

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA  
DO RIO DE JANEIRO



# Paradigmas do religioso entre os jovens contemporâneos

Danilo Marques da Silva Godinho

Trabalho de conclusão de  
curso apresentado para o  
Departamento de  
Psicologia da PUC-Rio

Orientadora: Solange Jobim e Souza

**Rio de Janeiro, Novembro de 2007**

## **Agradecimentos:**

- À Solange Jobim, pelas palavras de apoio e incentivo, e pela dedicação com que investiu neste trabalho, tornando-o possível.
- A todos do curso de psicologia da Puc-Rio: funcionários, amigos e demais colegas de trabalho, pelo carinho com que me acolheram todos estes anos.
- Aos meus familiares, que me ensinaram a viver com respeito e amor ao próximo.

## **Resumo:**

Este trabalho teve como objetivo pensar as diversas formas de elaboração e expressão do religioso entre os jovens contemporâneos. Levando em consideração que este momento histórico se caracteriza por uma fragmentação, expansão, divulgação e profusão do religioso pelo mundo, constata-se que a época atual é marcada pela manifestação de um sincretismo religioso que nos interessa compreender e investigar. A partir daí surgem questões como: Qual seria então o significado das manifestações religiosas diversas? Como os jovens justificam suas crenças? Em que medida as práticas religiosas estão submetidas às estratégias da cultura massificada? Em que contexto as práticas religiosas podem ser compreendidas como modos de organização social com intenções políticas definidas em função de uma coletividade?

Nosso interesse aqui não é responder estas questões erigindo uma verdade última sobre esta temática, mas antes expor algumas perspectivas compreensivas possíveis, contrapondo visões que nos ajudem a ampliar essa discussão.

## **Sumário:**

<b>1. INTRODUÇÃO</b>	<b>05</b>
<b>2. ESTRATÉGIAS METODOLÓGICAS PARA A INVESTIGAÇÃO DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DOS JOVENS</b>	<b>07</b>
<b>2.1 A DINÂMICA DAS OFICINAS COM GRUPOS FOCAIS</b>	<b>08</b>
<b>2.2 A DIMENSÃO DIALÓGICA E ALTERITÁRIA NO ÂMBITO DA PESQUISA</b>	<b>10</b>
<b>3. AS OFICINAS DE DEBATES: COM A PALAVRA OS JOVENS</b>	
<b>3.1 RELIGIÃO: LIBERDADE OU SUBMISSÃO</b>	<b>13</b>
<b>3.2 RELIGIÃO E ESPIRITUALIDADE</b>	<b>20</b>
<b>3.3 RELIGIÃO E GLOBALIZAÇÃO</b>	<b>26</b>
<b>3.4 RELIGIÃO E POLÍTICA</b>	<b>32</b>
<b>3.5 RELIGIOSIDADE: ENTRE A HERANÇA E A INDIVIDUAÇÃO</b>	<b>34</b>
<b>4. JUVENTUDE: PROFISSÃO DE FÉ</b>	<b>38</b>
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>47</b>
<b>6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>49</b>

## 1. Introdução

*“A juventude que faz profissão de fé em si mesma significa uma religião que ainda não existe” (Benjamin, 1914: p.28).*

Ao analisar autores que refletem sobre o tema da religião a partir de uma perspectiva sócio-histórica, tais como Jean-Pierre Vernant (1983) e Peter Berger (1985), constata-se que a relação do homem com o sagrado, ecoa de muito longe, nos remetendo às nossas origens e levando-nos a crer ainda mais na necessidade de contemplar este assunto sem perder de vista todo o seu inestimável valor enquanto aspecto intrínseco à condição humana, se transformando e se repetindo ao longo da história.

Para Vernant, a religião é o cimento que une e dinamiza as relações dos homens, funcionando desse modo como um laço social. Por essa razão, defende que o sagrado e o social devem ser estudados juntos, retomando como exemplo a Grécia antiga, e lembrando que em tal sociedade o sagrado fazia parte de todos os aspectos da vida comum. Lembrando autores, tais como Durkheim e Lévy-Bruhl alerta seus leitores sobre a estreita relação do vínculo social com o religioso:

*“Pois não se esqueçam de que os Durkheim ou os Lévy-Bruhl, nossos pais nesse terreno, haviam compreendido que o vínculo social é, a princípio, um vínculo religioso; que a religião é acima de tudo, a maneira pela qual uma sociedade chega a pensar a si mesma. Para eles, social e sagrado deviam ser pensados conjuntamente”. (Vernant, 1983: p.66).*

Continuando suas reflexões Vernant nos fala sobre a Grécia arcaica com a intenção de mostrar a intrínseca relação do sagrado infiltrado no corpo social.

*“Há também sociedade – a da Grécia arcaica, por exemplo – onde a descrença é inconcebível. São, em geral, sociedades onde o sagrado não tem definição estrita, já que irriga todo o corpo social, e pode ser encontrado tanto numa cerimônia religiosa quanto num rito culinário...”. (Vernant, 1983: p.65).*

Ao trazer o exemplo de uma sociedade tão antiga, como o da Grécia arcaica, Vernant defende o pensamento de que o sagrado pode ser verificado ao longo de toda a história, sendo com isso aspecto indispensável à condição humana, capaz de revelar-se com maior intensidade ainda, quando se acredita equivocadamente que havia de todo desaparecido.

*“De fato, creio que o sentimento religioso jamais esteve ausente da vida social e intelectual; mas sua presença assume também a máscara da irreligião, ou, se preferirem, da ‘religião de contrabando’. Existe aí toda uma série de articulações e de complexidades que podem, por si sós, dar conta dos falsos ressurgimentos e das verdadeiras permanências”. (Vernant, 1983: p.65).*

Segundo o autor, a religião é um sistema simbólico intrínseco ao pensamento humano na sua necessidade de produzir um mundo em que seja possível viver.

*“Em outras palavras, os homens edificaram toda uma série de sistemas que lhes permitem ultrapassar os dados do real, atravessá-los por visarem, por seu intermédio, a universos de significações, de valores, de regras, que servem de cimento para uma comunidade. Assim o homem se distingue do animal, que não fabrica ferramentas nem conhece propriamente a linguagem, nem a socialização, nem a história. Ora, para mim, a religião é um desses sistemas simbólicos”. (Vernant, 1983: p.70).*

Trabalhando a partir de uma perspectiva semelhante a esta apresentada por Vernant em suas considerações sobre religião, Berger (1985) analisa a dimensão simbólica referindo-se a ela como um nomos, uma espécie de bússola que aponta um rumo e garante a coesão das significações. Desta forma, a religião representa na sociedade o nomos mais elevado, o mais eficaz instrumento para garantir alguma ordem na luta contra a iminência do caos, um estado de anomia em que o indivíduo perde a noção de sociedade, ficando a sua

vida destituída de sentido. Pode-se dizer que a religião é a cosmificação do nomos, ou seja, o nomos enquanto ordem de como as coisas devem ser, recebe na religião uma aura divinificadora, um cosmos que o justifica com base num poder superior e por isso mesmo incontestável.

Desta forma, Berger nos diz que a religião é a instituição, a organização de cosmos, capaz de atribuir sentido à vida mesmo em face da morte, representando com isso a legitimação suprema das instituições; construir o mundo é construir um sistema que faça sentido e o cosmos religioso surge como província de ordem em meio ao caos que nos espreita.

## **2. Estratégias metodológicas para a investigação da experiência religiosa dos jovens**

A pesquisa “*Paradigmas do religioso entre os jovens contemporâneos*”, tendo como base os conceitos de dialogismo e alteridade, de Mikhail Bakhtin (1992), assumiu a proposta de ouvir os jovens sobre os modos como se apropriam da dimensão da fé e analisou a maneira como se expressam sobre esta questão, confrontando pontos de vista. Na medida em que entendemos a relação da juventude com a religião como um dos aspectos da experiência humana que participa intensamente da constituição da subjetividade, atravessando épocas, culturas e espaços sociais distintos, nosso interesse tem sido explicitar o nível de profundidade com que os jovens de hoje, dependendo do contexto sócio-econômico e cultural que freqüentam, são capazes de expressar sua compreensão desta experiência interna transformando-a em atitudes na vida.

O estudo da juventude, tendo como foco a religião, surgiu após minha experiência como bolsista PIBIC-CNPq da pesquisa intitulada “Juventude e Religião: Modos de Subjetivação na Contemporaneidade”. Nesta ocasião foi assistido e debatido no grupo de pesquisa, o documentário “Jovens no Centro”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Coordenação de Pesquisa: Paulo Carrano, Educação, UFF. Direção: Marcelo Brito. Duração 71 min. (2005), circulação restrita.

O documentário não tinha o objetivo prévio de dar qualquer destaque ao tema da religião, pretendia antes oferecer um olhar capaz de traçar um pouco da experiência dos jovens na comunidade da qual faziam parte. Contudo, o tema da religião surpreendeu pela reincidência com que apareceu na fala dos jovens.

Tive a oportunidade de assistir ao debate do filme em questão, ocasião em que a organizadora do livro “Juventude e Sociedade”, Regina Novais (2004), lembrou que embora as tradições religiosas tenham sofrido rupturas, a fé religiosa não desapareceu. Esse contexto atual nos levou a pensar que ao contrário do que possa parecer a princípio, não é que os jovens estejam sem um senso de fé, na verdade sentem-se mais livres para se conectar religiosamente com aquilo que reverbera sentido nas suas próprias experiências, o que parece apontar para uma nova forma de experimentação da fé.

## **2.1 A dinâmica das oficinas com Grupos Focais**

Uma das principais características da metodologia aqui utilizada é procurar integrar a análise teórica com a produção de um conhecimento gerado no campo da pesquisa com o nosso público alvo, construindo estratégias para reunir, analisar e discutir as narrativas sobre o tema “Juventude e Religião” que emergem a partir de uma dinâmica que denominamos “Oficinas de debate com grupos focais”, contemplando *grupos de jovens*, entre 18 e 24 anos de diferentes segmentos sociais.

Esta pesquisa, que pode ser considerada uma forma de intervenção, teve como propósito organizar um conjunto significativo de depoimentos gravados em vídeo, para posterior análise e edição. A intenção foi, além de conhecer a juventude a partir da religião como um aspecto da vida social que é constitutivo do sujeito, criar também oportunidades dos jovens se confrontarem com as suas próprias experiências religiosas, além de compartilhar através do debate e de uma escuta atenta do outro, as infinitas possibilidades de se construir um modo de ser a partir da experiência religiosa.

A idéia original era a de que todo o material discursivo produzido em cada encontro de debate sobre este tema fosse gravado em vídeo para, posteriormente, ser utilizado com novos grupos de jovens. De fato o material produzido desde a primeira oficina de debate foi gravado em vídeo, mas a idéia de utilizá-lo nas oficinas seguintes foi abandonada, pois pensamos que se por um lado, mostrava-se interessante por oferecer a oportunidade de ampliação do diálogo entre diferentes grupos de debate, por outro estaríamos operando com uma estratégia metodológica que de alguma forma poderia inibir a espontaneidade dos participantes dos novos grupos, que discutiriam a partir de uma ótica já impregnada pelas discussões anteriores.

