

# O deslocamento do religioso na sociedade contemporânea

*Alberto da Silva Moreira\**

## Resumo

Este artigo pretende apontar para o deslocamento da experiência religiosa contemporânea, tanto subjetiva como institucionalizada, do que se costuma chamar “campo religioso” (religiões, templos e igrejas) para outras áreas ou dimensões da vida social que não são caracterizadas como religiosas, como o complexo midiático-cultural, a economia, o turismo, o lazer, as terapias, o culto ao corpo e outras. Tais mudanças deslocam e redimensionam o(s) lugar(es) e o(s) papel(is) social(is) da religião nos horizontes da sociedade em processo acelerado de globalização. A religião não acabou, ela se deslocou. As mudanças de lugar e da própria “natureza” do religioso apontam para a necessária revisão seja das metodologias aplicadas ao estudo da religião, seja do aparato conceitual com que se costuma circunscrever a experiência religiosa.

**Palavras-chave:** Religião. Globalização; Cultura; Campo religioso.

## The dislocation of the religious in contemporary society

### Abstract

This paper points out the changing place or the dislocation process of contemporary religious experience, subjective as well as institutionalized, from the so called “religious field” to other areas or dimensions of social life, not usually characterized as religious, such as economics, leisure, therapies, body cult and others. Such changes dislocate and redefine the place(s) and social rules of religion in a society which is going through an accelerated process of globalization. Religion has not ended, it has been dislocated. The change of place and the very nature of the religious demand the necessary revision of methodologies which are applied to the study of religion and the conceptual frameworks, in which religious experience is usually circumscribed.

**Keywords:** Religion; Globalization; Culture; Religious field.

---

\* Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás e pesquisador do Instituto Franciscano de Antropologia da Universidade São Francisco (Bragança Paulista, SP).Endereço eletrônico: Alberto-moreira@uol.com.br.

## El desplazamiento de lo religioso en la sociedad contemporánea

### Resumen

Este artículo pretende abordar el desplazamiento de la experiencia religiosa contemporánea, tanto la subjetiva como la institucionalizada, de lo que comúnmente se denomina “campo religioso” (religiones, templos e iglesias), hacia otras áreas o dimensiones de la vida social que no son caracterizadas como religiosas, como el complejo mediático-cultural, la economía, el turismo, el descanso y la recreación, las terapias, el culto al cuerpo, entre otras. Tales cambios desplazan y redimensionan los lugares y los papeles sociales de la religión en los horizontes de la sociedad en el proceso acelerado de globalización. La religión no acabó, ella se desplazó. Los cambios de lugar y de la propia “naturaleza” de lo religioso apuntan hacia la necesaria revisión, tanto de las metodologías aplicadas al estudio de la religión, como del aparato conceptual con el cual se acostumbra circunscribir la experiencia religiosa.

**Palabras claves:** Religión; Globalización; Cultura; Campo religioso.

As Ciências Sociais e Humanas orientadas ao estudo do fenómeno religioso realizaram um longo percurso histórico e conceitual até atingirem a densidade atual do seu aparato teórico<sup>1</sup>. Durante esse processo, que tem nas obras de Nietzsche (*O Anticristo; Zaratustra*), Durkheim (*As formas elementares da vida religiosa*), Weber (*A ética protestante e o espírito do capitalismo*), em textos lapidares de Marx (*Introdução à filosofia do direito; O capital*), Comte (*Catecismo positivista*), Simmel (*Die Religion*) seu estágio clássico e paradigmático, o instrumentário teórico foi sempre mais se refinando e se enriquecendo. Vieram as contribuições da Antropologia (Kolakowski, Evans-Pritchard, Mead, Mircea Eliade, Bastide, Geertz), da Psicologia-Psicanálise (Freud, Jung, Frankl), da Sociologia (Parsons, Luhmann, Berger, Bourdieu, Bellah, Hervieu-Léger), da Fenomenologia (Otto, Ricoeur, Croatto), da Filosofia (Benjamin, Adorno, Heidegger, Sartre, Bloch, Garaudy), da Hermenêutica (Schleiermacher, Gadamer) e de outras ciências. Hoje as Ciências da Religião são necessariamente plurais e operam através de um recorte transdisciplinar.

