DE LÉVINAS A HERVIEU-LÉGER: REFLEXÕES E POSSIBILIDADES NO CONTEXTO DA RELIGIÃO E MODERNIDADE

Wellcherline Miranda Lima*

Evanilson Alves de Sá**

Resumo

O artigo objetiva estabelecer relações por meio do pensamento de Lévinas (2005), a partir dos ensaios sobre a alteridade; e o de Hervieu-Léger (1999), com especial atenção para os trânsitos entre o praticante, o convertido e o peregrino, no âmbito das relações entre religião e modernidade. A metodologia situa-se em contextos bibliográficos, apoiada em estudos realizados por Lévinas (2005) e Hervieu-leger (1999), no cenário que expressa as relações entre religião e modernidade; e em Santos (2006) e Candau (2008), nas suas interlocuções sobre os direitos humanos e interculturalidade. Os autores Benevides (2008), Camurça (2017) e Comparato (2006) contribuem para as discussões sobre os direitos humanos, assentes nos pensamentos universalistas e relativistas, com desdobramentos para o campo religioso. Assim, o estudo ainda propicia a reflexão sobre o atual cenário religioso, à luz dos direitos humanos, na dinâmica da bricolagem e de religiosidades recompostas.

Palavras-chave: Religião. Direitos humanos. Interculturalidade. Bricolagem religiosa.

1 INTRODUÇÃO

A compreensão da relação entre religião e modernidade traz à tona a necessidade de reflexão sobre as concepções de multiculturalidade e interculturalidade. Enquanto fenômeno, essa relação implica na possibilidade de diversas culturas conviverem em um mesmo espaço e de enriquecerem-se mutuamente, conformando uma nova ética que afirma a diversidade e a diferença como um direito. Santos (2006) defende que uma política multicultural progressista pressupõe o alinhamento entre os

* Doutora em Ciências da Religião (UNICAP). Secretaria de Educação e Esportes de Pernambuco. E-mail: wellcherline@gmail.com

** Doutorando em Ciências da Religião (UNICAP). Professor da AESET. E-mail: evanilsonadv@gmail.com

princípios da igualdade e da diferença.

A interculturalidade, enquanto atitude de escuta, conforma-se pelo diálogo entre diferentes conhecimentos e saberes que entram em interação e possibilitam formulações híbridas, resultando em novas maneiras de conhecer e saber. Esse novo saber-conhecer compreende a síntese da cognição, da ética, da estética, da técnica e da política. Candau (2008, p. 22) "propõe um multiculturalismo aberto e interativo, que acentua a interculturalidade por considerá-la mais adequada para a construção da sociedade democrática, pluralista e inclusiva".

Segundo Souza (2006, p. 120-145), não nos encontramos em uma situação de multiculturalidade como configuração social consolidada, o que não pode ser confundida com a diversidade cultural ou pluriculturalidade. Para o referido autor,

> A multiculturalidade se caracteriza como formas de convivência conscientemente assumidas entre culturas ou traços culturais diferentes numa mesma cultura, através do diálogo crítico entre elas, ao tempo que as/os potencializa no seu desenvolvimento (SOUZA, 2006, p. 120-145).

Já a interculturalidade se conforma no diálogo crítico entre culturas ou entre traços culturais diferentes no interior de uma mesma cultura. O desafio dos processos educativos interculturais é transformar a [...] "pluriculturalidade ou diversidade cultural, através de diálogo crítico entre as culturas [...] numa multiculturalidade" (SOUZA, 2006, p. 120-145).

2 DIVERSIDADE, LAICIDADE E EDUCAÇÃO

Ancorada no direito à diversidade e à diferença, a laicidade da educação segundo Teixeira (1984, p.407) propõe colocar "o ambiente escolar acima de crenças e disputas religiosas", dispondo o estudante à salvo de dogmatismos sectários, em respeito à sua condição de sujeito em desenvolvimento, isentando-o de instrumentos perturbadores assentes em

propagandas de seitas e doutrinas religiosas. Logo, segundo Junqueira (2015, p. 101), perante o "Estado laico, as religiões são livres contanto que respeitem a neutralidade confessional da esfera pública e a garantia de cuidar do bem comum".