Para solucionar este impasse decidimos nos debruçarmos sobre aquilo que surgia a cada nova oficina e dali retiramos aquilo que denominamos “categorias discursivas”, eixos temáticos que julgamos importantes de serem explorados nas oficinas seguintes. Optamos então pela substituição de uma proposta de exposição dos discursos anteriores para cada nova oficina, por um uso do material colhido apenas como instrumento de direcionamento capaz de nos orientar no sentido de investigarmos mais a fundo aquilo que já havíamos encontrado, assumindo ao mesmo tempo com isso uma postura aberta para ouvir o que os outros jovens teriam a dizer sobre o assunto. Isso nos possibilitou sentirmos a cada encontro, com diferentes grupos de jovens, as outras dimensões que tais categorias poderiam assumir, e ainda propiciar a oportunidade de que nos fornecessem outras questões, formadoras de novas categorias a serem exploradas.

Nosso objetivo com isso foi o de ampliar o debate social sobre a experiência religiosa e sua diversidade de possibilidades de manifestação. Deste modo, pretendeu-se desencadear uma consciência crítica, a partir de jogos de linguagem entre jovens de diferentes segmentos sociais, propiciados pelas “oficinas de debates”, tendo em vista analisar os movimentos de tolerância e intolerância e o respeito pelo outro na contemporaneidade, a partir de um olhar para o cotidiano que nos conduz, em última instância, a uma

análise do sentido da ética no mundo atual a partir da experiência da religiosidade entre os jovens.

## **2.2 A dimensão dialógica e alteritária no âmbito da pesquisa**

O livro “Estética da criação verbal” de Mikhail Bakhtin, ofereceu a este trabalho o substrato teórico necessário para o seu desenvolvimento metodológico. O estudo dos conceitos de Bakhtin de dialogismo e alteridade, representa o ponto de partida de onde foi se desenvolvendo a nossa escuta. O compromisso de deixá-los falar, apreciando a maneira singular com que defendem seus pontos de vista, colocou em ação a noção de que a escuta do Outro constitui aspecto que participa da formação subjetiva de cada um de nós, além de proporcionar-lhes campo de debate para um confronto discursivo, podendo alargar no bojo do encontro coletivo suas convicções acerca do tema da religião.

Desta forma, trabalhamos com a noção oferecida por Bakhtin, de que o Outro constitui aspecto do si mesmo, sendo a formação subjetiva de cada um de nós perpassada pelos muitos outros com os quais nos deparamos ao longo da vida. Nos constituímos com e para o Outro, sendo com isso sempre profícuo tal encontro:

*“Eis por que a experiência discursiva individual de qualquer pessoa se forma e se desenvolve em uma interação constante e contínua com os enunciados individuais dos outros. Em certo sentido, essa experiência pode ser caracterizada como processo de assimilação – mais ou menos criador – das palavras do outro (e não das palavras da língua). Nosso discurso, isto é, todos os nossos enunciados (inclusive as obras criadas) é pleno de palavras dos outros, de um grau vário de alteridade ou de assimilabilidade, de um grau vário de aperceptibilidade e de relevância. Essas palavras dos outros trazem consigo a sua expressão, o seu tom valorativo que assimilamos, reelaboramos, e reacentuamos”. (Bakhtin, 1992: p.294).*

Esta é uma perspectiva do sujeito enquanto ser que expressa uma totalidade. Ainda que fale de um lugar específico, dotado de peculiaridades, é possível encontrarmos uma universalidade dentro de toda a diversidade humana, exposta nos diferentes gêneros discursivos. Cada sujeito não expressa palavras descoladas do interesse da comunidade como um todo, mas ao contrário disso, em toda a forma de expressão comunicativa de qualquer indivíduo que seja, há elementos que remetem a toda a sociedade humana aproximando-o não apenas daqueles que discursam com ele na situação específica do diálogo, mas com todos os outros que já discutiram determinado tema, ou que ainda podem vir a discutir. Neste sentido, Bakhtin está pensando a totalidade do mundo, encarnada, em certa medida, em todo e qualquer indivíduo. É como se nós, membros de uma comunidade infinitamente maior e superior, fôssemos cacos de vidro de diferentes tamanhos e formas, mas correspondêssemos a uma mesma estrutura, um mesmo mosaico cujo brilho total e pleno, depende de cada parte.

Deste modo, ao se expressar, o indivíduo fala não apenas de si, mas de um coletivo humano que abarca um todo maior. Esta é a verdadeira inter-relação entre o eu e o outro, o ambiente e o horizonte, descrita pelo autor a partir dos conceitos de dialogismo e alteridade. Nada se esgota em si mesmo; tudo o que por aí vai, atuando e se expressando no mundo, complementa a história humana transbordando-a em vida. Isto porque precisamos trocar com o mundo, buscar o outro para encontrar algo de nós mesmos, e com isso criar nossa própria identidade, formada tanto pela diferença, como pelo que há de comum entre nós. É neste sentido que Bakhtin afirma que *“ao abrir-se para o outro, o indivíduo sempre permanece também para si.”* (Bakhtin, 1992: p.394).

O sujeito que dialoga com o outro estando isento de um interesse meramente egoísta, verdadeiramente aberto para se surpreender com o que surge deste embate, abre-se para o campo das descobertas. A partir daí, são revelados e conhecidos aspectos que a ele também dizem respeito. Por essa razão, o diálogo será sempre interessante ao indivíduo, pois só através deste

contato com o outro é que se faz possível a sua auto-revelação. Aquele que busca os outros profundamente implicado com o que experimenta nestas relações, vai ao encontro da sua genuína verdade própria, compreendendo que o seu existir só faz sentido na comunhão com estes outros. Daí Bakhtin ter escrito: “*Os elementos de expressão (o corpo não como materialidade morta, o rosto, os olhos, etc.); neles se cruzam e se combinam duas consciências (a do eu e a do outro); aqui eu existo para o outro com o auxílio do outro*”. (Bakhtin, 1992: p.394).

Existir para o outro com o seu auxílio, significa evocar as suas raízes históricas, passear pela sua cultura e conhecer algo do seu interior que me permita entrar em contato com o que é estranho a mim. Este contato oferece as ferramentas para o meu próprio autoconhecimento, libertando-me do aprisionamento em mim mesmo.

O conhecimento do que é diferente traz consigo uma eminente capacidade de penetração de mim em mim mesmo e no outro, ativando caminhos que se abrem. Como sempre vai haver a busca pelo conhecimento, pode-se dizer que somos seres em eterno estado de inacabamento, sempre dispostos a estabelecer mais e mais vínculos uns com os outros e com a natureza como um todo. Com relação a isto o autor afirmou: “*O objeto das ciências humanas é o ser expressivo e falante. Esse ser nunca coincide consigo mesmo e por isso é inesgotável em seu sentido e significado*”. (Bakhtin, 1992: p.395).

Remetendo esta reflexão teórica para o campo desta pesquisa, nossa metodologia foi balizada pela idéia de interagirmos com os sujeitos da pesquisa buscando os verdadeiros sentidos que estão presentes nos discursos, transformando o significado dado à priori, e abrindo-o para várias possibilidades interpretativas, surgidas a partir do contexto específico da pesquisa, ou seja, nas oficinas de debates.

Foram realizadas duas oficinas em espaços universitários (PUC-Rio e UERJ), com duração média de uma hora e trinta minutos. Em cada uma delas, contamos com a participação de aproximadamente oito jovens, entre dezoito e

vinte e quatro anos. Os depoimentos dos jovens foram posteriormente analisados a partir de cinco categorias, a saber: Religião: liberdade ou submissão? , Religião e espiritualidade, Religião e globalização, Religião e política, e Religiosidade: entre a herança e a individuação.

Nossa análise se caracterizou por utilizar os diálogos com jovens das oficinas, retomando-os ao longo do texto a partir das categorias citadas acima.

### **3. As oficinas de debates: com a palavra os jovens**

#### **3.1 Religião: liberdade ou submissão?**

Ao longo dos debates destacamos duas concepções de religião bastante distintas: uma que contempla a filiação a uma instituição religiosa como uma possibilidade de ser livre, e outra, que diferentemente da visão anterior, aponta para uma perspectiva que reflete, em contrapartida, o caráter institucional da religião como cerceamento da liberdade do sujeito.

A fala da jovem Mariana expressa de modo bastante nítido a convicção de que fazer parte de uma determinada crença religiosa, não representa uma alienação, mas antes uma possibilidade de compartilhar esta experiência de contato com o sagrado no bojo de uma comunidade na qual questões podem ser discutidas, refletidas e elaboradas. Vejamos uma pequena parte do seu depoimento:

*“Mariana: - A religião no meu caso não me limita, pelo contrário, eu me sinto liberta disso, eu sou livre. Eu sou metodista e nas minhas reuniões, nos meus grupos de jovens, há sim uma discussão, há sim uma reflexão, baseada não só no que é pregado, mas no que a gente está vivendo. Os jovens a maioria é universitário, e mesmo que não fosse. Então a gente está sempre debatendo, porque a gente tem os nossos questionamentos, então eu não acho que limita, pelo contrário, eu acho que eu nunca me senti tão livre depois que eu me converti. Eu me converti com doze anos, hoje eu tenho vinte e dois, então eu já estou aí há bastante tempo, faço parte do grupo jovem”.*

Aqui nesta fala percebemos a consideração de que fazer parte de uma instituição religiosa torna-se importante como forma de estar num ambiente acolhedor em que diferentes experiências podem ser trocadas, nos lembrando as reflexões de Berger e Vernant, estudiosos do tema da religião que viram no ato de pertencimento a uma dada estrutura de pensamento religioso uma expressão das mais importantes de uma perspectiva de laço social para os seus participantes.

De acordo com esta perspectiva o comprometimento com determinada estrutura religiosa não desvaloriza aquilo que se experimenta na vida, representando justamente o oposto, ou seja, a possibilidade de dar contorno e forma através da experiência religiosa para o que está sendo nela experimentado.

