

# PLURALISMO, MODERNIDADE E TRADIÇÃO TRANSFORMAÇÕES DO CAMPO RELIGIOSO

Carlos Alberto Steil

Universidade Federal do Rio Grande do Sul - Brasil

**Resumo.** As sociedades latino-americanas se apresentam neste final de milênio com um campo religioso profundamente transformado e reordenado, onde diferentes formas de expressão religiosa - institucionais e não-institucionais, tradicionais e novas, permanentes e efêmeras, fundamentalistas e performáticas, sectárias e ecumênicas - convivem no contexto de um pluralismo que parece não colocar limites à diversidade. O presente artigo propõe-se problematizar a dinâmica deste campo religioso na modernidade considerando a diversidade religiosa e a secularização como dois processos historicamente associados. Procura-se reconhecer a importância da análise da experiência religiosa na sociedade contemporânea como um elemento vital nos processos de interpretação dos fatos sociais e de fazer e refazer identidades coletivas.

**Abstract.** Latin American societies show themselves in this end of millenium with a deeply changed and renewed religious field, where different forms of religious expression - institutionals and not institutionals, traditionals and new, permanent and short-lived, fundamentalists and performatics, sectarians and ecumenics - share a context of a pluralism that doesn't seem to put limits to the diversity. The present paper intends to discuss the dynamics of this religious field in the modernity, considering the religious diversity and the secularization as two historically associated processes. We try to recognize the importance of the religious analisys in the contemporaneous society as a vital element in the interpretation processes of the social facts and in the ones of building and rebuilding collective identities.

O pluralismo religioso é um fenômeno moderno que tem sua origem na ruptura do monopólio de uma religião como a *igreja* oficial de uma determinada sociedade<sup>1</sup>. Um monopólio que é quebrado tanto pelo avanço da “razão secular”<sup>2</sup>, que se impõe através das ciências positivas, quanto pela diversificação do campo religioso, que resulta do rompimento da relação orgânica entre Estado e religião. Assim, a perda de um aparato estatal, que lhe garantia a reprodução social e a exclusividade, introduziu uma transformação estrutural que redefine o papel da religião na modernidade.

Deste ponto de vista, a pluralidade de religiões e de interpretações do mundo atestam antes uma condição estrutural da religião nas sociedades modernas, do que um retorno ao passado. Na medida em que a religião deixa de ser fundante do social, enquanto sua base ou forma de organização, ela permite a emergência de diferentes grupos religiosos que irão atuar no nível da cultura e do conhecimento<sup>3</sup>.

Se desde uma perspectiva estrutural, a sociedade moderna pode ser caracterizada como “a-religiosa”, em relação à esfera da cultura, do sistema de significados e símbolos que constróem os sentidos da ação humana, ela é “politeísta”. Ou seja, ao mesmo tempo em que se organiza a partir de instâncias seculares autônomas, como o Estado e o Mercado, os diferentes indivíduos que a compõem podem cultivar uma imensa diversidade de deuses (Steil, 1993).

Justamente por não ser religiosa, torna-se capaz de abrigar todas as religiões, sejam elas institucionais, como o catolicismo, o protestantismo, o budismo, o islamismo, sejam sistemas de crenças sem uma referência institucional definida ou visível. Entre estes últimos podemos citar tanto os cultos de possessão quanto a variedade de atos e instâncias profanas que têm sido integradas ao campo religioso, alargando suas margens<sup>4</sup>.

A pluralidade e fragmentação religiosa, portanto, são frutos da própria dinâmica moderna. A secularização multiplica os universos religiosos, de forma que a sua diversidade pode ser vista como interna e estrutural ao processo da modernidade. A secularização e a diversidade religiosa estão associadas diretamente a um mesmo processo histórico que possibilitou que as sociedades existissem e funcionassem sem precisar estar fundadas sobre um único princípio religioso organizador.

Em suma, ao analisarmos as sociedades latino-americanas em relação à modernidade, nos deparamos com resultados bastante contraditórios.

