



Danièle Hervieu-Léger

O peregrino e o convertido

A religião em movimento

Tradução de João Batista Kreuch

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Hervieu-Léger, Danièle, 1947-

O peregrino e o convertido : a religião em movimento / Danièle Hervieu-Léger ; tradução de João Batista Kreuch. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2008.

Título original: Le pèlerin et le converti : La religion en mouvement

Bibliografia.

ISBN 978-85-326-3727-7

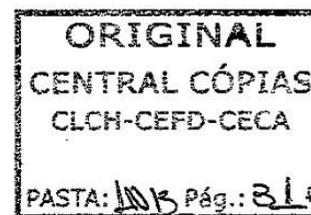
1. França – Religião – Século 20
2. Religião
3. Religião e sociologia I. Título.

08-06615

CDD-306.6

Índices para catálogo sistemático:

1. Religião e sociologia 306.6
2. Sociologia da religião 306.6



 EDITORA
VOZES

Petrópolis

© Flammarion, 1999

Título original francês: *Le pèlerin et le converti – La religion en mouvement*

Direitos de publicação em língua portuguesa:
2008, Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100
25689-900 Petrópolis, RJ
Internet: <http://www.vozes.com.br>
Brasil

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora.

Diretor editorial
Frei Antônio Moser

Editores
Ana Paula Santos Matos
José Maria da Silva
Lídio Peretti
Marilac Loraine Oleniki

Secretário executivo
João Batista Kreuch

Editoração: Sheila Ferreira Neiva
Projeto gráfico: AG.SR Desenv. Gráfico
Capa: Juliana Teresa Hannickel

ISBN 978-85-326-3727-7 (edição brasileira)
ISBN 2-0808-0017-5 (edição francesa)

Este livro foi composto e impresso pela Editora Vozes Ltda.

Sumário

Apresentação, 7

Introdução – Uma parábola da modernidade religiosa, 15

1. A religião despedaçada – Reflexões prévias sobre a modernidade religiosa, 31

2. O fim das identidades religiosas herdadas, 57

3. Figuras do religioso em movimento – O peregrino, 81

4. Figuras do religioso em movimento – O convertido, 107

5. As comunidades sob o regime do individualismo religioso, 139

6. Instituições em crise, laicidade em pane, 175

Conclusão – Por uma laicidade mediadora, 221

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

3

Figuras do religioso em movimento

O peregrino

O praticante e o peregrino

Distinguir o religioso a partir do movimento, a partir da dispersão das crenças, da mobilidade de pertencas, da fluidez das identificações e da instabilidade dos agrupamentos é tarefa difícil. Difícil, porque a figura por excelência do homem religioso, sobretudo no contexto cristão, continua a ser a figura estável e claramente identificável do “praticante”, e é em referência a ele que se elabora mais freqüentemente a descrição da paisagem religiosa. É em relação a esse modelo de fiel que se continua a perceber praticantes episódicos ou ocasionais, praticantes “festivos” e “não-praticantes”, etc. Esta escala de práticas não serve para medir a intensidade da crença: sabe-se muito bem que existem crentes não praticantes. Mas ela continua a servir para mensurar as formas de pertença. O “praticante regular” – o fiel observante que conforma o ritmo de sua vida às obrigações culturais fixadas pela Igreja – permanece sendo a figura típica do mundo religioso que se inseriu na civilização paroquial: um mundo estável, em que a vida religiosa organizada em torno do toque do sino regulava os espaços e os tempos, em que o padre, inteiramente consagrado à gestão das coisas sagradas, exercia sozinho sua autoridade sobre fiéis cuja submissão à instituição era medida de seu envolvimento espiritual. A figura do praticante regular corresponde a um período típico do catolicismo, marcado pela extrema centralidade do poder clerical e

pela forte territorialidade das pertenças comunitárias. Ela também remete àquilo que foi, durante muito tempo, o horizonte sonhado de uma estratégia pastoral que visava à realização de um “mundo praticante”, perfeitamente integrado sob o cajado da Igreja. Este modelo, que se impôs formalmente na Igreja romana com o Concílio de Trento, sempre alcançou apenas realizações históricas aproximativas: para além da visão de um povo católico reunido dentro das igrejas e enquadrado pelos padres, é a diversidade das “civilizações de praticantes” que sempre se impôs em um país como a França¹. Mesmo nas regiões onde estruturou mais profundamente a vida local, esse modelo da civilização paroquial evoluiu no tempo até as rupturas maiores que surgiram a partir da guerra de 1914-1918². De fato, a figura emblemática do “praticante regular” só se autodefiniu dentro de uma dupla tensão: tensão intraconfessional, por um lado, com a figura do praticante irregular (ou sazonal) ou do “não-praticante”; tensão extraconfessional, por outro lado, com as figuras do “sem religião” ou do praticante de uma outra confissão. O modelo do praticante revela, assim, claramente, a realidade de um mundo diferenciado onde a capacidade de influência da Igreja sobre a sociedade, bem como sobre seus próprios membros, já é questionada. Neste sentido, o “praticante regular” não é apenas a figura emblemática de um mundo essencialmente rural em que a evidência social da religião estava concretamente inscrita nas práticas, nos lugares e no calendário considerados algo de óbvio. É também a referência utópica de um mundo religioso “completo”: um mundo a ser defendido contra a concorrência das outras religiões, mas sobretudo a ser conquistado ou reconquistado ante as ondas de poder da secularização que minam a autoridade social da instituição religiosa.

1. LE BRAS, G. *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France*. Vol. 2. Paris: PUF, 1945.

2. LAMBERT, Y. *Dieu change en Bretagne – La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*. Paris: Le Cerf, 1985.

“Faremos com que nossos irmãos sejam cristãos novamente”: o famoso canto da Ação Católica podia significar ainda, na virada dos anos de 1930, “Faremos com que nossos irmãos sejam novamente praticantes”. A figura do “militante” que trabalhava para que a Igreja reconquistasse seu lugar em um universo cada vez mais distante da religião definiu-se, inicialmente, em referência a essa utopia de uma sociedade inteiramente “paroquializada”. O fracasso rapidamente constatado desse projeto de uma reconquista cristã da sociedade obrigou os movimentos a buscarem outros objetivos: o da difusão dos valores cristãos em ambientes totalmente diferentes através do testemunho da evangelização dos militantes; ou, então, um objetivo mais diretamente político, da construção de uma nova sociedade inseparável de uma nova Igreja³. Ao longo de um percurso agitado por repetidas disputas de braço com a hierarquia eclesiástica se revelavam ao mesmo tempo o desgaste de um modelo centralizado de autoridade religiosa e a desqualificação cultural de uma visão da “missão” que tinha ainda suas raízes mergulhadas no sonho de uma civilização paroquial estendida às extremidades da terra. A diminuição da prática religiosa – que continua a ser o indício mais patente e mais confiável da perda de influência do catolicismo na sociedade – não apenas testemunha a crise da observância controlada institucionalmente em uma sociedade de indivíduos, mas também demonstra um esgotamento da utopia religiosa que cristalizava a figura do “praticante regular”.

Esse processo atinge particularmente o catolicismo e o modelo da civilização paroquial que ele elaborou em resposta às contestações da Reforma e aos avanços da Modernidade. A Igreja Católica encontra-se ainda mais desprovida de meios para fazer frente a essa situação pelo fato de a crise questionar radicalmente a estrutura hierárquica e centralizada do poder sobre a qual ela repousa. Mas pode-se pensar que a crise da figura do praticante afeta, de diferentes maneiras, o conjunto das confissões religiosas. Além do

3. HERVIEU-LÉGER, D. *De la mission à la protestation*. Paris: Le Cerf, 1973.

catolicismo, a figura do praticante está, na verdade, associada à existência de identidades religiosas fortemente constituídas, que definem grupos de crentes socialmente identificados como “comunidades”. Cada tradição constrói a figura do “praticante” que lhe é própria e que a identifica em relação às outras religiões: esta articula uma crença e uma pertença comunitária inserida em um ritual e em práticas particulares; este, evidentemente, é o caso do judaísmo e do islã, religiões para as quais, além da participação na sinagoga e na mesquita, a prática dos mandamentos religiosos (orações, celebrações festivas, exigências alimentares, etc.) é a modalidade por excelência da expressão cotidiana da fé. A própria prática comporta diversos graus de observância: ela permite diferenciar os fiéis em função do número e da frequência dos atos religiosos que eles realizam e distinguir os crentes envolvidos com sua vida religiosa daqueles que se afastaram ou cuja pertença é apenas nominal. No caso do protestantismo, em que a afirmação de uma fé pessoal e interior, em princípio, faz parte apenas secundariamente da observância cultural, a figura do praticante fica ofuscada, parcialmente, por detrás da do “protestante engajado”, que frequenta as associações e sustenta as obras. Por outro lado, na medida em que a participação comunitária continua a ser a marca social explícita e pública da pertença religiosa, a frequência regular do templo faz emergir socialmente um núcleo visível de protestantes “praticantes” que encarnam, exteriormente e para o conjunto da população protestante, um ideal de pertença. Esse fato é extremamente sensível no contexto de pluralismo religioso, como os Estados Unidos, por exemplo, onde a reunião dominical de cada comunidade tem como função maior tornar “visíveis” as diferentes igrejas, dentro e fora da esfera protestante. No contexto francês de um protestantismo minoritário com forte homogeneidade confessional, esse núcleo faz a relação entre o que J. Baubérot designa como a realidade “tribal” do protestantismo (a existência de fato de uma rede de famílias protestantes) e a “herança espiritual” de um protestantismo aculturado (e, quem sabe, dissolvido nela) à modernidade demo-

crática e laica⁴, mas cujo capital de simpatia na opinião pública ultrapassa o número restrito daqueles que nasceram dentro do protestantismo⁵. Em todo caso, a figura emblemática do “praticante” é a que manifesta no dia-a-dia o vínculo existente entre a crença e a pertença. Está associada à estabilidade das identidades religiosas e à permanência das comunidades no seio das quais essas identidades se transmitem e se exprimem. É este ideal da participação religiosa que, hoje, se confronta com a mobilidade das pertenças, com a desterritorialização das comunidades, com a desregulação dos procedimentos da transmissão religiosa e com a individualização das formas de identificação.

Contudo, essa “figura do praticante” ainda é para muitos – apesar da dissociação amplamente constatada entre crença e pertença – a figura modelo da participação religiosa. Ela ainda é, para as próprias instituições, o prisma através do qual estas identificam da maneira mais espontânea o núcleo duro de seus fiéis. No que diz respeito ao catolicismo, a tendência a tomar por referência de um mundo religioso que se desfaz o grupo seletivo de praticantes continua sendo muito interessante (até mesmo para sociólogos da religião ou especialistas da sociologia eleitoral) já que a prática regular revela, com efeito, uma população bastante homogênea, não apenas do ponto de vista das crenças religiosas mas igualmente do ponto de vista das orientações éticas e políticas⁶. Essa abordagem, no entanto, rapidamente encontra seus limites, na medida em que o retraimento constante dessa população tende, apesar de tudo, a

4. BAUBÉROT, J. *Le protestantisme doit-il mourir?* Paris: Le Seuil, 1988.

5. Se, por um lado, se contam aproximadamente 700.000 protestantes na França, por outro, uma pesquisa mostrou que 1,7 milhão de pessoas se declaram “próximas do protestantismo” e, entre elas, uma elevada proporção de católicos que não pretendem, no entanto, abandonar sua confissão de origem, mas que se reconhecem espiritualmente no protestantismo (Pesquisa, CSA, *La Vie, ARM, Réforme, Christianisme au XX siècle*, 1995).

6. MICHELAT, G. & SIMON, M. *Classe, religion et comportement politique*. Paris: FNSP/Editions Ouvrières, 1977.

desvalorizar a função-básica da “figura do praticante”. Em um país em que 64% dos indivíduos se declaram ainda católicos, mas onde menos de 10% deles ainda vão à missa aos domingos (e não mais de 2,5% destes têm idade entre 18 e 25 anos), a referência à “normalidade” religiosa encarnada pelo praticante regular perde em boa parte sua pertinência. De maneira ainda mais interessante, descobre-se que a própria figura do praticante tende a mudar de sentido: ao mesmo tempo em que ela toma distância em relação à noção de “obrigação”, fixada pela instituição, ela se organiza em termos de “imperativo interior”, de “necessidade” e de “escolha pessoal”. Particularmente sensível entre os jovens católicos praticantes, esta valorização da autonomia da escolha da prática em relação à imposição institucional também é o que permite que os interessados, em alguns casos, “brinquem com a norma”. “Eu sou católica, vou à missa aos domingos. Bom, nem sempre: tem vezes em que estou sem vontade, não vejo muito sentido”. Essa declaração de uma estudante, suficientemente envolvida na Igreja a ponto de participar como voluntária nas Jornadas Mundiais da Juventude em agosto de 1997, é muito instrutiva. Para esta moça, essas faltas ocasionais não chegam a constituir uma desobediência aos seus “deveres” religiosos. Se ela espera superar essas ausências episódicas de apetite cultural, é simplesmente porque a plena autenticidade de sua fidelidade católica suporia, aos seus próprios olhos, que ela sempre tivesse “vontade” de participar⁷ da missa. A fonte da obrigação – mas o próprio termo é recusado – é, antes de mais nada, pessoal e “interior”. A comunidade é importante para “dar apoio” ao indivíduo e “incitá-lo à fidelidade”; mas nem a comunidade, como também a instituição, que lhe permite “situar-se”, não podem, no fim das contas, prescrever nada ao fiel. Assim foi que um estudante resumiu esse sentimento de maneira lapidar: “A gente está lá, mas não é obrigado a nada. Fazemos porque queremos fazer”. Essa re-

7. Evidentemente a questão é “participar”, e não “assistir” à missa: esta expressão, habitual por tanto tempo, praticamente caiu em desuso.

organização interna da figura do praticante atinge, portanto, a própria concepção da pertença. De qualquer forma, ela obriga a reconsiderar a centralidade da prática para medir o grau de influência da instituição sobre seus próprios fiéis.