Outros jovens também trouxeram para a discussão uma compreensão sobre a religião semelhante à que é apresentada por Mariana, pois para eles a religião também surge como uma forma de dar conta de questões existenciais, dando rumo e perspectiva para a sua vida, além de representar em última instância a possibilidade de estar com os outros num ambiente social que agrega e promove um viver compartilhado:

*“Suzane: – A religião é algo há muito instituído por nós. Eu seguindo a minha religião estou seguindo deus. Mas com relação à pessoa que não sente necessidade de estar na Igreja eu não acredito, porque eu vejo a Igreja como um local em que você pode compartilhar a sua fé, as suas experiências com deus. A Igreja é um culto específico para aquilo.”*

*“Rodrigo: – A fé é indiscutível como algo necessário para qualquer ser humano, e a religião é uma via que ajuda ele a andar no caminho certo. Acho que a religião do jovem atualmente é o que ele pode se guiar e ver que aquilo que está no mundo, não está certo, droga, violência, sexo, não é só aquilo que é bom, mas que tem outros caminhos que podem satisfazer igual ou mais a ele quanto às coisas que estão lá fora”.*

A fala destes jovens aponta para essa perspectiva sócio-histórica da religião, que a contempla no seu caráter ontológico de aproximar os humanos em torno de um propósito comum, sendo com isso usada como forma de conexão dos homens entre si. O depoimento seguinte acompanha essa linha de pensamento, valorizando ainda mais o caráter libertador das instituições religiosas:

*“Cidiane: - Acredito em Jesus Cristo, e vejo assim, que não limita. E ao contrário sinto, e não é só sensação, mais existencialmente eu me percebo cada vez mais livre como ser humano, como mulher também, na medida em que eu, não vou usar a palavra ‘adequar’, como alguns podem usar: ‘aquilo se adequa, aquilo se limita, aquilo segue ou normatiza’; mas a medida em que trago para minha vida isso, me sinto mais livre sim, até porque quando a gente segue, resolve ou opta por alguma coisa é porque a gente acredita e aquilo vem ao encontro de necessidades profundas do ser.”*

Em contrapartida a esta perspectiva, Gabriel expôs uma aversão ao caráter institucional da religião, compreendendo-a como um mecanismo de manipulação que cerceia a liberdade dos sujeitos. Isso aparece articulado na sua fala do seguinte modo:

*“Gabriel: - Eu acho, na verdade, que a religião, qualquer que seja ela, ela reflete a sociedade como um todo, as leis, e digamos assim, são na verdade estruturas feitas para tentar colocar a gente numa determinada linha, digamos assim, normatizar a gente para tentar de alguma forma docilizar; o que é importante para que a gente consiga se constituir como seres sociáveis, mas acho que é uma forma de suprir, colocar as pessoas dentro de certos limites. Qualquer tipo de sistema de crenças que tentam me dar linha e queiram dar uma diretriz para a minha própria vida, então acho isso limitador”.*

De acordo com Gabriel, a religião institucionalizada, está sempre organizada em termos de poder, ficando deste modo sujeita ou exposta às mais

variadas apropriações, em muitos casos compreendida por ele como uma forma de suprimir a liberdade:

*“Gabriel: - É lógico que existe uma dimensão na religião que é algo de ensinamento, de interiorização e de reflexão. Existe e eu acho que todas as religiões, sem exceção, trazem algo bem profundo. O problema é como nós enquanto seres humanos, que erramos, nos apropriamos, de como utilizamos. É nesse ponto, sobre esse ponto na verdade, que eu estava falando no início; que é uma questão que eu consigo, eu, por exemplo, identifico em praticamente todas as religiões, que é um “q” de manipulação, de manipulação de trazer na verdade as leis ou as leis divinas, o que é certo, o que é errado, e de dizer como a gente deve agir, e a gente tem que agir de uma forma correta. Então eu diria que religião, o termo religião, o caráter institucional da religião é poder. Claro. Porque qualquer instituição é poder, certo? E tem que ser. E tem que ser, para ter uma mínima estrutura, uma estrutura estável para poder sobreviver. Claro que é. Religião católica é poder? Óbvio. Evangélica é? É, claro. Umbanda é? É também. Todas elas caminham juntas no poder, tem uma estrutura coercitiva”.*

Acompanhando o pensamento exposto por Gabriel, outros jovens também expressaram uma percepção das instituições religiosas como cerceadoras de uma liberdade que por ser aprisionada em ditames fechados torna-se carente de uma reflexão mais subjetiva e profunda:

*“Marina: – Você seguir como alguns seguem determinadas religiões, significa mais uma coisa, mais um parâmetro que a pessoa tem que ter: ‘não vou fazer isso porque minha religião não permite’. Eu tenho certeza que se acontece alguma coisa na vida delas, logo pensam no que a bíblia falou. Acho que quem tem que ser seu guia é a fé, não a instituição Igreja, porque é uma instituição a Igreja Católica, a Protestante, a Evangélica. Então quem tem que ser o seu guia, que eu prezo, é a sua fé”.*

*“Patrícia: - Eu não acredito no sentido de você ter uma religião como um dogma, alguma coisa assim, porque eu vejo muitas pessoas que vão à Igreja Católica, por exemplo, e está o padre falando e elas estão rezando aquilo automaticamente e quando saem dali esquecem tudo o que elas falaram ali dentro, e fazem o oposto. Então eu acho que além de uma religião, de ter uma religião em si, você tem que ter fé em alguma coisa, acreditar, mesmo que seja: ‘eu acredito no meu modelo interior, em ser bom, em fazer o bem, ser uma pessoa digna e honesta’. Não estou dizendo que não acredito na Igreja Católica, só que não preciso estar lá diariamente, como outras pessoas, para ter minha fé”.*

Neste caso, o caráter institucional da religião é tido como estrutura coercitiva, e não se filiar a estas estruturas representa então a possibilidade de mergulhar em si mesmo e refletir sobre as próprias questões, o que dentro de determinado credo religioso é percebido como mais difícil de ocorrer. A seguinte passagem extraída da fala de Gabriel demonstra bem esta perspectiva de que a presença de uma instituição representa uma inibição, e o esvaziamento de um potencial reflexivo:

*“Gabriel: - É lógico que ser livre, ou seja, ser livre de crenças ou crenças compartilhadas, de alguma forma tem os seus contras. A gente acaba ficando mais angustiado, no meu caso acaba ficando sem chão às vezes, mas de alguma forma permite que eu ou outra pessoa que também não queira se enquadrar nesses mecanismos, se envolvam nas suas próprias crenças, se interne, se interiorize muito mais do que tentar aceitar uma estrutura pronta, dada; enfim, sem contestação, sem objeção. Acho que abre para mais possibilidades para que a gente consiga se fazer ser, mais do que querem que a gente seja, ou que deus falou para gente ser, ou que é certo ou que é errado, ou que determinada estrutura social julga como sendo correto”.*

Estas diferentes perspectivas compreensivas do caráter institucional da religião, que podem ser resumidas num quadro de **“liberdade versus poder”**,

resulta em diferentes concepções do que seja salvação, ou mesmo da imagem que se produz em torno de um líder religioso. Enquanto, por exemplo, Cidiane acredita que salvação representa humanização, o Gabriel contempla esta problemática com um olhar desconfiado, pensando-a em termos de controle, e focando a construção simbólica de um líder como mais uma ferramenta do poder institucional. Seguem trechos retirados da fala destes dois jovens:

*“Gabriel: - A questão de se colocar um líder religioso, um mestre, na posição de um salvador, de um pai que na verdade veio nos salvar porque nós somos pecadores, digamos assim. Então se coloca esse ídolo inatingível, ideal inatingível, e, portanto, nos faz sentir totalmente submissos e incapazes ou imperfeitos, o que é natural, não é?! Essa idolatria ao meu ver, acaba tendo um “q” de infantilização, porque aí a gente faz tudo, e tudo o que a gente faz a gente pede, a gente ora pedindo para tudo, a gente, digamos, encara como nosso salvador, quem vai salvar, quem vai purificar a gente dos nossos pecados, o que eu acho que é exatamente o contrário; não existe, para mim não existe, por exemplo, essa questão de salvador, de um Deus encarnado, mas muito mais uma pessoa, um mestre, uma pessoa muito sábia que nos apontou um caminho, que disse: ‘bom esse é o caminho que eu to mostrando para vocês, me sigam’, e não: ‘eu sou o salvador, eu vou salvar vocês’. Existe uma diferença.”*

*“Cidiane: - A salvação no meu conceito significa humanização. Então é interessante pensar em Jesus Cristo não como algo ideal, perfeito; eu não tenho essa visão. Inclusive quando eu falava de Jesus Cristo, quando eu falei, assim como a Mariana falou, quando a gente diz ‘eu acredito nisso’, é como se fosse um discipulado. (...) Então eu sou cristã, sou discípula de Jesus Cristo. Eu vejo dessa forma; é um homem! Um homem! Se é deus encarnado, isso é uma questão teológica, eu nem trago para cá isso. Mas a questão é que no meu entender ser cristão é ser essencialmente homem, ser essencialmente mulher.”*

O que parece estar em jogo neste caso são as diferentes formas de apropriação da religião. O que se conclui disso, é que a fé está constantemente sujeita a existência de mecanismos de controle que podem pasteurizar e direcionar formas específicas de se conectar com o sagrado, corrompendo e distorcendo alguns princípios em leituras fechadas e intransigentes que dificultam reflexões e re-significações dotadas de um potencial transformador, e que fica claro na fala do Gabriel. No entanto, o que Cidiane argumenta no trecho citado mais acima, é que é possível estar dentro de uma instituição religiosa compartilhando a experiência do contato com a dimensão do sagrado, sem que com isso se perca o sentido profundo que tal experiência pode proporcionar para o sujeito. A fala desta jovem, a exemplo também da fala da Mariana, reproduzida abaixo, defende a possibilidade de desenvolvimento da fé como experiência viva que transcende as contradições presentes nas instituições religiosas, tal qual aquelas verificadas na história do cristianismo.

*“Mariana: - Mesmo sabendo disso tudo, que há paradoxos e há contradições, o que eu vivo é uma coisa que vai muito além disto. Porque isso é estudado dentro da Igreja, é dado; não é? Eu faço Teologia, então tem todo, a gente tem todo um amparo teórico, histórico e mesmo, vai muito além disso. Entendeu? Então, assim, essas coisas são muito interessantes, como a história, como tudo que é passado, mas o que eu vivo vai muito além disso, é uma experiência viva. A experiência que eu tenho com Cristo e hoje com a Igreja, que para mim é essa coisa mesmo, do compartilhar, do viver em comunidade, é uma experiência viva.”*

Para finalizar este tópico discursivo que representou duas polaridades do que se compreende em termos das instituições religiosas, gostaria de retomar o trecho desta última passagem extraída da fala da Mariana que diz ser a religião “uma experiência viva”, pois a partir dele podemos constatar que independente de se filiar ou não a uma linha ou estrutura de pensamento religioso, o que mais fica claro na fala de todos estes jovens, frequentadores ou não de uma determinada instituição religiosa, é que crer em alguma coisa, qualquer que seja

ela significa em primeiro plano estar conectado com uma dimensão de experimentação da vida que lhe empresta mais sentido, proporcionando uma maior chance de êxito no prosperar das suas singularidades.

### 3.2 Religião e espiritualidade

Esta problemática a respeito dos diferentes usos que podem ser feitos da religião aparece nas reflexões de Leonardo Boff (2001), no seu livro “Espiritualidade – Um caminho de transformação”. Segundo o autor, institucionalizadas, as religiões correm o risco de se afastar da espiritualidade que lhes deram origem, se corrompendo na busca pela detenção de uma verdade absoluta e pelo poder: *“Ao substantivar-se e institucionalizar-se em forma de poder, seja sagrado, social, cultural e milenar (como nos estados pontifícios de outrora), as religiões perdem a fonte que as mantém vivas – a espiritualidade”*. (Boff, 2001: p.28).

