

## No mapa das religiões, há lugar para a “religiosidade”?

*Pierre Sanchis*

Universidade Federal de Minas Gerais

### Resumo

Será inevitável a carga depreciativa freqüentemente imposta à categoria de “religiosidade” pela Teoria da Religião? Porque, ao contrário, não partir da hipótese de que mesmo este uso estigmatizante de uma categoria que parece invadir de modo crescente, não só a literatura de vulgarização sobre religião, mas até trabalhos que se querem analíticos, bem poderia revelar uma *direção para pensar*? Talvez nem cheguemos assim a um conceito analítico, mas à construção de uma categoria “descritiva”, que possa pelo menos *apontar “lugares”* no mapa epistemológico : no

### Abstract

Will it be inevitable the depreciative charge, which the Theory of Religion has often imposed on the category of "religiosity"? Why, instead, does not we accept that even this stigmatizing use of a category, which has increasingly invaded not only the literature, which vulgarizes religion, but also some supposedly analytical work, could well show us some direction in which we could think? Perhaps this will not lead us to some analytical concept, but this can lead us to a "descriptive" category which can at least point to "positions" in the

---

\* In the map of the religions, is there a place for the “religiosidade”?

campo ou no território da “religião”, onde está afinal situada a “religiosidade”?

epistemological map: where, after all, does "religiosity" stand in the field (or territory) of religion?

**Palavras-Chaves:** Teoria da Religião, religiosidade e cultura

**Keywords:** Theory of Religion, religiosity and culture.

“**R**eligiosidade”.. uma categoria usada em geral como apodo depreciativo e estigmatizante, que não esconde a sua origem institucional. Como se o único jeito válido de praticar “religião” fosse precisamente o jeito orientado, contido e modelado pelos contornos de uma instituição. O “resto”..

Mas é legítimo nos perguntarmos se este conteúdo da categoria - e da conotação que ele implica -, numa perspectiva exclusivamente relacional (em relação desigual..) e política (confirmando hegemonias internas aos espaços institucionais), é o único possível. Porque não partir da hipótese de que este uso estigmatizante revela a existência de uma *direção para pensar*? Talvez com isso não cheguemos a um conceito analítico. Mas a simples construção de uma categoria “descritiva” pode também *apontar “lugares”* num mapa epistemológico. Perguntemo-nos então : No campo ou no território da “religião”, onde está situada a “religiosidade”?

### I - A religião fundamental

“Religião”, sim, diz “instituição”. Durkheim insiste: “Uma sociedade cujos membros estão unidos pelo fato de conceber, da mesma maneira, o mundo sagrado e suas relações com o mundo profano, e de traduzir essa concepção comum em práticas idênticas é o que se chama de igreja. Ora, não encontramos, na história, religião sem igreja” (DURKHEIM, 1989, pp. 75-76). “Concepções”, “práticas”.. isto é: um culto, e o manejo regrado do simbólico que este realiza, uma visão do mundo cristalizada em dogmas, uma hierarquia de competências frente ao Sagrado, com instâncias de ortodoxia e de ortopraxis. O aparelho religioso inteiro, enfim, que assim faria parte da definição antropológica da própria “religião”

Mas, para não perder a sua especificidade “religiosa”, esta instituição tem sempre que se haver (está sempre em tensão) com uma

dimensão genérica, que a precede, a funda, lhe confere densidade - e sentido - mesmo se nunca se identifica totalmente com as suas determinações. Em sentido próximo, Durkheim e seus primeiros discípulos distinguíam, por um lado, o Sagrado, por outro, a “administração do sagrado”

Não existiria então uma dimensão mais diretamente e globalmente vital, logicamente anterior a qualquer institucionalização<sup>1</sup> ? Religião mais radical que as religiões, religião primeira, fundamental, primordial, a propósito da qual algumas afirmações (ou sugestões) tornar-se-iam possíveis?