### A religião em movimento

Não obstante a mirada pluridisciplinar, no concreto permanece ainda uma certa regionalização do olhar, que atribui caráter religioso apenas a determinados fenômenos, desde sempre consagrados ao que Bourdieu, num rico *insight*, chamou de *campo religioso*. Religioso se refere, segundo esse recorte, a práticas, cultos, crenças, símbolos, tempos, lugares, ritos e mitos integrados e agenciados pelas

---

<sup>1</sup> Retomo e sistematizo neste texto algumas idéias expostas no livro *O futuro da religião na sociedade global* (Moreira; Dias, 2008).

religiões e comunidades religiosas. Além do seu caráter histórico, encarnado em instituições, na herança cultural, no patrimônio arquitetônico, estético, musical etc., o religioso também se manifesta como experiência subjetiva, como emoções, valores, visão de mundo e motivações para a vida das pessoas. Tais experiências subjetivas são igualmente buscadas e estimuladas, até certo ponto, pelas instituições religiosas. Isso não é pouco e continua verdadeiro, mas já parece insuficiente. Justamente essa regionalização do olhar, que corresponde ao conceito tradicional de religião, não capta mais adequadamente a *religião em movimento* (Hervieu-Léger, 1999). Os conceitos de *religião* ou mesmo de *campo religioso* se tornaram um cobertor curto: eles não cobrem mais todas as modalidades, os espaços, a diversidade e a mutabilidade da experiência religiosa nos quadros da modernidade capitalista tardia.

Está em processo um verdadeiro *deslocamento* ou uma *transformação do religioso*. Outras instituições ou instâncias sociais assumem funções das instituições religiosas no campo cultural, principalmente o complexo midiático-cultural<sup>2</sup>, que envolve televisão, internet, cinema, revistas e literatura, esporte, publicidade e moda. Estas instituições, todas do e para o *mercado*, também produzem símbolos, sentidos, crenças, explicações sobre o real, rituais e mitos, propõem valores, estilos de vida, figuras para a imitação, a fidelidade e mesmo a devoção das pessoas. Este parece ser um traço fundamental da atual constelação. A religião não deve mais ser procurada apenas em igrejas, templos e terreiros, onde ela se tematiza explicitamente, mas também lá onde ela não se chama de religião: no culto ao dinheiro e ao corpo, na eficiência administrativa e empresarial, no encantamento pela técnica e pelo *design*, no êxtase sonoro ou imagético, no mundo do esporte, das compras e dos astros midiáticos. O religioso se desloca, desborda, extravasa, migra do que era tido tradicionalmente como o “próprio” do religioso: o espaço, o tempo e os modos de sua manifestação. Alguns exemplos visualizam cotidianamente tais mudanças: o culto dos santos, sem desaparecer, deslocou-se para o culto dos ídolos do esporte e do *pop-rock*; o encantamento migrou para a estética, o *design* e a alta tecnologia; os acontecimentos midiáticos de massa se tornaram vetores da experiência religiosa; os tradicionais especialistas do sagrado são obrigados a concorrer com jornalistas, terapeutas, gurus do marketing e animadores de programas de tv.

### **Quais as formas mais evidentes de deslocamento do religioso?**

Sejam mencionadas nos entretítulos da seqüência apenas algumas modalidades de deslocamento do religioso ou ainda os processos sociais que favo-

<sup>2</sup> Tentei introduzir e explicar o conceito de *sistema midiático-cultural* em Moreira (2003, p. 1.203-1.235).

recem ou provocam este deslocamento. Alguns desses processos se manifestam claramente no bojo da globalização capitalista e têm grande impacto cultural e social; outros acontecem de forma menos visível e influenciam mais em termos subjetivos e de longo prazo.

### *Midiatização do religioso*

John Thompson (1995) identificou uma tendência geral de *mediatização da cultura* (Moreira, 2003), que já podemos empregar e transpor para uma *mediatização da religião* e da experiência religiosa como tendência duradoura de deslocamento. Aliás, a mídia, com a linguagem própria e a lógica econômica que a caracterizam, já é a maior fonte de informações sobre a religião. Os *shows*-missas e os *shows gospel*, as transmissões sobre o Papa e sobre festas religiosas são as formas explícitas, mas nem de longe as únicas formas de mediatização do religioso. Provavelmente as grandes cerimônias, transmitidas pela mídia em ocasiões especiais, serão o momento onde se explicitará um sentimento de vago pertencimento a uma “comunidade” mais ampla de fé. Por outro lado, no dia-a-dia das metrópoles, quem hoje ministra “aulas de catequese” para as multidões é Hollywood, com suas produções como *O Código Da Vinci*, *Paixão de Cristo*, os filmes de bruxos, de espíritos e do além. Hoje são principalmente o cinema, a tevê e a literatura as instâncias que se encarregaram da socialização religiosa; sempre dentro de seus cânones, sua linguagem estética e seus interesses. Religião e motivos religiosos se deslocam e se mesclam com espetáculo midiático, entretenimento, diversão, lazer.