Se levarmos em consideração, mais amplamente, além do caso católico, a diversificação das crenças, sua crescente autonomia em relação ao corpo doutrinal gerido pelas instituições e o fosso que se estende entre crença e pertença, a desqualificação da figura do “praticante regular” como modelo por excelência do fiel religioso torna-se ainda mais evidente. Sua clássica função de referencial para uma descrição sociológica da paisagem religiosa contemporânea encontra-se igualmente afetada. A questão que se coloca, então, é de saber se emergirão outros tipos capazes de substituí-lo e permitir que se organize a leitura do panorama religioso contemporâneo a partir daquilo que o caracteriza verdadeiramente, ou seja, o movimento.

A figura que parece melhor cristalizar a mobilidade, característica de uma modernidade religiosa construída a partir de experiências pessoais, é – juntamente com a do “convertido” de que falaremos no capítulo seguinte – a do “peregrino”. Associar modernidade com peregrinação pode parecer surpreendente; o peregrino, na história religiosa, aparece, de fato, bem antes do praticante regular. Ele perpassa a história de todas as grandes religiões. A peregrinação não apenas não é uma característica específica do cristianismo, como também sua prática é atestada desde os primórdios. À primeira vista, portanto, o peregrino encarna uma forma extremamente antiga e perene da religião e da sociabilidade religiosa. E se nos ativermos apenas ao âmbito cristão, é fácil vermos que através de sucessivas ondas de peregrinação, conhecidas desde os primeiros anos da Igreja, esta figura do peregrino, transformando-se, marcou as principais questões de todas as grandes seqüências da história cristã. Além do mais – sem deixar de mencionar, por exemplo, o número efetivamente impressionante de jovens “peregrinos” que compõe a cada dois anos as Jornadas Mundiais da Ju-

ventude em redor do papa – a extensão do fenómeno histórico das peregrinações e, sobretudo, seu carácter de “fato social total” de múltiplas dimensões religiosas, mas também sociais, políticas, culturais e económicas revela-se algo extraordinário e com a importância social dos fenómenos peregrinos contemporâneos. Os trabalhos dos historiadores evidenciaram amplamente todas essas múltiplas significações das peregrinações⁸, da grande corrente ligada à caça às relíquias a partir do século VIII até o desenvolvimento das peregrinações medievais nos séculos XI, XII e XIII, relacionado à expansão política e económica do Ocidente em confronto com o islã. Após um movimento de contestação que culmina com a Reforma, uma renovação se esboça com a Contra-Reforma: se procura espiritualizar o processo de peregrinações e, ao mesmo tempo, direcioná-lo para os grandes santuários marianos. Em resposta à conflagração revolucionária, o século XIX dá lugar a uma nova vivificação espetacular do fenómeno; os movimentos peregrinos da virada do século XIX e do começo do XX, cristalizam, na França, o processo de construção simbólica de uma identidade nacional católica, contraposta à identidade republicana. A simples lembrança dessas grandes ondas de peregrinação, inseparáveis das freqüentes contestações de que elas foram objeto dentro e fora da Igreja, basta para perceber a diferença das que conhecemos atualmente, e cujo alcance revela-se nitidamente mais limitado. Mas o problema, aqui, não está em comparar o presente com o passado, mas de traçar a “figura do peregrino” de hoje, que permita a leitura, como uma síntese, da especificidade da modernidade religiosa, tanto quanto a figura do “praticante regular” definia os traços típicos de uma sociedade religiosa paroquial que serviu durante muito tempo de referência para a descrição da paisagem religiosa.

8. A obra de A. Dupront constitui, neste vasto conjunto de trabalhos, uma referência principal.

Religiosidade peregrina: uma metáfora do religioso em movimento

O peregrino emerge como uma figura típica do religioso em movimento, em duplo sentido. Inicialmente ele remete, de maneira metafórica, à fluência dos percursos espirituais individuais, percursos que podem, em certas condições, organizar-se como trajetórias de identificação religiosa. Em seguida, corresponde a uma forma de sociabilidade religiosa em plena expansão que se estabelece, ela mesma, sob o signo da mobilidade e da associação temporária. A condição moderna se caracteriza, como já dissemos, pelo imperativo que se impõe ao indivíduo de produzir ele mesmo as significações de sua própria existência através da diversidade das situações que experimenta, em função de seus próprios recursos e disposições. Por isso, ele deve interpretar essa sucessão de experiências contraditórias como um caminho que tem um sentido. Isto implica particularmente que ele consiga reconstituir sua própria trajetória pela meditação de um relato. Ora a “condição de peregrino” se define essencialmente a partir desse trabalho de construção biográfica – mais ou menos elaborada, mais ou menos sistematizada – efetuado pelo próprio indivíduo. Esta construção narrativa de si mesmo é a trama das trajetórias de identificação percorridas pelos indivíduos. Existe formação de uma identidade religiosa quando a construção biográfica subjetiva se encontra com a objetividade de uma linhagem de crença, encarnada em uma comunidade na qual o indivíduo se reconhece. Esclareçamos, imediatamente, que essa referência nem sempre implica a adesão completa a uma doutrina religiosa, tampouco a incorporação definitiva em uma comunidade, sob o controle de uma instituição que fixa as condições da pertença. Muito mais freqüentemente, ela se insere nas operações de bricolagem que permitem ao indivíduo ajustar suas crenças aos dados de sua própria experiência. Cada um assume a responsabilidade pessoal de dar forma à referência à linhagem com a qual se identifica. Essa “religiosidade peregrina” individual, portanto, se caracteriza, antes de tudo, pela fluidez dos conteúdos de

crença que elabora, ao mesmo tempo que pela incerteza das pertenças comunitárias às quais pode dar lugar.

Uma sociabilidade peregrina: o laboratório taizeano

Das pesquisas quantitativas sobre as crenças contemporâneas aos trabalhos que exploram em profundidade percursos individuais pelo viés de entrevistas ou de relatos de vida, dispomos, hoje, de uma quantidade de informações que permite ilustrar os traços desta religiosidade peregrina. A questão que se coloca, agora, é de saber se, para além de uma fórmula que a represente, esta religiosidade peregrina também pode ser identificada como um fenómeno social, através de práticas específicas, acessíveis à observação. Ou, dito de outra forma, se ela se realiza concretamente em um tipo particular de comportamento que corresponda, por sua vez, a uma forma específica de sociabilidade religiosa. Foi observando há uns quinze anos o sucesso crescente dos congressos de jovens cristãos que eu me empenhei, por minha parte, em juntar os elementos de uma identificação desta prática peregrina.

O trabalho de observação começou no início dos anos 1970, no momento em que a comunidade ecumênica de Taizé, criada pelo pastor Roger Schutz em 1940, orientava todas as suas atividades para a acolhida dos jovens. A partir dos anos 1960, esta pequena empresa comunitária tornou-se um local de atração para os jovens oriundos de toda a Europa e do mundo inteiro. Desde essa época, Taizé acolhe nos meses de verão vários milhares de jovens (até 6.000) que vêm fixar suas tendas sobre a Colina de Borgonha. Entre esses "peregrinos" nem todos ostentam motivações religiosas explícitas para empreender a viagem. Experiência contracultural para alguns, etapa turística no caminho das férias para outros, uma nova forma de participação em uma igreja metaconfessional para muitos, o lugar adquiriu, de uma forma ou de outra, um caráter mítico para o grande número de jovens, sobretudo no Leste Europeu. Taizé significa, dizem todos aqueles que freqüentam esse lugar sagrado, a possibilidade de se reunir livremente, de se expres-

sar, de cantar, discutir, refletir e rezar, se se desejar fazê-lo⁹. Essa abertura e o acento colocado sobre a liberdade de os jovens se auto-organizarem em um espaço destinado a eles têm ainda mais importância a seus olhos pelo fato de eles encontrarem, ao mesmo tempo, no local, um enquadramento, referências religiosas perfeitamente explícitas e, mais amplamente, uma "regra do jogo", assegurada pela comunidade dos religiosos. Esta dupla face de Taizé – espaço livre e, ao mesmo tempo, estruturado – é, para muitos, parte da atração do lugar e o contrapõe imediatamente, no espírito dos jovens, às formas ordinárias da sociabilidade religiosa, principalmente nas paróquias onde eles se sentem ao mesmo tempo obrigados e "esquecidos". "Nós nos situamos no coração da Igreja, mas colocamos em questão o aspecto institucional da Igreja", confessa um dos religiosos; "eles vêm aqui porque não se sentem à vontade em outros lugares, por exemplo, em suas paróquias: já não se ouve mais o que diz o Espírito através das jovens gerações".

Desde 1977, Taizé não se limita mais apenas ao seu pequeno espaço na Borgonha onde se originou: os "Encontros Europeus Anuais" que acontecem no final de dezembro em alguma grande cidade europeia¹⁰ desenham uma progressiva cartografia de peregrinação na Europa. Eles contribuíram para tornar o tema do "encontro com os jovens que vêm do mundo inteiro" um dos grandes elementos que compõem o imaginário do jovem fiel de Taizé.

Taizé, com efeito, constitui não apenas um importante traço de união entre diferentes juventudes europeias, mas também uma rede de contatos planetários e um fórum de encontros intercon-

9. Cf., a título de documento, *Taizé et les jeunes* – Que se lève une confiance sur la terre (Paris: Centurion, 1987), que apresenta o "Programa" de Taizé relacionado aos jovens.

10. Assim: Colônia, 1984; Barcelona, 1985; Roma, 1986 e, após a queda do Muro de Berlim: Wrocław, 1989; Praga, 1990; Budapeste, 1991; Viena, 1992; Munique, 1993. Esses encontros reúnem – "fora dos muros" – de 20.000 jovens (nos primeiros encontros) até 120.000 (nos mais recentes). Foram 100.000 em Paris em 1994, 80.000 em Viena em 1997, 100.000 em Milão, em 1998.

tinerais, que dispõe, atualmente, de secretariados em Bombay, Kinshasa, Varsóvia, Caracas, Nova Iorque e Melbourne. Esta dimensão planetária, valorizada nos escritos do fundador bem como na *Carta de Taizé*¹¹, é enaltecida nas celebrações litúrgicas, expressada nas canções, formalizada no tema da "Peregrinação de confiança pela terra" que serve de fio condutor de diferentes iniciativas da comunidade e de Frère Roger. Esta insistência na universalidade de uma comunhão concretamente inserida na diversidade étnica, de nacionalidades, lingüística, espiritual do congresso está presente na primeira linha das "razões para vir a Taizé", manifestadas pelos jovens. ("Taizé é uma verdadeira Torre de Babel, com pessoas de todos os lugares com as quais se discute e se aprende sempre muitas coisas". O mais importante é "o contato com milhares de jovens de diferentes culturas". É isso que permite "colocar em perspectiva sua própria vida e sua experiência individual".) O próprio princípio dos encontros de Taizé é permitir a experiência da extrema personalização ("Em Taizé, sabe-se que a vida de cada um é levada a sério". "Pode-se falar de sua experiência e ser respeitado") e de extrema planetarização: forma eficaz de uma pedagogia do universal a partir da individualização que se ajusta com muita exatidão às expectativas dos jovens. Pois, dentro desse contexto a diversidade singular das experiências individuais pode se revelar sem ser imediatamente confrontada por um dispositivo normativo da fé, nem mesmo por um discurso pré-constituído do sentido da fé. Cada um pode fazer valer sua individualidade no próprio movimento pelo qual a experiência fortemente emocional do conagração no qual "a terra inteira está presente" permite chegar, de maneira sensível, à convicção de "pertencer à comunidade humana". A liberdade deixada ao fórum individual é constantemente salvaguardada: "Em Taizé não lhes damos uma resposta antes que vocês tenham colocado a questão e, sobretudo, cada um deve encontrar

11. Boletim mensal que mantém o vínculo entre aqueles que já subiram a Colina de Borgonha ou que participaram dos encontros anuais.

sua resposta". Há pessoas muito diferentes, crentes e não-crentes. Às vezes parece que todos estão à procura de alguma coisa, mas que eles próprios não sabem muito bem o que é". O probabilismo crente¹² – "eu creio em alguma coisa, mas não sei exatamente em quê" – encontra aí uma legitimidade de expressão, no meio e em paridade com outras formas de expressão de fé. É isso que, em todo caso, os jovens que vão para Taizé expressam espontaneamente: "Aqui, cada um se sente um pouco em sua casa, ninguém é rejeitado"; "A gente encontra, às vezes, irlandeses de cabeça raspada e com óculos escuros sentados em redor de canecos de cerveja, cantando de cabeças encostadas umas às outras: Jesus, nós te amamos tanto..." Mas esse sentimento de não-cobrança testemunhado pelos jovens é claramente contrabalanceado pela convicção asseguradora, que lembra que "os irmãos estão atentos": "Os irmãos da comunidade sabem sempre evitar os excessos". Um dos meios de exercer esse controle é a obrigação feita a cada jovem vindo a Taizé de que assuma sua parte na organização cotidiana das atividades: segundo um peregrino, "cada jovem que chega para participar de um encontro se encontra ligado à sua organização. Ele mesmo escolhe seu programa. Nada é imposto, cabe a ele escolher. O grupo bíblico reflete junto a partir dos textos da Bíblia. É possível associar-se às equipes de trabalho que organizam e distribuem a refeição. Pode-se também participar dos grupos de meditação e ficar em silêncio. Os irmãos atribuem uma importância especial ao aspecto musical dos encontros: com uma multidão de jovens, eles chegam a realizar um canto a quatro vozes".

