

DOS CRISTIANISMOS ORIGINÁRIOS AO CRISTIANISMO EMOCIONAL

Algumas teses sobre o Pão, a Saúde e o Prazer*

* Texto dedicado a Daíse de Andrade: pura emoção.

** Professor de História da Igreja no ITESP.

*Adailton Maciel Augusto***

Resumo:

O a. a partir de uma série de autores, busca aclarar as experiências religiosas atuais dentro do clima da cultura contemporânea. Para tanto, usa como matriz, tendo-se em mente especialmente o cristianismo, a experiência cristã originária das Primeiras Comunidades. Usando o recurso de teses, o a. busca compreender a dimensão emocional presente nas práticas religiosas e a sua eventual manipulação, e ao mesmo tempo, dialoga com uma variada gama de teóricos e com quem discute a maior ou menor pertinência de suas abordagens. Por fim, adverte para os riscos de uma utopia romântica com traços ingênuos.

Palavras-chave:

Religiosidade popular; História: religião; Religião: emoção.

Reféns das tempestades que mudam nosso curso de vida, prisioneiros de acidentes que fazem o direito virar torto, não medimos esforços na tentativa de conquistar a glória em forma de felicidade.

Aquiles Rique Reis, músico e integrante do MPB4

O ponto de partida de nossas teses nasce de um diálogo breve com Eduardo Hoornaert. Nosso encontro ocorreu em uma mesa-redonda em fins do ano de 2003. Nosso interlocutor

inicia sua exposição falando em *intuições* que traria para iluminar a discussão. Intuições de Hoornaert são sempre uma preciosidade. Parece-me que nosso interlocutor convenceu-se de que a via emocional seria o caminho mais viável para vivência práticas de atitudes cristãs coerentes numa sociedade carente de utopias libertárias via Lênin, Luckács ou Mao.¹ Mesmo que nosso mestre e amigo Hoornaert insista em que seu cristianismo não seja *light*, não conseguimos enxergar de outro modo. Comungamos plenamente com nosso interlocutor na intuição da emoção como libertária, porém de qual teor emocional gerador de tempos novos devemos nos ocupar e a qual acreditar? Estaria, aqui, o ponto nevrálgico de minha inquietação com o ilustre professor e pesquisador.

Sentimos um risco muito grande o assumir-se um cristianismo emocional itinerante como pressuposto básico ou paradigmático das convicções cristãs. O alerta tem bases na própria caracterização que tomou entre nós a chamada pós-modernidade² e as tendências neopentecostais protestantes³ e o pentecostalismo católico da Renovação Carismática.⁴ A nosso ver descaracterizações infelizes, via psicologismo, da herança equilibrada da práxis cristã⁵ e dos cristianismos das origens rondam a herança do cristianismo autêntico e sadio. Evidente está que sempre na história do cristianismo tivemos a emergência de movimentos dissonantes da herança sadia. Mas, afinal, do ponto de vista histórico, apareceram como decorrentes de situações bem específicas e contingências inevitáveis. Vemos as religiosidades pós-modernas e as proposições neopentecostais e carismáticas católicas neste horizonte. Porém, existe algo novo que não se evidenciou noutros momentos ao aflorar tendências religiosas arriscadas: a sociedade da era da informação. Tal realidade envolve com velocidade extraordinária o *ex-sistir* contemporâneo. Para nós, é Manuel Castells, sociólogo espanhol, quem faz um diagnóstico muito preciso, em três volumes, da sedimentação e consequência de tal sociedade.⁶

Sendo assim, fundamentados na história do cristianismo, propomos apresentar algumas teses que consideramos herdadas sadiamente da práxis cristã e que servem como *critério hermenêutico*⁷ para se partir de um pressuposto que sustente o que entendemos por Tradição Cristã.

O que envolve a elaboração das teses é a convicção de que o existir humano-cósmico ocorre da síntese psicossomática, considerada no horizonte macro e micro, entre o alimentar-se, o ter saúde e a vivência do prazer. A Tradição Cristã que vai do Movimento de Jesus à Terceira Geração (100-130 d.C.) afirmou-se como uma original experiência de equilíbrio entre o ser vivente micro e o ser vivente macro, entre o corpóreo e o pneu-

1 HARNECKER, M., *Tornar possível o impossível*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2000.

2 Sobre tal temática vide nossa tese doutoral em Ciências Sociais e Religião: *Sacralização do Mercado: Novos Encantamentos e o Auto-Engano no Status Epistemológico das Ciências da Religião*. São Bernardo do Campo, Umesp, 2001.

3 Antônio Gouvêa Mendonça considera tais tendências como distantes do cristianismo tradicional. Cf. A. G. MENDONÇA, *Religião e Sociologia do Conhecimento. ESTUDOS DE RELIGIÃO*, 18 (2004), pp. 151-189.

4 Cf. J. L. DO PRADO, Há razões para não apoiar a RCC? *VIDA PASTORAL*, 45 (2004), pp. 20-26.

5 COMBLIN, J., *Antropologia Cristã*. Petrópolis, Vozes, 1985.

6 CASTELLS, M., *A Sociedade em Rede. A era da informação: economia, sociedade e cultura*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1999, vol. 1.

7 Cf. RICOEUR, P., *O Conflito das Interpretações. Ensaio de Hermenêutica*. Porto, RÉ-S-Editora, s/d.

8 HOORNAERT, E., *A Memória do Povo Cristão: Uma história da Igreja nos três primeiros séculos*. Petrópolis, Vozes, 1986; HOORNAERT, E., *O Movimento de Jesus*. Petrópolis, Vozes, 1994; HOORNAERT, E., *Cristãos da Terceira Geração (100-130)*. Petrópolis/São Paulo, Vozes/Cehila, 1997.

9 Uma rica síntese de suas proposições encontramos em: P. BROWN, *Corpo e Sociedade*. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990, pp. 110-164.

10 CAMPOS, M. S., *Gracias a Dios que comi*. El cristianismo em Iberoamérica y el Caribe. Siglos XV-XX. México, Dabar, 2000.

11 IRARRAZAVAL, D., *Um Jesus Jovial*. São Paulo, Paulinas, 2003.

12 FERRARO, B., *Cristologia*. Petrópolis, Vozes, 2004.

13 HOORNAERT, E., *A Teologia que vem das catacumbas hoje enfrenta novos desafios*. 2003. (Texto Avulso)

mático, o macro estrutural e o micro estrutural.⁸ Daí a importância na práxis cristã de tal período das exigências éticas da conjugação entre macro-ressurreições e mini-ressurreições. Um divisor de águas entrará em cena somente nos primeiras décadas do século III d.C. com o modelo teológico desenvolvido pela Escola de Alexandria onde predominariam Panteno, Orígenes, Plotino e Porfírio.⁹ Talvez, aqui, a gênese de toda problemática posterior da Teologia Cristã, como um todo, ao deparar-se com ser humano real e cósmico e um numinoso que se mostra *humain, trop humain*.