Enquanto no campo do social constatamos um certo malogro do projeto moderno, que foi incapaz de estender à maioria da população as promessas de “bem-estar social”, no campo religioso, parece que a modernidade realizou efetivamente os seus objetivos. As sociedades latino-americanas se apresentam neste final de milênio com um campo religioso profundamente transformado e reordenado, onde diferentes formas de expressão religiosa - institucionais e não-institucionais, tradicionais e novas, permanentes e efêmeras, fundamentalistas e performáticas, sectárias e ecumênicas - convivem no contexto de um pluralismo que parece não colocar limites à diversidade.

## O campo religioso re-ordenado

Mas se as transformações do campo religioso foram decisivas para que surgisse o novo, nas suas mais variadas formas e particularidades religiosas, também permitiu que o popular e o emocional, que resistiam ao monopólio e hegemonia do sistema oficial institucionalizado, pudesse se expressar legitimamente, saindo das margens ou das sombras. Neste sentido, acreditamos que a tolerância religiosa que caracteriza a sociedade moderna também está permitindo uma revitalização de rituais e crenças tradicionais e/ou individualizadas, que eram abafados pelo sistema dominante.

Tomando como referência o catolicismo, podemos observar uma “reinvenção” da tradição e uma revitalização de rituais impregnados de emoção, abrindo a possibilidade para múltiplas escolhas e pertencimentos religiosos no seu campo hegemônico. Ou seja, a diversidade atingiu o próprio catolicismo. As opções para expressar o “ser católico” se multiplicaram nestes últimos anos, de modo que as suas possibilidades podem variar das formas mais tradicionais às mais político-libertárias ou emocional-carismáticas. Alguns podem ser católicos, centrando sua prática no culto aos santos, outros participando de associações religiosas, outros ainda assumindo compromissos éticos e políticos de caráter libertário. E há também aqueles que se consideram católicos, sem que isto os vinculem a quaisquer compromissos explícitos de ordem religioso-institucional.

Do ponto de vista das instituições religiosas, no entanto, o pluralismo surge muitas vezes como uma ameaça a sua identidade, na medida em que

este significa uma perda do controle sobre os sentidos e os bens simbólicos produzidos em seu interior. Esta ameaça tem dado origem a duas atitudes recorrentes no campo institucional: a afirmação do exclusivismo, que delimitaria o seu universo a um círculo restrito de adeptos, ou da tolerância, que as abriria para a acolhida em seu interior da fragmentação produzida pela modernidade sobre o campo religioso<sup>5</sup>.

## Formas tradicionais e modernas de crer

Nesta segunda parte da reflexão, gostaria de refletir sobre as transformações da experiência religiosa no contexto moderno, relacionando-as com alguns aspectos das religiões populares. Ao fazer isto, pretendo, na verdade, chamar a atenção para as possibilidades de arranjos entre o tradicional e o moderno, ao mesmo tempo em que busco ressaltar a inadequação de análises que se baseiam na oposição ou incomunicabilidade entre estas categorias. Tomo como orientação os traços marcantes da experiência religiosa no contexto moderno que Ari Pedro Oro elenca num artigo de 1997, que ele chamou de “As formas modernas de crer”.

### *A privatização da religião*

O primeiro traço que ele identifica é o da privatização da religião, definida como “*a ação dos indivíduos no sentido de moldar a sua própria religião, apropriando-se de fragmentos e de elementos provenientes de diversos sistemas religiosos*” (Oro, 1997). Este traço, no entanto, parece ser uma tendência recorrente na história do cristianismo. O trabalho de Peter Brown sobre a origem do culto aos santos nos séculos IV-VII, por exemplo, apresenta o conflito entre uma tendência privatizante, que buscava afirmar o caráter privado do culto, enquanto santos familiares e pessoais, e uma tendência comunitária, que pretendia transformar os santos em patronos de uma comunidade extensa de fiéis (1981).

O trabalho de campo que realizei, entre 1991-1993, junto aos romeiros de Bom Jesus da Lapa, no sertão da Bahia, mostrou-me o quanto esta tensão entre o privado e o comunitário está presente no catolicismo local. Em

muitas comunidades tradicionais que pesquisei foi possível reconstituir calendários de festas de santos ligados a famílias ou pessoas. Durante muitos anos a vida religiosa e cúltica do catolicismo no sertão foi organizada a partir destas devoções pessoais e festas familiares. A presença institucional da Igreja Católica, através dos padres ou irmãs (religiosas), significou, quase sempre, o movimento contrário de afirmação do comunitário contra o privado. E, em alguns lugares, isto produziu conflitos carregados de muita violência (Steil, 1996).