Refletindo sobre aquilo que distingue a religião, da espiritualidade, Leonardo Boff retoma a distinção feita por Sua Santidade, o Dalai-Lama:

*“Considero que espiritualidade esteja relacionada com aquelas qualidades do espírito humano – tais como amor e compaixão, paciência e tolerância, capacidade de perdoar, contentamento, noção de responsabilidade, noção de harmonia – que trazem felicidade tanto para a própria pessoa quanto para os outros. Ritual e oração, junto com as questões de nirvana e salvação, estão diretamente ligados à fé religiosa, mas essas qualidades interiores não precisam ter a mesma ligação. Não existe portanto nenhuma razão pela qual um indivíduo não possa desenvolvê-las, até mesmo em alto grau, sem recorrer a qualquer sistema religioso ou metafísico.”* (Dalai-Lama citado por Boff, 2001: p.21).

O que Leonardo Boff chama de espiritualidade, concordando com a noção apresentada pelo Dalai-Lama, diz respeito à experiência singular de cada sujeito, a uma capacidade de autotranscendência do ser humano que independe de rituais, celebrações, ou dogmas de determinada estrutura de pensamento religioso. As instituições são “água canalizada”, porém, não podem ser

confundidas com a fonte de onde a “água cristalina” parte, que é a essência mesma da espiritualidade. E é neste sentido que o autor afirma:

*“Há mudanças que são interiores. São verdadeiras transformações alquímicas, capazes de dar um novo sentido à vida ou de abrir novos campos de experiência e de profundidade rumo ao próprio coração e ao mistério de todas as coisas. Não raro, é no âmbito da religião que ocorrem tais mudanças. Mas nem sempre. Hoje a singularidade de nosso tempo reside no fato de que a espiritualidade vem sendo descoberta como dimensão profunda do humano, como o momento necessário para o desabrochar pleno de nossa individuação e como espaço de paz no meio dos conflitos e desolações sociais e existenciais”. (Boff, 2001: p.17).*

Esta noção de espiritualidade pode ser verificada tanto na fala do Gabriel, como no depoimento da Cidiane, embora estes dois jovens percebam as instituições religiosas de modo muito distinto, como já ficou demonstrado. Selecionei três passagens para exemplificar a presença da espiritualidade nos discursos destes jovens:

*“Gabriel: - Mas realmente existe essa coisa, existem católicos que não vão à Igreja todo domingo; existem católicos, enfim, que não seguem o catolicismo estrito senso, mas que de alguma forma se conservam católicos, e são esses que talvez mudem a estrutura dogmática da própria Igreja futuramente, ou que estejam mudando, ou que mudam as estruturas dogmáticas de vários sistemas religiosos. Mas enquanto não muda existe essa dicotomia, existe esses opostos, existe essa contradição”.*

*“Cidiane: - As pessoas, eu sinto assim, aquelas que realmente vivem a espiritualidade, não são cerceadas em sua liberdade, mas na verdade ela vem ao encontro de necessidades realmente existenciais e profundas do ser”.*

*“Gabriel: - Eu também já tive experiências maravilhosas, extasiantes inclusive, que me fizeram mudar totalmente o foco na minha vida, inclusive independente de religião mesmo, uma experiência minha interna, e eu acho que isso é religiosidade; religiosidade é quando você se permite vivenciar ao imperfeito, o absoluto, alguma coisa assim; ou quando a gente se permite ter uma experiência com o todo, que é nossa, que transcende, mas também é imanente. Isso para mim é fundamental, aliás, é o meu ideal de vida”.*

Essa experiência que não precisa necessariamente de um objeto religioso definido e que é referente a algo que reverbera sentido no mais profundo da singularidade de cada sujeito, acessando uma dimensão impossível de ser esgotada pela via intelectual e que responde antes a uma lógica do sentir que transcende ou transfigura qualquer tentativa de apreensão teórica para dela dar conta na sua totalidade, aparece na fala de muitos jovens entrevistados. Seguem-se mais exemplos:

*“Marina: – Eu acho que espiritualidade é você acreditar que tem algo para além do material, para além daqui, independente de você ter fé, religião. Você ser espiritualista é você acreditar que tem algo para além daqui. É você deitar na cama à noite e acreditar que tem uma força ali que é sua, uma força que te move. Então você pode ter fé sem ter religião, mas não pode ter religião sem ter fé”.*

*“Rodrigo: – Acho que espiritualidade é o principal ponto da fé, porque se você tem espiritualidade você tem fé. Acho que a espiritualidade é você sentir que tem algo de bom, que você acredita ‘eu estou protegido, vou chegar em casa bem’; ou seja, é estar espiritualmente bem. Se você tem espiritualidade, então você tem a sua fé. A partir da sua espiritualidade você tem a sua fé, independente de você ter religião ou não”.*

Leonardo Boff nos ajuda a pensar tais depoimentos, quando afirma que as religiões são apenas água canalizada não devendo, portanto, serem

confundidas com a fonte que lhes dão vida, que é a própria espiritualidade apontada pelos jovens nos depoimentos colocados acima. Os jovens corroboram com a idéia do autor de que a dimensão espiritual é a fonte de onde emerge a fé, com as suas derivações enquanto diferentes expressões religiosas que vemos espalhadas pelo mundo.

Aquilo que encontra em Leonardo Boff, a desinência de espiritualidade, como algo distinto de um conceito estritamente religioso, e que contempla deste modo uma dimensão que ultrapassa os limites de qualquer produto, ou forma de crença religiosa, aparece também como tema recorrente na obra de Walter Benjamin<sup>2</sup>. A linguagem surge para o autor como o lugar da experiência autêntica, e segue uma linha de pensamento em muito semelhante às reflexões de Mikhail Bakhtin sobre os conceitos de alteridade e dialogismo. Neste sentido, Benjamin trabalha a noção de que a verdadeira experiência é aquela que contempla a existência do outro, e que sabe que sem os outros não possui contundência.

O conceito de experiência em Walter Benjamin possui dois momentos. De início, no texto “Experiência” (1913), representa um confronto do autor com a voz da autoridade, num diálogo que trava com os adultos da sua época. Em sua análise crítica, Benjamin denuncia o esforço dos adultos em tornar a experiência dos mais jovens, pura ilusão, destituindo-lhes de um sentido mais profundo para aquilo que estão vivenciando. Neste sentido, o adulto quer passar uma experiência pronta, experiência destituída de espírito, tal qual foram os anos que se seguiram à sua própria juventude, ao passo que Benjamin está apontando para a experiência vivida a partir do espírito, na qual valores são construídos em torno de uma ética. Esta experiência, retratada pelo autor, é dotada de conteúdo subjetivo, mas possui reverberação coletiva e não restrita apenas ao individual a serviço de valores e interesses particulares.

Neste primeiro momento, o autor ainda muito jovem, estabelece um diálogo com a tradição, em que questiona a pretensão dos adultos em

---

<sup>2</sup> Destacamos especialmente os seguintes textos de Walter Benjamin: O ensino de moral, Experiência, O posicionamento religioso da nova juventude, A vida dos estudantes, Experiência e pobreza.

desvalorizar de antemão a experiência dos mais jovens, confrontando-os com uma visão de mundo pessimista. A isto Benjamin se contrapõe: “*Sim, isso experimentaram eles, a falta de sentido da vida, sempre isso, jamais experimentaram outra coisa*”.(Benjamin, [1913] 2002: p.22). E argumenta ainda: “*Pois cada uma de nossas experiências possui efetivamente conteúdo. Nós mesmos conferimos-lhe conteúdo a partir do nosso espírito (...) A experiência é carente de sentido e espírito apenas para aquele já desprovido de espírito*”.(p.23).

Posteriormente, no texto “Experiência e pobreza” (1933), Benjamin alargou o conceito de experiência, compreendendo-o enquanto rica possibilidade de transmissão de conhecimento dos mais velhos para os mais jovens. Esta nova concepção consiste numa ampliação e re-significação da sua reflexão frente ao permanente diálogo entre as diferentes gerações, e nos leva à constatação de que o autor não apresenta uma análise simplista destas relações. Com isso Benjamin realça a importância da escuta do que transmitem os mais velhos enquanto sabedoria de vida, ainda que mais importante seja a constatação de que a riqueza maior está em descobrir por si mesmo os tesouros que as grutas da vida reservam para aqueles que verdadeiramente vivem com o espírito:

*“Em nossos livros de leitura havia a parábola de um velho que no momento da morte revela a seus filhos a existência de um tesouro enterrado em seus vinhedos. Os filhos cavam, mas não descobrem qualquer vestígio do tesouro. Com a chegada do outono, as vinhas produzem mais que qualquer outra na região. Só então compreenderam que o pai lhes havia transmitido uma certa experiência: a felicidade não está no ouro, mas no trabalho”*. (Benjamin, [1933] 1987: p.114).

Neste segundo momento do conceito de experiência, o autor traz a noção de que a experiência implica na relação entre o sujeito e o outro(s), chamando a atenção para o valor das narrativas, do ato de contar histórias para as gerações seguintes a fim de que não se percam no tempo, esvaziando a

possibilidade de transmissão de um legado. Para Benjamin aquele que ouve histórias sabe que em algum momento poderá se apropriar do que está sendo dito. As histórias são a herança de uma experiência vivida com o espírito, o que vai contra uma fala instrumentalizada que nada pretende sedimentar.

O que Benjamin faz com toda esta reflexão, é um movimento de resgate do humano, daquilo que brota da química do encontro entre os homens, fazendo com que o lugar, a cidade, em suma, a linguagem, se sobreponha com relação a qualquer individualidade. Desta forma ele aponta para uma experiência de comunidade que defende, divulga e exercita valores coletivos, que é o ponto em que as histórias se encontram.

Daí o caráter político que a noção de religiosidade assume no pensamento de Benjamin, pois a experiência que defende é inteiramente impregnada de toda uma ética que a forma, dela participando e representando no fundo o seu cerne, a marca inegável de sua autenticidade.

Religião, política e ética são aspectos inteiramente relacionados entre si na obra de Benjamin. Estes conceitos estão amarrados pela noção de que todos somos co-responsáveis pelo mundo que habitamos, pois o recriamos em cada gesto e postura que assumimos, e em todas as experiências que compartilhamos na vida. Daí a afirmação de Benjamin em seu texto “O ensino de moral”(1913):

*“Enquanto hoje em dia multiplicam-se por toda parte as vozes que consideram eticidade e religião como esferas fundamentalmente independentes, a nós parece que apenas na religião, e tão-somente na religião, a vontade pura encontra o seu conteúdo. O cotidiano de uma comunidade ética é plasmado de maneira religiosa”.*(Benjamin, [1913] 2002: p.15).

Esta forma de experimentação da ética é aquilo que Benjamin compreende enquanto experiência de religiosidade. Ainda que subjetiva, nas suas mais diversas formas de apropriação e expressão, esta experiência é responsável por reunir a todos em torno de um propósito maior na luta pelo bem comum.