Incessantemente retomado, o sentimento de liberdade expresso por todos os jovens se desdobra, de fato, num universo extremamente regulado, em que a dialética da liberdade e da regra reforça eficazmente a da personalização e da planetarização. Tal desregulação do lugar repousa sobre diversos elementos. Um pequeno nú-

12. Identificado por Y. Lambert através das pesquisas sobre a crença dos franceses, em RIFFAUT, H. Op. cit.

mero de regras que formam um regulamento básico da vida em comum (da qual o respeito ao silêncio em certas horas e em certos locais é uma peça-chave) é fixado de maneira imperativa. Os espaços correspondentes às atividades, organizadas de acordo com uma distribuição regular do tempo, são claramente diferenciados. O revezamento dos momentos de dispersão (nos quais os indivíduos se dispersam pela natureza ou se reúnem em pequenos grupos) e dos momentos de reunião, tempos dedicados à fala e tempos reservados a palestras e à leitura bíblica, é estritamente controlado. No entanto, todos os jovens que freqüentam Taizé reivindicam sua capacidade de fazer valer, neste contexto, a liberdade de organizarem, eles mesmos, sua participação. Uma importância maior está relacionada ao fato de que “se pode vir quando se quer e partir quando se quer”; todo mundo é acolhido, ninguém é retido no local por mais tempo do que desejar. Por outro lado, não se espera que ninguém queira residir em Taizé. Para lá se vai e de lá se parte depois de alguns dias. A relativa precariedade da hospedagem (*camping* em pequenas estruturas de madeira) e a improvisação dos espaços destinados às celebrações¹³ reforçam, nas práticas e nas posturas exigidas, o caráter transitório de toda permanência no local. Essa valorização da mobilidade expressa-se, no campo propriamente teológico, como uma das principais orientações da comunidade desde sua fundação¹⁴. Ela também está na origem da recusa formal da co-

13. Roger Schutz resistiu durante muito tempo à idéia de construir uma igreja “permanente”, mais adaptada às necessidades de acolhimento dos jovens do que a pequena igreja romana da velha cidadezinha de Taizé. A Igreja da Reconciliação, terminada em 1962, revelou-se rapidamente muito pequena para o fluxo de peregrinos, mas a comunidade nunca quis considerar uma ampliação. Uma estrutura de lonas, então, foi providenciada para prolongamento da igreja, que, para isso, teve uma parede derrubada. Esta tenda cobre um vasto espaço tapetado, em que os jovens presentes se sentam, como os membros da comunidade, na terra ou sobre os calcanhares.

14. Uma obra de R. Schutz intitulada *Dynamique du provisoire* e publicada em 1974 na gráfica de Taizé exerceu um papel importante na formulação teológica do projeto da comunidade.

munidade que a Taizé se torne um movimento, com seus adeptos e afiliados ligados por crenças e práticas comuns. Os escritos do fundador, a *Carta de Taizé* publicada duas vezes por trimestre, servem para criar uma espécie de vínculo entre aqueles – indivíduos e grupos – que têm afinidade com o “espírito de Taizé” e se reúnem, principalmente, nos Encontros Europeus da Juventude. Esta formação em rede que não implica qualquer adesão formal e reduz ao mínimo a dimensão institucional da participação, a enorme tolerância com as diversas formas de expressão dos peregrinos sugere uma proximidade com o “tipo místico” que Ernst Troeltsch formulou no começo do século – ao lado do da igreja e da seita – para caracterizar uma forma de sociedade religiosa ajustada o quanto possível à religiosidade moderna dos indivíduos.

Por definição, essa sociabilidade de rede que associa indivíduos que podem definir pessoalmente a intensidade de sua participação é frágil e precária, constantemente trabalhada pelas tendências à disseminação. A intensidade dos laços espirituais entre aqueles que se reconhecem no projeto de Taizé não pode manter-se senão na medida em que a experiência de liberdade, de convivência e de comunhão pontualmente vivida é formulada para expressar, aos olhos dos interessados, o horizonte de um mundo alternativo possível, na medida em que – dito de outra forma – se torna o vetor de uma utopia partilhada. Esta utopização da experiência peregrina se realiza, em Taizé, de duas maneiras. A primeira está ligada à presença permanente da comunidade dos irmãos que vivem segundo a Regra de Taizé. A comunidade manifesta, na forma da radicalidade monástica extramundana, o horizonte escatológico que se imagina que todo agrupamento cristão almeje (a “reconciliação perfeita ao modelo do Reino”). Mas ela encarna, igualmente, a utopia partilhada por muitos dos jovens peregrinos, de um mundo harmonioso, sem conflitos, onde cada um possa – como no canto a várias vozes conduzido pelos religiosos – achar uma maneira de fazer sua parte pessoal na unidade do todo. A realização da coesão dos peregrinos se dá, de modo central, na ativida-

de litúrgica animada pelos irmãos. É esse o momento altamente ritualizado da reunião da assembléia dispersa e mesclada dos peregrinos com a comunidade que assume a responsabilidade pelo simbolismo da continuidade do “nós” que eles formam. O segundo vetor de utopização é o grande congresso anual fora dos muros que permite experimentar, no modo da fusão emocional das consciências, a unidade da multidão de peregrinos para além da diversidade de suas identidades nacionais, sociais ou culturais¹⁵.

Se a densidade emocional está em relação direta com a “lógica da coalescência” própria do número em si mesmo, se ela também se acha reforçada pelo efeito de visibilidade vis-à-vis com o mundo exterior que permite o ajuntamento e sua eventual transformação em um evento mediático, a própria dinâmica da emoção se desdobra no interior do quadro simbólico que lhe confere sua formalização litúrgica. Sobre a Colina de Borgonha, como também nos grandes congressos anuais, a liturgia sempre é o vetor privilegiado da desregulação religiosa da experiência peregrina. O sucesso das formas litúrgicas próprias de Taizé está, precisamente, no fato de que elas permitem ao mesmo tempo transcender emocionalmente a extrema diversidade dos participantes (diversidade cuja manifestação mais imediata é a pluralidade lingüística) e enraizar essa diversidade em uma tradição crente comum. Textos bíblicos e textos da mais antiga tradição cristã foram transformados em música, privilegiando as formas do cânon e do ostinato. Esses responsórios, simples o bastante para serem rapidamente memorizados, são amplamente retomados em todas as línguas: “É importante – define-se em uma obra dos irmãos e por um grupo de jovens – que cada um possa entender alguma coisa em sua língua, nem que seja apenas o versículo de um salmo. Ler o Evangelho em uma dúzia de línguas chama a atenção para a diversidade e a profunda unidade no Cristo; toma-se, assim, consciência da universalidade da Igreja”¹⁶. O

15. Cf. SCHUTZ, R. *Unanimité dans le pluralisme*. Presses de Taizé, 1966.

16. *Taizé et les jeunes*. Op. cit., p. 29.

objetivo explícito da comunidade é fomentar nos jovens a aspiração a formar um “nós” – aspiração que está presente em todos congressos da juventude e que não tem, em si mesma, nada de religioso – o vetor de sua eventual identificação com a linhagem na fé cristã: a escolha dos cantos (textos bíblicos ou extraídos da “antiga tradição cristã”), a prática da oração repetida que corresponde a uma antiga e importante tradição cristã, a referência monástica da comunidade, tornada visível pelo uso do hábito, são maneiras de ancorar os efeitos emocionais imediatos produzidos pelo agrupamento na continuidade de uma longa duração religiosa, da qual os religiosos são testemunhas e garantia. Também por esse viés a aspiração utópica mais ou menos presente nos jovens por um mundo melhor e mais acolhedor (“reconciliado”) pode ser reformulada em termos de uma “missão” a realizar no mundo. Cada um é reenviado à sua vida ordinária a partir da experiência forte vivida no local, mas com a nova e importante responsabilidade de agir como “promotor da reconciliação” e “testemunha da confiança”. Note-se que tais fórmulas que pertencem propriamente à linguagem de Taizé não fazem referência direta a objetivos religiosos. Assim, em Taizé não se encontra insistência direta no dever de evangelização, tão presente em muitas correntes de renovação cristã contemporâneas. A temática maleável da reconciliação e da confiança permite – embora a *Carta de Taizé* se dedique bastante explicitamente a recuperar a origem bíblica dessas noções – adentrar-se gradualmente no terreno religioso, apropriar-se progressivamente da mensagem cristã propriamente dita. Dessa forma, ela permite a todos os jovens, cuja situação, do ponto de vista da crença religiosa e de adesão confessional, é muito variável, encontrar seu lugar nesse contexto. Portanto, apesar da feição de simplicidade e de espontaneidade claramente assumidas por Taizé, estamos diante de uma ação extremamente elaborada de (re)construção experimental da identidade cristã ao mesmo tempo a partir dos valores partilhados pelos jovens e das experiências coletivas que lhe são mais acessíveis.

Dois modelos opostos de sociabilidade

Essas observações permitem compor uma figura do peregrino que pode cristalizar de maneira ideal-típica alguns traços do religioso em movimento que mencionávamos metaforicamente ao falarmos de “religiosidade peregrina”. A comparação das duas figuras do praticante e do peregrino revela dois modelos do religioso opostos termo a termo.

<i>A figura do PRATICANTE</i>	<i>A figura do PEREGRINO</i>
Prática obrigatória	Prática voluntária
Prática regida pela instituição	Prática autônoma
Prática fixa	Prática variável
Prática comunitária	Prática individual
Prática territorializada (estável)	Prática móvel
Prática repetida (ordinária)	Prática excepcional (extraordinária)

O que distingue de maneira decisiva a figura do praticante e a do peregrino diz respeito ao grau de controle institucional presente em uma e em outra. O praticante se conforma a disposições fixas, que têm, por isso, um caráter de obrigação para todos os fiéis. Mesmo quando a observância é solitária, ela conserva uma dimensão comunitária. A prática peregrina, ao contrário, é uma prática voluntária e pessoal. Ela implica uma opção individual que mantém a primazia mesmo no caso em que a atividade assume uma forma coletiva. O jovem católico que decide participar de uma peregrinação estudantil a Chartres, ou de uma peregrinação diocesana a Lourdes, entra em um grupo e inscreve seus passos no das gerações que o precederam nos mesmos lugares. Trata-se, contudo, de uma prática facultativa que, por isso, depende de sua escolha pessoal. O grau de regulação institucional determina, igualmente, o

significado que os próprios interessados atribuem à sua participação. O sentido da observância já é atribuído antes, na própria definição do ritual. Isto não quer dizer que os praticantes regulares a assimilem integralmente e sem reservas. Também não significa que a prática regular não possa ser vivida no “modo menor” de uma participação mais leve, que permite toda espécie de distanciamento em relação aos significados maiores que a instituição determina aos gestos prescritos¹⁷. Mas, são impostos aos observantes significados maiores, confirmados na fidelidade de sua prática. Durante a missa pode-se ficar distraído, esquecer do altar e pensar em outra coisa: é o fato de ir para a igreja todos os domingos de manhã que caracteriza o praticante e o define como tal aos olhos dos outros. Ao contrário, a prática peregrina é variável. Ela permite dedicação subjetiva diferenciada cujo sentido é, no fim das contas, produzido por aquele que a realiza.

A figura do praticante e a do peregrino se opõe, enfim, na medida em que encarnam dois regimes nitidamente distintos do tempo e do espaço religioso. A primeira é estritamente ligada à estabilidade territorial das comunidades. Se isto é particularmente verdadeiro no contexto cristão e católico de uma civilização paroquial que se caracteriza por um enquadramento religioso do espaço, pode-se observar que a sedentarização das comunidades, em todas as tradições religiosas, é um fator de estabilização e de desenvolvimento da própria prática. Prática móvel, a peregrinação remete a uma outra forma de espacialização do religioso, que é a do percurso que ela traça, dos itinerários que ela baliza e sobre os quais os indivíduos se movimentam. Prática excepcional, a peregrinação define um momento de intensidade religiosa que não se insere nos ritmos da vida ordinária e rompe com o ordenamento regular do tempo e das observâncias práticas. Esse caráter extraordinário está presente mesmo nos casos – procissões, penitências, exposições, “teste-

17. Cf. PIETTE, A. *Le mode mineur de la réalité*. Lovaina: Peeters, 1992. • PIETTE, A. *Ethnographie de l'action – L'observation des détails*. Paris: Métailié, 1996.

munhos¹⁸, peregrinações comemorativas diversas – em que a longa frequência histórica do trajeto peregrino os elevou à categoria de manifestações festivas integradas no regime geral das observâncias. A particular mobilização à qual o evento dá lugar, o tempo anterior da preparação que é requerido, às vezes, então, rompem a rotina da prática ordinária. Essas duas figuras do praticante e do peregrino correspondem a dois modelos de sociabilidade religiosa cujas oposições eu quis propositadamente acentuar. Sobre a cena religiosa real, eles implicam jogos complexos de atração, de repulsa e de combinações cujas lógicas é preciso identificar, caso a caso. A hipótese que, no entanto, podemos antecipar – e que, provavelmente, pode ser generalizada para além do catolicismo – é que as instituições religiosas, confrontadas com a expansão de uma religiosidade individual e móvel sobre a qual elas têm pouca influência, procuram canalizar e orientar inventando, por si mesmas, formas de uma “sociabilidade religiosa peregrina” que esperam que se ajustem melhor às necessidades espirituais contemporâneas do que às assembleias clássicas dos praticantes.

A institucionalização da prática peregrina

Se é possível falar de Taizé como de um laboratório, é porque a experiência realizada há vinte anos mostrou, para os jovens, uma fórmula experiente de sociabilidade religiosa que tende a tornar-se familiar hoje, sob formas mais ou menos adaptadas, dentro das grandes igrejas e, particularmente, na instituição católica. É surpreendente observar o quanto a fórmula das Jornadas Mundiais da Juventude alinhou-se (muito mais que apenas pela questão do repertório dos cantos), com a prática de Taizé. Taizé contribuiu para a aclimação, em contexto católico, de uma forma de mobilização que a tradição protestante evangélica conhece há muito tempo: a

18. Pardons en Bretagne, Ostensions en Limousin, “Rapport” en Argonne. Cf. BONNET, S. *Histoire de l'ermitage et du pèlerinage de Saint-Rouin*. Paris: Librairie Saint-Paul, 1956.

das assembleias reunidas pela emoção, na qual a dinâmica coletiva do entusiasmo, ativada pelos testemunhos dos participantes que receberam os “dons do Espírito”, coloca-se a serviço da identificação pela crença. Note-se que a Igreja romana pode igualmente ostentar uma longa experiência histórica de mobilização religiosa de massa através de peregrinações, procissões, missões paroquiais, congressos eucarísticos, celebrações do Ano Santo, etc. Os movimentos de juventude católica sempre trabalharam no sentido de reforçar emocionalmente a adesão de seus membros, suscitando experiências coletivas em que o envolvimento dos corpos promove a comunhão do espírito. O que diferencia a fórmula contemporânea do “grande agrupamento” dos campos de férias, peregrinações e outras *jamborees* é que a participação, por definição temporária e excepcional, não requer – ao menos em princípio – nem uma socialização anterior em um movimento, uma obra de caridade ou uma paróquia, nem uma integração institucional futura. Se a fórmula é atrativa, isso se deve ao fato de ela oferecer a possibilidade de uma participação flexível, cuja intensidade é fixada pelo próprio indivíduo. Ela retoma a alternância entre a peregrinação (individual ou em pequenos grupos) e o agrupamento temporário, que é próprio das peregrinações antigas, adaptando-a às necessidades de expressão da religiosidade peregrina características da Modernidade. Participar da peregrinação de Chartres, para um estudante católico dos anos 50, significava expor publicamente sua identidade de “tala”^{*} e, ao mesmo tempo, reforçar esta identidade. Participar de um encontro de Taizé ou, isoladamente, de uma vigília das JMJ, não significa, hoje, que se procure uma identidade confessional constituída. A esta última observação se pode contra-argumentar que os agrupamentos com maior identidade confessional atraem, contudo, os jovens mais socializados na instituição: a magia do

* Antigo termo para designar os alunos “católicos” (e, mais especificamente, católicos militantes) da Escola Normal Superior, segundo o célebre *Dicionário Robert* (N.T.).

agrupamento das JMJ parisienses de agosto de 1997 fez parecer uma multidão infinita, uma população de jovens católicos que são, ao menos na França, uma pequena minoria dentro de sua faixa etária. O fato, contudo, de este agrupamento não ser reservado apenas aos jovens estritamente religiosos, e ser aberto por direito (mas também de fato, se considerarmos a dinâmica da agregação que caracterizou essas jornadas até o ajuntamento de um milhão de pessoas em Longchamp) a participantes com identidade religiosa indefinida, variável ou mesmo inexistente, transforma seu sentido geral. A lógica do voluntariado individual sobressai para todos, do ponto de vista do significado que eles dão à sua presença, em relação à mobilização institucional. “Eu estou fazendo escoteirismo, explica um jovem peregrino. Inscrevi-me com os escoteiros, mas eu vim, primeiramente, por mim mesmo, porque tinha vontade de encontrar-me com outros jovens. Ninguém me obrigou a isso”.