Mas, ao que parece, isto não é exclusivo do sertão. Uma pesquisa sobre o santuário de São Judas Tadeu, em São Paulo, realizada por ISER/ASSESSORIA, também aponta para a tendência recorrente entre os devotos urbanos em privatizar a devoção, desenvolvendo um culto ao Santo em suas casas, com rituais próprios, diferentes daqueles que são realizados no santuário<sup>6</sup>. Não se trata apenas de uma reação católica ao processo de romanização, como tem sido analisado por alguns autores, mas de uma reinvenção do culto aos santos num contexto urbano, onde ele aparece tanto numa forma comunitária, quanto privatizada<sup>7</sup>.

Mesmo a idéia de uma *bricolagem* religiosa, apresentada como própria desta dinâmica de privatização da religião na modernidade, parece não ser estranha ao catolicismo popular tradicional. As possibilidades de organizar um universo de representação simbólica a partir de elementos provenientes de diferentes sistemas religiosos não se constitui num drama de consciência para os devotos do catolicismo popular tradicional. Em *Grande Sertão: Veredas*, Guimarães Rosa coloca na boca do sertanejo esta fala:

*“Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, emprenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles”* (1974: 15).

As fontes religiosas em que o personagem de Guimarães Rosa vai beber são ainda mais diversas, incluindo os cultos afro-brasileiros, as benzedoras, etc. Mas creio que é suficiente a citação para se perceber como a experiência religiosa no contexto da tradição cultural popular tem incorporado a diversidade religiosa.

Possivelmente, o que poderíamos tomar como novo no contexto atual seria, de um lado a intensidade desta diversidade e de outro a disseminação da cultura de mercado dos bens simbólicos que atinge o campo religioso. Este está muito mais eclético. O processo de globalização, ao mesmo tempo que aproximou sistemas religiosos distantes através da compreensão do espaço-tempo, criando uma situação de interculturalidade<sup>8</sup>, também produziu uma mercantilização do campo religioso, em oposição a uma visão tradicional que enfatizava a sua dimensão sagrada. Se no contexto popular tradicional o sincretismo se fazia a partir da crença de que o campo religioso era obra divina, e, portanto, todas as religiões eram sagradas e não podiam ser excluídas, no contexto da modernidade as escolhas e as *bricolagens* religiosas parecem se darem a partir de uma visão secular do campo religioso onde a idéia de consumo ou de mercado são predominantes. É o indivíduo, em sua liberdade, que opta frente a uma imensa variedade de alternativas religiosas que se apresentam.

### *O trânsito religioso*

Um outro traço da religião na modernidade, apresentado no trabalho de Ari Pedro Oro, é o trânsito religioso, que consiste no deslocamento dos atores religiosos por diversos espaços sagrados e/ou crenças religiosas e na prática simultânea de diferentes religiões (1997: 8)<sup>9</sup>. Um trânsito que se dá tanto entre as religiões institucionalizadas, quanto entre as religiões e outros sistemas produtores de sentido menos estruturados. Segundo Jean Séguy, o campo religioso passou a incluir, neste final de milênio, além das religiões estruturadas enquanto tal, um grande número de sistemas que o autor denomina de “*religiões analógicas ou metafóricas*”, de orientação espiritual, ecológica, terapêutica ou psicológica (1988).

Aqui, mais uma vez podemos perceber uma coincidência entre aquilo que estes autores estão apresentando como um traço das formas modernas de crer e as práticas das religiões populares tradicionais. Ou seja, a mesma lógica que subjaz ao trânsito religioso nas modernas formas de crer pode ser encontrada também no campo das religiões populares. A idéia de que os diferentes sistemas religiosos são complementares, e não excludentes, já encontramos no texto de Guimarães Rosa, onde seu personagem afirma que

“religião, quanto mais melhor”. Neste sentido, do ponto de vista dos atores individuais, as religiões não estariam em competição entre si, mas se somariam em vista da garantia de uma maior proteção para aqueles que as buscam como resposta à sua aflição<sup>10</sup>.

