

De novo o sagrado selvagem: variações

*Antonio Gouvêa Mendonça**

Mas, a palavra não será um vivido congelado?
Roger Bastide, **O sagrado selvagem**

Resumo

Este artigo procura aplicar, com bastante liberdade, o conceito de sagrado selvagem de Roger Bastide com o fim de entender melhor a dinâmica interna e a externa das religiões. Diríamos, variações em torno do tema “sagrado selvagem”, em que os conceitos ora se aproximam, ora se distanciam como se girassem em torno de um ponto determinado de uma melodia. A riqueza imortal do conceito bastidiano permite essas variações.

Palavras-chave: sagrado selvagem; Bastide; dinâmica religiosa.

Again the sacred savage: variations

Abstract

This article tries to apply, with plenty freedom, the sacred savage of Roger Bastide concept in order to understand the dynamics better interns and it expresses of the religions. We would say, variations around the theme “sacred savage”, in that the concepts some times approach other times go away as if they rotated around a certain point of a melody. The immortal wealth of the bastidiano concept allows these variations.

Keywords: sacred savage; Bastide; religious dynamics.

Nuevamente el sagrado salvage: variaciones

Resumen

Este articulo intenta aplicar, com bastante libertad, el concepto del sagrado salvage de Roger Bastide para entender major la dinámica interna y expresa de las religions. Nosotros diriamos variaciones alrededor del tema “sagrado salvage”, en que los

* Doutor em Ciências Sociais e professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie. E-mail: agmendonca@mmol.com.br

conceptos algunas veces se acercan otros tiempos como que ellos se marchan como si ellos rodaran alrededor de un cierto punto de una melodía. La inmortal riqueza del concepto bastidiano permite estas variaciones.

Palabras-clave: sagrado salvaje; Bastide; dinâmica religiosa.

Por fim, ele chegou para ficar. Antes, troteava por aqui levantando alguma poeira que logo se assentava. Como quase toda a obra de Bastide (1898-1974), seu célebre ensaio, talvez o mais celebrado deles, ao mesmo tempo tão romântico e dramático, ficou em um limbo às vezes próximo, às vezes distante, exatamente no lugar onde seu autor mais se inspirou e produziu: o Brasil. Estranho, porque *O sagrado selvagem* se erige como uma teoria antropológica e sociológica extremamente útil para a compreensão e explicação de toda dinâmica social da religião ao nos mostrar o mecanismo que faz desse extraordinário fenômeno humano a fonte principal emergente e subjacente da maior parte das coisas que acontecem na história. Bastide toma, como ponto de partida de seu instigante ensaio o movimento (a *dinamis*) latente em um sagrado difuso, presente nas formas arquetípicas da natureza humana (Jung) ou na história da humanidade (Eliade) e que se manifesta progressivamente na construção das instituições humanas, sejam religiosas ou políticas.

Tudo isso a propósito da edição em português (Bastide, 2006) que acaba de sair e que logo me chegou às mãos pela generosidade do meu dileto amigo Adailton Maciel Augusto, talvez o mais novo estudioso e pesquisador da vasta obra bastidiana. O volume, uma antologia de ensaios e conferências produzidos por Bastide ao longo de sua vida e que inclui escritos anteriores e posteriores aos seus “anos brasileiros”, foi iniciativa de seu discípulo e amigo Henri Desroche. Desroche, como ele mesmo diz no Prefácio que traz o sugestivo título de *As recorrências do sagrado*, iniciou o trabalho de recolha dos textos ainda com Bastide e terminou em 1976, após a morte do amigo ocorrida dois anos antes. Desroche conclui seu Prefácio dizendo que, apesar de esquarterado na obra de Bastide, o sagrado ainda permanece um enigma. Pela mão de Bastide, caminhamos bastante nessa decifração que ainda está longe de ser concluída. Contudo, concluímos: será ele algum dia decifrado? Se isso ocorrer, será então o fim da religião, da esperança e dos sonhos do homem? Afinal, uma nova ciência, a Espeleologia da Alma se encarregará de pôr fim aos deuses e aos mistérios... Desroche diz que a obra de Bastide deseja ser essa ciência.