### *Migração e flutuação das comunidades religiosas*

Tradições religiosas como o islamismo, o cristianismo, o hinduísmo e o budismo foram libertadas de seus contextos geográfico-culturais de origem e em parte de suas instituições controladoras. Há grandes comunidades islâmicas na Europa, hinduístas na Inglaterra, expansão budista nos Estados Unidos e no Brasil, cultos afro-brasileiros na Argentina, neopentecostais na África. Todas essas comunidades precisam adaptar-se aos novos contextos, recriar-se, refazer-se dentro das novas condições, muitas vezes sem um “clero” especializado. Segundo uma expressão de Geertz (2006, p. 10), “a religião se tornou cada vez mais um objeto flutuante, desprovido de toda ancoragem social em uma tradição fecunda ou em uma instituição estabelecida”. Muitos fundamentalistas no islamismo, por exemplo, não provêm do clero, mas dos estratos sociais médios, laicos, com boa formação intelectual e profissional.

### *Hibridização de práticas religiosas e pluralismo religioso*

Acontece uma mescla, uma bricolagem e combinação aleatória de elementos de universos simbólicos distintos, às vezes em termos de ressignificação,

outras vezes em termos de simples justaposição, outras vezes em termos de homogeneização de elementos, gostos e comportamentos. Como escreveu Pace (1997, p. 27), a proximidade de fronteiras entre sistemas simbólicos faz com que o *outro*, o exótico e diferente, não esteja mais distante: pode-se conviver com ele ao lado, em zonas francas, nas quais “cada um pode consumir alguma coisa que provém do outro sem preocupar-se demais” se está sendo infiel a seu próprio sistema simbólico. O futuro aponta para uma sociedade com pluralidade de ofertas religiosas, provavelmente sem uma instituição que detenha o poder simbólico para estabelecer sozinha uma hierarquia sobre as demais ou para servir de ancoragem hegemônica no campo religioso.

### *Crise dos intermediários e surgimento de novos especialistas do sagrado*

Tais características evidenciam a crise dos especialistas religiosos tradicionais e também o surgimento de novos especialistas religiosos, que não levam esse nome, mas que enquanto produtores de bens simbólicos disputam com os antigos o mesmo “espaço” ou a mesma “função”: terapeutas, filósofos, cientistas, escritores, jornalistas especializados, figuras da mídia e do cinema. Estes novos interme-diários apelam para mecanismos religiosos e também produzem explicação e sentido, geram símbolos de identificação e apelos de imitação, criam comunidades de crenças e práticas. Aqui o deslocamento do religioso acontece pelo menos em relação a duas das tarefas básicas de qualquer especialista do sagrado: na *interpretação valorativa* (ou transcendente) dos acontecimentos – por exemplo, dizer e estatuir socialmente em que consiste a felicidade (“eterna”) do humano; e na produção ou configuração de símbolos, roupagens, gestos, rituais – enfim, de *linguagens* – que devem expressar, cotidianizar e interiorizar as novas explicações, a visão de mundo e os valores estatuídos. A publicidade e o marketing, por exemplo, assumiram, pelo menos em parte significativa, tais tarefas que antes eram monopólio das religiões.

### *Disputa pela interpretação*

As disputas pela legitimação entre os próprios sistemas religiosos deve aumentar; aliás, não apenas entre eles e, sim, entre todas aquelas instituições que agora produzem explicação e sentido. Agora o “público” não é mais cativo, restrito geográfica ou culturalmente, mas planetário e disputado por inúmeras propostas de sentido. Geertz (2006, p. 10) já havia percebido: “Em nenhum momento, desde a Reforma e o Iluminismo, a luta quanto ao sentido geral das coisas e das crenças que o fundamentam foi tão aberta, ampla e aguda”. Que instância social ou instituição tem hegemonia para estabelecer a “verdade” – provisória – das coisas e dos fatos? Uma questão conexas, que a

meu ver merece atenção redobrada seria justamente esta: como entender e conjugar produção social do consenso com a dinâmica do capitalismo globalizado? O fato é que, com o deslocamento do religioso, também a influência pública ou ideológica da religião institucionalizada sofre profundas modificações. Outras instituições produtoras de interpretação e sentido se beneficiam da crise institucional da religião e ocupam o “espaço” semântico, ou o vácuo hermenêutico, criado pela perda de autoridade e de incidência social da religião tradicional. Novamente se percebe a importância que assumiu o sistema midiático-cultural na cultura contemporânea.

