

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS**

**Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião**

**Victor Breno Farias Barrozo**

**MEMÓRIA, TRANSMISSÃO E EMOÇÃO:**

**estudo sobre a modernidade religiosa no pensamento de Danièle Hervieu-Léger.**

**Belo Horizonte**

**2014**

**Victor Breno Farias Barrozo**

**MEMÓRIA, TRANSMISSÃO E EMOÇÃO:**

**estudo sobre a modernidade religiosa no pensamento de Danièle Hervieu-Léger.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro

**Belo Horizonte**

**2014**

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

B278m Barrozo, Victor Breno Farias  
Memória, transmissão e emoção: estudo sobre a modernidade religiosa no pensamento de Danièle Hervieu-Léger / Victor Breno Farias Barrozo. Belo Horizonte, 2014.  
105f.: il.

Orientador: Flávio Augusto Senra Ribeiro  
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.  
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

1. Hervieu-Léger, Danièle, 1947- . 2. Religião e sociologia. 3. Memória. 4. Igreja e modernidade cultural. I. Ribeiro, Flávio Augusto Senra . II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 2:301

Victor Breno Farias Barrozo

**MEMÓRIA, TRANSMISSÃO E EMOÇÃO:**  
**estudo sobre a modernidade religiosa no pensamento de Danièle Hervieu-Léger.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

---

Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro – PUC MINAS – Orientador

---

Prof. Dr. Adilson Schultz – PUC MINAS

---

Prof. Dr. Dario Paulo Barrera Rivera – UMESP

---

Prof. Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista – PUC MINAS – Suplente

Belo Horizonte, 26 de março de 2014.

## AGRADECIMENTOS

Devoto minha mais profunda gratidão a Deus que pela sua misericórdia e amor me sustentaram no decorrer dos últimos anos possibilitando o privilégio da formação acadêmica.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro, agradeço por me acolher de forma especial como orientando, não apenas pela competência e seriedade profissional, mas pela sensibilidade humana com que sempre teve em todas as etapas deste processo.

A todos os professores do Programa de Pós-graduação de Ciências da Religião da PUC Minas, pelo esmero do ensino qualificado.

À minha família, em especial aos meus pais, Neto e Edilma, pelo enorme incentivo e carinho que, mesmo a distância, dedicaram todos os dias a mim de forma a inspirar ânimo para minha formação. Amo vocês.

À família mineira, particularmente ao casal Rogério e Marta. Vocês foram para mim como pais, amigos e irmãos, pois me sustentaram e ajudaram neste tempo em Belo Horizonte. Não fossem por vocês, seria quase impossível a realização do sonho de minha formação. Somente Deus pode recompensá-los por tudo que fizeram por mim.

Aos colegas de mestrado pelo companheirismo.

## RESUMO

As mutações pelas quais passa o fenômeno religioso contemporâneo apresentam um cenário extremamente complexo e exigem a superação das perspectivas interpretativas antagônicas que regeram a análise dos estudos da religião nos últimos anos – entre a secularização e a revanche do sagrado – e sugerir uma abordagem mais integrativa. Em face desse horizonte contraditório das concepções que envolvem as relações que se estabelecem entre religião e modernidade, a socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger vem se tornando cada vez mais uma importante referência para a compreensão das transformações do religioso nas sociedades modernas. Sua singularidade se dá justamente em *articular* perspectivas teóricas da sociologia da religião que, até então, estavam em antagonismo. O elemento aglutinante de sua produção teórica gira em torno do tema da *modernidade religiosa* que traz para o campo semântico da elucidação da questão os conceitos de tradição, memória, transmissão, crença, emoção religiosa, entre outros, os quais são desenvolvidos para pensar os modos como a modernidade tem seus próprios mecanismos de produção religiosa através de complexos processos de recomposição da crença religiosa no interior das sociedades contemporâneas. A presente dissertação tem como objetivo desenvolver um estudo acerca da modernidade religiosa no pensamento de Danièle Hervieu-Léger. Para tanto, realiza um curso expositivo sobre os principais temas e tópicos de sua teoria sociológica da religião, tendo em vista uma elucidação teórica do senso religioso contemporâneo. Deste modo, este trabalho vem apresentar a abordagem alternativa da autora aos estudos sobre as transformações e dinâmicas do fenômeno religioso nas sociedades modernas à luz da perspectiva hervieu-légeriana.