Nossas convicções, ante as teses, fundamentam-se em duas perspectivas reflexivas: uma teológica e outra histórico-antropológica. Na perspectiva teológica, consideramos as contribuições originais de Maximiliano Salinas¹⁰ e Diego Irarrazaval.¹¹ No horizonte sócio-antropológico, valemo-nos de duas pesquisas publicadas recentemente e que retratam o cotidiano da vida privada na modernidade, seja de modo geral como específico, no caso, o Brasil.

1ª TESE: O CRITÉRIO HERMENÊUTICO ABSOLUTO DO SABER TEOLÓGICO ESTÁ NA HERANÇA DOS CRISTIANISMOS ORIGINÁRIOS

Talvez o pressuposto básico de compreensão de tal premissa seja ainda a religião ética de Jesus Cristo. Não existem dúvidas sobre a atitude sensível e jovial típicas de Jesus de Nazaré. Seria uma questão de hermenêutica.¹² Para além de uma prática dualista e anárquica o que sentimos do ponto de vista histórico é a emergência de um movimento pleno de significação libertária e utópica. Os sujeitos são bem definidos, o contexto encontra-se vinculado às chamadas bipolaridades típicas do Império Romano. Daí a religião de Jesus: plena de significado laico. Conforme Hoornaert, tal laicismo foi assumido pela teologia leiga posterior: *Longe dos livros e das discussões dogmáticas, a teologia leiga foi por assim dizer 'pré-Alexandrina'. Deita suas raízes na sadia teologia semita das parábolas de Jesus, que invariavelmente giram em torno do corpo e de seus três desejos básicos: pão, saúde, amor (consideração, dignidade, cidadania)*.¹³

Haveria, aqui, toda uma base justificante da mística da fraternidade desenvolvida no seio das comunidades cristãs durante os dois primeiros séculos do cristianismo. Fundamentadas nas exigências ético-utópicas do Cristo as comunidades sustentavam a religiosidade e a teologia como práticas da vida comum. Não havia, ainda, dissociações ideologizadas entre fé e política, graça e pecado, céu e inferno que, posteriormente,

adquiririam lugar preponderante nas discussões teológico-metafísicas.¹⁴

Segundo Leonardo Meulenberg, três foram os elementos diferenciadores da teologia cristã nascida da vida comum: o respeito mútuo; a centralidade da questão do trabalho e as celebrações.¹⁵ Nada ocorria que dissociasse componentes práticos, não se anulasse a vivência comum de qualquer mortal que passa, necessariamente, pelo pão, pela saúde e pelo prazer. Aliás, os três aspectos estão carregados, genuinamente, de caráter emocional e mostram o quanto tal dimensão é fundamental no ato de existir.

Esta prática sadia sobrevive mais ou menos dois séculos e, gradualmente, é substituída por outra compreensão de vida comum. Importante notar que a noção de vida comum não desaparece da teologia cristã. O fato é que o pão concreto que alimenta, a saúde concreta que nos faz respirar e o prazer que nos traz esperança criando utopias são espiritualizados e tornam-se possibilidades secundárias ante o pão espiritual, a saúde espiritual e o prazer espiritual.

2ª TESE: NA MODERNIDADE SUBVERSIVA A EMOÇÃO FOI CONDUZIDA AOS PORÕES DO PRAGMATISMO

Após um milênio de estruturação do modelo de cristianismo como aura reguladora da *sociedade da ordem*, emerge um *ethos* na história ocidental chamada, posteriormente, *modernidade*. O mundo moderno nascente basicamente fundamentou-se em três propósitos que mostraram-se, no passar dos séculos, muito articulados naquilo que qualificamos como projeto sócio-cultural burguês. Tais propósitos são: *autonomia do sujeito*, *a democracia no saber* e *os ideais republicanos*. Desde os primeiros ventos que indicariam o porto seguro aonde chegariam tais propósitos o cristianismo ocidental, tanto católico como protestante, colocou-se na posição de adaptação consciente ante o movimento burguês. Na base das discussões encontramos a questão da autonomia nas opções existenciais e o dilema da liberdade. Enfim, o tema da arbitrariedade da moral religiosa. Aliás, tema caro à tradição cristã que afirmou-se, na história medieval, como herdeira de uma postura no mínimo discutível. São clássicas no medievo as atitudes de intolerância por parte de um certo cristianismo oficial, principalmente após o *Dictatus Papae* de Gregório VII (1074) onde mostrou-se sempre intransigente ante as possibilidades de criação alternativa.¹⁶

Segundo Max Weber, a construção da presença cristã no cenário moderno aconteceu em duas vias. Uma seria a questão de vocação (*Beruf*) como princípio motivador e outra seria a

14 Cf. J. LE GOFF, *Os Intelectuais na Idade Média*. Rio de Janeiro, José Olympio, 2003.

15 Cf. L. MEULENBERG, A Igreja diante do Império Romano. *REVISTA ECLESIASTICA BRASILEIRA*, 50 (1990), pp. 629-642.

16 Cf. C. GINZBURG, *História Noturna*. Decifrando o Sabá. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

17 WEBER, M., *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo, Pioneira, 2001, 15ª edição.

18 ARIÈS, Ph. — CHARTIER, R. (Eds.) *História da Vida Privada: Da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997, vol. 3; PERROT, M. (Ed.), *História da Vida Privada: Da Revolução Francesa à Primeira Guerra*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997, vol. 4.

19 BOURDIEU, P., *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 2003, 5ª edição.
20 VEYNE, P. (Ed.), *História da Vida Privada: Do Império Romano ao ano mil*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004, vol. 1.
21 POPPER, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*. Buenos Aires, Paidós, 1981; POPPER, K., *A sociedade aberta e seus inimigos*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1987, 3ª edição.

ascese: estamos numa luta entre o ascetismo fora do mundo e ascetismo no mundo. O ascetismo mundano Weber exemplifica com o *Paraíso Perdido* de Milton tendo em contrapartida o ascetismo da *Divina Comédia* de Dante.¹⁷

Mas, afinal, qual o lugar da emoção na estruturação do ser moderno e, evidente, do *homo religiosus* moderno. Diríamos que imprescindível. Nunca houve, a nosso ver, uma dissociação abrupta, radical, entre razão e emoção, entre ciência e coração. As linguagens do capitalismo emergente e duradouro são nitidamente religiosas. A dinâmica do absolutismo da economia de mercado fundamenta-se na materialização dos sonhos e desejos das pessoas. Entendamos sonhos e desejos como constituintes básicos do horizonte da emoção.