1 - A sua situação no mapa do religioso está marcada como a de um lugar vazio. Somente indicado pela existência de duas oposições. Por um lado, mesmo situado no universo religioso e fornecendo-lhe seu fundamento, sua presença se opõe à simples ausência daquilo que, no meio dos universos simbólicos, constitui este universo particular. Por outro lado, no interior deste universo, ele se opõe a outro espaço, bem cheio de determinações, ele, o espaço das religiões. Vê-se que se trata de uma situação análoga, ao mesmo tempo repetida e invertida, à do “fonema zero” da lingüística estrutural ou, mais geralmente, do “valor simbólico zero” do estruturalismo, cuja única significação, à raiz do processo simbólico na sua máxima generalidade, é de se opor à ausência de significação<sup>2</sup>. A religião fundamental, ela, não somente situa-se num universo simbólico já particular, o da religião, mas precisamente o funda. Isso significa que, à diferença do fonema zero e do significante flutuante do estruturalismo clássico, ela não é radicalmente vazia de determinação: universo religioso implica, com efeito, relacionamento tencional para com um além do mundo empírico, procura de solução para a vulnerabilidade do ser-no-mundo numa junção tendencialmente imediata

<sup>1</sup> LEROI-GOURHAN. A propósito das pinturas rupestres da época magdaleniana (Altamira, Lascaux, c.16.000 anos BP): “A religiosidade não é feita só de religião, mas ela arrasta consigo, num bloco só, um cortejo inteiro de fatos fisiológicos e psicológicos que criam um campo emocional no qual a explicação racional não ocupa o primeiro lugar”. Juízo confirmado pelos comentários dos especialistas a propósito da recém descoberta gruta de Chauvet (aurinhaciana, c. de 30.000 anos BP). Por outro lado, esteja claro que estas manifestações, por “primitivas” que efetivamente sejam, não deixam de serem também históricas e institucionais. Não se confundem com a “reeligião primordial” que tentamos descrever. No máximo podem representar suas “formas elementares”, quando ela sai da indefinição e adquire “formas”.

<sup>2</sup> LÉVI-STRAUSS. “Simples forma, ou mais exatamente símbolo em estado puro”... “se opõe à ausência de significação sem por si só implicar significação particular alguma”

- e por isso fisicamente emocional mesmo se sempre de algum modo mediada - com uma alteridade de quem este mundo depende. No entanto, no interior do universo assim delineado (dentro do universo “religioso”<sup>3</sup>), ela recupera o seu caráter de vacuidade e indeterminação frente à(às) religião(ões), porque nem as modalidades desta tensão (o tipo de “rejeição do mundo” de que fala Weber - WEBER, 1958), nem a concepção desta junção (mito, culto, ascetismo ou mística) nem a natureza deste “além” do mundo (seu avesso?, uma projeção no “ultra” - relativo ou absoluto- de seus valores reconhecidos?, uma totalização antropomórfica da natureza?, um universo povoado de seres “sobrenaturais” ? , uma profundidade ou terceira dimensão da própria realidade imediata?) recebem determinação e finitude. Nem por isso ela deixa de ser tensão ativa, força de ultrapassagem (lembramos de Durkheim e do caráter dinamogênico da “religião”<sup>4</sup>, de Jean Marie Gibbal : a religião como “passagem”<sup>5</sup>), que se opõe à ausência de tensão, à tentativa de resolver os males do mundo pela força imanente dos meios contidos nos limites deste mundo, força descoberta e domesticada pela única razão. Religiosidade, razão, religião, uma dialética feita de três pólos ativos, cada um puxando a si a condição humana e pretendendo “determiná-la”.

2 - Uma dialética constitutiva e estrutural. Isto significa que esta “religião fundamental”, onde quero ler uma primeira aproximação do que seria a “religiosidade”, não é religião “primitiva”, situada ao ponto

<sup>3</sup> Sabendo-se que nem todas as culturas conhecidas chamam de “religião” um departamento especial da existência social, onde se gerenciam as relações com a totalidade do Universo. Lembramos de uma apresentação, em Paris, de obra antropológica sobre as “religiões” africanas, no decorrer da qual uns estudantes oriundos da África manifestavam o seu acordo sobre as conclusões substantivas dos autores, recusando-se, no entanto, a utilizar para elas a categoria de “religião”. “Isso não é religião! Isso é o cotidiano de nossas vidas”...

<sup>4</sup> Op.cit. e DURKHEIM, 1969, pp. 74-75 : “A religião, com efeito, não é somente um sistema de idéias, é antes de tudo um sistema de forças. O homem que vive religiosamente não é somente um homem que se representa o mundo de tal ou tal maneira, mas que sabe o que outros ignoram: antes de tudo é um homem que sente em si um poder que ele não se conhece habitualmente, que ele não experimenta em si, fora do estado religioso”. “Numa palavra, a característica da religião é a influência dinamogênica que exerce sobre as consciências”. Em sentido semelhante, BERGSON (1932, pp. 213): “A religião é principalmente ação: só diz respeito ao conhecimento, como muitas vezes o repetimos, na medida em que uma representação intelectual é necessária para evitar o perigo de certa intelectualidade”.