Junta-se a isto a visão recorrente na cultura popular de que as instituições religiosas não esgotam as forças do sagrado. Há algumas dimensões do sagrado que só se realizam para além das fronteiras institucionais. Uma espécie de “sagrado selvagem” que não cabe dentro da ordem ou dos limites que as instituições procuram estabelecer na distinção entre o sagrado e o profano.

### *Ampliação e deslocamento do sagrado*

A terceira característica da religião na modernidade refere-se ao alargamento das suas fronteiras para setores que até a pouco eram considerados avessos ou impermeáveis ao religioso. Diversos autores que trabalham a temática *New Age*, por exemplo, têm chamado a atenção não apenas para as formas esotéricas e alternativas com que o movimento tradicionalmente se apresenta, mas também para a porosidade do meio empresarial a este tipo de proposta religiosa. Analisam, assim, como processos econômicos e de *marketing* efetivamente incorporam discursos e dinâmicas religiosas em suas estratégias de produção e de vendas (Heelas, 1993; Amaral, 1994).

A *New Age* se coloca, no entanto, apenas como a condensação de uma tendência mais abrangente que atravessa o campo religioso com tal e que aponta para a diluição das fronteiras do religioso na sociedade contemporânea. Ou ainda, talvez devêssemos ir mais longe e afirmar que esta diluição de fronteiras se estende para o campo do conhecimento como um todo, como parece sugerir Clifford Geertz com o conceito de “*gêneros confusos*”. Como o próprio autor explicita: questões filosóficas que se apresentam sob a forma de crítica literária, debates científicos que lembram fragmentos de literatura, fantasias barrocas que aparecem como observações empíricas, ou ainda relatos de história que consistem em equações e tabelas ou em testemunho de tribunais de justiça (1994: 31). Neste mesmo sentido, Jacques Maître (1987) aponta para uma mixagem de *gêneros* entre religião, filosofia, medicina, psicologia, ecologia que chamou de “*nebulosa das heterodoxias*”<sup>11</sup>.

Por outro lado, a análise das peregrinações cristãs no mundo contem-

porâneo, feita por Eade e Sallnow, parece detectar este mesmo fenômeno das *heterodoxias*, ressaltando como um traço fundamental do culto nos santuários o fato dele estabelecer uma espécie de “vazio religioso, capaz de acomodar diversos significados e práticas” (1991: 15). Para estes autores, o universalismo é, em última análise, constituído não por uma unificação de discursos, mas, ao invés, pela sua capacidade de incorporar e responder à pluralidade das demandas religiosas que são trazidas para os santuários<sup>12</sup>.

No trabalho sobre as romarias de Bom Jesus da Lapa, procurei analisar o santuário a partir da diversidade de discursos e significados que os peregrinos, moradores locais, administradores faziam circular neste espaço (1996). Percebi, deste modo, que, se do ponto de vista dos grupos particulares trata-se de demarcar suas fronteiras, afirmar suas crenças, realizar os seus rituais, proclamar seus discursos, desde uma perspectiva “*universal*”, tinha-se aí uma situação onde estas fronteiras se apresentavam extremamente diluídas e porosas<sup>13</sup>.

Podemos observar, portanto, uma tendência recorrente nas “novas formas de crer”, mas que se estende para o campo religioso como um todo, para incorporar, integrar e juntar elementos de diversas tradições ou fontes, compondo sínteses personalizadas de crenças com um mínimo de intermediação institucional. Esta tendência se contrapõe à lógica que opera nos sistemas mais racionalizados, onde predomina a tendência para restringir, separar e analisar, tendo a instituição como árbitro.

## Re-encantamento, mística e cura: onde as velhas e novas formas de crer se encontram

Na terceira parte desta reflexão, nos propomos a apontar algumas dimensões que são comuns às “novas formas de crer” e às religiões populares como tal. Ao fazer isto, no entanto, não pretendemos de forma alguma afirmar que estas “novas formas de crer” estariam repetindo ou reproduzindo as crenças das religiões tradicionais. Ao contrário, procuramos destacar que ao mesmo tempo que aspectos da tradição são reinventados no moderno, aspectos da modernidade são incorporados e reavaliados pelo popular e a tradição.