### 3.3 Religião e globalização

No texto “Religião e Globalização”, Enzo Pace (1997) apresenta uma compreensão do contexto atual, em que o mundo moderno se caracteriza por uma desterritorialização, uma dissolução das fronteiras simbólicas que separam as mais variadas culturas, o que leva à existência de um número cada vez maior de zonas francas enquanto espaços virtuais ou reais de contato com o Outro. Estas zonas apontam para uma tendência ao desenraizamento planetário, para uma perda de identidade, divulgando e operando um intercâmbio de diferentes culturas, e conseqüentemente de diferentes religiões também.

Este intercâmbio religioso promovido pelo desaparecimento de fronteiras religiosas rígidas pode ser constatado pela crescente atenção recíproca e pelo esforço das religiões em falarem umas às outras, representando um aspecto característico das grandes religiões atualmente. Desta forma, dialogam entre si sobre os problemas que perpassam a espécie humana, tentando com isso se manterem atualizadas e adaptadas ao contexto de interdependência mundial ditado pela globalização. No debate realizado, a fala de alguns jovens contempla esta tendência das religiões contemporâneas:

*“Luciano: - Eu conheço pessoas dentro da Igreja Metodista que têm uma visão ecumênica, as pessoas conversam com outros religiosos. Onde eu moro, tem um terreno de Candomblé, e vai construir uma capela lá dentro. E tem também pastor evangélico da Igreja Presbiteriana, que é amigo da mãe de santo, a Yalaorixá. As pessoas, a gente está vendo o problema do Oriente Médio hoje, a gente vê essa coisa de aceitar o outro, que acho que é o exercício, assim, mais difícil, que envolve essa dimensão da religiosidade. Acho que é isso, essa dimensão da alteridade, aceitar o pensamento do outro que pensa diferente de mim, acho que isso é a coisa mais difícil mesmo”.*

*“Rodrigo: – Eu acho que existe uma troca entre religiões. Um exemplo assim é a música. Muitas músicas evangélicas são usadas na Igreja católica e vice-versa, tem coisas que eles trocam, é permitido com certeza”.*

Justamente por implicar num desenraizamento, o contexto do mundo globalizado exige e estimula que as nações adotem uma postura um tanto mais aberta para o Outro diferente, uma postura de não confiar mais totalmente no seu próprio sistema simbólico de interpretação do mundo, nas suas crenças, tanto políticas, como sociais ou religiosas, se dispondo a aprender com outras culturas. Durante o debate, Gabriel chamou a atenção para este fato.

*“Gabriel: - Poder até mesmo aceitar, de repente incorporar, se existe algo de bom nesse pensamento do outro, incorporar isso no nosso sistema de crenças. O problema é essa rigidez que há entre as religiões, dizendo: ‘não essa aqui é a verdade, a palavra divina, vamos aceitar isso como verdade absoluta’.”*

O processo de globalização fez surgir duas tendências no cenário mundial, duas posturas possíveis a serem adotadas: a abertura à mestiçagem cultural, as forma híbridas, o que é a essência mesma dos sincretismos, ou o refúgio em universos simbólicos fechados, o que significa a busca das raízes representada pelos fundamentalismos, que mantém uma realidade social unida e coerente ao redor de si mesmos. Com isso, embora o Gabriel tenha chamado a atenção para a rigidez que há entre as religiões, levando em conta a tendência aos fundamentalismos ainda existentes, as instituições religiosas em geral, mesmo as mais tradicionais, estão sendo levadas a se remodelarem para que possam se manter no “mercado religioso”.

Deste modo, mesmo em face dos fundamentalismos religiosos ainda presentes, verifica-se de fato um diálogo inter-religioso que abre para formas menos rígidas e menos fechadas em si mesmas no contato com a dimensão religiosa. A desconstrução da idéia de uma verdade absoluta, para a aceção de uma liberdade que contempla a possibilidade de integração de diferentes crenças para se edificar uma fé individual e subjetiva, menos presa às tradições, são fatores determinantes para o enfraquecimento do poder das instituições sobre os indivíduos, dito desta forma por Enzo Pace:

*“Em termos estritamente sociológicos tudo isso tem um nome. Chama-se processo de libertação religiosa: afastamento dos crentes das religiões institucionais ou frágil pertencimento (e identidade) do indivíduo às instituições religiosas “de origem”.” (Pace, 1997: p.34).*

Essa necessidade atual verificada entre as religiões, de se remodelarem a fim de sobreviverem a este contexto plural, que acaba por punir os sistemas intransigentes e intolerantes, enclausurados em seus dogmas e suas verdades, pode ficar clara no seguinte depoimento:

*“Jessé: - Eu tenho uma entrada muito forte no meio evangélico, e uma coisa que me chama atenção é que, é um exemplo só, mas é que para mim, me chama bastante atenção: no final de setembro, outubro, vai ter um congresso, acho que em Cabo Frio, o título é mais ou menos o seguinte “Congresso de solteiros, divorciados, desquitados evangélicos”. Quer dizer, a pessoa um dia se casou, se divorciou e não saiu da religião, permanece enquanto evangélica e tem espaço para se discutir. Então o importante é atualizar a crítica dos dogmas”.*

Sobre as muitas conseqüências desta necessidade de adequação das religiões ao cenário contemporâneo, Pace afirma que há um esvaziamento que serve para atender algumas demandas.

*“Podemos dizer que agindo desta forma as grandes religiões se globalizam, banalizando as diferenças, até mesmo importantes que existem entre elas. Então, por que surpreender-se diante do fato de que aqueles que “consomem” as mensagens religiosas deste tipo, através dos meios de comunicação de massa, percebem cada vez menos os limites simbólicos entre diferentes, e às vezes antagônicos, sistemas de crença religiosa?” (Pace, 1997: p.38).*

O processo de globalização, retratado por Pace como esvaziador de importantes fundamentos religiosos, apareceu na fala de alguns jovens. Estes, a exemplo do autor, percebem o pluralismo religioso, expresso nos sincretismos que dão luz a novas maneiras de elaborar a fé que despontam no horizonte contemporâneo, como perigoso. Segundo eles em muitos casos este pluralismo pode acarretar num esvaziamento das premissas religiosas, sujeitas a se tornarem superficiais. Nesta perspectiva, toda esta engrenagem pós-moderna pode levar a uma falta de verdadeira implicação religiosa:

*“Késsia: - Eu acho ótimo, assim, cada um vai buscar a sua maneira, do seu jeito, na sua vivência, um meio que acha mais adequado de ver o mundo. Assim como nós os psicólogos, cada um tem a sua linha que acha mais adequada ao seu cliente; enfim, meio que comparando muito mal, dá no mesmo, no sentido do quanto é rica essa diversidade toda. Eu só questiono um pouco a galera que faz meio que uma salada. Assim, teve um ali que falou que ao mesmo tempo vai em várias coisas diferentes: isso é um momento de conhecimento, de busca, ou é uma coisa comum? Tipo, eu acho muito legal, você falou que fez não é? Foi católico durante um tempo, está conhecendo uma outra religião. Acho ótimo também ter um conhecimento das outras, dos outros tipos de religião, até para saber porque que eu não me encaixo, porque que eu não gosto. Mas a salada de frutas é que eu não acho muito interessante não.”*

*“Samara – Esse monte de religiões surgiu hoje em dia pelo modo como as pessoas interpretam a bíblia, e a bíblia é feita de metáforas. Então quando o padre fala uma coisa vai para o cérebro de cada um do jeito que cada um entende. Uma vez eu li em algum lugar, e nunca me esqueci dessa frase: ‘o que estraga a fé das pessoas hoje em dia é essa divisão que tem quanto à religião’. Os evangélicos, por exemplo, gente eu fico doida com tanto tipo de Igreja que eles tem, é testemunha de Jeová, é Assembléia de Deus, é Presbiteriana, Batista. Eu tenho amigos dentro da Igreja Católica que desanimaram, começaram a freqüentar os grupos, começaram a fazer catecismo, e hoje em*

*dia eles não estão mais na Igreja que frequento. Acho que a quantidade de Igrejas confunde”.*

Em contraponto a esta visão de que o pluralismo religioso oferece o perigo de uma banalização do sagrado, Gabriel argumenta que o fato da diversidade de religiões existentes estarem à disposição para serem conhecidas e experimentadas por todos aqueles que assim desejarem, pode representar uma ótima oportunidade de se congregarem aspectos oriundos de várias fontes numa fé subjetiva. Segundo ele, misturar diferentes crenças religiosas numa mesma fé, pode ser positivo, representando com isso a imersão num “caldeirão caótico” de onde pode surgir o novo:

*“Gabriel: Essa salada de fruta gera uma determinada caoticidade? Gera. Mas talvez, dê abertura, pro novo. É claro que acaba entrando num caldeirão meio caótico, mas eu acredito que dentro dessa caoticidade, acaba saindo uma ordem, acaba saindo um determinado sistema, uma determinada teologia, que talvez possa ser tanto mais aberta e mais interessante”.*

Frequentar diferentes religiões surge neste caso como possibilidade de experiência e conhecimento capaz de expandir o horizonte religioso para além de um único enquadre perceptivo, desvendando outras tonalidades possíveis, mesmo que esse movimento nem sempre seja fácil, o que fica claro no seguinte depoimento:

*“Luisa: - Eu já visitei várias religiões, não porque eu me rebelei de ir contra a minha religião, fui conhecer porque amigas me chamaram. Ia a um culto, por exemplo, na Igreja Presbiteriana, que eu acho uma Igreja super legal, que tem uma doutrina bem parecida com a católica; já fui no centro espírita, no Kardecista e no Umbanda e eu achei muito legal, eu gostei do que eles falaram. Então às vezes eu entro em conflito por acreditar numa coisa de outra religião, mesmo sendo católica, e isso forma uma coisa dentro de mim como se eu estivesse me revoltando contra a minha própria religião”.*

Ainda neste enfoque da diversidade religiosa, outro aspecto que surgiu nos debates foi a questão do uso das mídias na divulgação e difusão das religiões, dividindo opiniões sobre ser boa ou não a visibilidade dada às diversas manifestações religiosas que conseguem atingir um número muito maior de pessoas:

*“Luisa: – Eu acho bom porque, por exemplo, eu não fui à missa no domingo, mas pude assistir à programação nova da Rede Vida”.*

*“Rodrigo: – Eu acho que a mídia espalha a palavra de deus para onde for, para qualquer lugar”.*

*“Marina: – Muitas das religiões que usam da mídia para propagar a fé, não estão pensando ‘olha estou levando a palavra de deus para dentro da casa das pessoas e de alguma forma fazendo o bem para elas’. Não, na verdade preocupam-se em mostrar a sua religião, em divulgar o seu produto”.*

Percebemos a partir destes depoimentos que se para uns a mídia representa um aspecto facilitador de divulgação da fé, para outros, como fica claro na fala da Marina, favorece uma maior circulação da religião como mercadoria, que visa não propriamente o bem de seus destinatários, mas tão só a satisfação dos interesses particulares das formas de poder assumidas.

