **secularização** – alimentado pelo próprio conflito religioso na modernidade ou remontando à antiguidade, na tradição judaico-cristã¹⁵. Esta leitura de mercado torna-se crescentemente sedutora, ávida em passar da utilização de um vocabulário econômico para a análise da religião – o que seria uma certa prática de deslocamento de sentido, de metaforização – para a postulação de que há, sim, um mercado da fé, espelho da cultura de consumo de massas contemporânea, oscilante ao sabor da demanda, cioso de produzir estratégias de marketing dos produtos religiosos, etc. O modelo de mercado torna-se a síntese de toda experiência social, numa tendência

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

reducionista que repõe o economicismo dos anos 70 em voga e pretende se erigir como uma nova doxa sobre a religião.

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

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

Abandonando ou não esta herança, novas problemáticas têm-se constituído nas últimas três décadas. A guinada linguística dos anos 60 aos poucos se estabilizou como guinada cultural, embora entre elas tenhamos tido um período de grande ênfase no conflito e no caráter socialmente determinado da religião – o que não estranha visto que os três aspectos aparecem na tradição estruturalista, ainda quando não conjuntamente. A ênfase no conflito desencadeou uma leitura política da religião ou aplicada à religião, por exemplo em Bourdieu (1982) e Portelli (1985), que preparou caminho para que a instalação da temática cultural não representasse um retrocesso às limitações do culturalismo funcionalista (cf. Alexander e Seidman, 1995; Somers, 1995a; Calhoun, 1995). A questão da linguagem, então, comparece articulada à questão da diferença e do multiculturalismo, da multiplicidade de identidades (no duplo sentido: muitas identidades e identidades múltiplas) que mantêm entre si relações políticas. Isto é, para além do essencialismo biológico, étnico, nacional ou de classe que porventura as anime, elas se repartem e se

ajuntam, internamente e entre si, por meio de relações de poder, de processos de hierarquização e classificação, de definição de fronteiras, que não têm como lançar mão de princípios naturalísticos, neutros, aceitos por todos, para se legitimarem ou se imporem. Em suma, há uma modulação em curso, que comoda, mas provisoriamente, poderíamos chamar de pós-moderna, na qual integração e conflito, razão e emoção, secularização e sacralização, cultura e política, objetivismo e subjetivismo se entrecruzam, sem que mais se possa saber quais os limites da deriva, da disseminação (cf. Maffesoli, 1996; 1997; Milbank, 1992; Raschke, 1992; Küng, 1991; Hervieu-Léger, 1997; Donegani, 1995; Anjos, 1996).

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

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

O que se percebe tendencialmente nos esforços para dar conta das novas fronteiras do religioso é uma experimentação com os paradigmas, que pode ter um caráter mais instrumental ou mais articulatório¹⁶, e que

16 A distinção proposta aqui é que uma relação instrumental com os paradigmas recolhe os ensinamentos de sua crise - enquanto sistemas fechados de explicações e categorizações do real - numa direção eclética: utiliza-se o que estiver mais à mão ou mais ao gosto do pesquisador, ou ainda dá-se prioridade ao objeto, cuja complexidade recomendaria a utilização de distintas abordagens simultaneamente. Em todo caso, há um pressuposto invariável aqui quanto ao excedente de sentido ou à liberdade do objeto frente aos sistemas sociais e conceituais que buscam normativizá-lo e controlá-lo. Já a relação articulatória apontaria para um trabalho sobre os paradigmas que embora leve a sério suas diferenças específicas - o que exige um esforço teórico e metodológico para fazê-los dialogar - não reconhece sua pretensão de fechamento, nem no sentido mais óbvio de tudo poderem explicar, nem no sentido de governarem inteiramente as condições de funcionamento de seus próprios conceitos e procedimentos. Na relação

pode representar uma re-flexão sobre os mesmos com instrumentos que não lhe são próprios, mas foram desenvolvidos em outro lugar. A bricolagem torna-se um imaginário sedutor nesta situação. Se por razões de princípio ou apenas enquanto se espera a consolidação de um novo paradigma - pois isto nunca estará definitivamente afastado - pouco importa. O que importa é a impaciência diante de reafirmações "duras" da objetividade do fenômeno ou, mais ainda, de explicações clássicas. Por enquanto parece prevalecer uma oscilação entre a idéia de uma exuberância do objeto e a de sua inessencialidade, de sua contínua construção e desconstrução, com restos que "voltam" quando menos se espera.