Palavras-Chave: Danièle Hervieu-Léger. Modernidade religiosa. Senso religioso contemporâneo. Memória. Transmissão. Emoção.

## ABSTRACT

The changes undergone by the contemporary religious phenomenon present a highly complex scenario and requires overcoming antagonistic interpretive perspectives that governed the analysis of studies of religion in recent years - between secularization and the revenge of the sacred - and suggest a more integrative approach. In the face of such contradictory conception horizon involving the relations established between religion and modernity, the french sociologist Danièle Hervieu-Léger is becoming increasingly an important reference for understanding the transformations of religion in modern societies. Its uniqueness is given precisely for articulating theoretical perspectives of sociology of religion that, until then, were antagonistic. The binder of her theoretical production element revolves around the theme of religious modernity brings to the semantic field of elucidating the question the concepts of tradition, memory, transmission, belief, religious emotion, among others, which are designed to thinking modes as modernity has its own mechanisms of religious production through complex processes of recomposition of religious belief within contemporary societies. This thesis aims to develop a study onreligious modernity in the thought of Danièle Hervieu-Léger. The study presents an expository course on the main themes and topics of his sociological theory of religion towards a theoretical elucidation of contemporary religious sense. Thus, this paper is to present an alternative approach to the studies of the dynamics and transformations of religious phenomenon in the light of modern hervieu-légeriana perspective.

Keywords: Danièle Hervieu-Léger. Religious modernity. Contemporary religious sense.

Memory. Transmission. Emotion.

## RÉSUMÉ

Les modifications subies par les phénomènes religieux contemporains présentent un scénario très complexe, il faut surmonter les perspectives d'interprétation antagonistes qui ont présidé à l'analyse des études de religion au cours des dernières années - entre sécularisation et la «revanche du sacré» - et suggèrent une approche plus intégrée. En face de cette conception horizon contradictoire impliquant les relations établies entre la religion et la modernité, le sociologue français Danièle Hervieu-Léger est de plus en plus une référence importante pour comprendre les transformations de la religion dans les sociétés modernes. Sa particularité est donnée perspectives théoriques précisément articulés de la sociologie de la religion qui, jusque-là, étaient antagonistes. Le liant de son élément de production théorique tourne autour du thème de la modernité religieuse apporte au champ sémantique de l'élucidation de la question les notions de tradition, la mémoire, la transmission, la croyance, l'émotion religieuse, entre autres, qui sont conçus pour penser les modes que la modernité a ses propres mécanismes de production religieuse par des processus complexes de recombinaison de la croyance religieuse dans les sociétés contemporaines. Cette thèse vise à développer une étude sur la modernité religieuse dans la pensée de Danièle Hervieu-Léger. L'étude présente un cours d'exposé sur les principaux thèmes et les sujets de sa théorie sociologique de la religion vers une élucidation théorique de sens religieux contemporain. Ainsi, ce travail est de présenter une approche alternative aux études de la dynamique et des transformations de phénomènes religieux à la lumière des sociétés modernes en perspective hervieu-légeriana.

Mots-clés: Danièle Hervieu -Léger. Modernité religieuse. Sens religieux contemporain.

Mémoire. Transmission. Émotion.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	<b>15</b>
<b>2 A RELIGIÃO EM MOVIMENTO: RELAÇÕES ENTRE RELIGIÃO E MODERNIDADE</b> .....	<b>20</b>
2.1 A problemática das relações entre modernidade e religião .....	21
2.2 A modernidade religiosa: o paradoxo religioso nas sociedades modernas.....	28
2.3 Figuras do religioso no contexto da modernidade religiosa: o peregrino e o convertido.....	36
<b>3 MEMÓRIA E TRANSMISSÃO NA MODERNIDADE RELIGIOSA: CRISE DA MEMÓRIA RELIGIOSA E AS DIMENSÕES DA IDENTIFICAÇÃO</b> .....	<b>46</b>
3.1 Religião como um modo de crer e a questão da memória .....	47
3.2 Fragmentação da memória religiosa e o problema da transmissão na modernidade.....	55
3.3 As dimensões da identificação na modernidade religiosa .....	61
<b>4 A ECONOMIA DO RELIGIOSO NA CONTEMPORANEIDADE</b> .....	<b>70</b>
4.1 A questão dos novos movimentos religiosos e o individualismo religioso moderno.....	71
4.2 Regimes de validação do crer e as novas formas de comunalização religiosa .....	80
4.3 A caminho de uma religião de comunidades emocionais.....	89
<b>5 CONCLUSÃO</b> .....	<b>96</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>101</b>