Do mesmo modo que esta jovem percebe a mídia enquanto mecanismo utilizado por uns como forma de impor uma religião para um grande número de pessoas, algumas manifestações religiosas mesmo fora do espaço da mídia são também tidas como invasivas e impositivas por outra jovem:

*“Samara: – Várias vezes quando vou para casa de trem, da Central até Saracuruna vai um cara berrando no meu ouvido ‘você tem que aceitar Jesus’. Então começa um monte de mulheres a cantar umas músicas; não gosto porque eles estão te impondo aquilo e tudo que chega ao campo do fanatismo para*

*mim não é válido, não é fé”. Você está dentro do trem, ali podem ter pessoas que são da Umbanda, do espiritismo, que são católicas, e tem um cara lá berrando da hora que você entra à hora em que você sai. Às vezes quero ler uma coisa, não consigo, porque estão querendo me impor uma religião”.*

Verificamos a partir da análise de todos estes diálogos, o quão complexo é o apelo provocado pela atual diversidade religiosa. De um lado instiga os fundamentalismos a manterem um extremo fechamento, mais preocupados ainda em preservar suas crenças a todo custo, evitando ao máximo uma exposição que possa lhes custar um afastamento de suas verdades e um prejuízo cultural. E quanto ao caso dos sincretismos religiosos, cada vez mais freqüentes num contexto de mundo globalizado em que todos são convidados a se abrir para o diferente, pagam o preço, muitas vezes caro, do risco de expor as suas premissas, incorrendo na possibilidade de que sejam esvaziadas. Esses são os dois pólos que marcam os extremos de uma inumerável gama de possíveis implicações que toda esta diversidade provoca no campo das religiões.

A partir disto refletimos que se por um lado este contexto aponta para um esvaziamento das religiões, que apressadas em dialogar deixam para trás importantes aspectos constitutivos, afastando-se de suas raízes, convoca também para uma tolerância maior com as diferenças, aproximando-as e colocando-as em diálogo. Isso significa dizer que tal diversidade acompanhada de um maior contato inter-religioso pode ser profícua em termos políticos, muito embora no que diz respeito ao aspecto espiritual venha a implicar numa descentralização de questões outrora muito bem sistematizadas no bojo de um regime mais protegido das intempéries do contexto global, que muitas vezes tritura importantes signos culturais.

### **3.4 Religião e política**

Refletindo sobre estas mesmas questões, Reginaldo Prandi (1997) no seu texto “A religião do planeta global”, perscruta a possibilidade de se fazer

política a partir dessa diversidade religiosa. A partir daí, levanta a questão do que pode ser feito de toda a fragmentação, expansão, divulgação e profusão do religioso pelo mundo. É neste ponto, que aproxima a religião da política, vislumbrando nela todo um potencial democrático:

*“Mas no tempo da diversidade multicultural planetária, como antes, há religiões e religiões. Na relação de aceitação e rejeição do mundo firmada por cada uma pode-se encontrar a chave de articulação religião-mundo-política. Aí, pluralidade religiosa pode ser também pluralidade de concepções políticas ensinadas por diferentes religiões”. (Prandi, 1997: p.67).*

A religião pode, a partir da sua função histórica de costurar um sentido para a vida do indivíduo, ser agora melhor explorada no seu potencial de agregar valores em torno de uma democracia global. As religiões, circulando hoje mais livremente, descontando-se o caso dos fundamentalismos, podem ser capazes de operar um saber viver com o Outro diferente, no bojo de uma verdadeira comunidade. Daí o autor dizer:

*“Religiões que valorizam os ideais de coletividade e os direitos coletivos acima da individualidade e da subjetividade, acreditando que há um senso de justiça universal que precisa ser levado ao mundo para sua transformação, abrem certamente uma porta favorável à participação política democrática dos devotos”. (Prandi, 1997: p. 68).*

Esta perspectiva apontada por Prandi, de que o contexto atual representa o momento histórico propício para uma aproximação da religião com a política, operando com isso a promoção e difusão de valores que visam uma ética comunitária, pode ser encontrada nos seguintes trechos extraídos do debate:

*“Cidiane: - Com relação à multipluralidade, eu acho que é muito interessante isso. Eu vivi, sempre fui católica, mas passei por vários estágios. No primeiro estágio eu vivi uma Igreja, assim uma teologia da libertação. Vivi essa coisa da doutrina social da Igreja, essa coisa fortíssima, politizada não sei*

*o que; acho ela muito interessante, eu acho que ela veio num momento crucial da Igreja, que a Igreja se fechava muito.”*

*“Marina – A religião em muitos aspectos é política. Se aquilo é uma forma de levar a vida, a religião acaba tratando de todos os assuntos. Cada pessoa que vai ali percebe coisas que podiam ser de outra forma, outras maneiras de agir”.*

Neste ponto os depoimentos reforçam aquilo que o estudo do tema da religião em Walter Benjamin nos confere, que é em última análise a constatação de que no limite entre política e religião, nos seus pontos de encontro, está a eminência de uma ética, necessária e possível. Disto resulta que aquilo que separa a religião da política perde a sua razão de ser toda vez que se confronta a questão religiosa deslocando-a para um fundo ético, que é onde se encontra o que de melhor ela pode oferecer, e se desvenda a sua aura política.

### **3.5 Religiosidade: entre a herança e a individuação**

Outro autor interessante para o desenvolvimento desta pesquisa foi Jean Perreault (2005). Sua análise sobre as relações entre juventude e religião, que é aqui o nosso foco, favorece um entendimento maior do contexto atual, apontando para um olhar que contempla as juventudes de hoje como as primeiras gerações herdeiras do processo de secularização religiosa, iniciado a partir dos anos sessenta e setenta, e intensificado nos anos oitenta. Esse processo representa uma gradual abertura religiosa para o surgimento de novas maneiras de desenvolvimento da fé, marcando principalmente um enfraquecimento dos poderes tradicionais e uma mudança de paradigma no que diz respeito às relações entre as instituições e os indivíduos.

Segundo Perreault, os processos de globalização e secularização trouxeram consigo uma tendência à individuação do crer, em que a fé ficou mais livre e acessível para ser elaborada de um modo mais particular. Observa-

se a partir de então, um movimento de reconfiguração do religioso, em que se criam outros sistemas de sentido, não mais diretamente atrelados à autoridade das religiões tradicionais e às formas antigas de transmissão do sagrado.

As duas principais conseqüências deste processo foram, de um lado os fundamentalismos e sincretismos como respostas antagônicas (os primeiros representando uma postura de fechamento e os outros ensejando uma abertura ao intercâmbio cultural), e a ruptura com uma transmissão linear dos valores religiosos dentro da família.

Sobre este segundo produto da secularização religiosa, é interessante pensar que numa época em que eclodem centelhas de fé de toda espécie, divulgadas e proliferadas por toda parte, não se podia esperar outra coisa senão uma perda do monopólio das famílias na transmissão de um legado religioso. O fato de a religiosidade ter sofrido uma abertura, um processo de secularização, fez com que a fé deixasse de pertencer ao clã familiar e passasse a circular pelo domínio público com mais liberdade.

Esse processo de libertação de uma transmissão linear dos valores religiosos, outrora quase que obrigatoriamente herdados do seio familiar, aparece claramente nos seguintes depoimentos:

*“Luciana: - Eu vim de uma família do sul de Minas, família do sul de Minas é conservadora, é muito católica, tem toda aquela tradição não só de ser batizado, mas de tem que fazer crisma, todo um acompanhamento dentro da Igreja Católica. Hoje eu pude entender que eu posso ter minha fé em meu deus, não precisa ir à Igreja, isso é a minha experiência ninguém precisa seguir a minha, mas eu posso ir à Igreja de vez em quando, quando eu preciso pedir alguma coisa, rezar. Não preciso ir todos os domingos, se eu não for em algum domingo eu não vou ser... Nem preciso concordar e compactuar com todos os dogmas da Igreja Católica instituição, para vivenciar minha fé, para achar que eu posso ir no espaço da Igreja rezar e ter um deus. Então acho uma coisa, na minha cabeça faz muito sentido essa diferenciação: uma coisa é a fé que eu tenho em deus, deus que eu acredito, e o espaço da Igreja Católica é um espaço*

*para me sentir protegida ali dentro e, quer dizer, é mais um espaço de meditação, de silêncio e eu rezo pra aquele deus que eu acredito desde pequena, faz parte da minha família, da minha vida”.*

*“Karina: – A minha mãe é moderna, sabe que cada um tem o seu caminho, então a gente procura não intervir uma no caminho da outra. Eu vou ao culto dela e ela vai à Igreja católica, mas só que eu não me adequo ao que ela segue, não acredito em certas coisas que ela acredita, e há uma compreensão mútua”.*

*“Rodrigo: - Eu sou o único da minha família que sou católico praticante, que vai à missa, e participa ativamente. O resto da minha família ou não tem uma religião fixa ou é protestante, tem a religião deles. Tem que respeitar, ponto e acabou. Eles têm a religião deles e eu tenho a minha. Desde pequeno passei por várias religiões e eu vi aquela que eu me adeqüei, vi a que eu me sentia melhor”.*

A liberdade maior gozada pelos jovens no momento de fazer escolhas religiosas aponta para um voluntarismo que restringe o papel da família, ficando esta responsável apenas por orientar, dar uma direção, mesmo que o jovem se decida por outra. Os trechos seguintes representam bem esta noção:

*“Késsia: - Achei legal que uma das entrevistadas falou que a família não tem que escolher religião dos seus filhos. Concordo, ok. Mas assim, do mesmo modo que, como pais, a gente tenta meio que orientar para uma escola melhor, um meio social melhor, na verdade os pais inserem os filhos no meio religioso mais adequado que eles acham no momento, e a gente amadurece para isso, para questionar, para ver se ta de acordo, fazer uma opção nossa. A gente tem a opção de ficar passivo na história ou reeditar. Eu tive a minha época de parar e pensar, vamos lá é isso o que eu quero? Ta quero, mas não quero tão dentro da Igreja assim, ta dentro demais... Fui quase mandada pro*

*convento sem querer (risos); é sério, faltava só dizer o “sim”, já tava tudo arrumado, foi um susto bem grande, aí eu disse “não péra aí!”.*

*“Luisa: - Eu nasci na Igreja Católica, sempre segui, fiz catecismo, primeira comunhão, só que quando eu fiz a crisma eu tinha quinze anos, aí eu comecei a ver muita coisa errada dentro da Igreja. Pessoas que davam palestra para mim e depois eu via fazendo coisa errada na rua. Aí eu pensava assim ‘poxa não está certo’. É isso o que desanima entendeu? Essa contradição. Por conta disso eu já visitei várias religiões”.*