<sup>5</sup> GIBBAL, 1991, pp. 147, a propósito do poeta Perros, fala de “um transe profundo, veículo da passagem da cultura à natureza, ao sagrado: o que passa e ultrapassa, e que não podemos subjugar”.

um de uma evolução, mas “primeva” e “primordial”; dotada de certa “permanência” na história da humanidade, sempre em articulação, ao mesmo tempo confirmadora e contrastiva, com outra dimensão, “racional” e ética, mais elaboradamente transcendente, que parece ter ocupado um lugar crescente no desenvolvimento institucional histórico das religiões<sup>6</sup>.

Desta constatação emerge a pergunta: Tal “religiosidade” será um atributo necessário, em grau permanente, da ‘natureza humana’ (pelo menos do *homo sapiens*, como o afirma M.Eliade)? Tudo indica (a posteriori) que está empiricamente presente pelo menos desde Neandertal, bem antes do neolítico. Mas não compete à ciência social afirmar a sua existência a priori como uma dimensão necessária da estrutura humana. Certa fenomenologia religiosa (M.Eliade<sup>7</sup>, Jung, Servier, Dupront, talvez Durand) o faz (ou parece fazê-lo). Afirmção discutível<sup>8</sup>. Em todo o caso, conforme a lição de Durkheim quando fala do sagrado e da “natureza” da sociedade, o que se pode dizer, parece-me, é que, em termos de questionamento, de desafio e debate, esta problemática está no horizonte de todas as sociedades ao alcance, mesmo longínquo, de nossas indagações. Algumas a cultivarão menos, outras mais. Algumas até poderão deixá-la definhando quase que por completo. Isto porque a sua afirmação (i.e., a afirmação de sua existência como um fato) é negativamente correlativa à certa “racionalização do mundo”, aquela racionalização que os analistas da modernidade, seguindo a trilha de Weber, já nos acostumaram não somente a detectar na história da

<sup>6</sup> Pelo menos no segmento da história mais próximo de nós, que analisa Weber. Pois avanços e recuos são possíveis: os estudiosos das pinturas rupestres do Saara, por exemplo, detectam um processo de “laicização da arte” local em período pré-histórico.

<sup>7</sup> Ao menos em algumas etapas do seu pensamento. Por exemplo, a propósito da idéia da ascensão celeste: “Esta última parece ser um fenômeno originário, queremos dizer que pertence ao homem como tal, na sua integridade, e não como um ser histórico” (ELIADE, 1951, pp. 10)

<sup>8</sup> Compare-se, por exemplo, estas duas afirmações. “As coisas não passaram a significar pouco a pouco. Seguindo uma transformação cujo estudo não pertence às ciências sociais, mas à biologia e à psicologia, uma passagem operou-se, de um estado em que nada tinha sentido a um outro, em que tudo tinha sentido” (LEVI-STRAUSS, 1968, pp. LXVII). “Se as principais posições religiosas foram dadas uma vez por todas desde o momento em que o homem tomou consciência de sua situação existencial no universo, isto não quer dizer que a história não tenha importância para a experiência religiosa em si” (ELIADE, 1964, pp. 389). O que um dos autores atribui à “condição humana”, é o dispositivo “simbólico”; para o outro, é a dimensão religiosa. Talvez esta distinção aponte para a solução da dificuldade acima mencionada. Pois o “*homo religiosus*” não recobre a totalidade do “*homo simbolicus*”.

cultura em geral, mas a observar também como racionalização religiosa, quer dizer, no campo da religião, através do processo interno de evolução dos arranjos institucionais que este campo comporta.

3 - Assim, na dialética dos três pólos que identificamos, alianças e conluios vários revelam-se possíveis no decorrer da história. E a expressão: “administração do sagrado”, pela qual os durkheimianos descreviam a “religião”, bem poderia traduzir-se, na perspectiva que é a nossa neste momento, por essa outra: “racionalização” do universo da própria religião, isto é, questionamento da “religiosidade”. Neste sentido especializa-se a dialética doravante estabelecida entre “religião” e “religiosidade” (neste primeiro sentido de “religião fundamental”). Por um lado, se definir, com Leroi-Gourhan (1964), a religião como: “O sistema organizado de mitos e de ritos destinados a estabelecer de modo permanente relações entre o homem e as potências do invisível (ancestrais e espíritos), no interesse da comunidade”<sup>9</sup>, basta tornar indeterminadas, vazias e como que a-conceituais, todas as categorias utilizadas (sistema - organização - mito - rito - relações permanentes - potências- invisível - interesse - comunidade) para obter uma simples estrutura: a que consiste numa tendência a estabelecer uma relação misteriosa e finalmente benfazeja entre o mundo empírico e um seu entorno meta-empírico. Estrutura cuja vacuidade as religiões costumam julgar deficiente, não significativa e por isso mesmo incapaz de orientar eficazmente o homem, individual e social. Arriscando-se assim a esquecer (cf. toda a dialética weberiana do sacerdote e do profeta, da rotinização do carisma) que, aquém deste “sistema organizado” que elas constituem, antes deste repouso na “permanência” que elas procuram oferecer, por baixo e como motor perpétuo de construção deste “destino” que elas almejam, existe, ativa e constante, apesar de pouco sistematizada, esta “tendência”.