A racionalidade moderna caminha em direção ao fortalecimento do espaço privado onde o predominante seria ampliação do poder estatal, o desmoronamento da sociabilidade comunitária, o avanço da alfabetização, a democracia literária e novas formas de piedade solitária incentivadas pelas novas denominações protestantes e pela Contra-reforma católica.¹⁸ Gradualmente, efetua-se a separação entre o público e o privado ao mesmo tempo em que se consolida a sensibilidade e o individualismo como marcas definidoras do que seja o ethos moderno. Também a religião insere-se em tal dinâmica.

Para além da Idade Média onde predominava o coletivo, sob a égide da *sociedade da ordem* onde não se permitia movimentações sejam verticais, horizontais ou diagonais, a modernidade com a combinação entre o público e o privado retoma, a nosso ver, a estrutura/estruturante (Bourdieu)¹⁹ do Império Romano, cuja lógica dominante fundamentava-se nas chamadas *bipolaridades*.²⁰ Acreditamos que a lógica funcional moderna seja correlata da lógica funcional romana onde a noção de fraternidade sensível é inconcebível e aqueles que a defendem são vistos como inimigos da sociedade aberta.²¹

Toda a reconstrução-reconfiguração da lógica romana toca também a nosso ver uma reconstrução-reconfiguração da religião cristã, aliás algo que pouco ocorreu no seio da modernidade cristã. Esta direcionou a seu modo o que é ser cristão não permitindo que o mesmo se mostrasse autônomo, autêntico e sadio. Lentamente uma religião coletiva, profética e contestatória caminha para as esferas dos interesses privados, dos projetos políticos totalitários e dos discursos não condizentes com a dinâmica da vida concreta: o *alimento*, a *saúde* e o *amor*.

Se procurarmos informações nos manuais de História da Igreja tidos como clássicos encontraremos um prática cristã, seja católica, protestante ou ortodoxa, pouquíssimas ações ou projetos pastorais que contemplem as dimensões propostas

acima, numa visão de essência da Tradição Cristã. São dispensáveis como essenciais. Ao mesmo tempo, um discurso metafísico e romântico ocultaria uma evidência: o cristianismo e teologia refêns do imaginário burguês.

E, no entanto, essa ciência elucidativa, enriquecedora, conquistadora e triunfante, apresenta-nos, cada vez mais, problemas graves que se referem ao conhecimento que produz, à ação que determina, à sociedade que se transforma. Essa ciência libertadora traz, ao mesmo tempo, possibilidades terríveis de subjugação.²²

A tese, a seguir, mostra-se como central na compreensão do jeito moderno de produzir sentido religioso. Diante do modelo de sociedade onde predominam a autonomia do ser vivente que descobre o comer como direito, que necessita de bem estar corpóreo e que necessita gozar a brevidade da existência, os discursos oficiais cristãos são ainda duvidosos enquanto eficiência considerando o mundo real.

3ª TESE: AS PAIXÕES E OS INTERESSES DIRECIONAM A DIALÉTICA ENTRE CRENÇA TRADICIONAL E EXPERIÊNCIAS MÚLTIPLAS DO SAGRADO

A religião e suas expressões mais variadas existem em função da vida humana e não ao contrário. As ciências são um produto da *modernidade*. O conhecimento que hoje chamamos *científico* é todo ele, em seus traços essenciais, fruto dos tempos modernos, que revolucionam a idéia de ciência, primeiro, separando o sujeito do objeto, segundo, propondo-se a dominar a natureza a fim de nos tornar seus *senhores* como quiseram Bacon (1561-1626) e Descartes (1596-1650).

Elaborar hipóteses hermenêuticas tem sua validade somente considerando uma precisão lingüística que dê sustentação ao estado da questão. Sendo assim, gostaríamos de iniciar a respectiva parte, retomando o conceito de *sacralização* para, justamente precisar que o sentido por nós assumido, aqui, ao utilizá-lo relaciona-se com a produção de um novo fator gerador de sentido. Logo, concebemos com Weber a religião como produção de sentido. Concordamos que tal compreensão conceitual não é uniforme nas sociedades contemporâneas e nos campos de análise científica das experiências religiosas.²³

O dado lingüístico tornou-se fontal como des-velador de elementos explicativos das empirias contemporâneas. Também na análise das experiências religiosas gostaríamos de reivindicar a centralidade do lingüístico para uma maior abrangência interpretativa. A centralidade do lingüístico deveria sempre apresentar-se como fundante ao tratar-se de teologia

22 Cf. E. MORIN, *Ciência com consciência*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1996, p. 16.

23 Assumimos como básica a análise *compreensiva* desenvolvida por Friedrich D. E. Schleiermacher que é considerado pela hermenêutica contemporânea como seu precursor. Ele trabalha sobre a pressuposição de uma incontornável relatividade do pensamento que tem como conseqüência a relatividade do saber. Os seus argumentos são: a inseparabilidade de pensamento e linguagem e a inexistência ou impossibilidade de uma linguagem universal.

e ciências da religião e seu respectivo *status epistemológico*, que organiza-se dentro dos limites das ciências humanas. Por seu lado, as ciências humanas, em certo sentido, sempre se arrogaram o direito de ditar normas de sucesso às pessoas humanas e, em certas situações, também de forma absoluta e totalitária. Acreditamos que o mergulho na lingüística que passa pelas produções culturais serviria como elemento re-estruturador de concepções. Diga-se, por exemplo, a própria literatura, que sugere sempre um relato da complexidade das pessoas humanas. Tolstói, Dostoievsky, Proust, Jorge Amado seriam exemplos mais que objetivos da imensidão de probabilidades que rodeiam uma pessoa humana e a produção-reprodução da linguagem.

Nossa hipótese do lugar central da lingüística e das formas reveladoras do ser, encontradas na literatura, faz eco, justamente, a uma proposição de Antônio Gouvêa Mendonça que sugere de forma incisiva:

*O futuro das ciências ou ciência da religião, parece estar na superação da observação do mero fenômeno, isto é, da estrita quantificação demográfica, econômica e política deste ou daquele grupo religioso. É necessário aquele salto qualitativo que vai do fenômeno às suas origens sociais e à conseqüente formação do discurso construtor da realidade em que a utopia e a ideologia correm paralela e relacionalmente. É nesse sentido que as ciências da religião exigem do pesquisador aquela erudição multidisciplinar que lhe permite usar os vários instrumentos necessários à superação do que simplesmente aparece aos seus olhos. A formação do cientista da religião tem de passar pela filosofia e pela arte. A arte é o último reduto da religião e se abriga no mito e no rito, na poesia e na música.*²⁴

A invectiva de Mendonça pela filosofia e pela arte é, a nosso ver, um caminho fértil para a manutenção e sustentação de um *status epistemológico* gerador e produtor de sentido. Tal fertilidade manifesta-se pela capacidade criativa que sugerem tanto a arte como a filosofia. Evidente, tudo isso, considerando o dado da relevância científica do discurso.