Uma primeira dimensão que perpassa estes dois universos é a centralidade da emoção que encontramos tanto nas práticas populares, quan-



to nas experiências religiosas que emergem neste final de milênio. Os autores que estudam as religiões populares têm enfatizado a materialidade com que o sagrado se reveste nos seus cultos através de símbolos e imagens sensíveis e concretas. Por outro lado, como observa Oro, é através de “*manifestações sensíveis e do engajamento total do corpo e dos sentidos*” que a religião estaria se expressando hoje nas novas formas de crer (1997: 12-14). Ou, ainda, como afirmam Françoise Champion e Danièle Hervieu-Léger, “*a religião emocional passa a ser um dos sinônimos da modernidade religiosa*” (1990: 62).

Esta valorização do emocional, por sua vez, tanto num universo quanto no outro, sobrepe-se à dimensão racional ou teológica das instituições religiosas na modernidade. As religiões populares e as experiências religiosas contemporâneas estariam muito mais centradas nos símbolos que produzem adesões por identificação, do que em verdades que solicitam uma *metanoia* por meio de processos de conversão. Ou seja, o tradicional e o pós-moderno religiosos têm em comum o fato de privilegiarem mais o pólo sensorial na produção de sentidos do que o pólo ideológico. Os crentes hoje, quer estejam no campo das religiões “nova era”, quer estejam nos cultos populares, se deixam mobilizar muito mais pelo sensível e pela emoção do que pelos dogmas e verdades de fé.

### *O “re-encantamento do mundo”*

Diretamente relacionado à esta dimensão emocional da religião está o lugar central que a “magia” ocupa nas religiões populares e nas novas formas de crer. Nestes dois contextos, podemos observar duas narrativas que, para além de todas as diferenças que podemos apontar, ambas buscam situar as ações humanas num “mundo encantado” e ficcional.

E deste modo, ao invés de buscar uma explicação filosófica ou sociológica para os fenômenos religiosos que os inscrevam numa ordem natural impermeável a qualquer intervenção que escape à ação humana, estas narrativas reafirmam a irredutibilidade do sagrado. Este, por sua vez, constrói seu significado no próprio ato narrativo religioso, deixando de ser uma simples nomenclatura de uma realidade sociológica que estaria encoberta, pronta para ser desvendada. Como afirmam os autores mais sensíveis à crise da

modernidade: “*a sociedade (e o conhecimento) simplesmente não possui mais, num sentido positivista, fundamento algum* (Velho, 1995: 208). Os próprios cientistas sociais percebem que as ciências também são discursos ou textos que buscam inscrever a ação humana dentro de uma narrativa. Ou, se preferirmos, dentro de uma *ficção* histórica e culturalmente produzida que se impõe mais pelos seus *efeitos de verdade* do que pelos seus postulados científicos positivistas<sup>14</sup>.

Este movimento de “re-encantamento” do mundo, que se observa nas novas formas de crer, ao mesmo tempo que questiona as religiões transcendentes, que se fundam sobre a dualidade e a disjunção entre as ordens da natureza e do sobrenatural, também resgata elementos das tradições religiosas fundadas sobre a sacralização do mundo e da natureza (Steil, 1994:32). Não se trata, no entanto, da volta a um sagrado fundante do social, mas de uma *recriação de um mundo* que, embora autônomo em sua base estrutural, está habitado por deuses, forças, energias, mistérios, magias.

### *A experiência místico-espiritual*

A integração da experiência místico-espiritual no universo das práticas identificadas com as novas forma de crer é outro aspecto que tem sido destacado no contexto religioso deste final de milênio. Uma situação que nos remete para “*a emergência e a configuração daquele tipo de espiritualidade ou forma religiosa que Troeltsch chamava de mística, em oposição à igreja e à seita*” (Steil, 1999). Mas que também aponta para a tensão entre o misticismo das religiões populares, particularmente os milenarismos que atravessam tanto o campo católico quanto o protestantismo histórico, e a visão pedagógica ou educativa que tem orientado a ação das igrejas institucionais nestes últimos dois séculos.