Observa-se nestes casos, que o primeiro contato com a religião ocorreu dentro da família, mas com o passar do tempo, estas jovens encontraram no mundo um espaço para conhecer outras crenças, ter contato com outros valores, para então formar suas próprias convicções. Conforme foram crescendo, puderam questionar de alguma forma as suas religiões de origem, buscando com isso aliar aos ensinamentos de berço as experiências particulares e subjetivas que foram vivendo, elegendo aquelas que reverberaram algum sentido maior. Estes depoimentos engendram a tendência contemporânea entre os jovens de buscar um equilíbrio entre aquilo que recebem enquanto herança do seio das tradições familiares, com aquilo que sentem como sendo verdadeiro para as suas vidas. Segue mais um depoimento:

*“Patrícia: – No meu caso foi assim: nasci, fui batizada, e na época da primeira comunhão, meu pai, minha mãe, eles me abriram várias opções ‘olha tem isso, aquilo’, me explicaram tudo, ‘tem outras religiões’. Eles me deram uma opção que muitos pais não dão: ‘Você quer fazer a primeira comunhão, é isso que você quer seguir?’ e eu respondi ‘não, não quero’ aí eles ‘tudo bem então você não vai fazer’. Meus pais me ensinaram muito, na medida que eles me guiaram até certo ponto para que eu tivesse fé, minha crença acima de qualquer religião. Então eu não preciso estar num templo, em algum local para eu acreditar naquilo. Eu tenho minha fé, minhas convicções para seguir, ter valores. Eu acho que hoje em dia esses valores, até o da própria família, se*

*perderam bastante e com isso as pessoas procuram além delas algum ponto para se apegar porque nem elas sabem no que acreditam. Então de uma religião eu acredito numa coisa, da outra acredito noutra, e eu crio a minha própria religião, minha própria fé que me guia. Talvez eu tenha mais fé do que uma pessoa que vai à igreja todo dia, que esta lá com o padre ajudando. A mim me basta a minha fé, eu não preciso de seguidores”.*

Percebemos aqui um entendimento do papel da família enquanto instituição que deve orientar o jovem, mas também promover o espaço libertário para fundar a sua fé própria e subjetiva, o que desloca o foco de um indispensável pertencimento a determinadas instituições religiosas, para uma outra experiência de fé que não prescinde necessariamente deste espaço institucional.

Isso passa a se tornar possível porque diante de uma ordem que defende e propaga a noção de que os valores devem circular livremente a fim de que haja o contato entre as mais diversas religiões que competem por um espaço na vitrine do mercado mundial, cada sujeito é instigado a desenvolver um sentido particular e único para a sua experiência, podendo misturar em si substratos de variadas expressões religiosas. Por esta razão, o dogmatismo religioso sofre uma flexibilização, operada principalmente pelos mais jovens, que trazem consigo, como legado herdado das gerações pregressas, todos os frutos do processo de secularização citado.

A mistura de aspectos variados, pertencentes às mais distintas crenças, em religiões plurais, livres de um controle maior das instituições e das tradições religiosas familiares, oferece a todos que assim desejarem, a possibilidade de fundar uma conduta ética própria e singular.

#### **4. Juventude: profissão de fé**

Walter Benjamin, com toda a sua genialidade, teve a sagacidade de vislumbrar na juventude alemã do início do século XX, os primeiros raios de

luz que emergiam no horizonte moderno iluminando uma aurora religiosa diferente.

A leitura do texto “O posicionamento religioso da nova juventude” (1914) mostra que o autor, mesmo vivendo no início do século XX, já era capaz de vislumbrar algum significado que a religião começava a assumir entre os jovens alemães. Segundo ele, aquela era uma juventude que ainda não tinha elementos o suficiente para assumir um posicionamento religioso, mas que estava no centro do movimento em que nascia o novo:

*“É no âmbito da juventude que a religião atinge a comunidade de maneira a mais intensa, e em nenhum outro lugar a ânsia por religião pode ser mais concreta, íntima e penetrante do que na juventude”. (Benjamin, [1914] 2002: p.27).*

Entretanto, Benjamin se valendo de um olhar crítico sobre a juventude de sua época, diz: “Agora, porém, uma juventude vem ocupar o espaço que se confunde com a religião, que é o próprio corpo em que a religião sofre suas penúrias”. (Benjamin, [1914] 2002: p.28).

Neste texto, Benjamin está falando de uma juventude perdida em meio à falta de possibilidades de escolhas, uma juventude situada no caos, no bojo da transformação. A falta de possibilidades de escolhas, o vazio característico de um não lugar religioso, ou, de um lugar ainda por ser inventado, fez deste jovem alemão do início do século XX, um esboço do voluntarismo religioso presente no espírito dos jovens contemporâneos.

O contexto moderno em que Benjamin estava inserido ao escrever este texto, fala de uma juventude que apontou na direção de um rompimento com esta perspectiva tradicional da experiência religiosa, abrindo caminho para outras formas de escolha que a possibilitassem inventar e tornar legítimos outros símbolos religiosos, já que na falta destes viveu no caos, sucumbindo com isso, ao regime do “permitido-proibido”. Aquela juventude viveu a falta de recursos, ficando sem ter como romper com as formas antigas. Ao situar-se num estado de abdicação das velhas estruturas, teve de resistir ao

desaparecimento dos objetos sagrados, legando às próximas gerações o experimentar do erigir de novos símbolos religiosos:

*“Uma geração quer estar novamente na encruzilhada, mas os caminhos não se cruzam em parte alguma. Toda juventude tinha a obrigação de escolher, mas os objetos desta escolha já lhe estavam predeterminados. A juventude atual encontra-se perante o caos em que os objetos de sua escolha (os objetos sagrados) desaparecem. (...) Não há nada que a juventude exija com mais urgência do que a escolha, a possibilidade da escolha, da decisão sagrada sobretudo. A escolha gera os seus próprios objetos – essa é a sua convicção mais próxima da religião”. (Benjamin, [1914] 2002: p.28).*

A juventude alemã de um século atrás trouxe no bojo da sua existência uma perspectiva ética e política para a religião. Prescreveu, através do seu viver, a direção que conduz à possibilidade de escolha, possibilidade esta que garante a criação de novos objetos sagrados. Por isto, surge no discurso de Benjamin, autor precursor de um redimensionamento da religião, como um modo de ensejar a eminência de uma nova profissão de fé que traria consigo a possibilidade de mudanças, ainda que esta mesma juventude não pudesse ter vivido esta possibilidade de escolha. O seu papel parece ter sido existir num espaço vazio, ainda a ser preenchido, espaço que representou a esperança alvissareira do novo.

Parece irônico pensarmos que em menos de um século, o jogo se inverteu, e os jovens atuais “lideram” a comunidade na luta por inscrever outras formas de se conectar com a dimensão religiosa. Benjamin, de certo modo já previa isto, profetizando no final do texto em questão:

*“Na luta, no vencer ou no sucumbir, ela deseja encontrar a si mesma. Ela sabe que a partir desse momento não conhecerá mais nenhum inimigo, sem que por isso se torne quietista” (...) “Quem a combate não pode conhecê-la. Mas através da história, essa juventude ainda saberá enobrecer os seus inimigos, então finalmente impotentes perante ela”. (Benjamin, [1914] 2002: p.30).*

O panorama atual parece corroborar esta noção, já que o jovem de hoje goza de uma liberdade muito maior para fundar o contato com a dimensão religiosa nas suas próprias experiências, a partir da sua própria caminhada, o que preenche o seu existir de um sentido particular, que nem por isso deixa de estar inscrito numa ética comunitária. Esta noção aparece bem descrita na reflexão de Perreault e em seguida no depoimento de um dos jovens entrevistados:

*“O “peregrino” moderno torna-se o ator principal da construção do sentido, na medida em que só ele pode traçar seu itinerário, viver a experiência da estrada, com o risco da itinerância. “Os traçados espirituais pré-fabricados” não só não têm mais credibilidade, mas toda palavra deve submeter-se a um processo no qual os juízes são o indivíduo e a experiência pessoal”. (Perreault, 2005: p.168).*

*“Suzane: – Os jovens estão procurando uma religião que se adeque às suas necessidades, não estão querendo se adequar à religião, mas adequar a religião à sua fé. A juventude sem a minha fé e não sem a minha religião estaria perdida. Então o que me guia não é a minha religião, mas a minha fé”.*

Benjamin, mesmo desenvolvendo uma crítica à forma como os jovens estudantes se comportavam diante da vida, soube retratar um estado de voluntarismo religioso, a que segundo ele a humanidade futuramente chegaria. Daí os seguintes fragmentos do seu texto “A vida dos estudantes” (1915):

*“Todas essas instituições de vida assemelham-se a um mercado de coisas provisórias, como a agitação nas aulas e nos cafés, servem apenas para preencher um tempo de espera vazio, para distrair da voz que conclama os estudantes a construir a sua vida a partir do espírito em que se unificam criação, Eros e juventude”(…)“Todo aquele que questionar a sua vida com a exigência mais elevada encontrará os próprios mandamentos. Libertará o vindouro de sua forma*

*desfigurada, reconhecendo-o no presente”.*(Benjamin, [1915] 2002: p.47).

Neste ponto cabe trazer para discussão outro importante autor que pode através de seu estudo nos orientar melhor na compreensão deste fenômeno religioso contemporâneo de que o jovem participa tão ativamente. Flusser (2002) trabalha a partir de uma perspectiva que contempla a religiosidade como algo que, a exemplo do que nos informa autores como Vernant, participa da história da humanidade desde os seus primórdios, e que em época alguma esteve ausente, seja qual for o tipo de sociedade humana de que se esteja falando:

*“Chamarei de religiosidade nossa capacidade para captar a dimensão sacra do mundo. Embora não seja ela uma capacidade que é comum a todos os homens, é, não obstante, uma capacidade tipicamente humana. Certas pessoas, certas épocas e certas sociedades dispõem de um talento especialmente marcado para a religiosidade. Há pessoas religiosamente surdas, mas não há época nem sociedade inteiramente isentas de religiosidade”.* (Flusser, 2002: p.16).

Ao estabelecer uma relação entre música e religião, o autor promove diferenciações entre estes dois campos da atividade humana, inferindo que no caso da música, aquele que trabalha na tarefa de fazer suas apreciações críticas precisa necessariamente dispor de um conhecimento prévio das suas idiossincrasias, ao passo que o crítico da religião não experimenta o seu objeto de estudo. Isso porque o crítico musical é antes de qualquer outra coisa um profundo experimentador da música que não só a estuda, mas também a pratica, enquanto que os estudiosos da religião não precisam estar envolvidos numa profissão de fé para dela extrair sua crítica e formar uma análise.