É neste sentido que concluímos: não há como desconsiderar que as linguagens religiosas surgidas no contexto contemporâneo, de ordem capitalista globalizada, formalizam-se com linhas mestras de construção de sentido ancoradas no *jeito da economia de mercado* de conceber a vida, inclusive, é óbvio, a religião. As construtoras das linguagens religiosas oficiais, a teologia e as ciências da religião, estão colocadas diante de um desafio.

Buscamos reivindicar, ante nossa convicção da evidência de pertinência de uma *religião econômica*, a necessidade de que a teologia/ciências da religião destaquem e delimitem um

24 Cf. A. G. MENDONÇA, A cientificidade da teologia e das ciências da religião. In MENDONÇA, A., G., *Protestantes, pentecostais e ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo, UMESP, 1997, p. 53.

campo de reflexão que considere a *sacralização do mercado* como algo real, duradouro e vigente no plano das relações sócio-econômico-ideológicas contemporâneas. Tal realidade de mercado sacralizado impõe-se de forma total e traz, em seu interior, um projeto totalizante que tão bem se adaptou à teia de relações da sociedade em rede.²⁵ Reconhecemos, desde já, o quanto tal proposição é polêmica e de difícil assimilação. Recordo agora, por exemplo, a posição de Lísias Nogueira Negrão que adverte para o risco de um tal *mercadolícismo*.²⁶ Não seria aqui o momento de reagirmos ao professor Negrão mas, simplesmente, sustentar nossa discordância em seu modo de conceber a discussão em torno do tema.

Compreendemos que estamos assistindo ao desenvolver-se da chamada *Terceira Grande Revolução Técnico-Científica e Ideológica*, que tem íntimas relações com a economia globalizada.

Conforme Jameson podemos apresentar cinco níveis distintos da globalização, a fim de demonstrar sua coesão, e de articular uma política de resistência. Os níveis são: o tecnológico, o político, o cultural, o econômico e o social, exatamente nessa ordem.²⁷

De início, não podemos nos esquecer de como as duas *revoluções* anteriores acarretaram mudanças tanto no *ethos* social como econômico (religioso) de pessoas e grupos. É o mundo da economia globalizada excludente, da técnica acelerada e da comunicação sem fronteiras. Mundo partilhado mais plenamente pelo G-8 — *Grupo dos Oito*, representado pelas oito maiores potências do planeta. Temos aqui uma característica que lhe é peculiar e que é dada pelo Clube de Roma: a *primeira revolução global*.²⁸ Segundo os documentos oficiais da União Européia, sobre as mudanças no mundo de hoje, ressaltam-se três choques básicos: o choque da sociedade da informação, o choque da mundialização e o choque da civilização científica e técnica. Toda essa mudança ocorre sobre o signo da era digital.²⁹

Surge aqui uma pergunta crucial: o que é a religião e qual seu lugar em determinada sociedade caracterizada pela flexibilidade total? Nessa metamorfose do *crer* objetivo, sancionado por Deus, pela tradição, pela sociedade para o *crer* como atitude subjetiva de quem duvida, não teria a religião sofrido alterações profundas em sua natureza? Em síntese questionaríamos: a *crença* — única, eterna, fundadora — cede lugar à *experiência* — múltipla, incessante, passageira.

A raiz do novo fenômeno religioso estaria, assim, nessa privatização da vida religiosa, resultante da incapacidade que as instituições têm de resolver problemas da esfera subjetiva.

25 Cf. S. CALABRETTA, Clube de Roma: os limites do desenvolvimento. In DE MASI, D. De. (Ed.), *A Sociedade Pós-Industrial*. São Paulo, Senac, 2003, pp. 369-380.
26 NEGRÃO, L. N. Mercadolícismo. ANPOCS — XXII REUNIÃO ANUAL, Caxambu, 21-27 de outubro de 1998.

27 JAMESON, F., *A cultura do dinheiro*. Ensaios sobre globalização. Petrópolis, Vozes, 2001.

28 CASTELLS, M., *A Sociedade em Rede*, op. cit.

29 NEGROPONTE N., *A vida digital*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000; LÉVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência*. O futuro do pensamento na era da informática. São Paulo, Editora 34, 1998.

Mesmo as instituições religiosas, demasiadamente formais e burocratizadas. Lipovetsky fala de um processo de personalização. Não há segundo ele, um *retorno do sagrado*, mas apenas expressão do individualismo moderno radicalizado; este cria um *crente à la carte*, conserva-se este dogma e elimina-se aquele, misturam-se os Evangelhos com o Corão, o Zen ou o budismo; a espiritualidade entrou na época caleidoscópica do supermercado e do *self-service*.³⁰

Pensar a religião como experiência não significa estabelecer e apresentar um novo estatuto — de *natureza* — à própria religião?

A mudança paradigmática onde se desloca da visão newtoniana determinista em direção ao *princípio da indeterminação* de Werner Heisenberg e da teoria do caos³¹ — elementos da natureza, da *physis* — exige das Teologia/Ciências da Religião uma *maior abrangência e precisão epistemológica*³² que considere, por exemplo, com maior evidência a ciência econômica, física e as ciências biológicas.³³ Vale lembrar que a premissa básica do capitalismo contemporâneo, do mercado *autômato cognitivo e solidário* é justificado por elementos de ordem biológica.³⁴ Humberto Maturana e Francisco Varela, cientistas sociais chilenos, juntamente com o teórico de sistemas, Niklas Luhmann³⁵, são aqueles que, a nosso ver, melhor traduzem a relação entre sistemas sociais e sistemas biológicos. Seus estudos são fundamentais na compreensão da *religião do mercado* pelo próprio fato de F. Hayek, um dos papas do pensamento liberal deste século, caracterizar o mercado como sistema de conhecimentos.

E, mais ainda, a eterna dialética de equilíbrio entre necessidades e desejos está intimamente relacionada à questão biológica e física. Há a necessidade de se ir além de concepções de *status epistemológico* que considere somente elementos de ordem crente — objeto da crença, numa eterna vinculação com um *mysterium*, tido como inatingível e ordenador ou até mesmo irreduzível.

Ao propormos nessa tese uma re-fontalização do *status epistemológico* da teologia/ciências da religião, nos horizontes reflexivos da realidade religiosa latino-americana, nosso *ethos* reflexivo tem como base epistemológica a relação mundo real / coerência e validade hermenêutica. Com isso, sugerimos que nossa base de criação de critérios hermenêuticos vincula-se ao *ethos* das sociedades capitalistas contemporâneas e suas respectivas produções-reproduções materiais e simbólicas.³⁶ As sociedades capitalistas contemporâneas estão constantemente ressentidas — aqui no sentido nietzscheano — porém tentam mostrar-se tranqüilas e pacíficas. A

30 Cf. L. R. BENEDETTI, *Religião: crer ou consumir?* VIDA PASTORAL, 51 (2000), p. 4.

31 Sobre tais temáticas sugerimos: H. JAPIASSU, *Questões Epistemológicas*. Rio de Janeiro, Imago, 1981.

32 Tal preocupação não abrange somente o campo específico das Ciências da Religião, mas o todo das Ciências Sociais. Cf. WALLERSTEIN, I. et ali. *Para abrir as Ciências Sociais*. São Paulo, Cortez, 1996.