Henri Desroche (1914-1994), em uma de suas vindas ao Brasil, talvez em 1976, quando eu iniciava meu curso de pós-graduação no Departamento de Ciências Sociais da USP, disse por ocasião de um encontro com os alunos de Duglas Teixeira Monteiro, que Bastide deixara sobre sua mesa de trabalho uma folha de papel encimada pelo título *Speleologie*. Só o título e nada mais.

Mas, do que estamos mesmo falando quando o termo é espeleologia? Do grego *speleos* (caverna), seu uso provém da geologia para significar o estudo e exploração das cavidades naturais do solo como grutas, fontes etc. Assim, a espeleologia seria a ciência do mistério humano, de suas cavernas de onde brotam suas concepções de mundo, seus temores e esperanças. Poderíamos, então, pensar que a essência do homem é a esperança e que, eliminada, o ser humano estaria ao menos socialmente morto?

Esse temor da morte, sempre presente no homem ao ver constantemente sua esperança ser ameaçada, provoca utopias religiosas e políticas que tentam superar o estado anômico, tanto social quanto religioso. No pensamento durkheimiano, as efervescências sociais provocam uma reação do sagrado que invade temporariamente o profano, isto é, o tempo da normalidade das atividades econômicas que tendem sempre a decompor os princípios e as regras sociais. Para Bastide, o sagrado é uma força que irrompe nesses momentos e provoca turbulências tendentes a modificar aquelas forças, que, domesticadas, corroem a esperança.

Tanto em religião quanto em política há, como diz Bastide, um vivido congelado que é a palavra – o discurso. Na religião, o vivido congelado são as doutrinas, os dogmas, as confissões de fé que surgiram como resposta da fé a situações histórico-sociais bem definidas que, superadas pela dinâmica da história, permanecem latentes e inoperantes em situações novas; na política, são discursos operantes no passado, mas que, repetidos no presente, não têm sentido algum. Assim, a esperança retroage ao passado e deixa sempre em aberto o futuro. Na religião, abandona o presente em favor de um apocalipse renovador e, na política, acontece o mesmo quando os políticos prometem um futuro próximo transformado, mas com conceitos antigos. Prometem o que já deviam ter feito.

O discurso sobre o sagrado congelado ou dominado surgiu das grandes revoluções da história como a Reforma do Século 16 ou a Revolução Francesa, quando, em plena força selvagem, provocaram mudanças duradouras como utopias parcialmente realizadas. Contudo, a história mostra-nos que poucas utopias chegam à sua quase plenitude. Na grande maioria delas, como os messianismos e milenarismos, movimentos mistos de religião e política, são, no mínimo, ignorados desde que não ameacem o *status quo*. Quando isso acontece, são esmagados. As utopias todas são geradas por aquela força irreversível da esperança presente nos arcanos desconhecidos do ser humano e objetivada na “selvageria” do sagrado em turbulência.

Na religião, seus profetas podem criar novas formas ou alterar as já existentes, e, na política, o efeito pode ser o surgimento de tiranias ou populismos. No primeiro caso, os profetas logo se transformam em sacerdotes, e, no segundo, os tiranos e populistas podem se converter em heróis destinados a finais

melancólicos ou, às vezes, trágicos. Desse modo, a “selvageria” do sagrado é sempre limitada ao tempo, um tempo sagrado que logo cede lugar ao tempo profano, isto é, o tempo do sagrado preso aos cânones defendidos pelos seus sacerdotes religiosos ou políticos. O sacerdote configura, ao contrário do profeta, a plenitude do sagrado canônico e dominado, porque o interpreta pelas verdades estabelecidas. O sagrado selvagem ou instituinte representa a desordem do *status quo* ao ameaçar ou mesmo deslocar sistemas de poder religioso ou político. Por isso, é combatido ou assimilado pelos sacerdotes que, habilmente, limitam seus contornos ao sistema de poder vigente na instituição religiosa. Quando não obtêm sucesso, as instituições expõem os profetas e seus seguidores. Na política, os profetas das utopias de uma nova ordem, quando assumem o poder, logo se transmudam em sacerdotes de um sagrado dominado e opressor ou simplesmente assumem o *status quo*. Em suma, a ordem provém do sagrado dominado, e a des-ordem é impulsionada pela esperança latente de uma ordem nova promovida pelo sagrado não dominado ou instituinte.