### *Religião como tarefa individual*

O deslocamento reforça outro aspecto fundamental da atual configuração do religioso nas sociedades modernas: a dinâmica crescentemente individualizada e subjetivada da experiência religiosa. Como os papéis, as pertinências, as referências e os pertencimentos se deslocam, o indivíduo fica cada vez mais o único responsável por, de acordo com seu gosto, sua conveniência e sua consciência, juntar as partes e costurar seu próprio sistema simbólico. Muito menos lealdades e fidelidades herdadas (ou seja: crise das religiosidades de IBGE) e muito mais o gosto pela experimentação. A instância decisória é cada vez mais individual e subjetiva. Mas, segundo Carlos A. Steil (2008), não se trata de uma subjetividade que decida com acribia e segundo critérios rígidos de veracidade. Parece antes decisiva a intensidade da emoção e da comoção subjetiva que a pessoa “sente” ao fazer determinada experiência “religiosa”. É este “sentimento” e essa carga emocional que validam para o indivíduo – diante de si mesmo e dos outros – a consistência de sua experiência religiosa. A se manter, este deslocamento da validação da experiência religiosa para o subjetivo (do familiar, institucional, cultural) e o emocional trará conseqüências profundas e de longo prazo para o campo religioso. Por outro lado, justamente essas características fazem a experiência religiosa aproximar-se de ou mesclar-se com outras modalidades de “experiência” de forte comoção subjetiva oferecidos ou buscados por outras instâncias culturais, como o mundo da música *pop-rock* e dos esportes.

### *Religião e ordem global se interpenetram*

As religiões tanto sofrem os efeitos como têm sido fatores importantes no processo de globalização. Como os estudos indicam, a religião pode estar exercendo na América Latina e na Ásia um papel diferente do que exerce na Europa, marcada pela secularização. A religião continua um fator importante de transformação social e os exemplos mais fortes são a herança da Teologia da Libertação nos movimentos sociais globais (reunidos no Fórum Social Mundial)

e na cultura política da América Latina, bem como a difusão do islamismo na Europa, África do Norte e outros países, a exportação do hinduísmo e do budismo, a expansão dos pentecostais na América do Sul e na África, além, ainda, da influência dos fundamentalistas cristãos de direita na política dos Estados Unidos. Em muitas dessas situações o deslocamento do religioso se mostra como uma interpenetração entre motivações políticas e motivações religiosas (movimentos sociais), ou mistura de políticas de Estado com ideologias e interesses de grupos religiosos (caso dos fundamentalistas).

Assim, julgo que não há exagero em dizer que estamos diante de uma mudança epocal do religioso, ainda que isso não seja necessariamente uma novidade e nem mesmo que seja um processo recente. Como sabemos, trata-se de um longo processo, imbricado em outras mudanças que caracterizam a modernidade das sociedades ocidentais ou ocidentalizadas.

De qualquer modo, até bem pouco tempo atrás os parâmetros e as categorias teóricas predominantes na análise do fenômeno religioso não eram essas. Havia uma suspeita disseminada, ou mesmo uma convicção militante, sobretudo na Sociologia, de que a religião deveria desaparecer dos quadros da sociedade moderna secularizada. Muitos teóricos continuam pensando assim. É necessário, portanto, que abordemos essa questão, ainda que não possamos aprofundá-la aqui.

### **A substituição dos sistemas religiosos ou a transformação da religião**

No debate, já algo extemporâneo, sobre se a religião irá desaparecer dos horizontes da sociedade progressivamente secular, pragmática e dominada pela racionalidade instrumental, ou se irá persistir como herança cultural e sistema gerador de sentido e identificação, há teorias que defendem uma posição intermediária, mas não conciliatória, para as quais a religião está sendo substituída ou transformada. Alguns autores colocam a função da religião em bases diferentes; quer dizer: propõem que a religião subsiste na sociedade atual como uma categoria sociocultural e que ela assumiu as funções tanto de uma modalidade de identidade coletiva no nível societal, como uma forma de consumo no nível dos indivíduos. Na expressão de Prandi (1966, p. 65), “a religião é uma expressão importante de identidade individualizada, de fruição de sentimentos pessoais, de gosto e prazer. Pode ser consumida pela satisfação que é capaz de proporcionar aos indivíduos”. A religião permaneceria portanto, como *inspiração cultural*, talvez a maior fonte de valores e quadros de referência que entram na construção das identidades e da percepção das unidades no campo da interação global. Ela ajudou a modelar um sistema de *lealdades e identidades*, e esse sistema agora está mais complexo e competitivo. Para R.