Segundo Benevides (2008), os direitos humanos são naturais e universais, por pertencerem à humanidade como um todo, sem distinção de qualquer natureza. Do ponto de vista filosófico, os Direitos Humanos se assentam no pressuposto de que a pessoa humana é essencialmente a mesma em qualquer parte do planeta, devendo-se respeitar a sua individualidade e as peculiaridades de sua cultura.

Comparato (2006, p. 1) compreende que "os seres humanos, apesar das inúmeras diferenças biológicas e culturais que os distinguem entre si, merecem igual respeito, como únicos entes no mundo capazes de amar, descobrir a verdade e criar a beleza". Assim, ao considerar os processos históricos que resultaram na positivação do direito, Bobbio (2004, p. 50) afirma que os direitos do homem [...] "nascem como direitos naturais e universais, desenvolvem-se como direitos positivos particulares, para, finalmente, encontrar sua plena realização como direitos positivos universais".

Lévinas (2005, p. 141-148) preleciona que o inter-humano se afirma na capacidade de o ser humano atuar "em socorro do outro". Assim, o inter-humano, dito de forma apropriada, encontra-se na "não-indiferença de uns para com os outros, numa responsabilidade de uns para com os outros. Defende que "[...] todos os homens são responsáveis uns pelos os outros [...]". A ética da responsabilidade se assenta na premissa de que cada ser humano, em si singular e diverso, torna-se responsável por todo universo.

Embora, admita-se que foram anteriormente referenciados no pensamento cristão ("não matarás e amarás o estrangeiro"), segundo o autor anteriormente citado, a afirmação dos direitos humanos, marca um momento essencial da consciência ocidental. Assim, os direitos humanos (direitos dos homens) conectam-se à própria condição humana,

independente de "qualidades como nível social, força física, intelectual e moral, virtudes e talentos, pelos quais os homens diferem entre si [...]".

A concepção emancipatória dos direitos humanos, defendida por Santos (2006), pressupõe a necessidade de superação do debate entre o universalismo e o relativismo cultural. Segundo o autor, todas as culturas possuem uma concepção de dignidade humana, mas nem todas elas a concebem em termos de direitos humanos; todas as culturas são incompletas e problemáticas nas suas concepções de dignidade humana; nenhuma cultura é monolítica; e nem todas as igualdades são idênticas e nem todas as diferenças são desiguais.

Portanto, o diálogo intercultural sobre a dignidade humana possibilita a construção de uma concepção mestiça dos direitos humanos, que não recorrendo "a falsos universalismos se organiza como uma constelação de sentidos locais mutuamente inteligíveis, e que se constitui em rede de referências normativas capacitantes" (SANTOS, 2006, p. 447).

Segundo Lévinas (2005, p. 40), as religiões se constituem a partir da relação do sujeito com um ser transcendente. Acrescenta que, na modernidade, as religiões decaem em seu processo diretor das consciências. Portanto, por uma via complexa, arrevessada, mas, minimamente lógica, as pessoas, por uma necessidade psicológica, retornam às religiões historicamente elaboradas, e, ao (re) criarem "para si uma religião individual, vivem de destroços de igrejas manufaturadas [...]".

Hervieu-Léger (2008), nas suas reflexões prévias sobre a modernidade, aprofunda o conceito de bricolagem, do qual, destaca-se sua importância para o entendimento do sincretismo religioso, diante do fenômeno do enfraquecimento do poder regulador das instituições religiosas, inserido no processo de secularização, que resulta no fenômeno de recomposição e reconfiguração das crenças.

Segundo a autora, o "religioso é uma dimensão transversal do fenômeno humano, que trabalha de modo ativo e latente [...] em toda realidade cultural e psicológica [...] (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 23). Logo, o processo de desregulação institucional da religiosidade, em contextos de

secularização, pode ser observado no encolhimento da esfera religiosa e na disseminação dos fenômenos de crenças. A referida disseminação encontra-se condensada nas seguintes expressões: "a religião está em toda parte, religiosidade flutuante, crenças relativas, novas elaborações sincréticas, religiosidade vagante".