É significativa a relação de autonomia que favorece a própria forma do agrupamento “aberto a todos”. Esta citação ilustra um fato imprevisto: apesar da presença de grupos organizados de paróquias, de movimentos e de comunidades novas, é a figura do “peregrino móvel”, o confessionalmente menos definido, que tende a encontrar no calor do entusiasmo e da convivência o sentido de sua participação, que é simbolicamente a intenção de todos. “cada um tem seu lugar”, “não é um encontro reservado a supercatólicos”, “somos todos diferentes”: é abrindo mão, sob todas as suas formas, do postulado de um encontro de indivíduos, e elaborando no próprio local e de maneira plural o sentido do evento, que os peregrinos encontram, mesmo dentro de uma lógica altamente regulada pela instituição, a ficção de uma autonomia pura do envolvimento indispensável, a seus olhos, para tornar sua participação legítima. A oficialização dessa forma precária de sociabilidade dentro do catolicismo e as modalidades novas de gestão institucional da participação religiosa que ela implica, oferece, deste ponto de vista, um excelente observatório das transformações da cena religiosa institucional.

Sociabilidade peregrina e gestão institucional do pluralismo: exemplo dos JMJ

Um aspecto merece particular atenção: a gestão do pluralismo que permite, num contexto de avançada diminuição da desregulação institucional, a combinação da peregrinação e do agrupamento emocional que caracteriza as peregrinações contemporâneas. Para ilustrar esse ponto, pode-se retomar o caso das Jornadas Mundiais da Juventude, em sua versão parisiense de agosto de 1997. Encontraram-se em Paris, depois de longo trajeto marcado por uma ou diversas etapas nas dioceses do interior da França, várias centenas de milhares de jovens vindos de mais de quarenta países diferentes¹⁹. Além da diversidade de nacionalidades, de línguas, de condições sociais e culturais presentes, o “Festival da Juventude” que reuniu os peregrinos fora dos grandes momentos do encontro testemunhou igualmente a pluralidade de sensibilidades e de correntes religiosas no interior da esfera católica. Do “vilarejo do desenvolvimento”, animado pelos escoteiros, a JOC, a JEC, o CCFD, etc., ao “Pódio de evangelização” das comunidades carismáticas, passando pelos “cafés” da operação Jubilation animada por religiosos das famílias dominicana e franciscana, não era necessário ser um observador tão aguçado do cenário católico para reparar as diferenças, e até os antagonismos abertos. As vigílias propostas cada noite por movimentos diferentes e grupos presentes (escoteiros, comunidades novas, redes inicianas etc.) permitiam, da mesma maneira, avaliar a diversidade da oferta espiritual no interior do próprio catolicismo. A metáfora clássica do “supermercado religioso”, onde cada um circula e “abastece seu carrinho” em função de suas necessidades e suas preferências encontrava-se, nessa ocasião, com a realidade totalmente concreta de um “salão do catolicismo”, em que cada corrente tinha seu estande. Os peregrinos passeavam,

19. 300.000 na missa de abertura, na terça-feira de 19 de agosto; 500.000 na “acolhida do papa”, quinta-feira, 21 de agosto; 750.000 na vigília batismal de 23 de agosto, 1 milhão na missa de encerramento em Longchamp, domingo, 24 de agosto.

efetivamente, por toda a cidade, detinham-se aqui e acolá, trocando endereços, num entretenimento espiritual ao qual, ao longo da semana, iam-se unindo jovens e adultos atraídos pelo ambiente, o caráter extraordinário do evento e o calor comunicativo dos grupos. Em contrapartida da fluidez desse “Festival da Juventude”, em que cada um podia esperar encontrar de que alimentar sua busca espiritual pessoal, as catequeses dadas em diferentes línguas todas as manhãs por bispos na maioria das igrejas da capital organizavam outros deslocamentos e traçavam um outro cenário religioso da cidade. Já por ocasião da preparação para as JMJ nas dioceses francesas, podia-se perceber como a instituição se empenhava em estruturar a “perambulação” espiritual dos peregrinos reconduzindo-os aos caminhos balizados das grandes peregrinações históricas: Lourdes, Chartes, Lisieux, o Mont-Saint-Michel, Notre-Dame de Liesse, Paray-le-Monial, etc. O enquadramento cultural e confessional encontrou sua expressão mais sistemática na rede de catequeses, completada com vias-sacras “descentralizadas”, conduzidas nas ruas, em torno de diferentes igrejas, na sexta-feira à noite. Mas essa formulação católica da peregrinação flexível dos jovens não conseguia, sozinha, transcender a extraordinária diversidade lingüística, cultural, social e espiritual da multidão de peregrinos. Mais ainda, bastava acompanhar algumas dessas diferentes catequeses para perceber que, além da diversidade lingüística que elas manifestavam, elas contribuía igualmente para tornar visíveis as diferenças ideológicas e teológicas internas do catolicismo e para assegurar que fossem superadas através de uma doutrina formal comum. A função essencial dos grandes agrupamentos que se sucederam na semana parisiense das JMJ foi promover novamente a comunhão emocional desta dupla diversidade – a dos peregrinos e a do próprio catolicismo – em torno da pessoa do papa. Preparados, com o apoio de profissionais do espetáculo, para produzir emoção, os agrupamentos de massa no Champ-de-mars e em Longchamp, não apenas intensificaram o sentimento afetivo de formar uma “unidade” para uso dos peregrinos. Eles também permitiram – sobretudo através do simbolismo litúrgico particular-

mente eficaz da vigília batismal em Longchamp – a transmutação dessa “unidade” efetiva para um “nós” comunitário, tão precário e, sem dúvida, tão efêmero quanto o próprio agrupamento, mas de uma nítida eficácia instantânea. Neste mesmo intuito, a presença do papa foi essencial, não apenas porque ela “fixou” (no sentido próprio do termo) o entusiasmo coletivo, mas porque garantiu a utopização do agrupamento tornando-o a antecipação de uma Igreja coextensiva a um mundo fraternal e convivial conforme às aspirações acalentadas pelos jovens. O papa realizou eficazmente essa função de “operador utópico” do agrupamento, sobretudo, ao apresentar-se, ele mesmo, como um “papa peregrino”, que percorre o planeta em todas as direções para responder à sua missão evangelizadora²⁰. Ele é, ao mesmo tempo, aquele que se desloca ao encontro das multidões, aquele para o qual elas convergem e aquele que reenvia os peregrinos, com uma missão, para o lugar de onde vieram. Essa dinâmica de agregação e de dispersão intensifica uma territorialização simbólica da universalidade católica muito diferente da territorialização estática característica da civilização paroquial. A paróquia envolve formal e simbolicamente a totalidade do espaço, antecipando assim a recuperação da Igreja e da sociedade. A utopia peregrina coloca em evidência a presença transumante do catolicismo em escala planetária: a universalidade está, assim, associada ao movimento.

20. Cf. HERVIEU-LÉGER, D. Le pèlerinage de l'utopie. In: SÉGUY, J. et al. *Voyage de Jean-Paul II en France*. Paris: Le Cerf, 1998.

4

Figuras do religioso em movimento O convertido

Se o peregrino pode servir de emblema de uma modernidade religiosa caracterizada pela mobilidade, a figura do convertido é, sem dúvida, aquela que oferece a melhor perspectiva para identificar os processos da formação das identidades religiosas nesse contexto de mobilidade. De maneira bastante surpreendente, o fim do século XX, marcado pelo enfraquecimento do poder regulador das instituições religiosas, se caracterizou por uma notável retomada das conversões.

O fato só é paradoxal nas aparências, na medida em que essa desregulação da crença, ela mesma inseparável da crise de identidades religiosas herdadas, favorece a circulação dos crentes em busca de uma identidade religiosa que eles achem mais adequada à sua natureza e da qual eles devem, cada vez mais, imbuir-se. O fato de os estudos sociológicos sobre os fenômenos contemporâneos de conversão experimentarem hoje uma nítida reconquista de interesse corresponde a essa retomada objetiva que acompanha, de dentro e de fora das grandes tradições religiosas, os movimentos de renovação espiritual observados em toda parte do mundo. Como era de se esperar, é a questão da entrada nas “novas religiões”, “seitas”, ou “cultos” que, há uns vinte anos, chama amplamente a atenção. Detendo-se, antes de qualquer coisa, na exploração das motivações dos interessados, múltiplas pesquisas se empenham em evidenciar os fatores sociais e culturais que podem expli-

car a necessidade crescente de afiliar-se a grupos religiosos intensivos que oferecem a seus adeptos a segurança de códigos de sentido “prontos para levar”: anonimato urbano, deslocação das comunidades naturais de pertença, fortalecimento do individualismo nas relações sociais, etc. Estudos tipológicos muito úteis mostram que a conversão, apresentada pelos envolvidos como a experiência mais íntima e a mais privada que seja, é um ato social e socialmente determinado, cuja lógica depende tanto das disposições sociais e culturais dos convertidos quanto de seus interesses e aspirações. Eu não irei propor aqui um inventário do conhecimento adquirido sobre essa sociologia empírica das conversões. Gostaria, ao invés disso, através da tríplice figura do indivíduo que muda de religião, daquele que abraça voluntariamente uma religião ou daquele que (re)descobre sua religião de origem, o fio condutor para uma descrição da paisagem móvel de nossa modernidade religiosa.

A tríplice figura do convertido

A figura do convertido se impõe antes de tudo, para os historiadores dos fatos religiosos, através de casos individuais e, às vezes, de grupos inteiros que passam, voluntariamente ou por obrigação, de uma religião para outra. Sinais de controvérsias e de conflitos sociais, econômicos, jurídicos e políticos, bem como religiosos, aos quais esses fenômenos deram lugar constituem, em toda parte, um material excepcional de análise das múltiplas questões da pertença religiosa nas sociedades em que a religião organizava identidades sociais, sexuais e culturais ao mesmo tempo em que encerrava interesses diretamente políticos e econômicos e regia situações de direito. As conversões nas sociedades modernas são inseparáveis, a um tempo, da individualização da adesão religiosa e do processo de diferenciação das instituições que faz emergir identidades religiosas distintas das identidades étnicas, nacionais ou sociais. Em uma sociedade em que a religião tornou-se assunto provado e matéria de opção, a conversão assume antes de tudo a dimensão de uma escolha individual, na qual se manifesta, por excelência, a au-

tonomia do sujeito crente. É por isso que a figura do convertido se reveste de um caráter exemplar. Esta figura em si mesma desdobra-se em três modalidades principais.

A primeira é a do indivíduo que “muda de religião”, seja porque rejeita expressamente uma identidade religiosa herdada e assumida para adotar uma nova; seja porque abandona uma identidade religiosa imposta, mas à qual nunca havia aderido, para adotar uma nova. Deixemos de lado, embora o número de conversões decorrentes desse caso esteja longe de ser desprezível, as conversões que procedem do casamento com um cônjuge de outra confissão¹. A passagem de uma religião a outra chama a atenção, sobretudo, porque dá lugar, ao mesmo tempo, à opção de uma nova adesão e à expressão desenvolvida de um refuto – ao menos de uma crítica – de uma experiência anterior. Quando eles contam sua trajetória espiritual, os indivíduos em questão citam, de fato, muitas vezes, as condições nas quais eles se afastaram de sua religião de origem, considerada “decepcionante”, por ser alheia aos verdadeiros problemas do indivíduo de hoje, incapaz de oferecer resposta a suas angústias reais e de lhe fornecer o apoio eficaz de uma comunidade. É preciso, claro, desconsiderar a retórica clássica do relato de conversão que justifica a nova afiliação denegrindo o quadro do tempo precedente à ruptura decisiva com a antiga pertença. No entanto, não se deve subestimar o protesto sociorreligioso apresentado pelas conversões, pois eles dizem respeito, como costuma ser o caso, a indivíduos religiosamente socializados, em busca de uma intensidade espiritual e comunitária que as grandes igrejas não

1. Apenas seja observado que essas conversões, sempre analisadas com grande circunspeção no judaísmo, foram encorajadas (senão requeridas) e acolhidas longamente com grande favor no catolicismo. O fato de que, hoje, se insiste mais não apenas na importância da autenticidade pessoal de tais conversões, mas eventualmente no significado espiritual da composição assumida do casal é o indício, em certo sentido, de uma reorientação significativa da problemática católica da pertença religiosa. A questão do engajamento pessoal dos indivíduos tende a tomar o pé – nesse assunto, como em outros – sobre o primado ligado à continuidade da identidade católica, em jogo aqui para a descendência vindoura.

oferecem. Entre os convertidos ao budismo encontram-se inúmeros testemunhos de uma decepção em relação a um cristianismo, e particularmente a um catolicismo que não oferece aos indivíduos condições de satisfazerem sua busca espiritual, e tampouco o apoio de uma comunidade que partilhe a mesma necessidade de uma resposta ética pessoal aos problemas e às incertezas de um mundo submetido exclusivamente aos imperativos da tecnologia e da economia². Entre os cristãos franceses convertidos ao islã, o argumento em favor da perfeição do monoteísmo realizado no islã, que sucede as revelações judaicas e cristãs, completa geralmente a evocação das exigências de uma educação católica rejeitada e/ou a da pobreza dos laços comunitários oferecidos pelo catolicismo³. Mais uma vez, não é tanto o conteúdo claramente estereotipado dessas críticas que é interessante. É a maneira como aparece, nesta avaliação comparativa das diferentes tradições disponíveis, não somente a forte aspiração a uma integração personalizada em uma comunidade em que se é recebido como um indivíduo, porém, mais amplamente, um “direito à escolha” religiosa que toma o passo acima de todo dever de fidelidade a uma tradição herdada.

