

SOCIOLOGIA DAS MUTAÇÕES RELIGIOSAS¹

ROGER BASTIDE

TRADUÇÃO: RITA DE CÁSSIA AMARAL*

A antropologia religiosa se constituiu, em sua origem, como uma ciência das mutações – e de mutações que seriam feitas linearmente, desde o pré-animismo ou o fetichismo até o monoteísmo ou às sociedades sem deuses. Entretanto, por embarçar-se em questões insolúveis, como a da origem da religião, ou tematizar sobre a multiplicidade irritante de teofanias, recusando-se a se deixar alinhar no cordel da teoria, essa antropologia está morta, para dar lugar, hoje, a conjuntos de pesquisas mais restritas, mais localizadas, mas também mais científicas. Isto não quer dizer, naturalmente, que o problema das mutações não se coloque mais, mas que ele se coloca diferentemente. Esta exposição não tem outro objetivo senão indicar algumas orientações de estudos contemporâneos nesse domínio.

Antes de abordá-las, contudo, devemos sublinhar – como ponto de partida – a contradição interna que existe entre o substantivo e o qualificativo no enunciado

de nossa exposição: entre “mutação” ou “mudança”, de um lado, e “religiosa”, do outro. Porque toda religião, mesmo universalista, se quer “comemoração” – o rito não é outra coisa senão a repetição do mito das origens –; porque toda religião, mesmo histórica, se quer imitação da vida do fundador. Ela não se inscreve na história senão para fazê-la parar e fixá-la num momento: aquele em que o presente comungou ou encarnou o Eterno.

Em todos os seus livros, mas talvez sobretudo em seus *Quadros Sociais da Memória*, Halbwachs esclareceu suficientemente este aspecto do religioso como perpetuação de lembranças (e isto até entre os místicos que querem transcender a memória coletiva) para que precisemos insistir mais nisso. Mas as lembranças não são o passado: elas são apenas sua reconstituição na vida mutável dos homens, grupos ou instituições. Para se inserir no presente (e um presente sempre novo), elas precisam se adaptar; elas devem ao menos sofrer uma seleção, e aquelas que passam não têm o mesmo valor semântico – ou afetivo – da época em que, em vez de serem comemoração, eram acontecimentos vividos. Devemos conservar presente, ao longo desta exposição, esse caráter voluntariamente “conservador”, “imobilista”

* Doutora em Ciências pela Universidade de São Paulo.

1 “Sociologie des Mutations Religieuses” in: BASTIDE, Roger. *Le Sacré Sauvage et autres essais*. Paris: Payot, 1975. Publicado pela primeira vez em *Sociologie des Mutations*, sob a direção de Georges Balandier, Anthropos, 1970.

da religião; esse papel de freio ou de obstáculo dirigido contra a mudança, as transformações e as mutações das mentalidades, das estruturas, do social sob todos os seus aspectos.

Mais exatamente, a religião não nega a mudança, mas a considera como uma perda, ou uma regressão às origens; como enfraquecimento da dinâmica das Igrejas, da vida interior dos homens, como um resfriamento do fervor das criações. Isto é verdade tanto para as religiões universalistas quanto para as religiões ditas tradicionais. Quando estas, feridas de morte pela colonização, não conseguem mais reequilibrar o cosmos (atingido ao mesmo tempo que o social por ritos apropriados), nada mais resta, para o messianismo, senão retornar a esse momento do passado em que o caos foi ordenado pelos deuses ancestrais. Quando não se sentem mais de acordo com mundo à sua volta, as Igrejas cristãs mudam, remontando, elas também, às origens ou ao que elas acreditam ser as verdadeiras origens do cristianismo. A ideologia da Reforma protestante, por exemplo, não é uma ideologia da mudança, mas do retorno à pureza do passado; ela se recusa como “mutação” para se apresentar como “recuperação” e como fidelidade à memória coletiva.

Entretanto, trata-se apenas de ideologias que escondem, sob a continuidade, rupturas e mudanças profundas – ou que dissimulam, com a ajuda de fatores tranqüilizantes, as verdadeiras causas das mutações religiosas.