As conseqüências disto, apontadas pelo autor, é que ao estudar o fenômeno religioso apenas levando em consideração o que dizem os seus críticos, sem nele de alguma forma imergir, forma-se um saber precário que esvazia ainda mais a busca por captar a essência de suas múltiplas

manifestações, a sua verdade mais íntima que já é de todo modo da ordem do indizível, não podendo ser plenamente traduzida. Daí afirmar:

*“Não é portanto, a meu ver, da crítica da religião que devemos esperar um esclarecimento do fenômeno religioso, pelo menos não no início do nosso esforço. Somos, creio, nesse esforço, remetidos a nossa vivência interna, à religiosidade. É ela, embora tão variável e insegura, a nossa única avenida de acesso ao fenômeno religioso. Todas as demais aproximações são secundárias e auxiliares”. (Flusser, 2002: p.16).*

Para Flusser, a religiosidade passa por uma vivência interna que representa a melhor via de acesso ao fenômeno religioso para aqueles que de fato desejem experimentá-lo. Estar conectado a essa vivência interna se faz, portanto, condição indispensável para ir ao encontro da própria religiosidade. Neste sentido, o autor defende que aquele que desenvolve ou acessa a sua capacidade religiosa, toma para si um caminho que se faz mais obscuro por problematizar a vida e representar um mergulho em questões que trazem a angústia de um confronto com os seus dados mais nebulosos:

*“A capacidade religiosa torna profundo o mundo, opacas as coisas (porque nunca inteiramente explicáveis), e torna problemática a morte. A capacidade religiosa torna portanto obscura a visão antes clara do mundo, como a contemplação da paisagem torna obscura a visão clara do mapa”. (Flusser, 2002: p.17).*

Acessar a dimensão religiosa implica no reconhecimento de uma eterna incompletude e da fragilidade diante do mundo e do mistério da existência. O peso de se saber numa escuridão profunda e mesmo assim conseguir suportá-la. É o desafio de erguer-se para além, inventando o próprio fogo capaz de iluminar perspectivas que dêem contorno e forma e com isso apontem caminhos inusitados. Aceitar e assumir para si um trilhar, sem que aja a existência de trilhos pré-dispostos. Significa, em última instância, uma vida vivida com

profundidade, uma postura de estar implicado com aquilo que há de mais misterioso e insondável na existência humana.

Segundo Flusser, essa experiência de religiosidade é tão profunda que implica num empreendimento nem sempre fácil de ser realizado:

*“Como a clareza é desejável, há pessoas que abafam dentro de si a voz da religiosidade e vivem como que com óculos escuros para ver mais claramente”.* (Flusser, 2002: p.17).

Essa passagem nos recorda Benjamin, que em seu texto “Experiência” (1913), referiu-se a um chamado, a uma voz do espírito que convoca os jovens a viverem a vida com e a partir da espiritualidade. Em sua crítica aos adultos que não responderam a esse chamado, aos quais chama de ‘filisteu’, Benjamin sublinha a importância de um viver dotado desta qualidade espiritual:

*“Sempre se vivencia apenas a si mesmo, diz Zaratustra ao término de sua caminhada. O filisteu realiza a sua “experiência”, eternamente a mesma expressão da ausência de espírito. O jovem vivenciará o espírito, e quanto mais difícil lhe for a conquista de coisas grandiosas, tanto mais encontrará o espírito por toda parte em sua caminhada e em todos os homens”.* (Benjamin, [1913] 2002: p.24).

Esse jovem que no pensamento de Benjamin responde ao chamado espiritual pode ser relacionado aquilo que nas reflexões de Flusser sobre religiosidade surge como uma capacidade de certas pessoas em tornar profundo o mundo e opacas as coisas:

*“Essa capacidade revela o mundo e nossa vida dentro dele como realidade significativa, isto é, como realidade que aponta para fora de si mesma. Esse significado que o mundo e nossa vida dentro dele tem é chamado o “sacro”. A profundidade do significado, a extensão do sacro, dependem da nossa capacidade para a religiosidade”.* (Flusser, 2002: p.18).

A fala de um dos jovens entrevistados aproxima-se desta noção apresentada por Flusser, pois expressa um vínculo existente entre o dentro subjetivo, presente em cada indivíduo, e um fora, realidade exterior correspondente que representa uma extensão deste interior:

*“Rogério: – Eu acho que existe uma verdade racional no mundo e nas coisas. Toda essa verdade também está dentro da gente, nós não estamos separados do mundo, existe uma relação do nosso interior com o nosso exterior, com a própria realidade, e quanto mais a gente cria essas relações mais compreende o mundo e reafirma a nossa fé nas coisas”.*

Há aí uma idéia de transcendência que passa ao mesmo tempo por uma imanência, e que implica na noção de que ao abrir-se para o mundo, ao se lançar numa relação dialética com ele, o indivíduo tece mais um fio na imensa rede, costurando um viver que faz com que participe ativamente deste mundo.

Talvez seja isso que Flusser chame de capacidade religiosa, e que aparece no depoimento de Rodrigo como essa noção de saber-se a um só tempo cimento da subjetividade e do mundo exterior, reconhecendo na relação de si mesmo com a realidade, toda a dialética existente, com as suas correspondências e os seus entrelaçamentos.

Flusser constata ainda que há um esvaziamento e um empobrecimento do religioso na atualidade, fato que atribui à tendência de muitas das religiões de falarem umas às outras. Para ele o fenômeno ecumênico é uma tentativa frustrada e desesperada das religiões tradicionais de responderem à crise pela qual estão passando:

*“A crise das religiões não é resultado dos ataques empreendidos pelos soit-disant “materialistas ateus”, mas os materialistas ateus são resultado da crise das religiões do Ocidente. Os esforços ecumênicos, que são tentativas de formar uma única religião ocidental para enfrentar a irreligiosidade, são, portanto, a meu ver, contraproducentes. A união das religiões só pode ser conseguida pela diluição da religiosidade, e essa*

*diluição apressará a decadência das religiões, já que deixará ainda mais insatisfeita a nossa religiosidade”. (Flusser, 2002: p.20).*

A exemplo do que disseram outros autores aqui trabalhados, Flusser também reconhece um processo de transformação e reconfiguração do religioso a que a era moderna dá luz. Para ele todo esse enfraquecimento dos poderes tradicionais caracterizado pela perda de um absolutismo das instituições no domínio do religioso e pelas mais variadas apropriações feitas no campo da religião desde então, são os sinais do surgimento de uma nova forma de religiosidade que provocará uma mudança do paradigma religioso:

*“Com nosso intelecto ainda somos modernos, mas com nossa religiosidade já participamos de uma época vindoura. O que equivale a dizer que somos seres de transição e em busca do futuro. Se as religiões tradicionais são inaceitáveis para essa nova religiosidade, se as religiões exóticas são desvendadas como fugas, e se o desvio da religiosidade para a política, a economia, a tecnologia decepciona, ficamos com a fome religiosa insatisfeita. Invejamos os que a satisfazem na forma tradicional ou nas formas substitutivas, mas simultaneamente sentimos desprezo por eles. Essa mistura de inveja e desprezo, de humildade e blasfêmia, caracteriza a religiosidade insatisfeita. É essa religiosidade não comprometida e portanto faminta de compromisso que construirá, a meu ver, o futuro”. (Flusser, 2002: p.21).*

Nessa perspectiva contemplativa do fenômeno religioso contemporâneo, estaríamos vivendo então uma época transitória marcada por uma renúncia de alguns com relação às formas religiosas já conhecidas. Tal renúncia é percebida por Flusser, a exemplo do que disse Benjamin, como o espaço vazio prenhe de ser preenchido pelo novo. Esses autores, separados por décadas na história, mas tão próximos nas idéias apresentadas acerca da problemática religiosa, nos levam a pensar numa religiosidade repleta de uma vivência interna profunda, e implicada numa experiência de vida conduzida pelo espírito. Nada mais legítimo, portanto, do que considerar a juventude como um importante foco

desta transformação religiosa, e os depoimentos retirados dos debates reforçam esse lugar de destaque dos jovens nesta revolução.

## **5. Considerações finais**

A partir das muitas questões discutidas, tais como a religião pensada em termos de “poder versus liberdade”, a diversidade religiosa atual, verificada a partir da pluralidade de religiões que se espalham pelo mundo, a perspectiva de uma aproximação mais estreita entre religião e política, e a liberdade maior dos jovens em fundar a sua fé nas suas próprias experiências, conclui-se que o momento histórico aponta numa direção que, ao que tudo indica, representa uma profunda e importante transformação das formas religiosas antigas para uma nova maneira de experimentação da fé. Não conseguimos, contudo, vislumbrar esse movimento em toda a sua extensão e dimensão, pois ainda está se configurando num processo de que só mais tarde poderemos obter maior compreensão.

Dos debates realizados com os jovens e de todas as reflexões, tornadas possíveis pela análise dos autores trabalhados, ficamos com a certeza de que este momento da história marca o erigir de uma nova dimensão religiosa que vai sendo aos poucos descoberta. Na dura tarefa de apreendê-la e desvendar as suas nuances, as suas tendências, ou quais os movimentos que lhe emprestam esta nova forma, constatamos que apela para uma experiência profunda e subjetiva capaz de acessar verdades que encontrem um maior sentido e ressoem mais forte para aqueles que se aventuram na sua busca.

Mesmo sendo de algum modo singular, esta busca remete sempre a um coletivo humano, a uma verdade que, seja ela qual for, diz respeito a todos, já que guarda em si todo um viés ético e político, sem se esquecer que a formação de cada um depende do seu entorno, e de algum modo implica em reflexos para todos com os quais nos relacionamos.

Dáí pode-se inferir que a experiência religiosa de cada um mesmo sendo única e subjetiva funciona como um laço social que une, dinamiza e

transforma os homens através dos tempos, desempenhando um papel fundamental na história da humanidade.

## 6. Referências Bibliográficas

- BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- BENJAMIN, W. **A vida dos estudantes**. In: Reflexões sobre a criança, o brinquedo, a educação. São Paulo: Editora 34, 2002.
- BENJAMIN, W. **Experiência**. In: Reflexões sobre a criança, o brinquedo, a educação. São Paulo: Editora 34, 2002.
- BENJAMIN, W. **Experiência e pobreza**. In: Obras Escolhidas I: Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BENJAMIN, W. **O ensino de moral**. In: Reflexões sobre a criança, o brinquedo, a educação. São Paulo: Editora 34, 2002.
- BENJAMIN, W. **O posicionamento religioso da nova juventude**. In: Reflexões sobre a criança, o brinquedo, a educação. São Paulo: Editora 34, 2002.
- BERGER, P. **O dossel sagrado**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BOFF, L. **Espiritualidade – Um Caminho de Transformação**. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.
- FLUSSER, V. **Da religiosidade: A literatura e o senso de realidade**. São Paulo: Escrituras, 2002.
- NOVAIS, R.; VANNUCHI, P. **Juventude e Sociedade: Trabalho, Educação, Cultura e Participação**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.
- PACE, E. **Religião e globalização**. In: ORO, A.P.; STEIL, C.A. Globalização e Religião. Petrópolis: Vozes, 1997.
- PERREAULT, J. **Pensar a religião entre os jovens e pensar a juventude a partir da religião**. In: CASTRO, L. R. Juventude Contemporânea: Perspectivas nacionais e internacionais. I ed. Rio de Janeiro, 2005.
- PRANDI, R. **A religião do planeta global**. In: ORO, A.P.; STEIL, C.A. Globalização e Religião. Petrópolis: Vozes, 1997.
- VERNANT, J.P. **Para que servem as religiões**, Religião e Sociedade, 9: 65-70, jun. 1983.