## 1 INTRODUÇÃO

As mutações pelas quais passa o fenômeno religioso contemporâneo deflagram um cenário extremamente complexo de dinâmicas e tendências que se apresentam de modo polissêmico aos estudiosos que investigam tal realidade. No âmbito das discussões teóricas, advindas principalmente do campo das pesquisas sociológicas, desenvolveu-se historicamente uma polarização entre as perspectivas interpretativas com respeito às relações que se estabelecem entre religião e modernidade.

Essas posturas teóricas desenvolveram-se, convencionalmente, em torno da tensão de duas posições opostas e vistas como autoexcludentes: de um lado, o paradigma da secularização, que defendia a hipótese da progressiva e irremediável sublimação da religião com o advento da modernidade nas sociedades ocidentais; por outro lado, a suposição de um tipo de revanche do sagrado ou dessecularização, afirmada diante da emergência dos novos movimentos religiosos nos últimos anos que, por sua vez, desatariam o prognóstico anterior.

Tal divergência dominou boa parte da reflexão acadêmica sobre a situação e o lugar da religião nas sociedades modernas. Entretanto, cada vez mais se foi gerando entre os pesquisadores uma insatisfação sintomática do esgotamento e insuficiência dessas duas posturas em face da complexidade com a qual se apresentava o religioso na contemporaneidade. Diante desse quadro controverso de perspectivas, começou a ganhar lugar nos últimos anos a convicção da necessidade de uma abordagem mais integrativa do senso religioso atual.

Em face desse horizonte contraditório das concepções que envolvem as relações que se estabelecem entre religião e modernidade, queremos propor o pensamento da socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger como uma teoria da modernidade religiosa pertinente aos estudos sobre o senso religioso contemporâneo. No âmbito das reflexões acadêmicas sobre o fenômeno religioso na atualidade, Hervieu-Léger vem se tornando cada vez mais uma importante referência para a compreensão das transformações do religioso nas sociedades modernas. Sua singularidade se dá justamente em articular perspectivas teóricas da sociologia da religião que até então estavam em antagonismo.

De forma inovadora, Hervieu-Léger pretende superar e integrar as abordagens anteriores tidas como irreconciliáveis. Aqui se encontra sua contribuição mais particular ao campo das análises do senso religioso contemporâneo, que é movimento duplo pelo qual a

modernidade desvaloriza todos os sistemas religiosos e, paralelamente, faz surgir novas formas e expressões de crença. Para discorrer a respeito dessa dinâmica da realidade contemporânea do religioso, a autora empreenderá toda uma reflexão sociológica em vista de sua compreensão a partir do conceito de *modernidade religiosa*. Hervieu-Léger entende a modernidade religiosa particularmente como a individualização das trajetórias de identificação – que levam eventualmente os indivíduos a endossarem práticas variáveis de escolha – à adesão a uma linhagem crente particular.

Queremos partir e sustentar a hipótese, derivada das análises feitas sobre o conjunto das obras selecionadas, que a estrutura elementar e dorsal da teoria sociológica da religião de Danièle Hervieu-Léger coloca-se com respeito à problemática da modernidade religiosa. Entendemos que o elemento aglutinante de sua produção teórica gira em torno do tema da modernidade religiosa que traz para o campo semântico da elucidação da questão os conceitos de tradição, memória, transmissão, crença, emoção religiosa, entre outros, que são desenvolvidos para pensar os modos como a modernidade tem seus próprios mecanismos de produção religiosa através de complexos processos de recomposição da crença religiosa no interior das sociedades contemporâneas. Em especial, atribuímos um maior valor aos conceitos de *memória*, *transmissão* e *emoção* que, em nossa compreensão, formam o núcleo da ideia de modernidade religiosa e que leva, por conseguinte, o título desta dissertação.