Dirijamo-nos primeiramente à etnologia para procurar essas causas. A etnologia clássica nos habituou a estabelecer uma correlação entre os sistemas religiosos e os modos de vida, ou, entre os marxistas, as

formas de produção. Bem recentemente ainda (só usarei como exemplos pesquisas recentes), Claude Meillassoux distinguia a religião dos caçadores daquela dos agricultores da África pela oposição entre a visão da terra como “objeto” entre os primeiros e como “meio” de trabalho entre os segundos. Com sua caça e seus frutos, a floresta é, para o caçador, o lugar da possibilidade da sobrevivência, a fonte da vida; enquanto, para o agricultor, ela é o lugar do assombroso, o mundo dos espíritos e dos mistérios. Portanto, o pigmeu coloca seus deuses no céu; o Bantu, na mata. A sociedade de caçadores é uma sociedade de iguais, unindo em bandos ou hordas homens da mesma idade. A memória genealógica não pode remontar, então, a mais de duas gerações; não existe culto dos ancestrais. Tornando os indivíduos sedentários e, desse modo, suscitando neles a preocupação com o futuro, a agricultura vai direcionar o interesse dos espíritos pela ligação das gerações; o culto masculino dos ancestrais aparece ao mesmo tempo que a religião feminina da fecundidade². Mas o gênero de vida das populações muda no correr do tempo e, com as transformações econômicas, novas formas de religião surgem.

Em vez de partir da economia, também poderíamos ter partido da política, já que a África é o lugar das migrações, das conquistas e das alianças, portanto, do aparecimento de novas religiões, aquelas das linhagens dos conquistadores, desconhecidas das linhagens conquistadas. Aqui, todavia, se mudanças se produzem efetivamente no domínio

2 MEILLASOUX, C. *Anthropologie Économique des Gouro de Cote d'Ivoire, Mouton et Cie.*, 1964. “Recherche d'un niveau de détermination dans la société cynégétique”, *L'Homme et la Société*, 6, 1967 (95-106).

religioso, não se pode falar de verdadeiras mutações; as antigas religiões subsistem. Trata-se, portanto, mais de simbioses, de complementaridade ou estratificação de crenças e de ritos do que de revoluções³. Ao contrário do que acontece na economia, com a criação de novas formas de produção.

A etnologia é uma ciência ainda muito próxima dos fatos atuais para que possa nos dar (pelo menos em relação às sociedades não-aculturadas) o testemunho de profundas mutações. Todavia, ela nos permite descobrir, *a posteriori*, pela análise das instituições atuais, alguns poucos processos de mudanças passadas. Os cultos de possessão que se desenvolvem alhures, ao que parece mais rapidamente hoje do que há alguns anos, nos revelam dois desses processos. O primeiro está muito próximo daquele que Lévi-Strauss chamou de “bricolagem”, no sentido de que ele estrutura uma realidade nova com a ajuda de antigas instituições desestruturadas, como a entronização real, a iniciação tribal, as formas de adivinhação etc. Mas toda mutação não é, no fundo, um fenômeno de reestruturação? O segundo é um processo de transformação semântica de velhas formas que mudam de sentido à medida que as estruturas da sociedade global evoluem, como, por exemplo, as relações de dominação/subordinação (de sexos, castas ou etnias) substituem as relações de complementaridade e de troca igualitária. Mas uma mudança semântica não é, freqüentemente, uma mudança mais

importante que uma simples mudança morfológica⁴?