Todavia, quando falamos em sagrado não dominado não estamos afirmando a possibilidade de o sagrado ser apreendido na plenitude de sua “selvageria”. O sagrado neste estado é inapreensível, é sequer impensável. Originando-se do transe, chega-nos em forma de palavra, de discurso, já intermediado portanto. Na linguagem de Eliade, ele desponta nas hierofanias e logo se transforma em discurso produzido pelo sujeito da experiência religiosa. Como não pode deixar de ser, o discurso que narra a hierofania ou irrupção do sagrado é já ato segundo da experiência religiosa, embora ato primeiro na efervescência que provoca. Mas, nesse ponto, já se antepara um primeiro passo da dominação do sagrado pelo sujeito da experiência, ficando a parte não dominada como a reserva de mistério que dá caráter ao *tremendum*, ao *absolutamente outro* (Otto, 1985: cap.III). À progressiva dominação do sagrado que o transforma em instituído, contrapõe-se sempre, efervescente ou latente, o *tremendum absolutamente outro*. Este exige um temor e um louvor sempre tendentes à desordenação, e aquele caminha continuamente na direção da disciplina e da racionalidade. Aqui reside, no confronto dessas duas tendências, a dinâmica das religiões.

O cristianismo parece ser, entre as religiões, que mais caminha sobre o fio da navalha que limita o racional do não-racional, pois que tenta equilibrar-se sempre entre a espiritualidade e a racionalidade. Um tanto superficialmente poderíamos logo dizer que o catolicismo romano é mais espiritual, porque mantém vivo o drama litúrgico-simbólico em que o ritmo litúrgico, os sons, os gestos, as vestes sacerdotais e mesmo a linguagem apontam para um espaço de mistério, um firmamento sombreado no qual se abriga o sagrado. O mesmo se pode dizer das demais tradições cristãs que chamamos de igrejas-litúrgicas. Restaria ao cristianismo reformado, ao protestantismo portanto, ao

abolir todos os símbolos, sejam imagens, ícones, vestes sacerdotais e linguagem ritual, o esforço de expor em discursos narrativos e demonstrativos todo o esplendor do sagrado, de invadir e superar a zona sombreada em que ele se abriga. Porém, a racionalidade do discurso, perdoando-se a redundância, avança dialeticamente sem nunca atingir seu objetivo final.

A racionalidade, se não é suficiente para a penetração na área sombreada do sagrado, o é para produzir uma ética, que, se cumprida nesta vida, conduzirá o fiel para, noutra vida, viver na mansão do sagrado. É claro que há sutilezas nas diversas tradições do protestantismo a respeito dessa graça futura. Em uma delas, a vida piedosa constitui receptáculo da graça; em outra, a vida ética e moral produz a santificação necessária para atingi-la, ao passo que em outra ainda, a racionalidade redundante em uma ética de desempenho que, se cumprida com sucesso, será vista como sinal do beneplácito da graça. Nesse ponto, fica patente a grande diferença entre o protestante e o católico, pois que enquanto aquele está sempre solitário e culpado diante do sagrado, este possui mecanismos de abrandamento da culpa, seja pela confissão, seja pela troca com seu santo de devoção. Não nos esqueçamos nesse ponto dos estudos de Durkheim (1982: cap.II) a respeito da relação entre suicídio e profissão religiosa.

Durkheim, pelas estatísticas que na época tinha à mão, viu que a média de suicídios em países europeus predominantemente protestantes, como Prússia, Saxônia e Dinamarca, se elevava ao máximo em relação a países católicos, como Portugal, Espanha e Itália. Durkheim tece longas considerações sobre a causa, ou causas, dessa diferença e conclui que a propensão do protestantismo pelo suicídio deve estar em relação com o “espírito de livre exame que anima essa religião” e, ainda, que o maior número de suicídios no protestantismo decorre de que ele é “uma igreja menos fortemente integrada do que a igreja católica” (Durkheim, 1982: 119-120). De fato, tanto uma quanto a outra coisa apontam para a solidão do indivíduo diante do objeto de sua fé por causa da ausência de elementos simbólicos que o ajudem a avançar na sombria vereda do mistério do sagrado. Temos aqui, então, que o mito, o rito e toda a simbólica que, ajudam o indivíduo a se aproximar do sagrado são substituídos pela pesada racionalidade do discurso que aponta para verdades e desvia o sentido do fascinante e absolutamente outro. Talvez esteja aqui a razão do pouco desenvolvimento da mística no protestantismo, cuja exceção é a mística luterana alemã.