Enfim, a experiência religiosa hoje parece apontar para um processo de recuperação dos sentidos como linguagem significativa. O conflito entre emoção e razão que perpassa a experiência moderna no Ocidente, parece dar lugar a uma nova relação onde razão e coração andam juntos. Não se trata de escolher entre o dogma e a experiência, mas de buscar a autenticidade afetiva nas vivências espirituais incorporadas nas trajetórias pessoais.

## *As articulações entre o sagrado e a cura*

Uma última dimensão sobre a qual gostaríamos de refletir refere-se às articulações entre a religião e a busca de saúde, de equilíbrio psíquico e de bem estar pessoal. Mas se nas religiões populares as demandas por saúde geralmente se expressam na expectativa por milagres e curas muito concretas e específicas, nas “novas formas de crer” a demanda se expressa mais em tentativas de eliminar estados mórbidos ou de preencher o vazio deixado pelo estado de insatisfação difusa presente na sociedade moderna.

As práticas das religiões populares estão de um modo geral relacionadas com questões terapêuticas que se configuram, em alguma medida, como parte de um sistema de cura. Um sistema que pode abranger tanto rituais massivos com grande ocorrência de crentes, como os santuários ou as grandes concentrações nos estádios de futebol e praças públicas, quanto procedimentos individualizados, realizados no espaço doméstico por benzedores e benzedoiras populares<sup>15</sup>.

A centralidade da cura recoloca o significado teológico da dialética entre sofrimento corporal e restauração do corpo que vai muito além de uma mera troca transacional de penitência humana por favor divino. Sem dúvida, o papel do corpo como lugar de sofrimento e de salvação, como instrumento de penitência e de cura tem um significado popular muito diverso daquele que vem sendo produzido nas “novas formas de crer”. Mas em ambos os sistemas religiosos, há que se ressaltar o lugar preferencial da cura, na medida em que buscam resgatar um sentido para corpo que ultrapassa as explicações reducionistas das ciências positivas.

## Conclusão

Com certeza não realizamos uma análise do pluralismo religioso em sua complexidade pós-moderna, onde se entrelaçam elementos de tradições milenares e contemporâneas com filosofias e “verdades” produzidas pela reflexão humana e a elaboração científica. Nosso objetivo foi, desde o início, bem mais modesto. Pretendíamos apenas mostrar que o campo religioso atual está num processo ativo de produção de significados e de recomposição de suas forças internas. Longe de se apresentar como uma sobrevivência do pas-

sado, ou um movimento secundário em relação às tendências dominantes de orientação e determinação do processo histórico, as religiões, ou melhor, as experiências religiosas, hoje se apresentam como importantes instâncias de produção de narrativas sociais, nas quais os indivíduos e grupos sociais inscrevem sua ação.

Reconhecer a atualidade e importância da experiência religiosa na sociedade contemporânea não significa, no entanto, que estejamos propondo uma volta ao passado, mas apenas buscamos chamar a atenção para dimensões constitutivas da religião como um elemento vital nos processos de interpretação dos fatos sociais e de fazer e refazer identidades coletivas. Ao invés de pensar tradição e modernidade como um contraste binário, preferimos apontar para as possibilidades de arranjos entre elementos de diferentes origens, vivenciados em experiências pessoais e coletivas que ultrapassam a possibilidade do controle das instituições religiosas.

## Notas

<sup>1</sup> O sentido de *igreja* usado aqui deve ser remetido ao conceito sociológico definido por Weber, onde *igreja* se opõe a *seita*.

<sup>2</sup> Tomo a “razão secular” no sentido dado por Milbank em seu livro *Teologia e Teoria Social*, onde o autor mostra a contingência histórica do secular e seu caráter “teológico”, ou melhor, “anti-teológico” do discurso das ciências sociais (1995).

<sup>3</sup> A melhor síntese sobre o processo religioso na sociedade moderna possivelmente seja a do antropólogo francês Marcel Gauchet, em seu livro *Le désenchantement du monde* (1985). Uma apresentação do livro de Gauchet e a discussão de suas idéias pode ser encontrada em Steil (1994).