Robertson (1991, p. 282), a religião como um *gênero de expressão*, comunicação, legitimação e consumo continuaria sua persistência como fonte de inspiração cultural e axiológica.

A socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger (2003), que estuda a profunda crise do tradicionamento da religião cristã na Europa, prevê, no caso do catolicismo na França, nada menos do que *o fim de um mundo* (título de um de seus últimos livros). Mas a mesma autora afirma que em todas as sociedades a continuidade se assegura sempre por dentro e através da mudança (Hervieu-Léger, 1999, p. 62). Nenhuma sociedade sobrevive sem um mínimo de fio condutor que a ligue a seu passado. Por isso é preciso atentar para as “modalidades de ativação, reativação, invenção ou reinvenção de um imaginário religioso da continuidade nas nossas sociedades ditas supermodernas” (Hervieu-Léger, 1999, p. 25). Ao fazer isso, ela constata que a sociologia passou da *religion perdue* (da tese do fim da religião) para a *religion partout* (a religião em toda parte). A subjetivação das crenças, a relativização e o pragmatismo fizeram a religião “explodir” enquanto instituição, mas o religioso está em movimento: “As religiões tendem a se apresentar como uma *matéria-prima simbólica, maleável* (grifo meu), que pode dar lugar a reaproveitamentos diversos, segundo o interesse dos grupos que a exploram” [ou “garimpam”, acrescento] (Hervieu-Léger, 1999, p. 59). Voltarei a esta noção de matéria-prima simbólica mais adiante.

Para o sociólogo canadense Peter Beyer, finalmente, não está claro se a religião vai subsistir apenas como fonte cultural e não como sistema societal; pois isto vai depender muito se a religião conseguir afirmar sua visibilidade e sua influência na sociedade. Ela terá chances se conseguir produzir símbolos e práticas de identificação, se conseguir mobilizar as massas e afirmar uma interpretação própria que tenha plausibilidade social: “Modernidade e globalidade não resultam no desaparecimento da religião, seja em termos de importância para conduzir a vida social ou em termos de visibilidade na paisagem social” (Beyer, 1994, p. 15).

O processo de globalização tanto pode dificultar e “punir” formas religiosas, como favorecer e “premiar” a expansão de determinadas propostas religiosas mais adaptadas. As pesquisas empíricas mostram, por exemplo, a expansão do neopentecostalismo pelo mundo, dos cultos afro-brasileiros no Cone Sul, das religiões orientais e japonesas no Brasil e em outras partes do mundo. De qualquer forma, podemos dizer que os processos de globalização trouxeram transformações duradouras para o campo religioso. Essas mudanças, muitas delas já mencionadas na primeira parte deste artigo, deverão afetar as religiões em curto e longo prazo, de forma mais leve ou mais profunda segundo os contextos.

## **Deslocamento na percepção subjetiva do religioso**

Poderíamos perguntar nesta altura: como é possível que aconteça esse deslocamento do religioso? É preciso que haja na experiência religiosa algo que permita ou favoreça este extravasamento, este movimento, esta migração. Do contrário teríamos realmente o fim, a falência, a descontinuidade total. No entanto, todo nosso caminho até aqui parece evidenciar que a religião, ou melhor, que o religioso, *mesmo deslocado* em relação ao seu “lugar” tradicional, continua, persiste de alguma forma nas novas reconfigurações. Precisamos pensar como a continuidade se dá através de e por dentro da descontinuidade. Mesmo que precária e ensaisticamente, quero deter-me um pouco nesta dinâmica subjetiva da religião em movimento. Para isso a noção de “matéria-prima simbólica”, citada acima por Hervieu-Léger, é muito útil e nos ajuda a entender de forma plástica o que parece estar atualmente em processo.