33 A Pontifícia Universidade Católica de São Paulo é o único espaço acadêmico de pesquisa onde uma de suas áreas temáticas preocupa-se com tal questão. Referimo-nos ao campo de pesquisa de Eduardo Rodrigues da Cruz e Jung Mo Sung.

34 MATURANA, H. — VARELA, F., *A árvore do conhecimento: As bases biológicas do entendimento humano*. Campinas, PSY II, [1985] 1995.

35 Sobre Niklas Luhmann, veja-se E. PACE, *Sociedade complexa e religião*. In FERRAROTTI, F. et alii (Eds.), *Sociologia da Religião*. São Paulo, Paulinas, 1990, pp. 301-323.

36 HUNTINGTON, S. P. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Rio de Janeiro, Objetiva, 1997.

ebulição é constante. E é de tal chão que interpretamos o ser/fazer religioso³⁷.

Nossa hermenêutica considera o horizonte das grandes transformações econômicas, sociais e político-ideológicas ocorridas nas sociedades mundiais nos últimos 40 anos. Os fatos sociais não devem ser analisados, a nosso ver, de forma determinista ou mecanicista.

Em seu sentido estrito, o mecanicismo é a filosofia que se explicitou no início do século XVII, postulando que todos os fenômenos naturais devem ser explicáveis, em última instância, por referência à matéria em movimento. O esquema fundamental é simples: a realidade física se identifica com um conjunto de partículas que se agitam e se entrecrocavam. A metáfora que serve de base a essa filosofia é a da máquina: em seu conjunto, o mundo se apresenta como uma espécie de sistema mecânico, vale dizer, como uma gigantesca acumulação de partículas agindo uma sobre as outras, da mesma forma que as engrenagens de um mecanismo de relógio. O objetivo da ciência é definido: qualquer que seja o fenômeno estudado, trata-se de elucidar certo número de elementos últimos e de descobrir as leis que presidem às suas intenções. A natureza nada mais é que uma máquina complexa, na qual a matéria e a energia, cooperando e interagindo de diversos modos, desempenham o papel de constituintes últimos. Ora se insiste nas estruturas materiais, ora nos aspectos termodinâmicos e ora em certos campos de forças. O que importa é que a perspectiva mecanicista dominará toda a ciência posterior.³⁸

Talvez encontremos, aqui, de início, a gênese da dificuldade da teologia/ciências da religião avançarem sem medo em critérios re-interpretativos. Suas dificuldades, a nosso ver, nascem de tal congelamento de critérios interpretativos.³⁹ Seus vínculos hermenêuticos prendem-se a categorias geradas e justificadas nos horizontes das anteriores revoluções científicas. Diga-se: a relação entre revolução científica e revolução sócio-política dos séculos XVII a XIX.

O horizonte de nossa interpretação seria o da *Terceira Revolução Técnico-Científica e Ideológica*⁴⁰ que se caracterizaria por uma vinculação entre sociedade industrial e sociedade pós-industrial.⁴¹ A gestação da nova sociedade sugere também, a nosso ver, uma gestação de uma *nova forma de crer*, aliás, muito bem designada por Hervieu-Léger ao apresentar e demonstrar que a questão da modernidade religiosa e, evidentemente, de suas consequências, é a do *modo de crer*.⁴²

Ao assumirmos o capitalismo como, por enquanto, vencedor, na batalha contra sua corrente utópica inimiga, perceberemos que a nova forma de crer encontra-se próxima ao *modus vivendi* das pessoas humanas encontradas em determinadas

37 NOVAES, A. (Ed.), *Civilização e Barbárie*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004; BRIGGS, A. — BURKE, P., *Uma história social da Mídia*. De Gutenberg à Internet. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2004.

38 Cf. H. JAPIASSU, A gênese da filosofia mecanicista. In JAPIASSU H. (Ed), *As paixões da ciência*. São Paulo, Letras & Letras, 1999, 2ª edição, p. 93.

39 Cf. H. ASSMANN, Teologia e Ciências. Interdisciplinaridade e Transdisciplinaridade. In: SUSIN, L. C. (Ed.) *Mysterium Creationis*. Um olhar interdisciplinar sobre o universo. São Paulo, Paulinas/SOTER, 1999, pp. 85-102.

40 Dois autores atualmente são os que melhor apresentam a panorâmica de tal sociedade em transformação. Referimo-nos a Manuel Castells e Domenico De Masi.

41 A nosso ver, quem melhor faz um paralelo entre as três realidades é o sociólogo italiano Domenico De Masi faz um paralelo entre essas três realidades. Sua produção científica versa por considerar elementos característicos das futuras organizações sociais do século XXI. Cf. D. DE MASI, *A sociedade pós industrial*, op. cit., pp. 11- 97.

42 Cf. D. HERVIEU-LÉGER, *La Religion pour memoire*. Paris, Cerf, 1993, p. 103.

43 Cf. J. S. CROATTO, *Los Lenguajes de la experiencia religiosa*. Estudio de Fenomenología de la Religión. Buenos Aires, Fundación Universidad a Distancia "Hernandarias", 1994, pp. 127-285.

44 Cf. F. J. HINKELAMMERT, *Capitalismo sin alternativas? Sobre a sociedade que sustenta que não há alternativas para ela*. REVISTA SEGUNDA ÉPOCA, 37(1991), p. 11.

45 ROCHA, E. P. G., *Magia e Capitalismo*. Um estudo antropológico da publicidade. São Paulo, Brasiliense, 1995.

46 Cf. J. M. MARDONES, A religiosidade profana. In MARDONES, J. M. (Ed.), *Para compreender as novas formas da religião*. A reconfiguração postcristã da religião. Coimbra, Gráfica de Coimbra, 1996, p. 91.

47 Idem, p. 91.

48 BERGER, P. L. — LUCKMANN, T., *Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido*. A Orientação do Homem Moderno. Petrópolis, Vozes, 2004.