O que parece verdade é que as mutações se fazem, sem dúvida, mais lentamente que nas nossas sociedades, porque todos os grupos vivem na mesma temporalidade, enquanto os grupos de nossas sociedades ocidentais apresentam leques enormes de temporalidades, que necessitam de esforços mais violentos de reequilíbrio. É preciso acrescentar também que, ao contrário de nossas religiões (que se situam na história e, conseqüentemente, isolam a teofania que não é mais da permanência, mas do passado), as religiões tradicionais se situam no cosmos – tanto que o diálogo com sagrado torna-se cotidiano –, disso resultando que a mudança se faz lentamente e não, como entre nós, brutalmente. Porque esse diálogo é o reflexo, no religioso, de variações infinitesimais da vida profana. Desse modo, entre os índios da América do Norte, os espíritos pessoais dão, em revelações, novos passos de dança, remédios mágicos originais, rezas mais eficazes, na medida de suas necessidades. Desse modo, vemos ainda, na Oceania, a permeabilidade entre o mundo dos sonhos e o mundo dos mitos permitir à religião manter-se em equilíbrio com as mudanças introduzidas na sociedade por ligeiras modificações ou enriquecimento na trama das imagens míticas, imagens-respostas aos novos *stimuli* que são as imagens dos sonhos⁵.

Portanto, tudo leva o sociólogo a se voltar para o lado da história que, dando-lhe séries cronológicas, tem mais chances de lhe permitir elaborar uma sociologia das mutações religiosas. E, com efeito, ela lhe oferece, talvez, o critério que distingue o tipo

3 Ver os estudos sobre os chefes da terra e os chefes políticos, com seus cultos de espíritos diferentes - ou os de heróis culturais ou espíritos, na África Oeste.

4 Ver nossa conferência sobre os cultos de possessão nas *Actes du IIe. Congrès International de Psychiatrie et de Psychopathologie africaine*.

5 Numerosos exemplos entre os Mambu.

mutacional de outras formas de mudança. Dumézil provou que todas as transformações históricas dos indo-europeus se fizeram no quadro de um mesmo sistema tripartite: os demônios podem bem suceder aos deuses, e esses demônios, mais tarde, transformarem-se em anjos. Deuses, demônios ou anjos se localizam num conjunto de funções que permanece imutável. Não falaremos de mutação enquanto permanecermos numa mesma estrutura; reservaremos esse termo para toda mudança que se define como a passagem de uma estrutura a outra, como subversão de “sistemas”. Mas a história nos ensina também outra coisa. Georges Gurvitch insistiu nisto: enquanto a sociologia privilegia a descontinuidade, a história só quer ver a continuidade. Nas séries cronológicas, as revoluções que, à primeira vista, seriam a marca de descontinuidades estruturais, são apenas sintomas (de tomada de consciência) de transformações amortecidas, de resistência de temporalidades lentas a temporalidades mais rápidas, do desejo dos indivíduos de passar mais rápido das desestruturações traumatizantes aos reequilíbrios mais tranquilizantes. A agitação revolucionária é apenas um momento de uma continuidade que começou bem antes e que prossegue após o reavivar das chamas. Ou, se se preferir, as descontinuidades das formas políticas (ou aquelas que se produzem na circulação das elites) se inscrevem na continuidade de desestruturações e reestruturações econômicas ou sociais. As revoluções da rua (1830-1848) não interessam ao historiador senão recolocadas numa revolução contínua, aquela à qual se deu o nome de “Revolução Industrial”.

Se, por um lado, a história nos dá o critério da definição de uma verdadeira mutação como a passagem de uma estrutura social a outra, por outro lado ela nos coloca um problema. Se, com efeito, a Igreja tem uma estrutura, a religião, ela é uma estrutura? Nós não devemos considerá-la, para empregar a terminologia de Marx, uma superestrutura? Seja porque ela forneça (como no caso da revolta dos camponeses estudada por Engels ou no do messianismo bakongo, descrito por George Balandier) uma linguagem (a única utilizável no momento cronológico) para significar “outra coisa” que não o religioso, seja porque ela se torne (como na análise da Reforma protestante proposta por Eric Fromm) a expressão de um mecanismo compensatório e de uma ideologia racionalizadora, destinada a resolver alguns problemas colocados pela passagem da sociedade medieval à sociedade moderna? De todo modo, as superestruturas se modificam necessariamente, se bem que com atraso (e um atraso tanto maior quanto nós tenhamos definido o religioso pela memória e o passado ou em relação com a subversão das estruturas econômicas e sociais), mas as mudanças que podem afetar os sistemas religiosos não são, como dissemos acima, senão fenômenos de adaptação e reequilíbrio com relação a uma realidade que não é de natureza religiosa. Esses são os fatos de “retorno”, ou de “ressonância”, ou de “reação em cadeia numa *Gestalt*”. O que quer dizer que, ao menos no domínio da dinâmica, a antropologia religiosa não é uma ciência à parte; ela é apenas um capítulo de uma ciência mais vasta e que engloba a antropologia social. Certamente, toda a