Defendemos a premissa de que o pensamento hervieu-légeriano se desenvolve como um tipo de espiral – para usarmos uma descrição metafórica. Significa dizer que Hervieu-Léger propõe determinados conceitos centrais desde o início de sua teoria sociológica que vão ganhando, na progressão dos textos que escreve com o passar dos anos, maior amplitude e significado. Esses, por sua vez, vão sendo frequentemente retomados ao longo dos novos artigos e livros, sempre de uma maneira articulada e integrativa com os mais antigos, porém alargados em sua aplicação a outros temas, tipologias e questões. De modo que, por exemplo, entendemos que o livro *O peregrino e o convertido*, publicado originalmente em 1999, representa um estágio maduro e sintético das principais abordagens da autora<sup>1</sup>.

O presente trabalho se justifica, primeiramente, porque, dada a importância e pertinência que o pensamento hervieu-légeriano vem ganhando nos estudos da sociologia da

---

<sup>1</sup> Ao que nos parece, o pensamento basilar de Hervieu-Léger se estabelece através de três dos seus livros, que representam a estrutura geral de sua teoria sociológica, seguidos pela ordem cronológica de suas publicações: HERVIEU-LÉGER, Danièle; CHAMPION, Françoise. **Vers un nouveau christianisme: Introduction à la sociologie du christianisme occidental**. Paris: Éditions du Cerf, 1986.; HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La religion pour mémoire**. Paris: Éditions du Cerf, 1993.; HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La religion en mouvement: le pèlerin et le converti**. Paris: Flammarion, 1999.

religião em âmbito internacional nos últimos anos, verificamos<sup>2</sup> um número ainda reduzido de trabalhos específicos em português – pesquisas do gênero das dissertações e teses – que abordem o pensamento desta autora. Segundo, porque nos parece crescer na academia brasileira a busca por abordagens alternativas às tradicionalmente correntes sobre o religioso na modernidade, bem como a utilização recorrente de Hervieu-Léger em trabalhos que estudam o cenário religioso nacional. Esta pesquisa procura, de forma modesta, preencher essa lacuna, oferecendo ao público acadêmico brasileiro um ensaio de referência, introdutório e a nosso modo, da ideia de modernidade religiosa em Hervieu-Léger.

A confecção deste estudo esbarra em algumas dificuldades. A primeira delas diz respeito à acessibilidade ao material bibliográfico da autora. Devido à maior parte dos livros e artigos de Hervieu-Léger ainda não estar traduzida para o português, é necessário o domínio, pelo menos instrumental, da língua francesa, em que são escritos os originais. Isso dificulta o ingresso de alguns leitores nacionais, desprovidos dessa ferramenta linguística, ao pensamento hervieu-légeriano. A segunda concerne ao fato de se tratar de uma produção ainda aberta em interpretações e sujeita a possíveis novos textos da autora. Por fim, a terceira dificuldade diz respeito à ausência de um número mais significativo de trabalhos analíticos sobre a proposta da autora.

A teoria sociológica da religião e, por consequência, sua reflexão acerca da modernidade religiosa – na extensão de suas obras e naquelas em que trabalha em cooperação com outros importantes sociólogos –, abrange uma gama variada de temas recorrentes à dinâmica da religião no mundo moderno<sup>3</sup>. Sendo assim, é preciso destacar que nossa intenção não é desenvolver um inventário completo sobre todos os tópicos que constituem a teoria hervieu-légeriana sobre o senso religioso contemporâneo, haja vista a amplitude desse empreendimento e as limitações que uma pesquisa como essa impõe ao caso desta dissertação. Apesar de termos noção das demais publicações da autora, deter-nos-emos na

---

<sup>2</sup> Até onde temos ciência, existem poucos textos em português escritos sobre a sociologia da religião de Hervieu-Léger, a saber: Em especial, os textos do pesquisador Paulo Dario Barrera Rivera citadas nas referências bibliográficas deste trabalho. Também em: CAMURÇA, Marcelo Ayres. A sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger. Entre a memória e a emoção. In: TEIXEIRA, Faustino. **Sociologia da religião**. Enfoques teóricos. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.; PROCÓPIO, Carlos Eduardo Pinto. Uma interpretação da sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger. **Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, Juiz de Fora, UFJF, ano 3, 7. ed., p. 183-198, mai./ago. 2009.