49 BLOOM, H., *Presságios do milênio*. Anjos, sonhos e imortalidade. Rio de Janeiro, Objetiva, 1996.

50 DERRIDA, J. — VATTIMO, G. (Eds.), *A Religião*. O Seminário de Capri. São Paulo, Estação Liberdade, 2000.

51 Cf. V. BOLAN, *Sociologia da Secularização*. A composição de um novo modelo cultural. Petrópolis, Vozes, 1972, p. 22.

sociedades capitalistas ocidentais. A chamada *religião econômica* que defendemos nessa tese, como real e viável, nos horizontes do mercado capitalista, foi gerada e sustenta-se considerando a realidade cotidiana das sociedades industriais. São novas as doutrinas, os mitos, os ritos, e as compreensões mágicas.⁴³ Elas vinculam-se de forma bem concreta a todo o desenrolar-se das buscas e criações cotidianas nos horizontes de uma sociedade de mercado totalitário.⁴⁴

A pessoa humana busca afirmar-se numa sociedade onde o critério de identificação do sujeito está na capacidade de participação e compra dos produtos oferecidos na trama da vida social.⁴⁵ Dizemos, por exemplo, *que a música, o trabalho, o sexo, o desporto, o desenvolvimento do corpo, a natureza, a identidade, o sofrimento injusto, e as viagens*⁴⁶ trazem consigo uma potencialidade e revelam uma determinada manifestação do *sagrado*. Talvez, *sob uma perspectiva durkheimiana, todos possuem um aspecto comum: manifestam o ponto de vista subjetivo da sacralidade ou a reação dos indivíduos ante a experiência do sagrado*.⁴⁷

A religiosidade moderna parece caracterizar-se por um retrocesso da transcendência e uma expansão da religião⁴⁸, sugerindo novas interfaces.⁴⁹ A reconfiguração religiosa da modernidade repõe a experiência da transcendência, situando-a mais no nível do cotidiano que em grandes acontecimentos extramundanos. A religiosidade que surge nesta situação é menos institucionalizada e mais disseminada pelo secular.⁵⁰ O grau de secularização se define antes por uma maior ou menor referência ao supra-empírico para entender a realidade global. Falar em secularização é atacar o problema da institucionalização. Esta envolve a legitimação — processo de justificar a atividade institucional, infra-estrutura social que dá credibilidade a um sistema, de acordo com o pensamento de Berger e Luckmann. No mundo antigo, a religião servia de sistema legitimador da realidade social. Toda a realidade estava ligada a uma esquema supra-empírico arquetípico, como nos apresenta Eliade. Esta legitimação se exercia à base de um aproximação especulativa, desde que ligada essencialmente às questões fundamentais do destino humano último. Entretanto, com o evento progressivo das ciências naturais, processa-se um recolhimento da esfera das causas não físicas, com a afirmação consequente dos processos naturais. É óbvio que o antigo sistema de legitimação, a religião, entra em conflito com o novo, que se vai afirmando gradativamente como vemos nos episódios de Galileu e de Darwin.⁵¹

Tal experiência, alguns espíritos iluminados já anteciparam sob a forma de *morte de Deus*, obscurecimento da transcendência ou, de outra forma, como secularização da transcendência e mesmo sacramentalização do cotidiano. Isto é, este declínio ou perda da grandeza da transcendência pode ter diver-

sas interpretações: desde o desaparecimento à sua manifestação mais generalizada sob formas menos grandiosas e mais vulgares. Mas, por detrás de uma ou outra versão aponta-se para um mesmo fenômeno de *re-situação* ou *re-posição da experiência religiosa* na modernidade contemporânea.⁵²

No fundo, estamos perante esse sucesso cultural-religioso da sociedade moderna e da chave para interpretar o que se chamou processo de secularização: o desaparecimento de uma cosmovisão religiosa unificadora, predominante. Com a fragmentação da cosmovisão religiosa, a transcendência religiosa tradicional perde a capacidade de direção social geral, obscurece-se por não ser necessário remeter-se explicitamente a ela para obter crédito e legitimidade. Mas, com a autonomização das várias esferas sociais, também acontece uma certa dissolução geral do sagrado. O sagrado pode aparecer nos vários domínios do humano autonomizado, até mesmo na sua negatividade ao ser investido em formas seculares anti-vida, como aconteceu nos casos da *religião política totalitária*. A transcendência ou o sagrado tradicional não desaparecem, mas dissolvem-se e pode notar-se em todos os pontos da realidade. Passaram de cobertura geral, abóbada do edifício social, a sabor, condimento de tudo o que é humano.

Esta passagem compreende-se melhor se compreendermos que depois da perda do monopólio cosmovisional, a religião institucionalizada dominante experimentou outro retrocesso na modernidade: a perda do monopólio religioso. A religião deixou de ser um negócio nas mãos das instituições oficiais e começou a vagar livremente pelos mercados seculares, como moeda vulgar de câmbio. O retrocesso da religião institucional — ainda muito poderosa — mas já perceptível nas sociedades ocidentais, pressupõe esta segunda dissolução geral do religioso na sociedade moderna. *Fluidificação, disseminação* como a denominaram alguns sociólogos. Indica a presença do religioso fora do esquema institucional e a apropriação, uso, manipulação, etc., dos símbolos e da experiência religiosa fora das instituições especializadas na religião.

Justifica-se, aqui, uma das hipóteses sustentadoras da existência de uma *religião econômica*. Em termos de experiência do sagrado ou da transcendência, significa que esta se começa a manifestar muito mais presente na vida social cotidiana e a economia faz-se na calculabilidade do cotidiano. O religioso reconfigura-se a partir da tomada de consciência de problemas, vivências, etc., que passam para o cotidiano, pela ameaça ecológica, pela sexualidade, pela experiência desportiva, pelas viagens... O que entra em cena é ego controlador. Algo típico na evolução-construção do ser moderno.⁵³

52 Stefano Martelli apresenta uma pertinente leitura de tais fenômenos. Cf. S. MARTELLI, *A Religião na Sociedade Pós-Moderna*. São Paulo, Paulinas, 1995.

53 ANDERSON, P., *As origens da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1999.

O ponto de partida e encontro da experiência do transcendente esgota-se e vulgariza-se, mas espalha-se pela sociedade. Chegamos, assim, ao que Thomas Luckmann chamou de *pequenas e médias transcendências* e no distanciamento da *grande transcendência*.

Podem ser sérias as consequências sobre a forma e configuração da religião e, ainda, não temos horizonte suficiente para as descrever. Mas vislumbram-se algumas. Por exemplo, esta espécie de *des-regulamento do sagrado* que se começa a notar na nossa sociedade. O religioso é já um arsenal que se utiliza de vários modos, já impossíveis de controlar e orientar. A subjetivação, não da experiência, mas da manifestação, formulação, etc., dessa experiência, é algo que hoje é mais visível do que quando se começou a falar da privatização da religião, da sua invisibilidade ou do caráter pessoal, individual, da religião nas sociedades secularizadas. O *âmbito secular*, mais que o expressamente religioso, aparece como o lugar de encontro com o sagrado. Esta secularização da presença do religioso, aparece como o lugar de encontro com o sagrado. Esta secularização da presença do religioso, fora das instituições especializadas na religião, amplia o espaço de presença do religioso. Deste modo, a transcendência aproxima-se mais do cotidiano e a distância habitualmente mantida entre a experiência do sagrado ou transcendente e a vida comum tende a desaparecer. Dito de outra forma, é como se o transcendente se tornasse mais imanente, encarnasse mais, se agarrasse às situações e problemas terrenos concretos.