história das religiões, desde há alguns anos (penso particularmente em L. Febvre e E. Leonard), substituindo a causalidade interna pela causalidade externa, mostra, na origem das revoluções religiosas, crises da espiritualidade ou angústias de ordem mística. Nós estamos inteiramente de acordo. O que não quer dizer que essas crises espirituais (ou, se se prefere, essas novas experiências do sagrado) não se enraízem numa inquietude mais vasta. Com o sagrado encarnando-se num corpo social, toda crise desse corpo entranha, com efeito, uma nova apreensão e, conseqüentemente, uma nova experiência do sagrado. A fisiologia religiosa está presa à fisiologia do organismo global. Toda experiência religiosa é, por definição, uma experiência impura.

A urbanização e a industrialização colocaram um desafio para as Igrejas cristãs organizadas no quadro da sociedade rural. A crise modernista, o nascimento de sacerdotes operários, o desenvolvimento da sociologia do catolicismo como introdução, ou substituição, à antiga pastoral, os recentes concílios, as encíclicas pontificais e o ecumenismo aparecem como respostas a esse desafio; as mutações internas das Igrejas são apenas a “ressonância” das mutações de “fora”, que exigem dessas Igrejas reequilíbrio com uma sociedade nova⁶. Sem dúvida, pode-se colocar, a respeito desse equilíbrio, a questão de E. Poulat:

“É preciso falar de mudanças na Igreja ou de mudanças da Igreja?”.

Apenas as últimas, por colocarem em questão a Igreja tal como foi moldada pelos

séculos anteriores ao nosso, mereceriam o nome de “mutações”. Mas para nós não há dúvida de que se assiste, atualmente, malgrado as resistências, a mais que um rearranjo eclesiástico, a uma modificação das estruturas mentais cristãs, para empregar os termos, mais uma vez, de E. Poulat. Não se deve esquecer, entretanto, que essas metamorfoses não estão pura e simplesmente a reboque das mutações de estrutura da sociedade envolvente; elas se querem também construtivas. As Igrejas não se limitam a se reestruturar para se reequilibrar; elas continuam fiéis à sua função sociológica, definida por Peter Berger como uma luta contra a anomia social; o que quer dizer que elas não se reestruturam senão para poder reestruturar melhor a realidade mutante à sua volta⁷. E é preciso não esquecer, também, esta profunda observação de H. Desroche (1967):

O binômio infra-estrutura contestante versus superestrutura contestada não é suficiente para dar conta dessas mudanças ocorridas. Ele ‘desprende’, por assim dizer, uma contestação vertical. Mas há também uma relação de contestante a contestado entre duas superestruturas, ocorrendo, entre dois fenômenos, duas convicções, dois comportamentos igualmente religiosos; alguma coisa como uma contestação horizontal: ‘Cruce Sociologorum’.

E ele acrescenta que se pode perguntar:

Se a primeira, sem a segunda, encontraria sua consciência, ou mesmo se ela emergiria

⁶ Cf. Poulat, E. *La Crise Moderniste*, Casterman, 1962; *Naissance des prêtres ouvriers*, Casterman, 1965 e as publicações da Comissão “Igreja e Sociedade” do Conselho ecumênico de igrejas.

⁷ Berger, Peter L. *The Sacred Canopy*, Nova York, 1967.

como contestação. Do mesmo modo que, segundo Durkheim, uma sociedade não nasce como sociedade senão numa e por uma 'sobressociedade', de modo que uma sociedade mudaria se sua mudança não fosse selada numa e por uma 'sobremudança', da qual a mudança religiosa e a contestação que ela implica são uma das manifestações maiores⁸.