A segunda modalidade da conversão é a do indivíduo que, não tendo nunca pertencido a qualquer tradição religiosa, descobre, a partir de um caminho pessoal mais ou menos longo, aquela na qual se reconhece e à qual decide, finalmente, integrar-se. Essas conversões dos “sem-religião” tendem a se multiplicar nas sociedades secularizadas onde a transmissão religiosa familiar é, como vimos, consideravelmente precária. Para um grande número desses novos fiéis, a conversão marca o ingresso em um universo religioso em relação ao qual eles eram, até então, completamente estrangeiros.

2. Há 150 mil budistas franceses de origem, sobre 600 mil budistas na França. Cf. ETIENNE, B. & LIOGER, R. *Être bouddhiste en France aujourd'hui*. Paris: Hachette, 1997.

3. Cf. PÉRIGNE, V. *De Jésus à Mohammad: l'itinéraire des Français convertis à l'islam*, 1997 [Tese da École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (sob a orientação de E. Terray)].

É o caso praticamente geral dos jovens imigrados da segunda e terceira geração que abraçam o islã. Falar em relação a eles de “re-islamização” não tem nenhum sentido, pois eles nunca foram, de fato, introduzidos na religião muçulmana que é, eventualmente, a de seus pais ou de seus avós. E se seus pais preservaram e tentaram transmitir uma identidade comunitária fundada na maioria das vezes sobre laços éticos e geográficos, bem como religiosos, a religião neocomunitária na qual eles entram em virtude de uma escolha voluntária e pessoal recoloca radicalmente em causa a própria existência desses vínculos⁴. Essa exterioridade em relação ao mundo da religião à qual a conversão põe fim depois de um percurso mais ou menos longo e mais ou menos caótico também caracteriza os convertidos ao catolicismo, cujo número cresceu, desde 1933, de 12 a 13% por ano: em 1996, 80% dos adultos batizados eram oriundos dos “sem-religião”⁵. A figura do convertido, na qual se inserem os traços de uma religiosidade em movimento, é, assim, antes de tudo, a do que está em uma “busca espiritual”, cujo percurso, muitas vezes longo e sinuoso, se estabiliza, ao menos temporariamente, em uma afiliação comunitária escolhida que traz identificação pessoal, social e também religiosa.

A terceira modalidade da figura do convertido é a do “re-afiliado”, do “convertido de dentro”: aquele que redescobre uma identidade religiosa que permanecera até então formal, ou vivida *a minima*, de maneira puramente conformista. O protestantismo, como o catolicismo dos países ocidentais, oferece, hoje, exemplos múltiplos dessa dinâmica da re-afiliação, presente em particular (mas

4. F. Khosrokhavar dá uma descrição bastante fina desse processo a partir de pesquisas realizadas em Dreux e nos subúrbios parisienses e estrasburguenses, em *L'Islam des jeunes*. Paris: Flammarion, 1997. Cf. igualmente: SAINT-BLANCAT, C. *L'Islam de la diaspora*. Paris: Bayard, 1997. • BABÈS, L. *L'Islam positif – La religion des jeunes musulmans en France*. Paris: De l'Atelier, 1997. • CESARI, *Musulmans et républicains – Les jeunes, l'islam et la France*. Paris: Complexe, 1998.

5. Estes números são de uma pesquisa realizada pelo Service National du Catéchumenat em 1996.

não exclusivamente) nos movimentos de renovação – do tipo neopentecostal e carismático – que oferecem a seus membros as condições comunitárias de uma experiência religiosa pessoal e fortemente emocional. Em cada caso dessas figuras, a conversão marca a entrada em um “regime forte” de intensidade religiosa. Mas o fenômeno das conversões de dentro não se relaciona apenas – bem longe disso – com o terreno cristão. Constitui igualmente, no judaísmo e no islamismo, uma das modalidades mais significativas da identificação religiosa: as manifestações de um “retorno à tradição” entre os jovens judeus americanos revelam, como no caso dos muitos jovens “re-islamizados” na França, que se trata, geralmente, na verdade, de uma primeira apropriação consciente de uma identidade religiosa vivida até então, no melhor dos casos, no plano ético. Essa apropriação equivale, muitas vezes, ao mesmo tempo, a uma “descoberta” de sua própria tradição⁶. Entre os judeus e entre os muçulmanos, a experiência da re-afiliação assume inicialmente a forma da descoberta da prática religiosa, cuja exigência concreta, particularmente no judaísmo, pode responder ao desejo de uma vida religiosa integral que se expressa na escolha de retornar à tradição. Mas o convertido raramente separa a observância e a escolha de uma “nova vida”: a prática, que marca sua integração na comunidade, manifesta também a reorganização ética e espiritual de sua vida, reorganização na qual se insere a singularidade de seu percurso pessoal.

Acontece muitas vezes que a “demanda de tradição” que implica a identificação como judaísmo ou o islamismo dos re-afiliados mais jovens tenha conseqüências sobre o conjunto do grupo familiar. Os interessados têm necessidade, para viver uma vida muçulmana ou judaica, da cooperação dos seus familiares. A da mãe é particularmente indispensável, no que tange à aplicação escrupu-

6. KHOSROKHAVAR, F. Op. cit. • DANTZGER, H. *Returning to Tradition – The Contemporary Revival of Orthodox Judaism*. New Haven/Londres: Yale University Press, 1989.

losa das prescrições alimentares. A conversão das crianças pode, a partir daí, induzir uma radicalização religiosa dos próprios pais, em um movimento de inversão do sentido da transmissão que foi, muitas vezes, apontado. Mas também acontece muito que a exigência religiosa dos jovens convertidos conduza a sérios conflitos familiares, contestando um modelo diferente de identificação religiosa ao qual os pais são mais apegados do que seu “laxismo” em matéria de observância dava a entender. As entrevistas que S. Nizard realizou com mães judias de Sarcelles, pressionadas pelos seus filhos a adotarem uma prática estrita do *cacherout*, mostra que sua resistência remete, geralmente, a uma concepção específica da identidade judaica que recusa deixar-se avaliar “pelo padrão”, pela medida do rigorismo dos jovens convertidos⁷. Observações paralelas podem ser feitas a propósito do questionamento dos “novos muçulmanos” com relação ao islã ético de seus pais, no qual se insere uma memória familiar e cultural que lhes é estranha. De maneira geral, a “conversão de dentro” não significa apenas o reforço ou a intensificação radical de uma identidade religiosa até então “comedida” ou “ocasional”: ela é um modo específico de construção da identidade religiosa que implica, de uma forma ou de outra, o questionamento de um “regime frágil” de pertença religiosa.

Reconhecer o caráter exemplar da figura do convertido para evidenciar a dimensão escolhida da identidade religiosa em uma sociedade de indivíduos não significa, evidentemente, que se possa ignorar que esta figura do convertido perpassa a história de todas as tradições religiosas. Em todas as épocas, “grandes convertidos” ilustraram a experiência da re-apropriação pessoal intensiva de sua própria tradição religiosa ou da entrada em uma outra tradição, reconhecida, geralmente, como aquela que se havia sempre desejado ter abraçado. O relato de sua conversão, feito por Santo

7. NIZARD, S. *L'économie du croire – Une anthropologie des pratiques alimentaires juives en modernité*, 1997 [Tese da École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (sob a orientação de D. Hervieu-Léger)].

Agostinho, fornece, no contexto cristão, um modelo narrativo notavelmente significativo desta experiência. É praticamente impossível pretender, aqui, qualquer colocação em perspectiva histórica dos movimentos de conversão. Mas é necessário, se quisermos captar o cerne daquilo que constitui a especificidade do impulso contemporâneo das conversões, ter em mente essa continuidade dos eventos da conversão. Um exemplo, tomado do catolicismo, pode servir para iluminar esse fato. O aumento das conversões no catolicismo constitui, na França atual, um fato estatisticamente mensurável. Tinham-se recenseado 890 catecúmenos em 1976. Esse número era de 2.824 em 1987. O censo do catecumenato efetuado em 1996 era de 11.127 catecúmenos, ou seja, um aumento médio de 12% registrado cada ano desde 1993. Aumento que permanece atualmente no mesmo ritmo, contrastando de maneira surpreendente, embora esteja longe de reverter a tendência ao declínio demográfico do catolicismo, com a queda do número de batismos de crianças durante o mesmo período. Ora, sabemos que o cenário católico do final do século retrasado e do começo do século passado foi igualmente rico em conversões. Essas conversões diziam respeito principalmente a intelectuais e artistas, e os relatos que eles forneceram de sua aventura espiritual marcaram fortemente a espiritualidade contemporânea. Para esses convertidos, muitas vezes ligados entre si por amizades literárias e afinidades estéticas intensas, o catolicismo não era o único meio de expressar sua rejeição ao universo materialista, industrialista e positivista da Modernidade. A atração dos grupos esotéricos, o fascínio pelas religiões orientais (budismo, hinduísmo⁸...) demonstram, ao mesmo tempo, uma busca espiritual multiforme cuja evocação deve relativizar a “novidade” que hoje atribuímos a tais fenômenos. Esta onda de conversões não se resume aos poucos nomes bem conhecidos de Claudel, Charles de Foucault, Huysmans ou Péguy. Um estudo das conver-

8. DROIT, R.P. *Le culte du néant* – Les philosophes et le Boudha. Paris: Le Seuil, 1997.

sões de 1885 a 1935 identifica mais de cem nomes. E faz perceber que o movimento da Igreja, em um tempo ou um mundo desencantado, é mais precário. O surgimento das conversões de intelectuais ao catolicismo fazia convergir modos de identificação diferenciados da linha católica, segundo o peso que recebiam o fator estético e emocional ou, então, a dimensão cultural e política da adesão. Ela pende para o momento em que a renovação religiosa dos anos de 1930 favorece a expansão, dentro da Igreja, dos movimentos missionários da Ação Católica⁹. A figura do “militante”, ligada à idéia de uma possível reconquista religiosa de um mundo secularizado, se aproxima, assim, da figura do “convertido”. Embora não tenha relação com o impulso de conversões do início do século, o fenômeno contemporâneo das conversões ao catolicismo distingue-se claramente pelo fato de não ser mais o fato de um grupo social particular, que assume, sob essa forma, as interrogações da Igreja e da sociedade sobre si mesmas. Sua expansão corresponde à generalização de uma busca espiritual que toca, sob formas diversas, todas as camadas da sociedade. Mas ela é inseparável do enfraquecimento dos dispositivos de socialização religiosa que, em todas as classes sociais, multiplica o número de indivíduos que não tiveram, de fato, nenhum contato com a religião à qual eles se afiliaram de modo puramente formal. Ao invocarem a trajetória de sua conversão, uma importante proporção dos novos batizados, cujos pais também foram batizados, cita o fato de que ninguém, em redor deles, procurou vinculá-los, em momento algum de sua existência, a uma religião definida. Ou então, eles observam, mais prosaicamente, que seus pais simplesmente não “tiveram tempo” de batizá-los. Outros, finalmente, que foram batizados quando crianças, declaram nunca ter ouvido falar do cristianismo em casa. A fronteira se confunde, assim, entre os convertidos de dentro e os

9. GUGELOT, F. *Conversions au catholicisme en milieu intellectuel: 1885-1935*. Paris: CNRS, 1998.

do exterior, no contexto de uma perda geral da identidade transmitida de uma geração a outra.

Conversões e construções de si em um mundo de indivíduos

Mas há mais, na emergência da figura contemporânea do convertido, do que o efeito mecânico da desregulação institucional. O convertido manifesta e cumpre esse postulado fundamental da modernidade religiosa segundo o qual uma identidade religiosa “autêntica” tem que ser uma identidade escolhida. O ato de conversão cristaliza o reconhecido valor do engajamento pessoal do indivíduo que expressa, dessa forma, por excelência, sua autonomia enquanto sujeito crente. A conversão religiosa, na medida em que inicia, ao mesmo tempo, uma reorganização global da vida do interessado segundo normas novas e sua incorporação em uma comunidade, também constitui uma modalidade notavelmente eficaz de construção de si em um universo onde se impõe a fluidez de identidades plurais e em que nenhum princípio central organiza mais a experiência individual e social.

Esta idéia fica particularmente clara diante das conversões ao islã de jovens imigrados. Colocados objetivamente numa situação de exclusão econômica e social, esses jovens se percebem subjetivamente como “detestados”, por uma sociedade que não lhes dá nenhum espaço. A islamização opera, para eles, antes de tudo uma reorganização do sentido de sua própria vida. Tornar-se muçulmano é conquistar auto-estima e, ao mesmo tempo, adquirir uma identidade socialmente reconhecida. Esta integração religiosa de si mesmo se realiza de maneira diversa conforme as situações sociais nas quais os interessados se encontram situados. F. Khosrokhavar distingue o “islã de integração” que permite a jovens de origem árabe das classes médio-inferiores fazerem valer socialmente uma identidade confessional reconhecida, do “islã de exclusão” dos jovens que se encontram em situações situações mais precá-

rias. Estes transformam sua marginalidade em uma exigência religiosa radical de separação de um mundo mau. Excluídos da sociedade, eles decidem, em nome de sua nova fé, separar-se dela. A necessidade social transforma-se assim numa virtude religiosa. Mas, em todo o caso, o ingresso ao islamismo implica uma mudança global de trajetória. Não apenas a nova coerência oriunda de uma leitura religiosa do mundo contribui para manter a “agitação”¹⁰ à distância, mas ela implica uma reorganização prática da relação dos interessados com o tempo e o espaço, redefine sua relação com o espaço público e regula o comportamento cotidiano¹¹.