<sup>3</sup> A referência a esses temas já foi resumida satisfatoriamente por Marcelo Camurça (2011): “A temática que emerge de sua obra contempla os principais e mais desafiantes tópicos da religião na atualidade: transformações do cristianismo contemporâneo, transmissão da memória religiosa coletiva, religião e ecologia, religião e feminismo, religiões cristãs e juventude, identidades religiosas, Novos Movimentos Religiosos e surtos emocionais contemporâneos”.

utilização de um conjunto de obras selecionadas que figuram a complexidade mais ampla de sua abordagem.

No decorrer de nossa exposição, contaremos com recurso da contribuição de outros autores que, de certa forma, tangenciam questões referentes aos temas do pensamento hervieu-légeriano levantados por esta pesquisa. Tentaremos, na medida do possível, estabelecer aproximações criativas que auxiliem o leitor na compreensão de determinados pontos da teoria da modernidade religiosa da autora. É preciso sublinhar aqui que, para alguns temas, Hervieu-Léger os apresenta de modo bastante sucinto e objetivo, colocando, desta maneira, limitações para as considerações desenvolvidas sobre tais temas em nosso trabalho. Também nos privamos de discorrer sobre importantes tensões, tópicos e contribuições teóricas, que nutrem certo grau de relação no desenvolvimento do pensamento hervieu-légeriano, dado, por um lado não haver condições de serem trabalhadas numa dissertação e, por outro lado, pelas opções metodológicas assumidas no estudo em curso.

Nosso objetivo foi empreender um estudo sobre a ideia de modernidade religiosa que perpassa o conjunto das obras selecionadas compondo de forma representativa o pensamento hervieu-légeriano a esse respeito. Para tanto, o desenvolvimento da dissertação seguirá uma apresentação progressiva dos principais problemas e temas da sociologia da religião da autora na constituição de sua teoria sobre o senso religioso contemporâneo. Desse modo, apresentaremos uma reconstituição de sua sociologia a partir das questões específicas levantadas por esta pesquisa.

Para a realização deste estudo – a investigação sobre a modernidade religiosa – partimos de algumas perguntas centrais que serão desenvolvidas em cada um dos capítulos: De que forma Hervieu-Léger entende as relações entre religião e modernidade? Como a autora desenvolve os conceitos de crença, memória e transmissão na elucidação da construção identitária na modernidade religiosa? Quais elementos compõem a nova economia religiosa segundo o pensamento hervieu-légeriano?

Estruturamos o presente trabalho, de caráter teórico e expositivo, em três capítulos. O capítulo dois da dissertação, intitulado *A religião em movimento: relações entre religião e modernidade*, pretende discutir os fundamentos da teoria hervieu-légeriana com relação ao senso religioso contemporâneo. Para isso, verificaremos a especificidade da abordagem da autora e sua compreensão sobre a modernidade. Em seguida, colocaremos a questão mais propriamente da modernidade religiosa enquanto paradoxo religioso nas sociedades modernas. Encerraremos este capítulo apresentando a tipologia do peregrino e do convertido como figuras representativas e elucidativas do religioso na modernidade religiosa.

No capítulo três, que traz como título *Memória e transmissão na modernidade religiosa: crise da memória religiosa e as dimensões da identificação*, discorreremos sobre alguns conceitos centrais e basilares da sociologia da religião de Hervieu-Léger que são desenvolvidos de forma criativa por ela, oferecendo, assim, um léxico semântico rico em contribuições ao campo de estudos sobre a modernidade religiosa. Este capítulo buscará tratar articuladamente os conceitos de crença, memória religiosa, transmissão e dimensões de identificação segundo a autora.

Por fim, no capítulo quatro, refletiremos em torno do tema *A nova economia do religioso: as crenças contemporâneas no horizonte da modernidade religiosa*. Para tanto, o capítulo explicitará, segundo a socióloga, a problemática dos novos movimentos religiosos e sua relação com o individualismo religioso moderno, demonstrando, como esta realidade delinea um quadro religioso inédito. Logo após, exibir-se-á os diferentes tipos de regime de validação do crer e as novas formas de comunalização que eclodem com a modernidade religiosa. Encerrando a abordagem do capítulo, discorreremos a respeito da tendência em torno da constituição de uma religiosidade de comunidades emocionais que toma forma no senso religioso contemporâneo.