Mas voltemos por um pouco a Bastide e à sua idéia central do sagrado instituinte e instituído. Este sustenta as religiões estabelecidas com seus dogmas, cultos, ética e moral historicamente determinados, e aquele é o agente de mudanças e mesmo de criação de novas religiões. As diferentes formas do sagrado revelam-se no tempo. O sagrado instituinte age agora e põe em xeque tudo o que é normativo e regulado; o instituído permanece em um tempo his-

tórico normativo, que significa a duração da vida do indivíduo como preparação e espera de um tempo a-histórico invertido e feliz. No protestantismo, o tempo de espera é difícil e penoso, ao passo que, no catolicismo, as válvulas de escape do peso da culpa estão sempre à mão do fiel. Em ambos os casos, contudo, discursos, ritos, ética e moral são verdades imutáveis, porque partem de revelação dada uma só vez. O sagrado está, nessa revelação, cristalizado.

Creio que, nesse ponto, podemos tentar entender as novas e modernas variantes do cristianismo que surgem e continuam a surgir umas permanecendo, outras não. Alguns estudiosos do fenômeno religioso atribuem a efervescência religiosa do mundo contemporâneo como sintônica à pós-modernidade, que parece tudo explicar. Mas ninguém esclarece o que é mesmo pós-modernidade. Como explicar algo objetivo usando um conceito vago? Não que se descarte desde logo o conceito por inadequado. Não é esse o caso, mas o de torná-lo mais preciso e instrumental, embora se corra o risco de generalidade excessiva.

Aristóteles quando trata dos *pós-predicamentos* (*metá tás kategorias*) enuncia, entre outros, os de *oposição* e *movimento*. Assim, a preposição *pós* (*metá*) anteposta à categoria *modernidade*, indica algo que se seguiu no tempo, que se opõe a outro e, por conseguinte, indica movimento dialético. É um movimento *a partir de* (modernidade), que afirma continuidade e oposição. É uma negação que busca uma afirmação.

O parágrafo anterior, por demais óbvio enquanto explicação do conceito de pós-modernidade, parece-me útil para firmar um ponto de partida na questão da dinâmica religiosa. Para muitos, ao contrário da ciência e de qualquer tipo de sabedoria humana, como principalmente o senso comum, a religião é um *constructus* permanente firmado sobre bases eternas e imutáveis, indiferente ao tempo e ao espaço. As religiões tradicionais procuram manter um sagrado estático e inimigo de mudanças, *semper idem*, com reflexos diretos em toda atividade humana. Os sistemas éticos e morais sustentados pelas grandes religiões durante longos períodos históricos têm sido acusados de prejudicar, e mesmo impedir, mudanças para melhor nas instituições sociais. Assim, mudanças efetivas só ocorreram com revoluções que, direta ou indiretamente, surgiram de crises religiosas. Exemplos são a Reforma Religiosa do século 16 com seqüelas que avançam pelos séculos seguintes, e a Revolução Francesa que, entre outras coisas, buscou de toda forma secularizar e racionalizar o Estado. Essas revoluções, que tanto influíram nas instituições políticas, firmaram princípios que estão sendo postos em xeque pelo desprestígio progressivo de tudo aquilo que representa fixidez e permanência.

No século 19, a ciência, e mais ainda o cientificismo, exaltou a crença no absoluto do conhecimento empírico. Talvez o auge dessa exaltação tenha ocorrido com o positivismo, que, por sinal, transformou-se em religião cujo

sagrado era a própria humanidade e seus semideuses homens e mulheres consagrados pela história. Pôs abaixo, com a metafísica, toda forma de crença em princípios abstratos e sobrenaturais ao mesmo tempo em que consagrava outro abstrato, a humanidade. O que estava em jogo naquele século era o problema do progresso da sociedade pela reordenação social, que, segundo criam os positivistas, viria com a ciência positiva e a educação.