<sup>4</sup> Voltaremos a este ponto mais a frente, quando discutiremos a questão da ampliação e alargamento do campo religioso.

<sup>5</sup> Para Beyer estas duas alternativas se colocam hoje para as grandes religiões de modo geral. Este autor trabalha com a hipótese de duas tendências: a da *funcionalidade*, em que as religiões procurariam afirmar sua identidade a partir de um núcleo de valores exclusivos (culturais, étnicos, morais) e a da *performance*, onde as religiões buscam atuar ecumenicamente pela afirmação de valores universais, ligados especialmente ao campo dos direitos individuais e sociais (1994).

<sup>6</sup> Esta pesquisa posteriormente foi desenvolvida por Rodolfo Guttila e apresentada

como dissertação de mestrado em Ciências Sociais na PUC/SP (1993).

<sup>7</sup> O conceito de catolicismo privatizado como uma reação ao processo de romanização foi trabalhado especialmente por Ribeiro de Oliveira (1985).

<sup>8</sup> O conceito de compreensão do tempo e do espaço como uma característica da pós-modernidade é desenvolvida especialmente por David Harvey, em seu livro *Condição pós-moderna* (1993).

<sup>9</sup> O trânsito religioso como uma característica do modo de ser religioso atual também é apresentada por Carlos Brandão (1994).

<sup>10</sup> Creio que a “guerra religiosa” se coloca basicamente a nível institucional, de conquista de território e de “almas”. Mesmo em relação à Igreja Universal do Reino de Deus e sua luta contra os cultos afro-brasileiros, mais do que uma lógica de exclusão, é a lógica da inclusão que preside as ações. Muitas análises da IURD tem mostrado que grande parte do seu sucesso se deve à incorporação da linguagem e do panteon afro-brasileiro em seu universo discursivo.

<sup>11</sup> “*Nebulosa das heterodoxias - segundo Maître - são zonas de interstício, de vazios que as religiões estabelecidas abandonaram e que a ciência não se ocupou. São espaços das incertezas, dos imponderáveis da vida, do mistério, do acaso, dos fracassos, da morte, da espiritualidade profunda*”.

<sup>12</sup> Ao discutir a religião na modernidade, Otávio Velho ressalta o trabalho destes autores como representativo de uma determinada visão do campo religioso contemporâneo que busca evitar tanto “*os determinismos quanto os fundamentalismos estruturalistas*” (1995: 207-219).

<sup>13</sup> Diversos estudos sobre os santuários têm destacado este universalismo transcultural que constitui o próprio culto. Os trabalhos publicados por Eade e Sallnow, no seu livro *Contesting the sacred*, assim como os de Fernandes (1982 e 1994) e o meu (Steil, 1996) apontam para esta capacidade dos santuários para absorver e refletir uma multiplicidade de discursos, concepções, aspirações, crenças e rituais. Penso que podemos ver nestes cultos um modelo paradigmático, ou para usarmos um conceito de Mauss, um *fato social total*, que de algum modo condensa e expressa este sistema de crenças que chamamos catolicismo popular tradicional.

<sup>14</sup> Chamo a atenção do leitor para a crítica do teólogo inglês John Milbank às ciências sociais. Para este autor o discurso das ciências sociais é tomado como uma *narrativa ficcional* construída em oposição à *narrativa cristã*, esta também ficcional. Como ele afirma: “*a teologia só encontra na sociologia uma teologia, e na realidade uma igreja disfarçada, mas uma teologia e uma igreja dedicadas a promover certo consenso secular*” (1995: 15). Neste sentido, as ciências sociais são tomadas não apenas como anti-religiosa, mas como uma heresia em relação à narrativa cristã.

<sup>15</sup> Há uma tensão entre os milagres de cura desejados e a santificação do corpo sofredor que parece ser constitutiva do imaginário católico tradicional. Se a fé religiosa efetivamente conduz os doentes aos santuários em busca de saúde, também os leva a

grandes penitências e a sacrifícios corporais quase sobre-humanos.