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

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

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

articulatória não é o real que é excessivamente rico para ser captado pela lente de um único paradigma. É a clausura do real que deixa, em cada paradigma, um resto inassimilável, intolerável, que perturba a ordem alcançada pelo discurso paradigmático. O resto não está "lá fora", simplesmente. É um efeito do paradigma, do tipo de relação que se estabelece no seu interior entre os objetos e conceitos que mobiliza. Pela prática articulatória, pode-se, então, fazer algo mais do que somar pedaços de paradigmas para dar conta de um objeto exuberante. Pode-se questionar a identidade a si do objeto, explorando as consequências de sua "migração" de um sistema de relações a outro. Isto pode ser feito de dentro de qualquer paradigma, dependendo-se do "jogo" que este permita e da relação identificatória do pesquisador com ele, de sua vinculação a uma determinada "tradição" (cf. Burity, 1995).

seriam seu oposto radical". A evidência é que se tornou um problema, algo a ser explicado e mesmo justificado.

Numa palavra, urge manter a reserva do nome, sabendo que não se trata de um depósito, de um baú de conteúdos sempre iguais a si mesmos, mas de um lugar de resistência a atribuir definitivamente o nome, por saber que ele não tem conteúdo essencial e imutável. Uma insistência em manter aberto o rumo dos acontecimentos. Em recolocar sempre a questão da adequação, da usurpação, da deformação, e, principalmente, do novo e sua relação com o velho. Não precisamos ser todos nietzscheanos para acolher a recomendação de continuar sonhando sabendo estarmos sonhando. Talvez na nossa própria tradição local – científica, social ou religiosa - já exista um “sobre-nome” para isto.

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

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

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

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

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

Referências

- Alexander, Jeffrey C. e Seidman, Steven (eds.). 1995. **Culture and Society**: contemporary debates. Cambridge/New York/ Melbourne, Cambridge
- Anjos, Márcio Fabri dos (org.). 1996. **Teologia e Novos Paradigmas**. São Paulo, SOTER/Loyola
- Berger, Peter L. 1985. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo, Paulinas
- Berry, Philippa e Wernick, Andrew (eds.). 1992 **Shadow of Spirit** – Postmodernism and Religion. London, Routledge
- Bourdieu, Pierre. 1982. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo, Perspectiva
- _____. 1990. **Coisas Ditas**. São Paulo, Brasiliense
- Burity, Joanildo A. 1995. Pensar o Outro: Derrida e a Teoria Social, **Estudos de Sociologia**, vol. 1, no. 2, janeiro/junho
- _____. 1996. Falta-a-Ser e Fascinação dos Olhares: Imaginário e Pós-modernidade ao Sul do Equador, **Revista Pernambucana de Antropologia**, Série Imaginário, vol. 1, no. 1
- _____. 1997. “Desconstrução, Hegemonia e Democracia: o Pós-marxismo de Ernesto Laclau”, Marco Aurélio Guedes de Oliveira (org.). **Política e Contemporaneidade no Brasil**. Recife, Bagaço
- _____. 1998. **Religião, mercado e política: tolerância, conformismo e ativismo religioso**. Série Trabalhos para Discussão, nº. 84. Recife, Fundação Joaquim Nabuco/Instituto de Pesquisas Sociais, setembro
- Calhoun, Craig (org.). 1995. **Social Theory and the Politics of Identity**. Cambridge, Mass./Oxford, Blackwell
- Comissão Gulbenkian para Reestruturação das Ciências Sociais. 1996. **Para Abrir as Ciências Sociais**. São Paulo, Cortez
- Derrida, Jacques. 1976. **Of Grammatology**. Baltimore/London, The Johns Hopkins University
- _____. 1994. **Espectros de Marx**: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Rio de Janeiro, Relume-Dumará
- _____. 1997. “Fé e Saber: as duas fontes da ‘religião’ nos limites da pura razão”, Derrida, J. et alli. **A Religião**. Lisboa, Relógio D’Água
- Donegani, Jean Marie. 1995. Religion et modernité: laïcité et sécularisation dans la crise de la modernité en Europe, **Cahiers Français**, no. 273, outubro-dezembro
- Foucault, Michel. 1985. **Microfísica do Poder**. 5ª ed. Rio de Janeiro, Graal
- _____. 1990. *Omnes et Singulatim*: Por uma crítica da “razão política”, **Novos Estudos CEBRAP**, no. 26, março
- Guerra, Lemuel Dourado. 2000. **Competição, demanda e a dinâmica da esfera da religião no Nordeste do Brasil**. Tese de doutorado em Sociologia. Recife, Universidade Federal de Pernambuco