Desde o século 18 vinha a religião, notadamente o protestantismo, tentando ajustar-se aos apelos da ciência empírica, cujo exemplo melhor fora a teologia natural do deísmo inglês que viria encontrar no seguinte, ao menos em parte, o apoio das filosofias de Kant e de Hegel. Também em parte, portanto de modo não absoluto, da chamada teologia liberal protestante. Nesse ponto, se o sagrado já estava preso ao institucional, acabou refém da razão.

O cristianismo ocidental reagiu de duas maneiras ao impacto da razão e da ciência. O catolicismo romano, antes, durante e após o Concílio Vaticano I (1869-1870), convocado especialmente para enfrentar as conseqüências do Iluminismo e da Revolução Francesa na religião, emitiu vários documentos pontifícios condenando os erros modernos, como o ateísmo, o racionalismo, o socialismo e o comunismo, bem como a separação entre igreja e Estado. A mais conhecida encíclica desse período é a *Syllabus Errorum* de Pio IX. A autoridade pontifícia para definir verdade e erro foi assegurada pelo decreto da infalibilidade papal. Com a afirmação definitiva do poder institucional centralizado, a Igreja Católica pretendeu contornar os perigos do mundo moderno. Outros documentos pontifícios surgem na passagem do século 19 para o 20, com Leão XIII (1878-1903) e Pio X (1903-1914), reafirmando o primado filosófico e teológico de Tomás de Aquino e a excelência do mundo medieval.

Alguns desses documentos pontifícios atacavam duramente os reformadores e o protestantismo em geral. Os papas, partindo da tradição conservadora peculiar à igreja, tinham boas razões para isso, porque o protestantismo, livre de autoridades absolutas e centralizadas, navegava solto por entre as ondas da ciência e da filosofia. Na ciência, incorporando as novas idéias do progressismo que assumia as novidades evolucionistas, e, na filosofia, a crítica kantiana e hegeliana. De fato, nunca o pensamento protestante alcançou tanto brilho como nesse período, período em que pontificaram os componentes da chamada teologia liberal que, de certo modo, prolonga sua influência até os anos que se seguiram à Segunda Guerra. De modo geral, o peso do pensamento protestante, denominado pelos seus adversários de modernismo, assim como a expansão colonialista dos povos protestantes, não podiam deixar de aguçar a rivalidade originada na Reforma.

Historiadores da teologia, especialmente do protestantismo, atribuem a Frederico Schleiermacher (1768-1834) o ponto de partida da efervescência teo-

lógica que desembocaria nas várias correntes do pensamento protestante durante século e meio e, até hoje, ainda é um divisor de águas. Filho do romantismo, Schleiermacher passou pela influência do pietismo moraviano, o que o levou a valorizar o sentimento e a experiência religiosa como antecedentes necessários à elaboração do pensamento religioso. Como conseqüência, a teologia seria um ato segundo. Nessa inversão possível do método teológico, isto é, começar a teologia pela antropologia e não pela metafísica, a revelação adquire “sentido pleno quando pensada em correlação com a piedade ou experiência religiosa” (Dreher 1995: 51). Essa antecedência lógica da experiência religiosa em relação à revelação, um dos pressupostos do liberalismo teológico protestante, cria mais uma vez um paradoxo, porque, ao mesmo tempo em que reserva espaço para a antropologia ao valorizar a antecedência do sentimento, aponta para uma única via de definição do cristianismo, isto é, a objetividade da fenomenologia.

É, pois, na história que o cristianismo adquire concretude e pode ser definido pela normatividade que permeia toda atividade humana. O ponto fundamental, que se encontra de modo muito próximo nos principais expoentes da corrente liberal – Harnack e Troeltsch –, é que não se pode atribuir ao cristianismo caráter de absolutidade em relação a outras religiões. Aqui estaria uma das razões da forte oposição que a corrente liberal sofreu por parte da ortodoxia. Por outro lado, e não com menor importância, a revelação posta como fonte do ato segundo, a teologia, abriu flanco para o avanço da crítica literária da Bíblia, cujo marco inicial talvez se encontre em Baruch de Espinosa, no século 16, passando por Hermann S. Reimarus, filólogo alemão especializado em estudos orientais, alcançando grande evidência em importantes exegetas do século passado.