Com isso, iniciamos aqui nosso percurso sobre os temas que compõem o pensamento hervieu-légeriano em relação à modernidade religiosa oferecendo, assim, um estudo que pretende favorecer a elucidação das transformações e dinâmicas do senso religioso contemporâneo.

## 2 A RELIGIÃO EM MOVIMENTO: RELAÇÕES ENTRE RELIGIÃO E MODERNIDADE

O percurso inicial do nosso estudo sobre a ideia de modernidade religiosa no pensamento hervieu-légeriano começa estabelecendo a compreensão da autora a respeito de como se relacionam religião e modernidade. Demonstraremos que o ponto de partida de toda a teoria sociológica de Hervieu-Léger se sustenta no modo particular como ela concebe a modernidade e a religião. Todo seu programa teórico estrutura-se em torno da compreensão do senso religioso contemporâneo a partir do conceito de *modernidade religiosa*.

Neste capítulo, subdividimos a abordagem da referida questão em três momentos complementares. Como preâmbulos às questões a serem desenvolvidas tecemos alguns comentários a respeito da respectiva autora que nos justifiquem sua relevância e pertinência nos estudos sobre o senso religioso contemporâneo. Acompanhado disso, iremos recorrer a uma breve capitulação sobre pano de fundo teórico que caracteriza as interpretações convencionais das abordagens que tratam do lugar e situação do religioso diante as sociedades modernas. Postas estas considerações, passaremos mais propriamente a abordagem de Hervieu-Léger sobre a modernidade, suas características e dimensões.

Relacionados à definição de modernidade, estão os conceitos de *secularização* e *religião* que, definidos apropriadamente de acordo com o pensamento de nossa socióloga, esclarecerem o conceito de *modernidade religiosa*, bem como os paradoxos a que a religião está sujeita nas sociedades modernas. Seguido diretamente, apresentaremos no último tópico, passando da abordagem teórica para a empírica – segundo a autora –, uma descrição das tendências dos sujeitos crentes em face à modernidade religiosa tipificadas nas figuras do peregrino e do convertido, que elucidam sobre o aspecto móvel do religioso contemporâneo.

O estabelecimento deste capítulo é de fundamental importância para uma compreensão adequada do pensamento hervieu-légeriano. Ele demarca os fundamentos de sua teoria sociológica da religião os quais se desdobraram progressivamente no decorrer deste trabalho rumo a uma elucidação dos cenários e dinâmicas que caracterizam a paisagem da modernidade religiosa.

## 2.1 A problemática das relações entre modernidade e religião

O senso religioso contemporâneo tem sido objeto de análise por parte de grande número de pesquisadores nos últimos anos<sup>4</sup>. Os variados estudos desenvolvidos com a intenção de compreender as relações e transformações do religioso no contexto das sociedades modernas, principalmente aqueles no âmbito da sociologia da religião, não são uniformes e apresentam divergências teóricas significativas em suas respectivas pesquisas.

No âmbito das reflexões acadêmicas sobre o fenômeno religioso na atualidade, a socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger<sup>5</sup> vem se tornando cada vez mais uma importante referência para a compreensão das transformações do religioso nas sociedades modernas. Seus trabalhos têm sido internacionalmente conhecidos por suas significativas contribuições, e diversos dos seus livros já foram traduzidos para várias outras línguas.

A sociologia da religião de Hervieu-Léger integra-a no tradicional filão das ciências sociais da escola francesa, onde também tem desenvolvido pesquisas em conjunto com importantes sociólogos que estudam o religioso na atualidade. Sua produção trata de variados assuntos, buscando constantemente abarcar as temáticas emergentes que advêm das relações entre religião e modernidade. Sua orientação teórica nutre-se basicamente das releituras de Weber e Durkheim em diálogo com outros teóricos contemporâneos, como Maurice