## Bibliografia

- AMARAL, Leila. 1994. “Nova Era: um movimento de caminhos cruzados”. In: CNBB. *A Igreja Católica diante do pluralismo religioso no Brasil, III*. São Paulo: Paulus, pp. 101-145.
- BEYER, Peter. 1994. *Religion and Globalization*. London: Sage.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 1994. “A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido”. In: Moreira, A. & Zicman, R. (orgs.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes, pp. 23-41.
- BROWN, Peter. 1981. *The cult of the saints*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- CHAMPION, Françoise & HERVIEU-LÉGER, Danièle. 1990. *De l’émotion en religion. Renouveaux et traditions*. Paris: Centurion.
- DAHLBER, Andrea. 1991. “The body as a principle of holism. Three pilgrimages to Lourdes”. In: EADE, J. & SALLNOW, M. *Contesting the sacred. The anthropology of Christian pilgrimage*. London: Routledge.
- EADE, John & SALLNOW, Michael. 1991. *Contesting the sacred. The anthropology of Christian pilgrimage*. London: Routledge.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. “A religião e os antropólogos”. *Religião e Sociedade* 13 (1): 4-19.
- \_\_\_\_\_. 1976. *Brujeria, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona: Anagrama.
- FERNANDES, Rubem César. 1982. *Os cavaleiros de Bom Jesus. Uma introdução às religiões populares*. São Paulo: Brasiliense.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Romarias da paixão*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- GEERTZ, Clifford. 1994. *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.
- GUTILLA, Rodolfo W. 1993. A casa do santo & o santo de casa. Um estudo sobre devoção a São Judas Tadeu do Jabaquara. Dissertação de Mestrado/PUCSP.
- HARVEY, David. 1993. *Condição pós-moderna. Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola.
- HEELAS, Paul. 1993. *The New Age in cultural context the pre-modern, the*

- modern and the post-modern*. Lancaster: Lancaster Univ. Press.
- ISAMBERT, François-André. 1982. *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*. Paris: Les Editions de Minuit.
- MAÎTRE, Jacques. 1987. "Régulations idéologiques officielles et nébuleuses d'hétérodoxies. A propos des rapports entre religion et santé". *Social Compass*, XXXIV (4): 353-364.
- MAUÉS, Heraldo. 1987. A tensão constitutiva do catolicismo: catolicismo popular e controle eclesiástico. Tese de doutorado. UFRJ/Museu Nacional.
- MILBANK, John. 1995. *Teologia e teoria social. Para além da razão secular*. São Paulo: Loyola.
- ORO, Ari Pedro. 1997. "Modernas formas de crer". *REB* 225: 39-56.
- RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro. 1976. "Catolicismo popular e romanização no Brasil". *REB* 36 (141): 318-328.
- RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro. 1985. *Religião e dominação de classe. Gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- SANCHIS, Pierre. 1994. "Para não dizer que não falei de sincretismo". *Comunicações do ISER* 45.
- SCHAMA, Simon. 1996. *Paisagem e memória*. São Paulo: Cia. das Letras.
- SÉGUY, Jean. 1998. "L'approche wébérienne des phénomènes religieux". In: Cipriani & Maciotti (orgs.). *Omaggio a Ferrarotti*. Roma: Siars, pp. 163-185.
- STEIL, Carlos Alberto. 1995. "Aparições de Nossa Senhora, tradição e atualidade" *Revista Grande Sinal*, ano XLIX: 545-555.
- \_\_\_\_\_. 1993. "Homens e mulheres crentes numa sociedade atéia". *Cadernos de Liturgia* 2: 34-51.
- \_\_\_\_\_. 1996. *O sertão das romarias. Um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa - BA*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. 1994. "Para ler Gauchet". *Religião e Sociedade* 16 (3): 24-49.
- \_\_\_\_\_. 1999. "A igreja dos pobres: da secularização à mística". *Religião e Sociedade* 19 (2): 61-76.
- TURNER, Victor & TURNER, Edith. 1978. *Image and pilgrimage in Christian culture*. Oxford: Basil Blackwell.
- VELHO, Otávio. 1995. *Besta-Fera. Recriação do Mundo*. Rio de Janeiro: Relume & Dumará.