O liberalismo, abandonando todo o sobrenatural, milagres e feitos extraordinários registrados na revelação, elementos em grande parte sustentadores da fé religiosa, deu uma volta e firmou-se na pessoa histórica de Jesus de Nazaré como modelo ético e moral para toda a humanidade. A racionalidade do Jesus histórico transformou-se em uma quase não religião e se aproximou bastante, paradoxalmente, da mística não racional que, por sua vez, não se submete aos cânones institucionais. Os extremos formam assim arcos, cujos extremos se tocam (Gouvêa, 2001: 119-146). O sagrado livre e acessível da mística se aproxima da expressão fenomênica do sagrado em Jesus de Nazaré.

Há muitos anos, em Salvador, BA, com alguns alunos do curso de filosofia da Faculdade de Filosofia da Bahia, então recém-criada, fui a um colégio de jesuítas, cujo nome não me lembro, talvez Santo Antonio, entrevistar um dos padres conhecido por sua experiência religiosa. Tratava-se de um jesuíta português, muito idoso e quase cego. Recebeu-nos sorridente, em uma pequena sala, e foi respondendo às nossas perguntas com voz pausada e paciente. Seu rosto cansado iluminava-se quando se referia a Jesus como “meu amiguinho Jesus”.

Havia entre ele e Jesus uma intimidade sincera, real, que não dava lugar em nós para qualquer tipo de ceticismo. Impressionou-nos de maneira extraordinária, particularmente a mim. Estava diante de um místico exatamente em um momento em que passava por extensa crise religiosa, mais tarde agravada pelas aulas de João Cruz Costa no curso de filosofia da Universidade de São Paulo.

Em 1957, comemorava-se o centenário da morte de Sören Kierkegaard, e o próprio Cruz Costa, talvez a contragosto, porque o existencialismo não fazia parte de suas preferências, colocara-me nas mãos textos do angustiado filósofo. Kierkegaard, assim como leituras já feitas de pensadores leigos católicos, como Jacques Maritain, Alceu Amoroso Lima, Gustavo Corção, G. H. Chesterton e Thomas Merton (li poucas coisas que equivalham a *Montanha dos sete patamares*) trouxeram-me certo equilíbrio entre o desespero e a fé. Esses autores, além da atraente beleza literária dos seus escritos, cuja leitura era prazerosa, mostraram-me que é possível ser um crente fora das instituições religiosas ou mesmo em convivência com elas, desde que saiba manter a liberdade que me permite aproximar do sagrado livremente.

O estado de equilíbrio em que me encontrava me ajudou a transitar pela crise teológica e eclesiológica dos anos 50 e 60. A teologia radical afirmava que Deus morrera e que as igrejas eram seu túmulo. Falava-se em religião sem igreja e em pós-cristianismo, vez que o deus que as igrejas sustentavam e pregavam estava fora deste mundo e nada mais tinha a ver com ele. Deus morrera na cultura e era necessário recuperá-lo na sua originalidade poderosa. Teólogos inconformados voltam à ortodoxia, outros à utopia política, e o vigoroso movimento pentecostal parte para a retomada da utopia cristã dos oprimidos. O sagrado ameaça escapar do controle das igrejas e provoca reações por parte delas de acordo com o grau de poder que detêm. O protestantismo histórico voltou, com poucas exceções, à utopia pacífica e incolor do pré-milenismo, enquanto o catolicismo romano mantém ainda bolsões vivos de utopia política bem como espaços de prática mística.

O sagrado está solto, e as igrejas lutam por controlá-lo, mas o sucesso é pequeno, porque não há mecanismo que contenha o surgimento constante de auto-sacerdotes de novos templos. Semelhantemente, o deus da política foi expulso ou saiu por cansaço de suas igrejas (partidos) e, agora, é disputado com unhas e dentes por auto-sacerdotes incompetentes, cuja pregação gira em torno da posse e domínio de uma deusa pouco conhecida chamada ética, talvez a Fortuna de Âncio. O mundo caótico das religiões e da política mostra faces destorcidas do sagrado e mesmo o vácuo de sua ausência. Mas, por que, então, não desaparecem a religião e a prática política? É que o *homo religiosus* e o *homo politicus* estão sob a égide do sagrado que regula, pela presença e ausência, toda atividade humana. Quando ambos, o religioso e o político, caminham em comum