Uma componente estrutural, tendendo assintoticamente (i.e. sem nunca poder alcançá-la) à radicalidade a-histórica, que não se poderia confundir com alguma “cultura tradicional”, por mais próxima de “origens” que pareça, mas que, por outro lado, para existir como realidade histórico-social empírica, tende necessariamente a deixar-se modelar e modular por forças de civilização concretamente situadas, por experiências acumuladas, feixes de trocas sociais, relações de poder, racionaliza-

<sup>9</sup> LEROI-GOURHAN, 1964, p.

ção formal e acumulação de conhecimento. Emergindo assim à história em forma de “religiões”.

E é possível que uma “religião”, à custa de “organização”, “sistematização”, “racionalização”, acabe por quase estancar a “religiosidade”, que a funda<sup>10</sup>. Ela realiza então algo como uma versão da “religião enlatada” de Bastide (1932), da “religião estática” de Bergson (1932: por ex. 230), da “religião de segunda mão” de William James (1906). Ainda Bastide : “O “religioso” [a “religiosidade, diríamos] não está sempre presente no que chamamos de “religiões”.; e, em sentido contrário, as religiões, muitas vezes, não passam de canais de estreitamento, de instituições de defesa contra o “religioso” [no sentido da religiosidade (acréscimo nosso)], até de simples anexos sentimentais de puro moralismo, o de uma classe social, a classe burguesa por exemplo. A antropologia religiosa deve estudar estes mecanismos de deslocamento ou de substituição”.

Ambivalência da “religiosidade” nesta primeira dimensão.  
Mas há outra.

## II - As religiosidades relativas

A religiosidade como “religião fundamental” é da ordem da estrutura. Define-se pela sua situação, sua articulação contrastada com outros pólos que organizam as tensões no universo simbólico, não diretamente por seu conteúdo. Mas Mircea Eliade chamava a atenção para o fato de que seria empobrecedor limitar a análise ao nível das puras relações. Não só uma estrutura, dizia ele (numa consideração de ordem semiótica), mas também os conteúdos (numa consideração semântica) são significativos. E Paul Ricoeur insiste: mesmo uma análise estrutural não poderia prescindir totalmente da consideração do sentido. Num nível próprio da mais ampla generalidade, claro. É para expressar esta exigência que vai até a cunhar, em paralelo com a expressão de “estrutura profunda”, a de “semântica profunda”, em oposição à apreensão de sentidos de superfície (RICOEUR, 1998)

Ora, naquilo que o senso comum - ou ainda uma vez, as instituições

<sup>10</sup> “Quando a religião transformou-se realmente em filosofia entre os antigos, ela tendeu a desaconselhar a ação e a renunciar àquilo que ela tinha vindo para fazer no mundo. Era ainda assim ‘religião’?” (BERGSON, 1932, p. 217).

religiosas chamam de “religiosidade”, são imediatamente perceptíveis determinados conteúdos. E conteúdos que, a crer na linguagem comum, são conferidos - ou inspirados, ou inseridos como frutos de relações estrutural-históricas - pelas estruturas intermediárias das religiões e das culturas.

- pelas religiões : a linguagem comum não fala somente em religiosidade, mas em “religiosidade cristã”, “religiosidade budista”, “religiosidade afro”..

- pelas culturas : não sem relação com as religiões, pois “as culturas” (momentos e áreas culturais, sociedades, “civilizações”) são marcadas pelas religiões que as fizeram e que por elas foram feitas; também se fala em “religiosidade do séc. XIX”, “religiosidade oriental”, “religiosidade chinesa”, etc<sup>11</sup>.

Este ponto é fundamental, e tem que ser um pouco desenvolvido.