A mesma lógica aparece nas conversões ao catolicismo, sobre as quais existem abordagens biográficas relativamente precisas à disposição. Mas ela atua menos a partir das condições sociais da existência dos interessados do que a partir de situações de desordem individual. Obviamente, estas não são inteiramente separadas das condições sociais dos convertidos, mas elas não se limitam completamente a isso. Isso se revela particularmente no caso das conversões ligadas a um evento trágico da vida pessoal (morte de alguém próximo, destruição, mutilação, estupro, etc.). A análise de quinze relatos de conversões ao catolicismo mostra que nove das trajetórias descritas comportam, diretamente ou numa relação mais distante com a conversão, um episódio desse gênero, explicitamente associado pelos interessados à ulterior reorganização de sua vida espiritual¹². Mas, quer eles estabeleçam uma relação ou não com essa cristalização dramática da desordem vivida, todos os percursos de convertidos são descritos como um caminho de construção pessoal. Pela forma que assumem, esses relatos ficam pouco distantes de um esquema muito clássico já conhecido, que opõe um “antes” trágico, desesperante ou simplesmente medíocre e um “de-

10. DUBET, F. *La galère: jeunes en survie*. Paris: Fayard, 1987.

11. KHOSROKHAVAR, F. Op. cit., p. 67-77.

12. Relatos recolhidos por DE LAGARDE, F. *Convertis et baptisés*. Paris: Nouvelle Cité, 1996.

pois” caracterizado, ao contrário, pela plenitude do sentido. É preciso perceber, assim, que os relatos de experiências de iluminação imediata ocupam pouco espaço nesses percursos: o “caminho de Damasco” ou o “pilar de Notre-Dame” encontram poucos equivalentes. Pelo contrário, encontra-se freqüentemente a evocação de um “momento de certeza”, posterior, geralmente, à decisão de se converter. Nesse momento, a fé aparece como uma evidência, cuja presença se percebe em sua vida na mesma medida em que acontecia o processo, propriamente dito, da conversão. Esse sentimento da presença longamente oculta da graça (“na verdade, eu percebi que eu sempre tinha acreditado”) constitui – da mesma forma que a evocação da desordem interior que antecedeu a descoberta da fé – uma articulação clássica do relato da conversão em terreno cristão. Ela permite creditar a idéia de que a iniciativa da conversão não vem do próprio convertido, mesmo que ele escolha sua fé, mas de Deus. Os relatos de conversões recenseados aqui não se distinguem, portanto, por sua originalidade. Por outro lado, eles revelam, no interior de uma estrutura narrativa comum, uma interessante distribuição das trajetórias individuais em dois conjuntos nitidamente diferenciados. O primeiro é aquele das conversões contadas como a última etapa de um longo caminho errante, de uma experiência desesperadora de “tormento”, marcada, muitas vezes, pela exploração de outras vias que acabaram se revelando como impasses: do militarismo revolucionário às drogas, passando pelo caminho ou o envolvimento em alguma “seita”. O segundo é aquele dos relatos de descoberta da “verdadeira vida”, que, após as “aventuras” decepcionantes de uma vida profissional sobrecarregada ou de uma vida mundana despreocupada, permitiu chegar a um cuidado autêntico de si mesmo. Ora, esses dois conjuntos típicos – sendo um caracterizado mais pela organização de uma vida caótica e outro pelo acesso à realização autêntica de si mesmo – delineiam perfis e trajetórias sociais bem diferentes, de acordo com o nível cultural e social dos interessados. Essas diferenças se inserem igualmente na maneira como estes constroem a relação com a

linhagem cristã e católica à qual eles acabam de unir-se. Se retomarmos as quatro dimensões – comunitária, ética, cultural, emocional – da identificação religiosa que descrevemos anteriormente, descobriremos que esses dois tipos de percurso de conversão correspondem a identidades religiosas distintas. A primeira se forma articulando principalmente as dimensões comunitária e emocional da identidade. A conversão se apresenta, então, antes de tudo, como o ingresso em uma “família”. Esta entrada encarna, concretamente, com a incorporação em uma comunidade catecumenal cuja qualidade religiosa é medida pela intensidade afetiva dos laços entre seus membros. A segunda associa a dimensão ética do cristianismo (os valores evangélicos) à sua dimensão cultural, a saber, a profundidade histórica e estética da tradição cristã e seu poder de civilização.

Percebe-se, assim, que os convertidos de origem popular, e/ou aqueles cujo trajeto pessoal é marcado pela exclusão econômica, a marginalidade social e a privação cultural procuram majoritariamente o tipo “familiar” de agregação à linhagem crente, ao passo que a organização ético-cultural da identificação corresponde, de maneira quase exclusiva, ao caso dos convertidos de origem burguesa, que dispõem de um capital cultural e social particularmente elevado. Nesse último caso, a conversão é um processo essencialmente individual, no qual a relação com a Escritura prevalece, muitas vezes, sobre a importância da integração comunitária. Ou, mais precisamente, é através da referência à Escritura, que une a linhagem crente, que se dá a identificação comunitária “em espírito”, prioritária em relação à incorporação a um grupo religioso concreto. Não é raro que a descoberta mais ou menos fortuita da Bíblia seja, então, apresentada como o elemento ativador da conversão. É o caso, por exemplo, do médico psiquiatra de quarenta anos, no auge do sucesso profissional e social. Tendo passado os olhos, quase por acaso, nos livros religiosos para crianças que seu filho lia (de quem ele tolerava a educação religiosa, desejada por sua mãe), ele comprou uma Bíblia e leu-a longamente. Foi descobrindo o texto

da ressurreição de Lázaro – conta ele – que repentinamente deu-se conta de que estava entendendo o texto “na fé”. Esse acontecimento surpreendente, que ele verificou ao aprofundar sua leitura das escrituras, o levou a pedir o batismo. Ele descreve retrospectivamente seu desejo do batismo como presente em potência numa insatisfação latente que o mantinha “impermeável à felicidade”: “minha vida, embora plena afetiva, material e profissionalmente, sofria cruelmente de uma falta de sentido. Parecia que eu carregava uma beatitude profunda [...]. Eu vivia uma expectativa espiritual, mas isso teria vindo à tona se alguém pudesse ter feito a interpretação”¹³. Essa caminhada de conversão inaugurada pela descoberta da pertinência do texto evangélico, entendido como “escrito para si”, é igualmente o que aconteceu com aquele brilhante aluno de uma grande escola de comércio, oriundo de uma família burguesa muito bem instalada e que dela recebeu uma educação, a um tempo, livre e protegida. Precocemente aberto à leitura dos filósofos e profundamente marcado por Nietzsche, ele descobre a Bíblia por ocasião de uma temporada de estudos nos Estados Unidos. Esse primeiro contato com a tradição cristã foi ocasião para um aprofundamento pessoal e autodidata das Escrituras que o conduziria, por fim, a pedir o batismo na Igreja Reformada. Em seguida, a engajar-se ativamente, com sua esposa católica, na ação ecumênica. Também aí, a conversão é apresentada como o ápice de um trabalho consigo mesmo ativado por uma necessidade espiritual mais antiga. Pode-se comparar essas conversões “ético-culturais” com as conversões “estético-culturais”, bem representadas sobretudo no meio artístico: estas articulam particularmente as dimensões culturais e emocionais (estéticas) da identidade, mas podem – devido à trajetória social e profissional, por vezes, caóticas dos interessados – combinar-se com o tipo “familiar” da adesão religiosa. Nesse caso, a conversão vale, ao mesmo tempo, para incorporar em

13. Artigo escrito pelo interessado na revista do catecumenato: *Croissance de l'Eglise*, n. 106.

um meio afetivo que oferece um apoio comunitário à construção da identidade pessoal.

No caso das conversões “familiares”, o encontro de uma testemunha que se torna um guia na fé, por um lado, e o apoio da comunidade, por outro, são elementos decisivos de um processo de integração socioreligioso que se confunde com o percurso da transformação pessoal. Um exemplo disso é dado pela jovem cabeleireira de origem operária, cuja infância e juventude foram acompanhadas pelo alcoolismo da mãe, e que encontra na patroa do salão em que trabalha, de personalidade calorosa e católica fervorosa, aquela que a introduz em uma “nova família”. Aí ela encontra seu lugar, ao mesmo tempo em que entra em uma nova identidade pessoal: “Nas reuniões, a gente se escuta, se ajuda. Isto me fez descobrir que eu devia aprofundar a fé, ir ao encontro de outra coisa [...]. A segunda etapa no caminho de Deus é quando se é abençoado pelo Monsenhor de Chartres. Encontrei outras pessoas que se preparavam para o batismo. Até mesmo uma senhora de sessenta e cinco anos! O bispo nos disse coisas incríveis em poucas palavras. Eu senti que já estava mais equilibrada. Tive o pensamento de que minha mãe é como o fruto de uma árvore que cai quando está maduro, um pensamento que me fez aceitar melhor sua morte”. Alguém, alguma coisa entrou em meu coração – ela continua –, eu entendo melhor os outros, estou mais calma e forte para ir adiante e superar essa situação. Inclusive para lidar com problemas como as contas, que antes não me preocupavam muito”¹⁴. Outro exemplo, o de uma jovem cega, sem trabalho, que vive com seu marido, igualmente com deficiência nas vistas e desempregado também, num bairro operário do norte. O acesso ao batismo marca, para ela, a saída da segregação social, simbolicamente representado na exclusão religiosa. O relato que ela faz de seu percurso catecumenal se mistura com o de sua entrada em uma “comunidade de acompanhamento” (uma religiosa, um padre e um casal de leigos), em que o

14. DE LAGARDE, F. Op. cit.

marido, completamente integrado ao grupo, sente-se seguro, por sua vez, com a rejeição religiosa à sua própria exclusão social. Esta “família” religiosa é, inicialmente, na descrição que ela dá a respeito, o lugar em que ela pode ter acesso à palavra: “Não tinha nada a ver com um catolicismo em que se deve apenas escutar sem nada dizer e aprender de cor ou copiar. Era mais um debate, sim, realmente era isso. Discutíamos, podíamos dar nosso próprio ponto de vista. Eu não sabia que no mundo da fé se tem direito de falar. Eu podia falar, de verdade, o que eu pensava sem, por isso, ser afastada”. A cerimônia do batismo soleniza o reconhecimento social e, ao mesmo tempo, o reconhecimento de si mesmo: “O batismo aconteceu no dia..., em nossa paróquia. Inicialmente, eu não pretendia ser batizada lá. Ahh, não... eu não queria, principalmente, que soubessem disso. Depois, ao longo do meu caminho, eu mudei de opinião. A irmã, aliás, me alertou. Parece que é um caso frequente as pessoas não quererem ser batizadas em suas paróquias e, depois, aceitam. Para mim, era um orgulho mostrar o que eu ia fazer um sinal de que eu também pertencia a essa comunidade. Contudo, aquilo não criou vínculos particulares com a paróquia: eu convidei algumas pessoas da cidade que eu já conhecia, alguns bons vizinhos que nos prestam alguns serviços. Só isso [...]. A cerimônia do batismo, posso dizer realmente que é muito comvente. A gente fica em total introspecção, ouve-se um barulho bem discreto, distante, tem-se a impressão de estar totalmente sozinho. Além disso, tudo se refere à pessoa que é batizada, ela é a mais importante. Você fica com vontade de gritar: ei!, estou aqui, eu existo! Deus, se estás aí, toma-me em teus braços!”¹⁵ A experiência – decisiva, devido ao isolamento social do casal – de uma peregrinação a Lourdes com o “socorro católico”, a escritura, com ajuda do grupo de acompanhamento, de um texto pessoal (“seu Credo”) que a interessada leu em público no dia do seu batismo, as canções escolhidas com seu marido (“canções que diziam respeito a nós”)

15. Ibid.

constituem as grandes balizas da trajetória de personalização na qual se exprime o relato da conversão.

Evidentemente, pode-se identificar, ao lado de trajetórias mais elaboradas, casos de conversões que escapam a essa polaridade e é preciso cuidar, em todos os casos, para não forçar o enquadramento mecânico das conversões atuais. Mas, esses diferentes exemplos de autoconstrução através da conversão marcam precisamente os dois pólos sociais nos quais se desenvolve, da maneira estatisticamente mais significativa, o movimento atual das conversões ao catolicismo: de um lado, os convertidos saídos das camadas sociais mais desfavorecidas; de outro, os convertidos socialmente privilegiados e detentores de uma bagagem cultural elevada; estes últimos tomam suas distâncias em relação aos critérios da situação social que lhes é proposta e que atingiram e eles vivem a conversão como uma nova realização pessoal.

O desenvolvimento de um “budismo francês”, ao qual assistimos há uns quinze anos, constitui sem dúvida, o melhor terreno possível para observarmos o laço existente entre o fenômeno das conversões e o desdobramento de uma religiosidade individual que tende à construção ou à reconstrução espiritual de si. Embora continue sendo característico dos ambientes intelectuais e das profissões intermediárias (professores, profissões médicas e paramédicas, comunicadores, servidores sociais, animadores culturais, etc.) que, tendo estado no centro da contestação anticonstitucional e dos novos movimentos sociais dos anos 1970, tornaram-se o ponto nevrálgico do desenvolvimento de todas as correntes da nova cultura espiritual, o budismo atrai hoje um público mais e mais diversificado socialmente. No entanto, B. Etienne, entre aqueles que ele denomina “novos simpatizantes do budismo”, observa dois grupos principais: o primeiro é de “homens entre 40 e 50 anos, antigos esquerdistas, ex-católicos, saídos da Igreja, partidários da medicina alternativa. Muitos fizeram outras experiências – franco-maçonaria, Rosa-Cruz... Todos foram tocados em algum momento de sua vida pela tentação do Oriente. Eles leram muito:

Schopenhauer, Nietzsche, Alexandra David-Neel... A segunda dominante é a importância do número de mulheres de profissões médicas ou paramédicas representadas. A explicação que o budismo dá para a dor e o sofrimento lhes parece muito mais coerente do que o que diz o cristianismo". A característica comum nessas correntes é encontrar no budismo "uma revelação interna ao homem e uma técnica de salvação individual"¹⁶. Como encontrar em si mesmo as forças que permitem encarar o desmantelamento pessoal induzido pelo modo de vida ocidental, com sua insistência sobre a separação funcional das diferentes atividades humanas e o primado exclusivo que ele atribui à eficácia técnica? Esta questão – inseparável de uma crítica radical da Modernidade uniformemente expressa pelos convertidos ao budismo – encontra sua resposta, no caso deles, ao lado de um trabalho consigo mesmo, mantido simultaneamente pela relação privilegiada que se estabelece com um mestre espiritual e pela integração flexível em uma comunidade espiritual. Esta integração é atualizada pela frequência regular dos lugares de culto e centros religiosos. A ausência de referências dogmáticas rígidas, a concepção convivial de uma comunidade que se dá como "um lugar de conforto, de instrução e de elevação", permitindo investimentos individuais variados, o caráter experimental e prático da ascese proposta aos adeptos, a insistência sobre a aplicação do corpo na vida espiritual, a centralidade do tema da cura, a importância dada à compaixão que tem sua fonte no próprio indivíduo e constitui um caminho de sabedoria, a personalização afetiva da relação com o guia espiritual em quem o adepto confia: de múltiplas maneiras, o budismo tem meios de ajustar-se às problemáticas do cuidado de si característico da modernidade psicológica ocidental. É esta mesma modernidade que lhe permite oferecer um contraponto culturalmente plausível para a contesta-

16. Diálogo com Serge Laffitte. *Actualités Religieuses dans le Monde*, n. fora de série: Le défi bouddhiste, out./1997.

ção antimoderna e a aspiração utópica de um mundo totalmente diferente desejado por aqueles que o budismo atrai.