Essas duas últimas observações nos sugerem que, se as mutações provocadas pelas mutações da sociedade – ou da cultura que lhe é ligada – operam no domínio das superestruturas, elas devem forçosamente revestir-se de aspectos particulares, determinados pela especificidade das superestruturas em oposição às estruturas. São esses os aspectos particulares que precisamos, agora, desmembrar.

I - Nas Igrejas cristãs, e em particular na Igreja Católica, prefere-se, para estabelecer sobre as novidades a continuidade de uma tradição, falar de emergência em vez de mutações. Como se todas as inovações apontadas pelas mutações estivessem já presentes no núcleo arcaico do sagrado, mas sob uma forma latente, recoberta e oculta, da qual a história faria apenas explicitar as virtualidades. Temos, portanto, um primeiro modelo, que se poderia chamar “orgânico”, de mutações, por analogia com a planta que já está contida na semente ou a borboleta que se desenvolve a partir da crisálida. O apelo do “de fora” – da sociedade global – seria de mesma natureza que a periodicidade das estações para as plantas ou os animais: é o que revela e suscita as metamorfoses, mas a metamorfose já está presente na semente ou na crisálida.

Seria errado pensar que esse processo da emergência seja próprio do cristianismo. Nós o encontraremos em todas as religiões, pois todas são superestruturas. Lévi-Strauss o encontra mesmo nos mitos dos índios da América do Norte. Falando de diferentes tipos do marido-estrela recenseados por Tompson, ele escreve que:

Alguns aparecem simultaneamente, outros em épocas diferentes: isso coloca problemas cujo interesse não subestimamos. Com a condição, todavia, de que tipos cuja emergência concreta parece tardia não saíram do nada e não aparecem, também, sob a exclusiva influência de fatores históricos ou em resposta a solicitações externas. Eles fazem, antes, passar à existência atual as possibilidades inerentes ao sistema e, neste sentido, são tão velhos quanto eles⁹.

Não seria possível dizer melhor. Ainda mais no domínio dos dogmas, no qual a teoria da emergência foi sobremaneira aplicada, pertencendo, como aquele dos mitos, ao plano das superestruturas mentais, e que nós podemos aplicar-lhe, conseqüentemente, as leis de transformação do estruturalismo. As novas criações, que definem as mutações religiosas, não podem se fazer senão respeitando “os constrangimentos e consignações” (ou coações e “depósitos”) da experiência do sagrado. Se a reação do porco-espinho, que interessa Lévi-Strauss, “responde à necessidade de ajustar uma imagem do mundo para colocá-la em harmonia com as novas condições de vida e de pensamento [somos nós que sublinhamos, para que não se percam de vista as analogias

8 Desroche, H. *Sociologie religieuse et sociologie fonctionnelle*, Arch. de Soc. des Religions, 23, 1967.

9 Lévi-Strauss, C. *Mitologiques III*, “L'Origine des manières de table”, 1968, pág. 223.

destas transformações míticas com as mutações do catolicismo, segue-se, a título de consequência, que todos os elementos do sistema de representação anterior devem se transformar de uma maneira homóloga àquela que afeta o elemento mais diretamente contestado”.

Resumindo, o que define nosso primeiro processo, o da emergência, é que as mutações religiosas não se fazem aleatoriamente: elas obedecem a regras, que são regras de transformação e se produzem no interior de uma certa *Gestalt* que é dada pelo estado anterior do sagrado.