A “religiosidade”, sem constituir “uma religião” (um “aparelho religioso”), parece ter, empiricamente, um conteúdo relativamente determinado - e diversificado conforme os grupos sociais, os momentos históricos, as visões de mundo culturalizadas, as religiões institucionais. O vazio estrutural, quando historicamente tocado por determinado conteúdo institucional, recebe dele uma marca reconhecível.

Parece-me necessário identificar três níveis neste processo. Os dois primeiros em oposição radical: o da “religião fundamental”, na sua vacuidade dinâmica, e o das religiões institucionais, com suas determinações mais ou menos estritas (ortodoxia e ortopraxis). Mas, entre os dois, algo como a fusão dos dois níveis num terceiro, intermediário, constituído nas “auras” que emanam de cada religião, sem se cingir às determinações que a caracterizam. Haveria então uma “religiosidade de cunho cristão”, outra “de cunho afro”, outra “de cunho budista” - ou até “oriental”, conforme o grau de determinação recebido seja da fonte religiosa institucionalizada seja do universo cultural mais amplo. Talvez seja precisamente neste nível que a “religiosidade” tornar-se-á acessível a uma pesquisa empírica. Pelo fato de se traduzir (e poder ser atingida) na experiência “religiosa” dos fiéis, quer dizer, numa modalidade não total-

<sup>11</sup> Cultura e sociedade aqui articulam-se de modo específico: uma sociedade, por exemplo, pode congrega diversas religiões, marcadas, ao mesmo tempo por diferenças e por um “que” em comum. Neste duplo sentido poder-se-á falar da “religiosidade do Brasil atual”(SANCHIS, 1999)

mente codificada, autêntico fato social, coletivo mas não institucional, só regulado pelo jogo das representações que acabam imperando num meio sócio-histórico determinado, ela sofrerá amplos efeitos de composição, com todos os matizes de dominação e resistência, contaminações mútuas, hibridismo, que as relações das instituições com os seus membros supõem. Neste segundo aspecto, sim, a religiosidade pode ser analisada como um produto que emerge das margens, dos lugares em que os núcleos de sínteses institucionais eventualmente co-presentes na sociedade se atingem mutuamente, se recobrem, articulam-se entre si. É nesses espaços que a hegemonia das regulações institucionais perde algo de sua vigência, deixando lugar a maior circulação entre as margens e o(s) centro(s) institucional(is). O caso da “religiosidade Nova Era” talvez seja um exemplo significativo da dupla interpretação possível deste novo sentido. Pois com a Nova Era se pode falar de um caso particular de “religiosidade”, uma “religiosidade” entre outras, quando o seu campo é considerado como embrionariamente institucionalizado<sup>12</sup>, identificável pelo menos, apreensível na sua especificidade visivelmente social, finalmente minimamente dotado dos elementos que fazem dele uma “instituição religiosa”. Ao contrário, quando a expressão Nova Era aponta para a total fluidez sociológica, feita de camadas em processos de substituição permanente, neste caso a expressão “religiosidade Nova Era” poderá se aproximar de um equivalente da “religião fundamental”, mais “vazia” de determinações. Veremos como isso pode até constituir um fenômeno de civilização.

Nesta instância de “religiosidade relativa”, a religiosidade não é mais a “religião” de que falava Durkheim, aquela de que Gauchet (1985) afirma que passou o tempo, fato social antes de tudo “holista” e definidor de identidades radicalmente sociais. Não é também necessariamente a “religião invisível” de Luckmann (1972) ou a do mercado religioso individualmente freqüentado e explorado. Mas é fundamentalmente uma dimensão *subjetiva* da realidade, uma *vivência* efetiva - portadora de “marcas” institucionais em termos de crença e de práxis ética - que pode ser de grupos eventualmente grandes (o subjetivo pode ter sua dimensão coletiva), susceptível até de cristalizar emocionalmente em grandes manifestações.

<sup>12</sup> Se aceitar de considerar “feiras místicas”, “comunidades”, “workshops”, “Encontros”, etc. como instituições ou quase-instituições.