1) *Num primeiro nível*, das práticas culturais e religiosas, podemos dizer, com a autora, que as religiões existentes têm fornecido uma “matéria-prima” para outras elaborações simbólicas. Ou seja, assim como um metal básico maleável permite ligas e combinações diversas, assim as religiões podem estar sendo reapropriadas, refundidas e retrabalhadas por outras instâncias sociais, que delas aproveitam, retiram ou assumem símbolos, motivos, rituais, gestos, linguagens, imaginário e valores. Ao fazer o novo “aproveitamento”, os elementos ou fragmentos retirados da religião passam a fazer parte de uma nova “lógica”, ou de uma nova configuração, e seu papel no todo é ditado pela instância que detém a hegemonia ou o controle da “nova” linguagem ou do novo sistema simbólico. Isto pode ser observado, dentro do próprio campo religioso, quando uma igreja como a Universal do Reino de Deus reaproveita, ressemantiza e reinventa gestos, rituais, objetos e lingua-gens da tradição católica. Mas além dos limites, agora maleáveis e porosos, do chamado campo religioso, observamos esse processo também em outras áreas da vida social, como no esporte e na música popular. Estamos rodeados por fiés cultuadores de Madonna, Ronaldinho, Britney Spears, David Beckham, heróis e vilões do Big Brother Brasil e outros astros. Eles podem se organizar explicitamente com o nome de igrejas, como a Igreja Maradoniana, que cultua o ex-craque argentino, ou como confrarias ou tribos urbanas<sup>3</sup>, com rituais próprios de iniciação, símbolos de identificação, liturgias e códigos de conduta. Dá-se um deslocamento do religioso para formas de apreensão e de manifestação que até pouco tempo dificilmente poderiam ser identificadas como religiosas.

Todas as pesquisas mostram, junto com a perda da autoridade vinculante das instituições religiosas, a maior autonomia dos indivíduos na montagem

---

<sup>3</sup> Cf. Magnani (1998, p. 56-78).

dos seus próprios sistemas religiosos. A religião da escolha subjetiva implica também em perda ou enfraquecimento do vínculo, baixo grau de comprometimento com esta ou aquela igreja e a potencial adoção de uma mentalidade pragmática e mercantilista: “A maioria das pessoas – podemos designá-la ainda de fiel – se sente hoje livre para este balé, onde o que importa é a resolução de um problema imediato” (Machado, 2007, p. 4).

Um âmbito inusitado para o deslocamento do religioso é o turismo. Como mostrou Carlos Steil (2008), em seus estudos sobre o Natal-Luz, nas cidades gaúchas de Gramado e Canela, alguém pode ter uma profunda experiência religiosa ao participar de um evento turístico, que não é mais organizado pela Igreja, mas pela Secretaria de Turismo. Algo parecido pode-se provavelmente afirmar a respeito da Procissão do Fogaréu, em Goiás Velho (GO), ou de algumas cerimônias e rituais durante a Semana Santa em cidades mineiras. Esses rituais saíram, se não totalmente, pelo menos em boa parte, do controle da Igreja Católica e da esfera do religioso tradicional. Tornaram-se atrações turísticas, ocasiões de lazer, com evidentes e complexas ramificações com a economia, o comércio, a mídia e o planejamento das cidades.

Mas, se tais eventos ainda guardam algum sinal visível de uma socialização religiosa do passado, o que dizer de experiências de encantamento e maravilhamento diante das últimas conquistas da técnica ou das formas de êxtase, verdadeiras fusões do “eu”, daqueles que imergem nos concertos de *rock* ou nos *videogames*? Tais experiências não mantêm nenhuma vinculação com o religioso tradicional, mas são agora experimentadas como seu sucedâneo.

2) *Num segundo nível*, interior à religião, o deslocamento ou a reconfiguração do religioso parece corresponder a uma tendência ou potencialidade inerentes à própria experiência religiosa, sobretudo a de origem cristã.

Inicialmente, é importante notar que os processos de reelaboração simbólica são sempre possíveis, pois esta é precisamente a “natureza” mesma da produção simbólica humana, ou seja, a de sempre interpretar o real, de refazer do caos um mundo, do indiferenciado uma casa. Em termos da religião, R. Otto (1932), E. Durkheim (1979), M. Eliade (1965), os fenomenólogos e até Leonardo Boff (1975) nos ensinam que qualquer objeto ou parte da realidade pode ser potencialmente *sacralizado*. Tudo pode ser revestido, inserido, incluído na esfera da significação e do sentido. O *sagrado* (aquilo que foi apartado do profano) é justamente a concretização exponencial e a garantia de um *ordenamento* e de uma *significabilidade* potenciais de toda a realidade. Essa parece ser uma constante na própria *estrutura* (na falta de uma expressão melhor) do simbólico, enquanto dimensão constitutiva do *humano*, tal como ele e ela se constituíram.