A religião institucionalizada relativiza-se num duplo sentido: enquanto o indivíduo, o pequeno grupo ou fraternidade, pesar mais que a grande instituição no momento de definir a forma concreta de crer, e em segundo lugar, porque numa sociedade altamente diferenciada, onde o religioso se dispersou através de numerosas instituições não especializadas, pode pôr-se a questão da necessidade de uma instituição religiosa que organize o sagrado em toda a sociedade. Niklas Luhmann faz consistir o fenômeno da secularização nesta suspeita e questionamento institucional. A partir daí, é evidente que numa sociedade onde o dispositivo institucional, eclesástico e religioso, se rompe ou flexibiliza, se dão as condições para que o religioso vagueie sem limitações pelos diversos campos sociais.

4ª TESE: A CULTURA DO DINHEIRO E O INCENTIVO AO DESEJO DE CONSUMO

*Vá amanhã mesmo às Casas Bahia
Na Marabraz tem...
Bem vindo ao show do milhão*

A ciência instrumental e a tecnocrônica invadiram e transformaram completamente o nosso *ethos* existencial. Notadamente, pelos elementos técnicos, que se reproduzem e se renovam, em torno de nós, num ritmo exponencial. Depois de invadir e dominar todos os setores da ordem natural, a tecnologia passou a investir nos domínios da ordem humana e social: trabalho, lazer, transporte, vida doméstica, saúde, religiosidades, etc. e já se insinua, inclusive, em nosso modo de pensar — microcomputadores — em nosso cotidiano de vida sexual — controle da natalidade — em nosso modo de fazer a vida — biotecnologia e biologia molecular — e, até, em nosso modo de morrer, a tanatotecnologia.⁵⁴ Seu itinerário foi triunfante. Fiel aos sonhos de Bacon, Descartes teria se entregue às ciências para nos tornar *mestres e possuidores da natureza*. Newton deu ao século XVIII, o sentimento exaltante de que tal domínio estava ao alcance das mãos. Inspirados nele, os pensadores das Luzes, depois de duros combates contra as autoridades teológicas e políticas, estenderam o sonho cartesiano aos fenômenos sociais.⁵⁵ Ainda no século XIX, evidenciamos que o sonho já se constituía numa realidade. Exemplo mais típico é o de Renan que celebrou o triunfo da ciência sobre a religião.

Creemos que, para além da crítica à absolutização do mercado estaria a crítica, que diz respeito ao *status epistemológico da teologia/ciências da religião*, à sacralização do mercado que conduz indubitavelmente a uma lógica sacrificial e violenta, obviamente, *sacrifício e violência* trazem consigo uma conotação religiosa.⁵⁶

Ao relacionarmos economia e religião surgem, imediatamente, posturas contrárias e de não compreensão do que se propõe. Tanto da parte de teólogos como cientistas da religião percebemos uma re-ação de perda. Não se trata de uma denúncia simplista de que se perde seu conteúdo específico nem que sua lógica seja a mesma dos fatos dos horizontes da economia.⁵⁷ Acredito que como já sugeria Max Weber (1864-1920) há algo de específico na religião que a diferencia da vida social: ela tem sua *própria legalidade*.

Considero que, do ponto de vista funcional, a *religião convencional* e a *religião do mercado* são idênticas, ou se parecer melhor, semelhantes. Compreendendo religião a partir do campo da produção de sentido, a *religião do mercado* realiza uma das funções clássicas da religião. No entanto, ao centralizarmos nosso enfoque nesta dimensão, evitamos levar em consideração a especificidade da crença religiosa, que inclui necessariamente a referência transcendental como dado fundante. É evidente que se percebe algo de transcendente na própria *religião do mercado*. Trata-se, a nosso ver, mais de uma trans-

54 Os intérpretes maiores de tais influências no agir humano na atualidade são Pierre Lévy e Nicholas Negroponte. Veja-se, pois: LÉVY, P., *As tecnologias da inteligência. O futuro do pensamento na era da informática*. São Paulo: Editora 34, 1998; LÉVY, P., *Cibercultura*. São Paulo, Editora 34, 2002; NEGROPONTE, N., *Vida Digital*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

55 Cf. H. JAPIASSU, A Ciência e a 'Revolução Industrial'. In JAPIASSU, H., *As paixões da ciência*. São Paulo: Letras & Letras, 1992, pp. 157-188.

56 Torna-se relevante, sempre, uma retomada das interpretações já clássicas que foram elaboradas nos séculos XIX e início do século XX. O direcionamento de tais interpretações conjuga elementos antropológicos, filológicos e psicológicos.

57 Referimo-nos a Lísias Nogueira Negrão, da USP, e Renato Ortiz, da UNICAMP, que em debate com o Hugo Assmann — um de nossos analistas referenciais nesta tese — insistem, com veemência, no específico de cada campo do saber. Neste sentido, veja-se H. ASSMANN, As falácias religiosas do mercado. In MOREIRA, A. — ZICMAN, R., *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis/Bragança Paulista, Vozes/USF, 1994, pp. 107-140.

cidentalização do imanente — o mercado visto como auto-regulado e independente do controle humano —, que uma referência de ordem transcendente espiritual ou espiritualizante.

Sabe-se que é a partir de Herbert Spencer (1820-1903) que se afirma o caráter auto-regulado e auto-regulador da economia de mercado, transformando o liberalismo em doutrina política e teoria explicativa da vida social. E é com Karl Marx (1818-1883) que se dá a crítica mais contundente ao liberalismo enquanto ocultação dos mecanismos de exclusão e afirmação ideológica dos interesses das classes dominantes.

O que interessa é que a crença no transcendental é um fato, no caso das religiões convencionais, e que esta crença tem a capacidade de orientar a conduta humana e suas perspectivas entre a necessidade e o desejo. A idéia de mercado e a religião está intimamente relacionada a *um certo conceito de transcendência*.⁵⁸ Diríamos que, se por um lado Durkheim (1853-1917), ao ler os economistas liberais, critica-os, por outro lado, valoriza justamente esse aspecto de transcendência que ultrapassa a individualidade e afirma o fenômeno social.⁵⁹

O mercado emergiu no pensamento neoliberal, como um mecanismo para o enfrentamento do problema econômico nas sociedades complexas da modernidade. Isto significa já, implicitamente, a afirmação de um programa de ação: o caminho para a felicidade e a liberdade e, conseqüentemente, a liberação do caos e da destruição da existência humana, consiste na obrigação da implantação do mercado em todas as dimensões da vida humana. O mercado é o melhor mecanismo para a alocação de recursos, precisamente, enquanto mecanismo inconsciente que, assim, realiza o que a pessoa humana, por sua ação consciente, é incapaz de realizar. Daí, depreende-se, que o mercado é uma espécie de calculadora, que faz tudo para aquele que a ela se submete. Sendo assim, ele é a razão na vida humana, não uma razão do indivíduo, mas uma razão coletiva que se impõe para além da consciência como um mecanismo coletivo de produção de decisões, como um processo social que se impõe às ações individuais.