Dai a atitude ambígua das Igrejas para com ela: por um lado desprezam-na, por ser “deformadora” e “vulgarizadora” de sua mensagem “autêntica”, por outro lado precisam dela porque se constitui em trampolim de sua influência social - eventualmente política. Correlativamente, este tipo de “religiosidade” influenciada e relativamente determinada por instituições religiosas pode ser instrumentalizado no nível político por estas mesmas instituições (cf. as manifestações populares organizadas pela Igreja em torno dos símbolos do Brasil “católico” - Cristo Redentor, N.Sa Aparecida - depois da Revolução de 30), ou diretamente manipuladas por forças políticas (cf. as “Marchas” que o Brasil conheceu nos albores do Movimento militar ..). O espaço de tal religiosidade é onde política e religião se encontram do modo mais ambíguo, porque os “valores” de que determinada religiosidade é portadora, ao mesmo tempo em que são nomeados - isto é socialmente identificáveis e por isso mesmo utilizáveis com eficácia-, são também, na sua versão popular, pouco definidos, o que lhes permite oferecer aos aparelhos políticos (ou religiosos enquanto também políticos) um espaço fecundo para o jogo de uma reinterpretação ideologicamente orientada das categorias.

Ao mesmo tempo, e num outro plano, por ser objeto (ocasião e fruto) de uma experiência religiosa pessoal, mesmo se coletiva, esta religiosidade pode dar lugar a uma “espiritualidade”. Aprofundamento em termos pessoais, construção do self nos quadros categoriais pré-formados por uma determinada religiosidade e na direção específica para a qual estes quadros orientam. “Religiosidade” e “mística”, ao contrário do que deixa entender o uso institucional habitual das categorias, não são necessariamente antinômicos.

Isto significa que é também neste nível que os movimentos de reavivamento, ou simplesmente de reforma poderão ir buscar a densidade de dinamismo do qual necessitam para transformar em “religião viva” uma “religião enlatada” (BASTIDE, 1932.), numa religião quente uma religião fria. Finalmente, é por causa desta inspiração, desta volta às fontes, que um movimento de reafirmação identitária não se torna necessariamente institucionalmente ressequido, e que uma religião “renovada” não é condenada a tornar-se “religião fechada”. A dialética “religião dinâmica/religião estática” de Bergson é função de um contato entre estes níveis fundamentais. A “religião” se recria (para dentro e para fora) pela abertura à “religiosidade” no sentido de religião fundamental,

no espaço mediador da “religiosidade” no sentido de franja e margem, de aura da instituição.

Finalmente, a relação entre uma “religião” e a “religiosidade” que lhe corresponde, fruto de uma marca mais ou menos elaborada introduzida na vacuidade da religião fundamental por determinada “religião” (jogo do semiótico e do semântico), também ela é de duplo sentido e direção. Por um lado, a “religião” pretende impor suas determinações, canalizar, qualificar, especializar, organizar, semantizar e sistematizar aquilo que, para ela, pertence-lhe de pleno direito. Por outro lado, neste espaço intermediário que constitui a vivência religiosa efetiva (“experiência religiosa”) dos indivíduos e dos grupos de fiéis, a religiosidade tende a influenciar as determinações religiosas institucionais no sentido de diluí-las no indeterminado e no genérico. Um sociólogo pode assim legitimamente escrever frases como esta, a propósito da evolução na história da Festa católica de Todos os Santos : “A religiosidade popular *fez deslizar a orientação da festa* no sentido da oração pelos mortos e da reativação do luto” (MAITRE, 1998)

Mas as categorias do “diluir”, do “indeterminado” e do “genérico” não têm necessariamente ressonâncias pejorativas. É isso que mostraria uma terceira abordagem possível da “religiosidade”

### III - A religiosidade contemporânea

Já dissemos que *todas as religiões* tem de se haver com o fundo básico que constitui a “*religião fundamental*,” cuja presença nelas lhes assegura seu enraizamento natural e carnal-humano; cuja ausência significaria para elas um definhamento vital e um reducionismo cerebral na evacuação de qualquer mistério; cuja sublimação, enfim, sob formas, modalidades e *dosagem sempre diferenciadas*, faz que elas se constituam como: “*as religiões*” no que cada uma tem, ao mesmo tempo, de genérico e autenticamente “religioso”, e de específico.

Algumas delas são mais permeáveis do que outras a este fundo primevo. Nenhuma pode cingir-se a ele só, e não processá-lo dinamicamente, mas nenhuma também pode ignorá-lo, repudiando a fonte permanente de vitalidade que ele constitui.