---

<sup>4</sup> Para uma referência em português a respeito da discussão acadêmica sobre as relações e situação do religioso nas sociedades modernas, ver: MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995.; OLIVEIRA, Gustavo Gilson; OLIVEIRA, Aurenéa Maria. Modernidade, (des)secularização e pós-secularismo nos debates atuais da sociologia da religião. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP**, Recife, n. 1, v. 1, p. 24-45, dezembro, 2012.; PORTELLA, Rodrigo. A religião na sociedade secularizada: urdindo as tramas de um debate. **NUMEN**, Juiz de Fora, v. 11, n. 1 e 2, p. 33-53, dez. 2008.; SAUER, Sérgio. Religião e pós-modernidade. Anotações esparsas de um debate contemporâneo. **Fragments de Cultura**, Goiânia, v. 13, p. 55-74, 2003.; CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro; GUSMÃO, Eduardo Henrique. Religião em movimento: relações entre religião e modernidade. **Campos - Revista de Antropologia Social**, Curitiba, UFPR, vol. 11, n. 1, p. 65-83, 2010.; EMMERICK, Rulian. Secularização e Dessecularização na Sociedade Contemporânea: Uma relação dialética. **SINAIS - Revista Eletrônica. Ciências Sociais**, Vitória, CCHN, UFES, n. 7, v. 1, p. 4-19, jun. 2010.; ZAPEDA, José de Jesús Legorreta. Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, ANPOCS, v. 25, n. 73, p. 129-178, 2010.

<sup>5</sup> Danièle Hervieu-Léger nasceu em 1947, em Paris. Estudou no Instituto de Estudos Políticos de Paris, Licenciada em Direito, Doutora em Sociologia, Doutora em Letras e Ciências Humanas. Especializou-se na pesquisa acadêmica em Sociologia da religião e produziu diversos artigos e livros. Suas temáticas centrais são: as transformações do cristianismo contemporâneo, situação religiosa do catolicismo na França, novos movimentos religiosos, juventude e religião, transmissão da memória religiosa coletiva e surtos emocionais contemporâneos. Foi diretora de estudos na *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, coordenando o *Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux*. Atualmente é pesquisadora do CNRS (*Groupe de Sociologie des Religions* do *Centre National de la Recherche Scientifique*), em Paris.

Halbwachs e Marcel Gauchet, que problematizaram a questão das mutações religiosas no contexto das sociedades modernas.<sup>6</sup>

Muito embora seu incurso teórico não tenha desenvolvido necessariamente uma escola de pensamento própria, Hervieu-Léger tem uma pertinência significativa nos atuais estudos do fenômeno religioso. Os conjuntos de suas produções certamente demarcam uma leitura privilegiada no que diz respeito à elucidação das dinâmicas que caracterizam as modernas manifestações do religioso. Sua singularidade se dá justamente em articular (CAMURÇA, 2011, p. 264) perspectivas teóricas da sociologia da religião, que até então estavam em antagonismo entre a secularização, entendida como sublimação do religioso na modernidade, e dessecularização, uma contra tese da ideia anterior, afirmando um tipo de revanche de Deus.

Ela se situa justamente no meio desses dois conceitos, procurando inter-relacioná-los na tentativa de captar justamente o âmago do problema, que, para ela, é o principal objetivo de uma sociologia da modernidade religiosa. Aqui se encontra sua contribuição mais particular ao campo de análises do senso religioso contemporâneo que é “tentar compreender conjuntamente o movimento pelo qual a Modernidade continua a minar a credibilidade de todos os sistemas religiosos e o movimento pelo qual, ao mesmo tempo, ela faz surgirem novas formas de crença” (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 41).

Sendo assim, que caminhos a autora desenvolve para viabilizar uma elucidação equilibrada da questão religiosa contemporânea? Quais realidades e dinâmicas entende serem características próprias do nosso atual cenário religioso? Como a autora entende a questão da modernidade e da secularização sobre o fenômeno religioso? O que ela entende por modernidade religiosa<sup>7</sup>?

Um lugar comum na sua bibliografia e que, de certa forma, constitui um preâmbulo ao aporte de seus argumentos é a discussão sobre o modo como as relações entre modernidade e religião foram entendidas entre as escolas contemporâneas da sociologia. Por isso, queremos demarcar essa visão que cristalizou as tendências teóricas sobre o lugar da religião nas sociedades modernas a fim de destacar a particularidade do pensamento de Hervieu-Léger a esse respeito.