acordo sob o pálido do sagrado dominado, temos a planície do poder ideologizado para o bem e para o mal. O desencontro entre eles pode significar a presença de alguma forma de utopia, tanto em um quanto em outro, umas revolucionárias, outras pacíficas e de espera. Mas tanto a ideologia quanto a utopia não resistem ao tempo. Aquela, perdendo o controle do sagrado, acaba cedendo espaço para mudanças, e esta, ao conquistar espaço, reúne-se aos restos da ideologia em um movimento relacional constante. Essa força, em parte invisível no seu mistério, em parte visível no fenômeno, significa o movimento constante do sagrado. Na política o estado abstrato paira misterioso sobre tudo, e, na religião, um sagrado transcendente regula de longe as relações humanas. O abstrato e o transcendente, significando um misterioso distanciamento, deixam em aberto o espaço dos desejos e esperanças humanas, isto é, um desejo incoercível de imanência. Sem essa dinâmica, a existência humana não teria sentido. A perda da imanência, a expulsão do homem do Éden, significa um vazio, uma presença que falta. Seria essa perda uma culpa imputada ao homem como irreversível ou uma oportunidade dada para que ele se construa, se realize à imagem do sagrado criador mantendo e renovando a criação? Seria maldição ou bênção?

Há muitas maneiras de classificar as religiões, e todas, muito complicadas. Não vou de maneira alguma enveredar-me por essa trilha. Mas a simples observação permite-nos vislumbrar uma diferença entre elas: há religiões de louvor, isto é, alegres, comunicativas e plenas de entusiasmo pela vida e outras cheias de culpa, sacrificiais e penitenciais. Parece que estas preponderam em número. Naquelas um sagrado solto, vivo; nestas, um sagrado irado e vingativo, desenhado para manter os fiéis cativos pelo medo. Essa idéia não pode ser aplicada de maneira distintiva às igrejas instituídas porque louvor (alegria) e contrição (culpa) podem ser encontrados em todas em grau maior ou menor, dependendo dos níveis de poder distribuídos entre os fiéis. Bom exemplo é o catolicismo em que a missa é sacrificial, enquanto a prática popular das romarias e festas de santos é de louvor. No protestantismo tradicional, por outro lado, embora muitos cânticos rituais (hinos) insistam em termos como “gozo” e “amigo” referindo-se a Jesus, o clima do culto é de contrição e culpa. Toda alegria é contida, represada. A liberdade no protestantismo é intelectual, mas não ritual. Como na missa católica, o culto protestante sustenta um sagrado dominado.

O pentecostalismo moderno surgiu nos Estados Unidos entre pobres e marginalizados. Um dos mais conhecidos historiadores do pentecostalismo, Walter Hollenweger, transcreve o que disse um pentecostal negro, em Chicago, de nome Arthur Brazier:

Os Estados Unidos da América devem escolher entre democracia ou repressão, entre a república ou um estado policial, pois a América não pode reprimir a trinta milhões de pessoas que se mobilizam sem destruir ao mesmo tempo a nação inteira (1976: 15).

Tratava-se, portanto, de uma rebelião religiosa de índole pacífica e transformadora contra a religião que, afinada com o Estado, ajudava a manter o *status quo* de injustiça social. Há uma liberação alegre e festiva do sagrado que, pelo transe, punha a descoberto profecias que iam além da Escritura contrariando o ensino das igrejas tradicionais. Era uma busca de liberdade transformadora sob a tutela do Espírito como, aliás, já anunciara Joaquim de Fiore no século 12. Como porém não é possível absoluta liberdade, mesmo em movimentos revolucionários dentro de instituições, no caso as religiosas, os profetas das mudanças mantinham para si um grau mínimo de poder de controle. Eu mesmo ouvi diversas vezes e em vários lugares os profetas dizerem: “O Espírito é livre, mas está sujeito ao profeta”. Isso significa que a liberdade do sagrado é sempre limitada.