No entanto, o processo hoje parece ser mais radical:

O movimento civilizacional que atravessava ontem as nossas so-

iedades ocidentais era o da racionalização radical. Inclusive no âmbito da religião, as sínteses institucionais tendiam a se constituir em “religião nos limites da razão”, no sentido kantiano. Uma teologia que ameaçava expulsar o mistério, um catecismo racionalizado e codificado, uma estrutura institucional semelhante à de qualquer empreendimento organizativo e até estatal, um direito “canônico” inserido no universo dos Estados-Nações e ombreado na sua forma - não no seu conteúdo - com os Códigos de cidadania moderna. É a este universo, civilizacional e também religioso, que o homem contemporâneo, cansado, dirige dúvida e intento de relativização. Reemerge assim a “religião fundamental” nas suas formas mais elementares, como um fenômeno de sociedade, no bojo da pós-modernidade (ao mesmo tempo expressão exacerbada da modernidade e sua radical negação). Para ilustrar esta afirmação destacarei aqui dois traços definidores: o uso cada vez mais exclusivo da razão, e da razão instrumental, e o ideal da autonomia individual. Traços cuja exacerbação/contestação no campo mesmo da religião constitui o fulcro da pós-modernidade religiosa.

Por um lado à razão. Antes do advento triunfal desta na forma de razão científica, a magia impunha-se, na sua realização prática, para uns<sup>13</sup> como um esboço (uma “forma balbuciante”) da elaboração racional da causalidade que estava ainda por vir (possivelmente os mesmos que farão da “religião popular” ou da “religiosidade” um acúmulo de traços disjuntos e deformados), para outros, (alguns dos quais verão na religião popular um “sistema” religioso e no catolicismo, por exemplo, um conjunto plural de sistemas religiosos) como uma “sombra da ciência”, sem dúvida, mas quem diz “sombra” diz “forma acabada”, “sistema bem articulado”, afirmação a seu modo racional, isso, antes da pretendida exclusividade da razão científica. Chegada esta, a magia sempre continuou marcando discreta presença à sua sombra como um forro ou um avesso, mas ela pode hoje reemergir em plena luz, como um efeito da relativa contestação contemporânea da ciência “positivista” como seu simulacro e quase sua enaltecida caricatura.

Por outro lado, o individualismo. Ele impera, exacerbado, no espaço social contemporâneo. Mas esta exacerbação, manifestada nas composições livres no mercado simbólico das religiões, balancea-se pelo

<sup>13</sup> Não precisa explicitar que estas distinções inspiram-se em Levi-Strauss, 1962.

reagrupamento nas famosas “tribos urbanas”, reais ou virtuais: uma “modernidade involutiva” (conforme a expressão do próprio teórico das “tribos urbanas”<sup>14</sup>) que faz reemergir tipos de comunidade que poderíamos ter pensado definitivamente fora de foco, e que voltaram com toda a força a embasar e suportar intentos de criar identidades: desde a simples vizinhança até o sentimento regionalista, desde o companheirismo funcional até o bando fervorosamente lúdico, desde uma referência coletiva a uma vaga tradição até o imaginário forte da “etnia”. No clima reativo da pós-modernidade, todas estas pertenças comunitárias podem ser, em modalidades e graus diversos, associadas a religiões institucionalizadas, inscrever-se nas suas margens ou sua aura, mesmo sem adesão formal ou rigidamente estruturada. Em primeiro lugar, porque o espaço social está ainda muito marcado pela presença de religiões fortes, ontem “donas do pedaço”; em segundo lugar, porque este espaço acha-se invadido - na lógica dos fluxos intensos de comunicação, especialmente a dos bens simbólicos - por religiões que lhe vêm de fora (religiões orientais, por exemplo). Enfim porque reconscientizações identitárias e redescobertas de filões históricos, eventualmente recalçados fora da camada de memória coletiva, podem trazer a tona e tornar de novo palatáveis e sedutoras religiões, ontem étnicas e hoje des-oterritorializadas, que os fluxos dominantes tendiam a simplesmente marginalizar (religiões afro no Brasil, cultos andinos) ou tornar radicalmente obsoletas (druidismo ou neopaganismo céltico). Às religiões de qualquer um destes tipos pode-se, sem dúvida, aderir simplesmente e sem ambigüidade. Trata-se então de “religião”, no sentido tradicional. No mais das vezes, no entanto - ou ao mesmo tempo - deixar-se-á que elas marquem do seu signo e à sua imagem os novos surtos de religião primordial, fazendo deles os portadores de uma alusão, retrospectiva ou prospectiva. Alusão mais ou menos longínqua a uma estrutura simbólica, mais do que adesão a uma instituição firmemente delineada, aliás, às vezes escassamente ou em nada presente neste processo.