No mesmo enredo, ainda defende a hipótese de que qualquer crença poderá se constituir em objeto de formulação religiosa, desde que encontre sua legitimidade na invocação à autoridade de uma tradição. Para tanto, concebe a religião como "um dispositivo ideológico, prático e simbólico pelo qual se constitui, se mantém, se desenvolve e é controlado o sentimento individual e coletivo de pertença a uma linhagem particular de crentes" (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 27).

Necessária à análise da relação entre modernidade e religião, a autora destaca como características fundamentais da modernidade: a racionalidade, a meritocracia, a submissão das diversas e complexas dimensões humanas aos critérios do conhecimento científico, a autonomia do sujeito, e a especialização dos diversos domínios da atividade social.

Assim, nos domínios sociais especializados, "o político e o religioso se separam; o aspecto econômico e o doméstico se dissociam; a arte, a ciência, a moral, a cultura", constituem-se em registros distintos realizados pela capacidade humana. Sendo este diferencial das "instituições resultado de uma longa trajetória marcada por conflitos e retornos [...]". Prosseguindo, sobre as sociedades laicizadas, a autora afirma que nelas a vida social, gradativamente, desvincula-se das regras editadas pelas instituições religiosas. Sob essa ótica, "a religião deixa de fornecer aos indivíduos e grupos o conjunto de referências, normas, valores e símbolos que lhes permite dar sentido à vida e a suas experiências" (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 33-34).

Dessa forma, a capacidade da religião regulamentar a sociedade, tornou-se ilegítima. O paradoxo reside no fato da modernidade ao mesmo tempo que cria as condições que resultam no enfraquecimento do poder

regulador das instituições religiosas, cria as condições favoráveis e a expansão da crença.

3 NOÇÃO DE MODERNIDADE RELIGIOSA

A noção de modernidade religiosa, segundo a mesma autora, acentua a "tendência à individualização e subjetivação das crenças religiosas", possibilitando ao indivíduo a construção do seu próprio sistema de fé, deslocado das instituições religiosas, tornando-se, assim, cristão a sua maneira, mediado por uma crença autodefinida.

Nesse sentido, retomando ao que foi incialmente anunciado, sobre a noção de bricolagens exposta e o seu potencial na remoção de fronteiras entre religiões, destacando-se ainda a sua importância para a interpretação do sincretismo religioso, Hervieu-Léger (2008, p. 43-56) assevera que elas se encontram representadas nos "múltiplos sinais da passagem de uma religião instituída a uma religião recomposta".

Os indivíduos fazem valer sua liberdade de escolha, cada qual retendo para si as práticas e crenças que lhes convém [...]. Elas são triadas, remanejadas e [...] livremente combinadas a temas emprestados de outras religiões ou de corrente de pensamento de caráter místico ou exotérico. Nesse contexto, as crenças se diversificam e rompem as molduras institucionais. Resultando no crer sem pertencer a uma instituição – "crer sem pertencer – pertencer sem crer".

Na lógica impressa pela modernidade, as religiões se apresentam "como uma matéria-prima simbólica, eminentemente maleável, que pode servir para diversos desdobramentos, de acordo com o interesse dos grupos que delas se nutrem". Nessa concepção, a bricolagem decorre da apropriação do patrimônio material e simbólico das religiões históricas, postos à disposição de indivíduos que bricolam na busca de significados capazes de conferir sentido as suas existências.

Ao que se expõe, embora de compreensão incipiente, parece-nos existir aproximações entre a noção de Bricolagem em Hervieu-Léger (2008) e Lévinas (2005, p. 40) quando destaca que as almas piedosas, por uma necessidade psicológica retornam às religiões históricas, engendrando para si uma religião individual, constituída a partir dos "destroços de igrejas naufragadas".

Estudos realizados por Camurça (2017) se propõem a refletir como se estabelece a relação entre a religião e o Estado no Brasil. Esforçando-se para se abster dos enquadramentos teológicos e normativos que expressam situações de laicidades desiguais, e, tendo-se em vista a polissemia do termo laicidade, o autor propõe o enfoque pluralista. Informa que, do ponto de vista histórico na França, o Estado laico se regulou em oposição à religião e, nos Estados Unidos da América, o Estado laico se modelou a partir das religiões.