Conversão e utopia

Sob todas as formas que acabamos de evocar, a conversão cristaliza ao mesmo tempo um processo de individualização, que favorece o caráter que se tornou opcional da identificação religiosa nas sociedades modernas, e o desejo de uma vida pessoal reorganizada, em que se exprime, muitas vezes, sob uma forma mais ou menos explícita, um protesto contra a desordem do mundo. Esta dimensão protestante da conversão nutre a aspiração utópica da entrada, simbólica e afetiva, em uma comunidade ideal que pode ser colocada em oposição à sociedade ambiente. Esta expectativa pode se realizar, hoje como em outras épocas, em criações comunitárias. Estas se esforçam por antecipar, na escala reduzida do grupo dos convertidos, um estilo de relações sociais e interpessoais contrastáveis à sociedade ambiente. Os novos grupos religiosos que J. Beckford descreve como "grupos-refúgio"¹⁷, que oferecem a seus membros a proteção de uma comunidade e de um modo inteiramente integrado, são uma ilustração contemporânea desta dinâmica da "utopia praticada". D.E. Van den Zandt deu, a propósito da seita dos "filhos de Deus" na Grã-Bretanha e nos Países Baixos, uma descrição particularmente sugestiva¹⁸. A comunidade se apresenta, assim, como a prefiguração de uma nova ordem mundial que depende inteiramente da regeneração espiritual de cada indivíduo, garantida, *de facto*, por sua integração iniciática dentro do grupo. Organizações como Isko (Associação Internacional para a consciência de Krishna), a missão para a luz divina do Guru Maharaji (Elan vital), ou os Filhos de Deus (a família do amor), situaram-se ou se

17. BECKFORD, J. & LEVASSEUR, M. *New Religious Movements in Western Europe*. In: BECKFORD, J. *New Religious Movements and Rapid Social Change*. Londres, 1986, p. 29-54.

18. VAN DEN ZANDT, D.E. *Living in the Children of God*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991.

situam exatamente nessa lógica. Mas a questão do protesto e da utopia está igualmente presente nos grupos que fazem disso uma versão mais política ao propor trazer uma melhoria radical às estruturas sociais e culturais existentes, seja pelo exemplo, seja pela ação. Entre esses grupos que atraem “convertidos” apregoando-lhes uma reorganização completa de sua própria vida conforme a ordem futura do mundo que eles projetam, pode-se citar, por exemplo, a Igreja da unificação de Sun Myung Moon, Synanon ou ainda a Soka Gakkai, que se alega pertencente à tradição budista de Nichiren¹⁹.

O movimento de conversão, no entanto, também encontra nas religiões históricas uma tônica utópica inseparável da dinâmica da construção de si evocada acima. O caso dos jovens convertidos ao islamismo representa uma demonstração clara disso. O mito pessoal de uma salvação total pela fé – mito que “se substitui progressivamente, menos na juventude, pelo da integração através do emprego e do reconhecimento de sua cidadania pela nação” – se confunde para os interessados pela expectativa de uma realização social da *umma*, ela mesma antecipada na fraternização das associações islâmicas dentro das quais os convertidos se reúnem. F. Khosrokhavar apresenta uma representação desta utopia cujo cenário, observa ele, é quase sempre idêntico: sem fé, o jovem está sujeito à delinqüência, à droga e à marginalidade social. Ao entrar na fé islâmica, tornando-se um ser piedoso, reorganizando sua vida a partir da prática, ele recobra o equilíbrio, torna-se puro e acaba reencontrando a dignidade neste mundo graças ao trabalho. Esta reconciliação com a sociedade acontece, entretanto, no momento em que o convertido se separa culturalmente dela, devido exatamente à sua escolha religiosa. De fato, a visão de uma harmonia universal decorre – não sem revelar o paradoxo conhecido da socialização utópica aos valores dominantes – da reestruturação pessoal e da aceitação de sua condição social que se realizam atra-

19. WILSON, B. & DOBBELLAERE, K. *A Time do Chant – The Soka Gakkai Buddhists in Britain*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

vés da prática integral do islã no seio de uma comunidade de crentes voluntários²⁰.

Esta dimensão protestante e utópica da conversão está igualmente presente entre os ba'alei t'shuva americanos. O judaísmo ortodoxo emerge, nos anos 1960, ao lado dos movimentos carismáticos cristãos e das novas religiões, como uma das vias religiosas possíveis da procura de uma alternativa contracultural ao *american way of life*. O protesto passa, por um lado, pelo questionamento radical do modo de vida e das práticas dos novos convertidos. A utopia se desdobra progressivamente a partir desta organização integral da vida cotidiana que concretiza a observância das prescrições religiosas. Assumindo uma tradição que eles ignoram totalmente, os novos adeptos devem aprender concretamente as regras práticas da vida judaica em uma família que os recebe e por eles se responsabiliza. Também aí, o enquadramento puritano da vida pessoal, a busca de uma racionalização moral intensiva dos comportamentos no trabalho, em família, nas relações sociais, etc. podem proporcionar a esses voluntários²¹ uma adaptação paradoxalmente eficaz (ligada, sobretudo, ao crédito social que lhes advém do rigor pessoal) a um mundo cujas normas eles rejeitam e do qual sua integração comunitária os separa²².

A dimensão utópica da conversão é, provavelmente, menos imediatamente perceptível no caso dos convertidos ao catolicismo, para quem a reorganização de sua vida pessoal não implica, ou apenas excepcionalmente²³, qualquer separação social. Ela se inse-

20. KHOSROKHAVAR, F. Op. cit., p. 196-197.

21. Cujas identificação religiosa se efetua segundo o modelo da “eticidade eletiva”, publicado por AZRIA, R. Les juifs et le judaïsme dans le monde d'aujourd'hui. In: *Religions sans frontières?* Roma: Presidenza del Consiglio dei Ministri/Dipartimento per l'Informazione e l'Editoria, 1994, p. 50.

22. Segundo uma lógica que corresponde bem precisamente ao esquema weberiano clássico da afinidade entre a ética puritana e o espírito do capitalismo...

23. Como no caso dessa jovem, cuja conversão coincidiu com sua entrada no Carmelo.

re, todavia, de maneira mais ou menos explícita, nas expectativas manifestadas em relação à comunidade catecumenal de acolhimento. Esta encarna, geralmente, aos olhos dos novos fiéis, uma Igreja ideal, ao mesmo tempo em que esta família ideal onde reina um regime de relações humanas fundadas na confiança, na escuta e no reconhecimento mútuo, se difere do regime existente na vida social ordinária. As conversões do tipo “familiar” se caracterizam, via de regra, por um forte investimento utópico da comunidade de acolhida, investimento que torna, às vezes, difícil, a posterior adaptação dos novos batizados à vida religiosa “ordinária” de uma paróquia local. A distância percebida pelos convertidos entre o regime rotineiro das reuniões paroquiais e a intensidade das relações no seio das comunidades catecumenais (nas quais eles estavam no centro) não está inteiramente alheia ao fato de que muitos deles se tornam, ou aspiram tornar-se, por sua vez, formadores catecumenais.

Não é surpreendente que convertidos que acatam uma identidade religiosa com um entusiasmo e uma exigência nutrida pelo forte sentimento de sua dupla condição minoritária (na sociedade, enquanto crentes convictos, e dentro da tradição que eles escolheram, enquanto novos adeptos) tenham a certeza de que a comunidade ideal à qual eles aspiram integrar-se se realizará socialmente. Mas, no universo secularizado das sociedades modernas, a projeção desta alternativa religiosa na realidade do mundo perdeu o essencial de sua plausibilidade. Desde então, é o próprio fato da conversão que recobre, de um modo individualizado e subjetivo, a utopia trazida pela mensagem religiosa. A religião não pode pretender nem mudar o mundo, nem regular a sociedade, mas ela pode transformar os indivíduos. Isto vale, inicialmente, para o próprio convertido: a reorganização de sua vida pessoal antecipa, a seus olhos (e com ainda maior força pelo fato de que sua vida anterior era dissoluta, caótica e desestruturada), a reorganização global de um mundo do qual ele se desapega com sua entrada em uma nova identidade religiosa. Mas esta ruptura, que fez uma reviravolta em sua vida, demonstra conjuntamente o poder divino de transformação e de organização do mundo. “Deus me escolheu”, afir-

mam quase todos os convertidos católicos. Essa questão da ação divina na conversão lhes permite reconhecer retrospectivamente os sinais de um trabalho da graça em sua vida, anterior ao evento da conversão e anterior à consciência que eles tiveram de si mesmos. Em um universo moderno em que a capacidade organizativa e normativa das instituições religiosas está fortemente fragilizada, a conversão, devido à sua imprevisibilidade e sua improbabilidade, credita força à idéia compensadora de uma presença e uma ação invisíveis e silenciosas do divino em um mundo que ignora seu poder. O convertido poderia até ser, nesse sentido, o último refúgio de uma utopia religiosa que não se verifica mais senão na transformação pessoal de indivíduos movidos pela graça.

Essa hipótese torna plausível, ao mesmo tempo, a idéia de um vínculo paradoxal entre o refluxo da influência social das instituições religiosas e o aumento das conversões nas sociedades modernas secularizadas. No começo do século, o fenômeno conheceu sua intensidade maior em um momento em que o retrocesso da Igreja para fora da sociedade e da cultura revelava-se mais acentuado. “A cronologia do movimento parece, em muitos aspectos, inversa à da Igreja católica francesa. É no momento em que esta aparece como uma cidade bem protegida que escritores e artistas se apresentam às suas portas. A conversão revela-se, então, como uma das vias da irrupção do sagrado em um tempo e em um mundo desencantados”²⁴. Ao mesmo tempo, ela permite ao catolicismo francês “retomar o pé no mundo das letras e das artes”²⁵. Mudança de valores e de vida, a conversão situa o espiritual “no centro da vida do convertido” e a eleição de que este foi objeto recoloca, através dele, o espiritual “no coração do mundo”²⁶. Para além das estratégias de distinção social e intelectual que caracterizam propriamente as conversões de intelectuais do começo do século, esta reflexão per-

24. GUGELOT, F. Op. cit., p. 550ss.

25. FOUILLOUX, E. La naissance des intellectuels catholiques. In: *Vingtième Siècle*, n. 53, mar./1997, p. 16.

26. GUGELOT, F. Op. cit., p. 549.

mite introduzir a hipótese mais ampla de que a figura do convertido é, nas sociedades modernas secularizadas, o suporte de um processo de individualização e de subjetivação da utopia religiosa. Tal proposição vale, antes de tudo, no caso das conversões ao cristianismo, em campo católico e também protestante. Ela se impõe, talvez, menos claramente, ao tratar-se do judaísmo em que o percurso do convertido é visto mais como a escolha voluntária e racional de um indivíduo que opta por uma pertença comunitária do que como testemunho de uma eleição divina, ou quando se tratar das adesões ao islã, nas quais a regeneração pessoal decorre inteiramente do ingresso em uma comunidade que vive segundo os mandamentos religiosos. Mas, em todos os casos, o avanço da secularização reforça paradoxalmente a significação exemplar da conversão. Se, como dizia Durkheim, “Deus governa o mundo cada vez ‘de mais do alto e de sempre mais de longe’”²⁷, é a metamorfose religiosa do indivíduo que constitui a demonstração última de sua presença no mundo. Quanto mais recua a perspectiva de que a mensagem religiosa se cumpra em campo social, mais o cumprimento histórico da promessa religiosa parece distanciar-se e mais se impõe a figura compensadora do indivíduo regenerado que testemunha pessoalmente o poder de transformação ligado a essa mensagem. A “figura do convertido” condensa, no registro da adesão e da implicação individual, o ideal de uma totalização religiosa da experiência humana que, no plano social, não faz mais nem sentido nem, *a fortiori*, norma. Ela funciona, neste sentido, como uma transposição individualizada de uma utopia religiosa esvaziada de seu potencial de mudança social.

O convertido, figura exemplar do crente

Não é surpreendente, então, que a figura do convertido tenda, do lado das instituições religiosas, a impor-se como a figura mode-

27. DURKHEIM, E. *De la division du travail social*. 4. ed. Paris: Alcan, 1922, p. 143-144.

lo do crente. Na medida em que o contexto da secularização corrói as formas conformistas da participação religiosa, já desqualificadas pela valorização moderna da autonomia individual, a conversão é associada mais estreitamente do que nunca à idéia de uma intensidade de engajamento religioso que confirma a autenticidade da escolha pessoal do indivíduo. Converter-se é, em princípio, abraçar uma identidade religiosa em sua integralidade. Se o desenvolvimento contemporâneo das conversões está em relação direta com o aumento geral de uma religião de voluntários, emancipados das exigências de uma religião de obrigações, ele envolve também esses últimos no caminho de uma radicalidade religiosa que a própria trajetória da conversão supõe implicar. Deste ponto de vista, as instituições religiosas não se contentam, por valorizarem a figura do convertido, em tomar ato do fato de que a pertença religiosa não constitui mais, nas sociedades modernas, uma dimensão “normal” e imperativa da identidade individual. Elas pretendem, ao mesmo tempo, promover o regime intensivo da vida religiosa que aparece como a única maneira que têm de resistir à maré continuamente em ascensão da indiferença religiosa.