II - A função desse primeiro modelo, se não o tomamos em sua acepção científica de grupo de transformação, mas enquanto ideologia de uma religião, é dissimular as descontinuidades sob a continuidade. Todavia, temos a opor um outro modelo, cujo objetivo será, ao contrário, dissimular a continuidade, maximizando as descontinuidades. Este será o da mutação das Igrejas em “chuvas” de seitas. Bem entendido, os afastamentos – medindo as rupturas e por contragolpe as mutações religiosas – se situam ao longo de uma linha horizontal, indo de afastamentos mínimos (por exemplo, no protestantismo, “as seitas do livro” ou, no catolicismo, as ordens religiosas, que escolhem, na multiplicidade de experiências do sagrado, as possibilidades ainda não emergidas ou, pelo menos, negligenciadas) a afastamentos máximos (por exemplo, no protestantismo, as seitas do Espírito Santo, ou de modo mais geral, as novas revelações ou novas palavras de Deus aos homens). Com muita freqüência, o movimento sectário foi encarado como um movimento análogo ao dos despertares religiosos: de contestação contra a

cristalização ou burocratização das Igrejas, com a única diferença de que os segundos se manifestam do lado de dentro, enquanto o primeiro se manifesta do lado de fora. A idéia é justa, mas insuficiente, porque não leva em conta o fato da ruptura. A ruptura não é devida à oposição do “quente” e do “frio” – pois o quente pode se exprimir tanto “dentro” como fora –, mas ao fato de que com as seitas, e sobretudo com as seitas de afastamento máximo, estamos tratando de uma mutação no domínio do sobrenatural. Podemos exprimir ainda de modo diferente a oposição entre seita e Igreja, dizendo que a Igreja, na sua dupla vontade de readaptar-se à sociedade envolvente (quando o “descolamento” se torna tal que ela se arrisca a morrer) e ao mesmo tempo sublinhar ideologicamente que ela não se mexe, apesar das aparências, guarda os significados antigos para fazer “pesar” a mutação sobre os significados (os mesmos significados tomando, no curso do tempo, significações diferentes), enquanto a seita parte de significados (quer dizer, experiências do sagrado) para inventar – a fim de traduzir sua heterogeneidade – significantes novos. A mutação das Igrejas se situa no plano da semântica; a das seitas, no plano do vocabulário.

Definido assim esse processo em sua acepção mais ampla, chegamos, contudo, à mesma conclusão que para o processo de emergência. Encontramos a emergência nas sociedades tradicionais e a encontramos igualmente no movimento sectário. Falou-se muito das seitas proféticas sincréticas da Costa do Marfim; ora, a inserção de elementos cristãos não deve nos iludir, porque, ao lado deles, temos seitas proféticas puramente pagãs (o profeta é

aquele que descobriu um novo fetiche mais poderoso, seja por uma revelação mística, seja por compra, após a contestação de sua eficácia, ou de qualquer outro modo e que o impõe à sua linhagem, à sua aldeia ou à sua região). O “fetichismo” da Costa do Marfim toma, conseqüentemente, a forma de um esfacelamento em seitas, e essa “pulverização” em seitas deve-se a que uma experiência particular do sagrado busca constantemente, para se exprimir, novos significantes (uma pedra bizarra, uma receita original, a água de um certo mar etc). Podemos mesmo ir mais longe e definir essa experiência particular do sagrado que está na origem das seitas como sentimento de lacuna ou de distância. Com a diferença de que, nas religiões da Costa do Marfim, a distância vivida é a da experiência religiosa do cosmos (cuja ordem não é eficazmente assegurada pelos ritos antigos), enquanto nas religiões universalistas ela é a da experiência religiosa da cultura (cuja ordem, toda humana, não é eficazmente assegurada; a saúde não é mais possível por meio de ritos ou dogmas antigos). Mas pouco importa que a perturbação se coloque no nível da natureza ou no nível da cultura; nos dois casos, ela não pode ser acalmada a não ser pela descoberta de novos significantes.

O afastamento da seita em relação à Igreja não é, portanto, senão a tradução de um outro afastamento nas leis da natureza ou nas leis da sociedade. O que faz com que, paradoxalmente, a emergência que quer esconder a mutação sob a continuidade acabe em uma verdadeira revolução das mentalidades e das sensibilidades – enquanto o movimento sectário que insiste sobre a descontinuidade

não assegura outra coisa senão reencontrar, finalmente, uma continuidade perdida (a harmonia do cosmos ou a harmonia da sociedade). A seita não buscará, portanto, um reequilíbrio entre o religioso e o social; ela não tentará embaralhar as temporalidades e velocidades diferentes ao ritmo de um mesmo relógio. Ela tentará, ao contrário, separar o religioso do social (condenação da mundanidade) e negar a temporalidade (que é o signo do pecado, cósmico ou social).