Podemos dizer que nem tudo é religião na *religião econômica* do mercado. A dimensão religiosa mostra-se em sua pretensão de sistema auto-regulador que dispensaria o constante corretivo da intenção política, como se essa não lhe fizesse falta, enquanto instância necessariamente exterior a seus mecanismos.

Religião, aqui, em nossa análise, sugere a manifestação de sacralizações explícitas ou implícitas, hierofanias mágico-milagrosas, confianças em misteriosos efeitos prometidos como certos, utopização de mecanismos institucionais, saltos transcendentais do contingente ao necessário e da história à natureza.

58 Cf. L. N. NEGRÃO, Mercado-lismo, op. cit., p. 12.

59 DURKHEIM, É. *A divisão do trabalho Social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Veja ainda: R. ORTIZ, Durkheim: um percurso sociológico — Apresentação. In: DURKHEIM, E., *As Formas Elementares de Vida Religiosa. O Sistema Totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989, pp. 5-24.

com centralidade na dor, na lágrima, no vazio, na limitação e nas mortes cotidianas. Estas contingências são vistas univocamente como que vinculadas à ação divina. A eficiência da ação divina está na regulação dos insucessos ou desequilíbrios que ocorrem durante a experiência do viver. Deus é solução. Aqui a ideologização de Deus; a loucura de Deus que é condicionado a solucionar, satisfazer nossas incapacidades limítrofes.

Tal contexto é ideal para a emergência de utopias religiosas com um forte teor romântico. É, justamente, o que ocorre ao analisarmos com profundidade as práticas assimiladas por tais tendências religiosas. A centralidade assumida pela experiência em detrimento da afirmação da crença é, em nossa compreensão, o dado mais significativo para uma hermenêutica criteriosa do fato.⁶⁸

O que consideramos em tais práticas como romantismo utópico é a pressuposição de que um testemunho de vida bem articulado, mesclado por um condicionamento lingüístico musical: as melodias adequando dor, perda e sublimação, aliado de um discurso teológico fragilizado que abra as portas para o paraíso. O romantismo religioso estaria na catarse coletiva, via conversão-sedução pela *Palavra*, mediada por uma noção de pragmatismo utópico; um pragmatismo utópico castrador da vontade de estar-no-mundo — o *dasein* heideggeriano — mostrando-se como sal, luz e fermento. Criam-se, assim: barzinhos de Jesus, bailes de Jesus, carnavais de Jesus, dia do *santoween*, sabonete do descarrego, colírio sacralizado, flor sacralizada, terapia do amor, festivais musicais e uma avalanche de artistas que se dizem neo-convertidos. A vida comum, das esferas macro e micro, e que exigem uma teologia que lhe dê sentido são desqualificadas como espaços sagrados reveladores da ação de Deus na vida. A vida comum, *normal*, é aniquilada em nome de uma interpretação da ética do Cristo plena de idealismo e romantismo. A nosso ver, tal proposição é extremamente infeliz. A justificativa de tal romantismo é que seus defensores partem de uma leitura da existência, insistindo em pressupostos neoplatônicos e dicotômicos. Nossa antropologia teológica parte, como sustenta Bastide de visão humana total. Nossa fundamentação para uma superação das dicotomias parte, com Bastide, da *ciência teórica da prática*.⁶⁹

Continuamos crendo na sabedoria dos cristianismos que defendem o prazer de viver no mundo do qual somos co-participes na construção de utopias felizes e libertárias.

CONCLUSÃO

As proposições acima sugeridas *tensionam* servir como aperitivo para o desenvolvimento de uma reflexão mais séria e

68 BENEDETTI, L. R., A experiência no Lugar da Crença. In ANJOS, M. F. dos (Ed.), *Experiência Religiosa: risco ou aventura?*. São Paulo, Paulinas, 1998.

69 Cf. R. BASTIDE, *Antropologia Aplicada*. São Paulo, Perspectiva, 1979, pp. 149-167.

consistente no que tange às relações entre cristianismo, pertinência e relevância social. Nossa preocupação está no fato de que alguns cristianismos se descaracterizaram a tal ponto que, em breve, não se mostrariam mais distintos de uma grande agência provedora de sentidos imediatos, rendida ao jeito capitalista-mercatorial e pós-moderno de experimentar Deus. Nada temos contra *aggiornamentos* contemporâneos porém, alguns princípios essenciais necessitam permanecer como referências-limite para qualquer época, ainda mais considerando-se uma religião de revelação como o cristianismo. Partindo da práxis do Cristo, passando pelas experiências comunionais dos primeiros dois séculos, experimentando a Cristandade como risco de desconfiguração da originalidade, reagindo à modernidade como inimiga e perplexa ante a velocidade da era do conhecimento, o cristianismo busca sobreviver reinventando e criando possibilidades de adaptação. Não será fácil. Pensamos que uma abreviação das dificuldades ocorrerá no instante mesmo em que a vida comum, existência entre as paixões e as necessidades, alma e corpo forem assumidas como integrados, divinos. Um cristianismo profético, que tenha algo crítico a dizer para a sociedade do mercado total, irrestrito, fetichizado, absolutizado.

O apelo que permanece gira em torno da relação entre ética cristã originária, cuja lógica funciona impulsionada pela fraternidade e gratuidade e a lógica do mercado capitalista visto como totalitário.⁷⁰ Seres humanos crentes que estão entre os fatores básicos que fazem a vida persistir — o comer, o estar bem psicossomaticamente e o amor — buscam ligar a concretização dos fatores básicos com o sagrado. Do ponto de vista da religião cristã, nada mais óbvio: o Deus que cremos é fonte geradora ininterrupta de vida. Aquilo que gera questionamentos são as alternativas apresentadas por certos cristianismos no trato da questão, por exemplo, no fato de privatizar a relação Deus, pão-saúde e prazer. Buscamos defender a necessidade de uma postura cristã profética que revele o sonho do pão nosso, da saúde nossa e do prazer nosso.

70 Encontramos belas pistas de ação na biografia do ilustre psicanalista, marxista e cristão católico, Hélio Pellegrino, que buscou em sua existência uma aproximação constante entre o velho e o novo, sem exclusões. Cf. MOURA, J. C., *Hélio Pellegrino A-Deus*. Petrópolis, Vozes, 1988.