Isto não significa que os postulantes à conversão sejam, necessariamente, acolhidos de braços abertos! Esse fato é particularmente claro no judaísmo, onde a relação existente entre a filiação e a pertença religiosa rejeita, em princípio, todo interesse proselitista. Embora as diferentes correntes do judaísmo tenham desenvolvido concepções substancialmente divergentes da pertença judaica e definido, ao mesmo tempo, critérios diferentes de apreciação da legitimidade da demanda de conversão²⁸, o acesso ao prosélito é, de qualquer forma, minuciosamente codificado. O dispositi-

28. TANK, S. *Une double alliance – Préliminaires à une sociologie de la conversion: le cas du judaïsme*, 1997 [Mémoire de DEA de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (sob a orientação de D. Hervieu-Léger)]. Cf. ATTIAS, J.C. Le prosélyte: un voyageur sans bagage? In: BENBASSA, E. (org.). *Transmission et passage en monde juif*. Paris: Publisud, 1997. • ATTIAS, J.C. Du prosélyte en monde juif – Une impossible conclusion? *De la conversion*. Paris: Le Cerf, 1997.

vo geral comporta a verificação precedente dos motivos do postulante que não deve desejar a conversão por “motivos duvidosos”. Ele é, então, advertido do “peso que o fardo da Torá representa”. O ensinamento ao qual ele deverá se submeter é inseparável das práticas previstas na Lei. Se o interessado persevera depois de ter sido, em princípio, repellido três vezes pela autoridade rabínica, então ele é admitido ao ritual propriamente dito que o incorpora ao povo eleito (circuncisão, banho ritual). O processo dura vários meses e, às vezes, até anos. Esse longo caminho marca claramente que o candidato a entrar no povo eleito deve carregar plenamente a responsabilidade de uma integração que ele pede por sua própria conta e que não tem, como tal, valor de testemunho edificante. Se o “convertido do exterior” se torna judeu por sua conta e risco, o “convertido do interior”, judeu de nascimento que abraça a integridade da Lei depois de ter-se mantido por muito tempo distante de suas exigências, ao contrário, se investe fortemente, aos olhos da instituição judaica e das próprias comunidades, do ideal de uma vida judaica autêntica. A figura do “ba'al tshuva” é ainda mais valorizada já que esse ideal tende a diluir-se em meio ao avanço da secularização, da assimilação cultural e social das populações judaicas e da multiplicação dos casamentos mistos. Redescoberta a partir de fenômenos de reforço da identidade judaica, esforço esse característico de alguns quarteirões²⁹, a prevalência da ortodoxia religiosa que acompanha uma construção comunitária da identidade judaica se alimenta simbolicamente da figura do “crente perfeito” que supostamente encarna aquele que retorna à tradição e particularmente ao *kosher**.

Pode-se esperar que o cristianismo, que vê no convertido uma testemunha da ação divina e conta com o apoio de seu testemunho na ação evangelizadora, tenha, com relação aos candidatos à conversão, uma atitude mais acolhedora. As Igrejas deveriam até, logica-

29. NIZARD, S. Op. cit.

* O conjunto de normas alimentares judaicas (N.T.).

mente, empenhar-se em provocar conversões para realizar sua missão salvífica, como o fazem, com formidável eficácia, as correntes evangélicas e neopentecostais pelo mundo inteiro³⁰. O quadro das conversões contemporâneas ao catolicismo na França oferece, no entanto, observações bem diferentes. Os relatos dos convertidos expressam, geralmente, reticências ou a surpresa que, inicialmente, causou seu pedido nas comunidades de “velhos cristãos” aos quais eles se dirigiram. De fato, com exceção de algumas correntes carismáticas que recorrem a técnicas de proselitismo direto (pregação na rua, testemunhos públicos, etc.), geralmente trazidos da tradição pentecostal, a instituição manifesta, de maneira geral, uma grande discrição em suas práticas de recrutamento fora do canteiro de sua jurisdição “natural”. Esta discrição se explica ao mesmo tempo pelo temor, enraizado em sua experiência histórica, de reativar a imagem agressiva de uma instituição católica ocupada em conquistar as consciências e, com essa questão, ela mesma ligada às transformações do regime da verdade em um universo religioso agora tomado pela cultura moderna da autonomia individual, de toda prática pastoral de “captação” de indivíduos. A partir do momento em que a idéia se impõe, inclusive entre os padres e os leigos mais integrados, de que cada um “descobre” seu caminho espiritual e que todos (incluindo o humanismo ateu) possuem sua parte de verdade sem que ninguém possa pretender, hoje, ter a exclusividade do sentido, a conversão dos não-católicos ou dos “sem-religião” pode dificilmente constituir um objetivo mobilizador. Mais exatamente, a problemática da “missão” não cessou de se deslocar, desde cerca de meio século, da conquista direta das almas para o testemunho ético supostamente capaz de dar crédito, em um mundo “distante da religião”, ao poder da mensagem evangélica. Durante muitíssimos anos, a Igreja empregou-se em justificar teologicamente uma estratégia de “aterramento”, fundada na imersão dos cristãos “missionários” em um universo secular que

30. Cf. *Archives de Sciences Sociales des Religions: Approches comparées des pentecôtismes*, n. 105, mar./1999.

eles deveriam transformar silenciosamente garantindo a presença dos valores cristãos. A atual renovação de uma política de visibilidade, particularmente sensível nos grandes congressos hoje em voga, corresponde menos a um retorno de fato a práticas proselitistas e mais à necessidade de confortar, *ad intra*, a identidade de uma comunidade que se percebe, ela mesma, como uma minoria. Nesse contexto de fragilidade identitária, onde o aumento da demanda de conversão dos “sem-religião” caminha em sentido inverso ao da tendência pesada de diminuição do número de batismos e de inscrições das crianças ao catecismo, a figura do convertido não permite absolutamente prever o triunfo último da verdade católica sobre a indiferença e o erro. Mas permite construir uma representação renovada de uma Igreja aberta, que se apresenta como “comunidade catecumenal ampliada”, não somente para o número – modesto – daqueles que pedem para ser contados entre os fiéis, mas sobretudo para seu público “natural”, muito mais numeroso, que não assume sua pertença formal como uma identidade escolhida pessoalmente. É completamente significativo, desse ponto de vista, que as comunidades chamadas “novas” se tenham dedicado ativamente a esse desafio catecumenal definindo-se a si mesmas como locais privilegiados de “retomada do caminho”³¹. Esse posicionamento catecumenal as distingue, claramente, das formas clássicas de reunião paroquial que se dirigem antes de tudo aos católicos de nascimento. Garante-lhes, outrossim, uma independência, ao menos em relação ao quadro territorial do exercício da autoridade episcopal, e lhes permite, ao mesmo tempo, legitimar esta tomada de distância de maneira quase imprevisível invocando o privilégio acordado, pela tradição da Igreja, às ovelhas mais distantes ou as mais desviadas...

31. Cf. Entre essas novas comunidades, o movimento denominado Neocatecumenal ou Caminho Neocatecumenal, fundado em 1965 em Madri, é o mais forte dessa tendência. Munido de 10 mil comunidades implantadas em 90 países, ele contava 250 mil membros em 1995. Levou 50 mil jovens peregrinos à Jornada Mundial da Juventude em Paris, em agosto de 1997.

Do ponto de vista sociológico, a questão catecumenal cristaliza, de maneira mais geral, uma mutação da sociabilidade religiosa. A adesão dos voluntários, pessoal e conscientemente engajados, tende a assentar-se na integração “natural” das gerações sucessivas dentro da Igreja. A instituição acompanha, dando a base teológica, um processo que é, de fato, cobrado dela. A prática, em vigor desde o Concílio, que consistia em exigir garantias de sua implicação pessoal aos pais que pediam o batismo para os filhos e, mais geralmente, a todos os indivíduos que pretendiam receber os serviços sacramentais da instituição, pode ser entendida claramente dentro dessa linha. E é exatamente por isso que esta prática ainda hoje é objeto de vivos debates dentro do catolicismo. As práticas de acolhimento dos convertidos, postas em marcha na França através do Serviço Nacional do Catecumenato executado localmente por suas antenas diocesanas, devem ser consideradas à luz desta tendência. Formalmente, esse serviço se apresenta como um dispositivo estruturado de “adequação” dos pedidos, necessário à integração completa dos requerentes na comunidade. A Igreja quer, com efeito, que o candidato à conversão tenha uma preparação catecumenal que dure, em geral, pelo menos dois anos. Esta preparação comporta, após o tempo do primeiro contato, sete etapas ritualmente demarcadas: desde o momento do chamado “ingresso na Igreja em que o postulante e a instituição (representada pela assembleia local) oficializam juntos o pedido do primeiro até a recepção por parte dele dos sacramentos da iniciação cristã (batismo, eucaristia e confirmação), em geral impostos no mesmo movimento. Entre os dois, o candidato recebe uma formação catequética e litúrgica, ao mesmo tempo que uma primeira socialização eclesial assegurada pela comunidade catecumenal à qual ele está incorporado. Mas ao mesmo tempo que este percurso garante uma adequação do candidato às exigências da instituição, ele também o constitui, para a comunidade que o acolhe e para a instituição em geral, como um “crente exemplar”: aquele que escolheu sua fé e responde a ela pessoalmente diante da comunidade. O fato de conferir ao convertido de uma só vez os sacramentos da iniciação cristã é, nes-

ta perspectiva, muito mais do que uma espécie de procedimento de enlaçamento previsto para permitir ao neófito juntar-se rapidamente às tropas dos cristãos de nascença. Ele faz dele a referência de uma pastoral de iniciação que se dirige potencialmente ao conjunto de “velhos cristãos”. A importância e o cuidado postos na maioria das dioceses à preparação da confirmação dos adolescentes e dos jovens demonstram esse mesmo movimento³². O batismo das crianças continua sendo, para a Igreja, a regra ordinária e comum. Mas é uma prática decepcionante para os padres e os leigos voluntários quando os pais resistem ou se aceitam sem grande ânimo e sem convicção o pedido de um envolvimento pessoal feito a eles, através das sessões de preparação para o batismo. Esta decepção, correntemente expressa pelos interessados, cristaliza a contradição entre o cuidado da instituição de incorporar o maior número possível de fiéis cuja participação religiosa será solicitada logo em seguida, e o imperativo da conversão pessoal que corresponde a um tempo à cultura moderna da adesão “escolhida” a uma confissão religiosa em uma sociedade secularizada. A figura do convertido batizado sob pedido seu em idade adulta permite sublimar esta contradição manifestando de maneira espetacular o sentido autêntico do sacramento que o torna membro da instituição. A solenidade litúrgica dos batismos dos adultos restitui às diferentes etapas da iniciação seu pleno alcance simbólico, “compactado” e eufemizado no ritual ordinário do batismo das crianças pequenas³³. Recebido com circunspeção por ocasião da primeira abordagem da instituição, o convertido é simbolicamente constituído, durante o

32. O aumento das Confirmações na Igreja da Inglaterra traduz um movimento muito paralelo àquele dos batismos de adultos no catolicismo francês. Em 1996, 43 mil pessoas foram confirmadas, das quais 17 mil homens (39%) e 26 mil mulheres (61%). Esta repartição por sexos também é a mesma dos catecúmenos franceses (2/3 de mulheres, 1/3 de homens), dos quais 80% têm entre 20 e 40 anos “(estatísticas: pesquisa do Service National du Catéchuménat, 1996).

33. Um rito litúrgico de acolhida na Igreja marca a entrada no processo catecumenal. O ritual do batismo acontece muitas vezes na noite de Páscoa. Ele é precedido pelo rito litúrgico do apelo decisivo (na missa do 1º domingo da Quaresma) e dos três “escrutínios” (ou exorcismos penitenciais) nos 3º, 4º e 5º domingos da Quaresma.

percurso iniciático que lhe é imposto, como aquele que encarna os significados partilhados de uma comunidade cujo agrupamento resulta da vontade dos indivíduos que se reconhecem nela. Atesta, ao mesmo tempo, que a figura da Igreja como “comunidade natural” definitivamente aconteceu.

Desta transformação fundamental que envolve a própria natureza da instituição religiosa, os JMJ parisienses de agosto de 1997 ofereceram uma ilustração interessante. Contrariamente ao que tinha acontecido nos encontros precedentes em Compostela, Czestochowa ou Denver, a vigília dos jovens em torno do papa no sábado à noite em Longchamp não tomou a forma habitual de um “intercâmbio dialogal” entre os peregrinos e o soberano pontífice. Por iniciativa do arcebispo de Paris, que teve que defender com vigor uma idéia, não teve – tanto assim precisava ter – o assentimento imediato de Roma, a noite de Longchamp foi transformada em uma vigília batismal, organizada em torno do batismo e da confirmação de oito jovens adultos de diferentes continentes. Convidados a identificar-se com esse grupo de catecúmenos que encarnavam a própria diversidade da multidão presente, os peregrinos foram, eles também, pela força da imposição simbólica de uma manifestação litúrgica sem comparação, constituídos em uma assembleia de convertidos. Nesse estágio da peregrinação, jovens de afiliação religiosa flexível ou indefinida tinham-se unido aos batalhões dos primeiros peregrinos oriundos dos movimentos e paróquias católicas: a cerimônia batismal de Longchamp desfez a diversidade dos participantes e das participações transformando a multidão em uma assembleia de indivíduos em vias de conversão. Ao mesmo tempo, ela transformava a emoção coletiva acumulada no local em uma manifestação de massa da continuidade da linhagem crente significada, da maneira mais explícita, pelo carrossel de imensas faixas trazendo as invocações da litania dos santos em meio à multidão de peregrinos. A relva de Longchamp foi, naquela noite, o local da produção de uma identidade comunitária, a partir da dinâmica emocional de uma reunião de indivíduos autenticados como convertidos pelo batismo de alguns.

ORIGINAL
CENTRAL CÓPIAS
CIOM-CEFD-CECA

PASTA: 10849.31