Resumindo:

1º - Malgrado seu caráter de comemoração e de eterno recomeço de um mito de origem ou de um acontecimento histórico passado, as religiões mudam como todos os fatos sociais; elas seguem as grandes mutações que fizeram os homens passarem do nomadismo à sedentarização, das cidades aos impérios, das civilizações rurais às sociedades industriais.

2º - Como as religiões se apresentam com relação a essas mudanças de estruturas como superestruturas, e como as superestruturas têm uma certa autonomia, obedecem a leis próprias, as mutações religiosas se fazem segundo processos particulares. Demos dois exemplos desses processos: a emergência e a multiplicação de seitas, que escolhemos porque são contemporâneos, porque manifestam a ressonância da urbanização e da industrialização nas superestruturas das Igrejas – e percebemos que esses processos se reencontram tanto nas religiões primitivas ou tradicionais quanto nas nossas religiões universalistas; estamos, portanto, autorizados a considerar esses processos menos como ideologias e mais como leis permanentes, válidas para todas as mutações de sistemas superestruturais.

Pelo menos nos limites de nossa pesquisa, que deixou de lado as religiões orientais.

3º - Uma superestrutura é “um discurso sobre” fatos, e não um conjunto de fatos. Ela é, no caso das mutações, a tomada de consciência das subversões exteriores através de uma linguagem anterior. Ora, toda linguagem é composta de significantes e significados; pareceria, portanto, que só fosse possível encontrar dois tipos de mutações que distinguimos, um que leva sobre as significações, outro sobre a criação de novos significantes (o que Mircea Eliade chamaria de aparição de novas teofanias). Mas nossa exposição é uma exposição de sociólogo; ela voluntariamente deixou de lado a psicologia, ou seja, os modos pelos quais o sagrado é vivido. É possível que, nessa outra via, encontrássemos outros tipos de mutação. A propósito disso, um problema nos é posto pela mutação que está em vias de se efetuar hoje e “que subverte todos os dados de nossa existência, toda aquisição sobre a qual vivemos”. Mas ela nos toca muito de perto, e nos falta a distância necessária para estudá-la de um modo objetivo. Apenas citarei um texto emprestado de uma revista cristã: “Não se trata, portanto, de querer construir uma cultura cristã, porque não há cultura cristã, como não deveria haver civilização cristã

ou política cristã. Tudo o que é rotulado desse modo é sempre a pior propaganda”. O que parece indicar a recusa do cristianismo como uma superestrutura. E adiante: “nos textos evangélicos existe uma palavra quase técnica para designar essa escolha e esta significação. É o termo *metanóia*, que se traduz algumas vezes por ‘arrependimento’ ou ‘arrepender’, e logo se vê o resto: ‘eu não farei mais, eu errei, mea culpa, toda essa maneira religiosa de evacuar a parte cultural, a parte política, a parte humana desse retorno. Porque *metanóia* significa mutação de inteligência, retorno do pensamento e, muito literalmente, “revolução cultural” pela qual os homens salvos pela palavra do Cristo entram numa inteligência nova do mundo da história e da tarefa humana”¹⁰.

O que faria do cristianismo uma “leitura” diferente da realidade profana, inteiramente transformada em palavras de Deus que seria preciso decifrar. Por isso, a mutação religiosa não seria mais “posterior” às mutações econômicas, sociais e culturais; seria sua “contemporânea” e se confundiria com elas. Mas é muito cedo para julgar e para saber se esta mutação não se restabelecerá, finalmente, numa das formas que examinei, de reequilíbrio e de dialética entre o mundo dos significantes e o dos significados.

10 G. Delteil, “Foi et Culture”, *Christianisme Social*, 76, 3-4, 1968.