Tal característica foi reforçada ainda mais pela religião que mais influenciou o processo civilizatório ocidental e cujo papel histórico foi mesmo con-

dição de possibilidade para a emergência da atual sociedade e de sua cultura (inclusive do processo de secularização<sup>4</sup>): o cristianismo. Ao proclamar que “tudo o que fizerdes a um dos menores dos meus irmãos, a mim o fareis” (Mt 25,40) e que “não há mais diferença entre judeu e grego, entre escravo e homem livre, entre homem e mulher” (Gal 3,26ss.), o cristianismo – com seu *universalismo* do acesso à salvação – estabelece no Ocidente as bases do que se tornou posteriormente o princípio da igualdade fundamental entre os homens. Por outro lado, apesar de toda a influência gnóstica e da visão negativa da corporeidade vinda do neoplatonismo e do agostinismo, o *materialismo* sacramental e incarnacionista do cristianismo (“o Verbo se fez carne”, “tive fome, estava nu, doente”, “meu corpo entregue por vós”, “tomai e comei”, “tomai e bebei” etc.), nunca foi totalmente perdido ou esquecido (veja-se, por exemplo, o materialismo franciscano e de outras correntes espirituais). Esta visão sacramental-incarnacionista transforma a materialidade das coisas corriqueiras – o pão, o vinho, a água, a roupa, a comida, a casa, o pobre, o estrangeiro – numa possível e passível, quando não necessária, mediação para o encontro com o divino. Lembro o episódio do encontro com o leproso na trajetória de São Francisco. Há no cristianismo, portanto, um latente dinamismo secularizante, uma tendência a enfraquecer os limites rígidos entre sagrado e profano, a romper a distância entre Deus e os homens. Cristo encarna em si mesmo essa assimilação entre o divino e o humano, a assunção do material-histórico pelo transcendente-eterno.

Esta atitude de liberdade simbólica, ou de relativa imprecisão, ou mesmo de otimismo materialista do cristianismo, que considera a *sacralidade potencial* de toda a realidade material, acaba favorecendo o movimento, a dinâmica inclusiva ou “incarnatória” da religião. Como tendência, impõe a consideração de que não há dimensões ou elementos estanques ao movimento do sagrado. Para o pensamento sacramental-religioso, tudo pode se tornar diá-fano ou trans-parente, até mesmo toda a realidade do mundo sensível, para uma outra realidade que transcende esta materialidade (Boff, 1975). Para todas as religiões, mormente o cristianismo, na matéria mesma da realidade mora um sentido que a ultrapassa e transcende. E este sentido (que é sempre uma elaboração simbólica) deve ser sempre de novo atribuído, re-feito, re-elaborado em cada situação existencial e histórica, principalmente quando o sentido atual perde visibilidade e coesão social.

Dessa forma, a própria dinâmica da experiência religiosa, principalmente do cristianismo, permite e favorece o deslocamento e a reconfiguração da sua herança simbólica em diferentes formas históricas.

---

<sup>4</sup> Cf. Rorty; Vattimo (2006).

## Crise do conceito e ampliação das Ciências da Religião

Tudo o que foi dito acima, sobre a proximidade entre fronteiras religiosas e o deslocamento do religioso, leva ao desaparecimento das distinções claras entre religião e outras instâncias sociais (medicina, lazer, mercado, espetáculo, culto do corpo). A contribuição dos fatores religiosos tem sido muito importante também para a política, como nos movimentos sociais – dos sem-terra, ambientalistas, étnicos e outros. Essa fecundação mútua, vinda da cultura teológica e política da Teologia da Libertação influenciou os movimentos sociais na América Latina, mas também mudou a cara da religião. Em alguns contextos de militância no Brasil e no mundo não é nada simples determinar onde começa a religião e onde começa o próprio do movimento social.