Portanto, defende-se a reflexão sobre a laicidade, a partir do ponto de "vista nativo", ou seja, considera a laicidade a partir do ponto de vista dos seus agentes, sejam esses religiosos ou laicos. Assim, propõe que a reflexão sobre a laicidade se assente em modelos concretos, ultrapassando o modelo abstrato e normativo, destacando "como os atores sociais contextualizados se apropriam destas normas consagradas como "regime laico" em função dos seus interesses e projetos" (CAMURÇA, 2017, p.859).

Na reflexão sobre o lugar da religião no espaço público, o mesmo autor, depõe que, no Brasil, a laicidade não perfaz um "conjunto inteiriço, e sim, um mosaico" (Idem, p. 861). Acentua que a consolidação de ambientes ecumênicos ou inter-religiosos em espaços públicos denotam uma "tendência a descatolização do espaço público" (Ibidem, p. 870). Portanto, segundo Cipriani (2012, p. 24), "a laicidade não legitima [...] a ausência de qualquer norma moral e, de fato, oferece outras baseadas num ethos de consenso, embora não seja facilmente alcançável".

Subentende-se que, no Brasil, a laicidade ganha contornos na pluralidade religiosa, pautando-se na hegemonia "católico-evangélico". Dessa forma, a concepção de laicidade se conecta a hegemonia das religiões

católicas e evangélicas que buscam espaços isonômicos no domínio público, seguidas por contestações e conquistas pontuais de representações laicas e inter-religiosas.

Conforme preleciona Camurça (2017, p. 882), o termo laicidade no país parece funcionar mais como uma "referência utilizada para tratar das relações entre religiões e Estado, referência esta, sempre valorizada e adaptada aos interesses de cada um destes segmentos sociais, civil ou religioso".

4 CONCLUSÃO

Compreende-se que o estado democrático de direito é o que melhor acolhe a diversidade e favorece o diálogo inter-religioso, no qual a laicidade não poderá ser confundida como neutralidade. Assim compreendido, o estado democrático de direito, expressa-se pelo [...] "regime político que encontra limites em direitos preexistentes dos indivíduos que as próprias leis não podem ultrapassar, em uma só palavra" (BOBBIO, 2004, p. 224).

Por fim, nas incompletudes e inacabamentos, ao tempo que se deseja aprofundar categorias teóricas anteriormente anunciadas, o ensaio ganha forma concreta e, da sua concretude, emana a consciência de que adiante em muito precisará ser refeito, a partir de um saber-conhecer capaz de romper com ele mesmo, na perspectiva de um saber refeito, ressignificado.

5 REFERÊNCIAS

BENEVIDES, Maria Victória. Direitos humanos: desafios para o século XXI. In: SILVEIRA, Rosa Maria Godoy, et al. (Org.) **Educação em Direitos Humanos**: fundamentos teóricos metodológicos. João Pessoa. Universitária UFPB, 2008.

BOBBIO, Noberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 15,

n. 47, p. 855-886, jul./set. 2017.

CANDAU, Vera Maria e SACAVINO, Susana (org). **Educar em direitos humanos**: construir democracia. Rio de Janeiro: DP&E Editora, 2008.

CIPRIANI, Roberto. A religião no espaço público. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; CIPRIANI, Roberto. **A religião no espaço público**: atores e objetos. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. São Paulo: Saraiva, 2006.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. Uma ciência como referência: uma conquista para o Ensino Religioso. **REVER** · Ano 15 · Nº 02, p. 10-25, Jul/Dez 2015.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.

SOUZA, João Francisco de. **E a educação popular**: Quê?? Uma pedagogia para fundamentar a educação, inclusive escolar, necessária ao povo brasileiro. Recife: Bagaço, 2006.

TEIXEIRA, Anísio. O manifesto dos pioneiros da educação nova. **Brasileira de Estudos Pedagógicos**. Brasília, v.65, n. 150, p. 407-425.maio/ago, 1984.