Alguns estudiosos do movimento pentecostal entendem-no como continuidade do protestantismo na direção do popular. Particularmente, entendo que há mais ruptura que continuidade. O transe seguido de profecia em língua estranha, ou glossolalia, representa a possibilidade de uma revelação paralela à Escritura, assim como uma repetição do Pentecoste. Ambos os fenômenos são completamente estranhos ao protestantismo que se firmou na exclusividade da Palavra inspirada e na unicidade histórica do Pentecoste. Não obstante, apesar de arrebanhar inicialmente, a pobreza tende, por meio da especificidade típica dos costumes e da ética protestante, à ascensão socioeconômica tão visível nas igrejas pentecostais clássicas dos grandes centros urbanos. Como o pentecostalismo uma explosão do sagrado, que acaba sendo progressivamente controlado, outra visível tendência dele é ir abandonando o transe em favor de um ritual cada vez mais contido e sem tendência a mudanças. Não se nega, porém, que o ritual pentecostal é mais leve e descontraído que o do protestantismo tradicional.

Quanto ao neopentecostalismo, a questão torna-se mais difícil por causa de elementos novos que entram na sua trama, assim como de componentes do pentecostalismo clássico que são abandonados. O transe é progressivamente, abandonado ocupando seu lugar o discurso sacerdotal institucionalizado e intermediador de milagres e benesses, cuja obtenção constitui desafio à fé e à liberalidade do fiel. Abertamente maniqueísta, o neopentecostalismo biparte o sagrado em entidades do bem e do mal e atribui todas tribulações humanas à presença de demônios maléficos. Em razão disso, o ritual acaba tendo como centro o exorcismo que, como um transe momentâneo e prático, faz o indivíduo “transitar” do domínio do mal para o domínio do bem, da vida infeliz para a vida feliz. Não entra em jogo nenhuma ética e nem dogma a ser crido. É uma religião individualista ao máximo em que as trocas têm efeito imediato. Por isso, a multidão de fiéis que frequenta seus templos não

tem outro projeto, senão a felicidade pessoal de cada um. Projeto político de interesse coletivo não tem sentido nenhum, e dependentes de seus sacerdotes votam segundo o interesse deles. O neopentecostalismo, portanto, é uma ruptura em relação ao pentecostalismo e ao protestantismo. É uma nova versão do cristianismo, uma versão de contingência.

Voltando ao tema da pós-modernidade, parece ser aceitável a idéia de que o neopentecostalismo tem nela sua origem. Não possuindo nem estimulando grandes princípios gerais dogmáticos, nem ética, vez que está à mercê das contingências dos desejos humanos individuais, o neopentecostalismo alinha-se à pós-modernidade enquanto provisoriedade e contingencialidade de conceitos teóricos e normativos. É a sina da ciência contemporânea como afirma meu antigo e admirado professor Gilles-Gaston Granger: "...ela (a ciência) não é lugar de certezas absolutas e, exceto nas matemáticas, na qual sabemos exatamente as condições em que um teorema é verdadeiro, nossos conhecimentos científicos são necessariamente parciais e relativos" (1994: 113).

Em suma, a teoria bastidiana do sagrado selvagem pode nos ajudar a entender o que chamo de dinâmica interna e externa das religiões, na medida em que busquemos nelas o distanciamento ou aproximação do sagrado.

O subtítulo destas linhas é "variações", e seu sentido aqui vem da música. Na música, as variações constam da repetição de trecho de uma melodia, em que cada repetição muda um elemento constitutivo dela, seja ritmo, tonalidade etc. Brinca-se prazerosamente com a melodia. A variação é, na música, uma espécie de traição do mesmo modo que estas reflexões são o mesmo em relação a Bastide. Traio Bastide, confesso, mas a culpa é dele mesmo, dada a riqueza da sua teoria, a vasta amplitude do seu conceito de sagrado, atração inevitável para variações e avanços às vezes indevidos.

Referências bibliográficas

- BASTIDE, ROGER. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- DREHER, LUÍS H. *O método teológico de Friedrich Schleiermacher*. São Leopoldo/RS: IEPG/Sinodal, 1995.
- DURKHEIM, É. *O suicídio*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.
- GRANGER, Gilles-Gaston. *A ciencia e as ciencias*. São Paulo: Editora Unesp, 1994.
- HOLLENWEGER, W. *El pentecostalismo*. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1976.
- MENDONÇA, Antonio G., Jesus e os últimos liberais: um estudo sobre John Mackay, Harry E. Fosdick e Miguel Rizzo (*Extrema se Tangunt*). In: *Numen*, Revista de Estudos e Pesquisa da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, v 4, n 1, p. 119-146, jan/jun 2001.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista/Ciências da Religião, 1985.