Tais deslocamentos e imbricações vão conduzir necessariamente a um questionamento do próprio conceito de *religião*. O que ainda pode ou deve ser considerado religião? O que significa ainda esse *religare* em cada contexto se mesmo os céticos e agnósticos pleiteiam e afirmam uma espiritualidade própria (Solomon, 2002)? Esfumou-se a distância entre sagrado e profano, até o ponto de trocar a polaridade? As noções básicas de “espaço” e “tempo” religioso ainda têm vigência para todas as formas de manifestação religiosa? A importante noção de *campo religioso*, de Bourdieu, precisará ser repensada, pois que ainda parte de uma geografia pouco permeável da experiência do sagrado. O próprio *sagrado*, seguindo a tendência da arte pós-moderna, parece ser experienciado muito mais na modalidade de *instalação*, acontecimento pontual, fugidio e efêmero, do que o recorte solene e estável de R. Otto fazia crer. A crise do aparato conceitual exigirá novas metodologias e novas tipologias, e muitos outros saberes são convocados e podem receber desde já cidadania no horizonte das “ciências da religião”.

Finalmente, se, para uma boa compreensão do religioso é necessário uma boa teoria da sociedade, pode-se igualmente inverter a relação e afirmar que as boas compreensões existentes do religioso estão exigindo uma teoria social melhor.

## Referências

BEYER, P. A privatização e a influência política da religião na sociedade global. In: FEATHERSTONE, M.(org.). *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 395-419.

BOFF, L. *Minima sacramentalia: os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos*. Petrópolis: Vozes, 1975.

CORBÍ, M. *Religion sin religiión*. Madrid: PPC, 1996.

DURKHEIM, É. *Les formes elementaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. 6. ed. Paris: PUF, 1969.

ELIADE, M. *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard, 1965.

- GEERTZ, C. O futuro das religiões. *Folha de S. Paulo*, Caderno Mais!, 14 maio 2006, p. 10.
- \_\_\_\_\_. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Ed. Unesp, 1991.
- HERVIEU-LÉGER, D. *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*. Paris: Flammarion, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Catholicisme: la fin d'un monde*. Paris: Bayard, 2003.
- IANNI, O. *A sociedade global*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1992.
- IEA. Religiões no Brasil. [Dossiê]. *Estudos Avançados*, São Paulo, IEA-USP, v. 18, n. 52, dez. 2004.
- LECHNER, F. Religion, law and the global orden. In: ROBERTSON, R.; GARRET, W. *Religion and global order*. New York: Paragon, 1991. p. 263-280.
- MACHADO, M. D. C. Neopentecostalismo: relações de poder entre os gêneros. *Caminhos*, Goiânia, v. 1, n. 2, p. 67-81, jul./dez. 2003.
- \_\_\_\_\_. Religiões tradicionais e novas formas de experiências religiosas. Disponível em: <<http://www.uff.br/ichf/anpuhrio/Anais/1998/autor/>>. Acesso em: 15 ago. 2007.
- MAGNANI, J. G. C. Transformações na cultura urbana das grandes metrópoles. In: MOREIRA, A. da S. (org.). *Sociedade global: cultura e religião*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 56-78.
- MARIZ, C. L. A teologia da batalha espiritual. *BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, n. 47, p. 33-48, 1999.
- MOREIRA, A. da S. (org.). *Sociedade global: cultura e religião*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- \_\_\_\_\_. Cultura midiática e educação infantil. *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 24, n.85, p. 1203-1235, dez. 2003.
- MOREIRA, A. da S. O futuro da religião na sociedade global: painel de um debate. In: MOREIRA, A. da S.; DIAS, I. (orgs.). *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- ORO, A. P.; STEIL, C. A. (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- OTTO, R. *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. 21. ed. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1932.
- PACE, E. Religião e globalização. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (orgs.) *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 25-42.
- PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- ROBERTSON, R. Globalization, modernization and postmodernization: the ambiguous position of religion. In: ROBERTSON, R.; GARRETT, W. R. (eds.). *Religion and global order*. New York: Paragon House, 1991. p. 281-291.
- \_\_\_\_\_. Mapeamento da condição global: globalização como conceito central. In: FEATHERSTONE, M. (org.). *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 28-40.
- \_\_\_\_\_. Globalization, politics and religion. In: BECKFORD, J.; LUCKMANN, T. (orgs.). *The changing face of religion*. London: Sage, 1989.
- ROBERTSON, R.; GARRET, W. R. *Religion and global order*. New York: Paragon House, 1991.
- RORTY, R.; VATIMO, G. *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*. [Santiago Zabala – compilador]. Buenos Aires/Barcelona/México: Paidós, 2006.

- SOLOMON, R. C. *Espiritualidad para escépticos*. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 2002.
- STEIL, C. A.. Oferta simbólica e mercado religioso na sociedade global. In: MOREIRA, A. da S.; DIAS, I. (orgs.). *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- THOMPSON, J. B. *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1967.