- Heller, Agnes et alli. 1999. **A crise dos paradigmas em ciências sociais e os desafios para o século XXI**. Rio de Janeiro, Contraponto/Corecon-RJ
- Hervieu-Léger, Danièle. 1997. Representam os Surtos Emocionais Contemporâneos o Fim da Secularização ou o Fim da Religião?, **Religião & Sociedade**, vol. 18, no. 1
- Iannaccone, Laurence R. e Finke, Roger. 1993. Supply-side explanations for religious change, **The Annals**, nº. 527
- _____ e Stark, Rodney. 1997. Deregulating religion: The economics of church and state, **Economic Inquiry**, vol. 35, nº. 2, April
- Küng, Hans. 1991. **Theology for the Third Millenium**. An Ecumenical View. London, Harper Collins
- Laclau, Ernesto. 1990. **New Reflections on the Revolution of Our Time**. London, Verso
- Lambert, Yves. 1995. Religion et modernité: une définition plurielle pour une réalité en mutation, **Cahiers Français**, no. 273, outubro-dezembro
- Maffesoli, Michel. 1996. **No Fundo das Aparências**. Rio de Janeiro, Vozes
- _____. 1997. **A Transfiguração do Político**: a tribalização do mundo. Porto Alegre, Salinas
- Milbank, John. 1992. "Problematizing the secular: the post-postmodern agenda", Philippa Berry e Andrew Wernick (eds.). **Shadow of Spirit** – Postmodernism and Religion. London, Routledge
- Rancière, Jacques. 1996. **O Desentendimento** – Política e Filosofia. São Paulo, 34
- Raschke, Carl. 1992. "Fire and roses, or the problem of postmodern religious thinking", Philippa Berry e Andrew Wernick (eds.). **Shadow of Spirit** – Postmodernism and Religion. London, Routledge
- Robertson, Roland. 1990. "After Nostalgia? Wilful Nostalgia and the Phases of Globalization", Bryan S. Turner (ed.). **Theories of Modernity and Postmodernity**. London/Newbury Park/New Delhi, SAGE
- _____. 1991. "Social Theory, Cultural Relativism and the Problem of Globality", Anthony D. King (ed.). **Culture, Globalization, and the World-System**. Contemporary Conditions for the Representation of Identity. Basingstoke/Binghamton, Macmillan/Department of Art and Art History, State University of New York
- Soares, Luiz Eduardo. 1994. **O Rigor da Indisciplina**. Rio de Janeiro, Relume-Dumará
- Smith, Jonathan Z. 1998. "Religion, religions, religious", Taylor, Mark C. (ed.). **Critical Terms for Religious Studies**. Chicago/London, University of Chicago
- Somers, Margaret R. 1995a. What's Political or Cultural about Political Culture and the Public Sphere? Toward an Historical Sociology of Concept Formation, **Sociological Theory**, vol. 13, no. 2, julho
- _____. 1995b. Narrating and Naturalizing Civil Society and Citizenship Theory: The Place of Political Culture and the Public Sphere, **Sociological Theory**, vol. 13, no. 3, Novembro
- Taylor, Mark C. 1998. "Introduction", Taylor, Mark C. (ed.). **Critical Terms for Religious Studies**. Chicago/London, University of Chicago
- Zizek, Slavoj. 1992. **The Sublime Object of Ideology**. London, Verso
- _____. 1996. "Introdução: o espectro da ideologia", Zizek, S. (org.). **Um Mapa da Ideologia**. Rio de Janeiro, Contraponto