Tal forma de “religiosidade” não se confundiria então precisamente com aquela de que acabamos de falar: a “Religião fundamental” quando penetra nas águas de determinada “Religião”? Em parte, sem dúvida. Mas com dois matizes. Em primeiro lugar, muitas - talvez a maior parte

---

<sup>14</sup> Maffesoli, 1998

- das instituições religiosas aqui envolvidas chegaram de longe ou surgiram da margem e dos espaços sociais, ontem silenciados pela dominação. Em segundo lugar, e sobretudo, o seu sem-número, demultiplicado quase ao infinito pelas bricolagens individuais, acaba conformando um clima qualitativamente novo. O campo religioso está cada vez menos no campo das religiões, nas suas institucionalizações históricas. E as manifestações que o invadem tendem a reencontrar, organizadas em torno das injunções concretas de uma vida quotidiana objetiva ou subjetivamente vivida na precariedade, as formas básicas mais longinquamente atestadas da emoção religiosa, da inquietação inquietada, da comunidade de sentido não organizado nem conceitualmente explicitado, da procura de um laço com a natureza como forma de equilíbrio total, da magia. Uma “religião selvagem”? Em todo o caso, como se, em certos momentos da história, quando rupturas drásticas nos instrumentos padronizados de apreensão do universo e remexidas fundas nas camadas de sentido dos diferentes grupos sociais instauram um hiato civilizacional, este lastro profundo da religiosidade possa tender a emancipar-se das estruturas religiosas institucionais que o revestiam e que ele alimentava. Ele emerge então, (mais) autônomo e reconhecível, marcando da presença (mais) explícita de suas formas elementares um “momento”, que nada indica com certeza se é de total e definitiva mudança ou de transição.

Um novo tipo de religiosidade, em todo caso, que escapa, mais ainda que no passado, ao controle efetivo dos aparelhos religiosos. Pode, de fato, dar-se uma intensificação da religiosidade sem que por isso as religiões deixem de ver definhar o seu espaço social. Mesmo se conservarem (ou recuperarem) algo de sua influência, alguma irradiação que contribua a orientar as consciências, é através de um processo (subjetivo) de convencimento, não de imposição (social) dogmática. Desta vez, o fenômeno central do campo religioso bem poderia não ser mais nem “as religiões” nem “a religião”, mas sim a religiosidade.

Mais ainda. Enquanto as duas primeiras versões do que seria “religiosidade” pareciam inscrever-se, sem perturbá-lo, no quadro das categorias - e relações entre categorias - que compõem e definem classicamente o campo religioso, desta vez a religiosidade “pós-moderna” chega a ameaçar nossos recortes mais tranquilos e nossos instrumentos conceituais mais tradicionais: religião, ciência, razão e emoção, indivíduo, conversão, verdade, secularização.. Um indício eloquente disto é

que não mais sabemos, cientistas sociais da religião, se a *religião* “está voltando” ou se continua a definhar no mundo contemporâneo. Não que tenhamos perdido o uso ou o discernimento de instrumentos de medida, para responder a esta pergunta, mas, mais simples e liminarmente, porque não sabemos mais, quando a fazemos, de que queremos - ou podemos - falar.

### Referências bibliográficas

BASTIDE, R. *Les amériques noires: les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*. Paris: Payot, 1932.

BASTIDE, R. *Anthropologie religieuse*. Encyclopaedia Universalis, v.2, Paris: 1998.

DURKHEIM, E. *Le sentiment religieux à l'heure actuelle*. Archives de Sociologie des Religions, 1969.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIADE, M. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Payot, 1951.

GAUCHET, M. *Le désenchantement du monde*, Paris: Gallimard, 1985.

JAMES, W. *The varieties of religious experience: a study in human nature*, New York: University Books, 1963.

LEROI-GOURHAN, A. *Les religions de la préhistoire*, Paris: PUF, 1964.

LÉVI-STRAUSS, C. *La science du concret in la pens'ee sauvage*. Paris: Plon, 1962.

LÉVI-STRAUSS, C. *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*. In MAUSS, M. *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF, 1968.

LUCKMANN, Th. *La religion invisible*. Paris: Centurion, 1972.

MAFFESOLI, M. *O tempo das tribos*. Rio de Janeiro: Forense, 1998.

MAITRE, J. *Religion populaire*. Encyclopaedia Universalis, v. 19. Paris, 1998.

RICOEUR, P. *Mythe*. Encyclopaedia Universalis, v. 15. Paris, 1998.

SANCHIS, P. *A religião dos brasileiros: teoria e sociedade*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

WEBER, M. *Rejeições religiosas do mundo e suas direções*. In *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1963.