---

<sup>6</sup> Para uma abordagem da própria autora com relação às perspectivas clássicas da sociologia da religião, conferir seu livro: HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e religião: abordagens clássicas**. Aparecida: Ideias e Letras, 2009.

<sup>7</sup> A partir daqui, para mantermos uma cumplicidade terminológica com os teóricos selecionados ao aporte de nossa análise, utilizaremos a expressão *modernidade religiosa* para nos referirmos ao senso religioso na contemporaneidade.

Os estudos das ciências sociais dos últimos anos descreveram a relação entre modernidade e religião nos termos de antinomia e tensão<sup>8</sup>. Julgou-se que, com o advento da modernidade pela via da racionalidade técnico-científica e da autonomia humana e social, a religião iria progressivamente desaparecer. Significava dizer que a religião deixaria, paulatinamente, de ocupar seu lugar tal como nas sociedades tradicionais e seria relegada à margem da vida humana. A esse processo de redução do espaço social e do poder coercitivo da religião chamou-se paradigma da secularização<sup>9</sup>. Nas palavras de Hervieu-Léger, essa perspectiva:

Argumentava que o processo de racionalização sobre o qual se desdobrava o avanço da modernidade se confundia com o processo de “renúncia aos deuses”, e que a conquista da autonomia – tanto do sujeito como da sociedade – passava pela inelutável desintegração das sociedades, todas elas religiosas no passado. [...] No entanto, tinham-se elementos para justificar amplamente a hipótese segundo a qual a religião, em todas as sociedades chamadas “secularizadas”, somente subsistia a título de opção privada e de escolha facultativa<sup>10</sup>. (HERVIEU-LÉGER, 2005b, p. 11, tradução nossa).

Essa postura remonta ao filão dos próprios pais fundadores da sociologia. Segundo Hervieu-Léger, a tradição sociológica clássica, ao se referir às relações estabelecidas entre religião e modernidade, descreveu-as de formas distintas, mas seguindo uma mesma pressuposição: evicção social da religião, com Durkheim, desencantamento, com Weber, e alienação, com Marx. Apesar de terem desenvolvido teorias sociais bastante distintas, e em alguns casos antagônicas, todos os importantes pensadores da sociologia clássica, ao construir suas reflexões sobre a modernidade, enfatizaram como se dava a história da sublimação da religião na vida das sociedades modernas.

Hervieu-Léger salienta esse aspecto ao afirmar que a própria sociologia, para que fosse considerada ciência, precisaria descrever a hipótese de que o desenvolvimento da racionalidade técnico-científica do mundo moderno estaria atrelado necessariamente à

---

<sup>8</sup> Segundo o sociólogo Jean-Paul Willame (2012) as análises do religioso, principalmente nos últimos 50 anos, se nutriram do pressuposto teórico da dissolução religiosa ante o progresso da modernidade nas sociedades ocidentais .

<sup>9</sup> O paradigma da secularização é “um conjunto de ideias, talvez de conceitos, que permitem ‘pensar’ o problema da religião no mundo moderno de certa maneira, como se todos os autores que compartilham esse paradigma usassem de algum modo os mesmos óculos para analisar a religião” (TSCHANNEN *apud* BOBINEAU; TANK-STORPER, 2011, p. 69).

<sup>10</sup> Planteaba que el proceso de racionalización sobre el cual se desplegaba el avance de la modernidad se confundía con el proceso de ‘renuncia a los dioses’, y que la conquista de la autonomía – tanto del sujeto como de la sociedad – pasaba por la ineluctable desintegración de las sociedades, todas ellas religiosas en el pasado. [...] Sin embargo, se tenían elementos para justificar ampliamente la hipótesis según la cual la religión, en todas las sociedades llamadas ‘secularizadas’, solo subsistía a título de opción privada y de asignatura facultativa.

eliminação da religião. A tarefa do pesquisador consistiria em apresentar a história da rejeição da religião ante o advento da modernidade (HERVIEU-LÉGER, 1987).

Em partes, essa incompatibilidade das interpretações entre modernidade e religião se deve ao sentido polimorfo do termo secularização. Desse modo, essa múltipla significância do termo trouxe certa ambiguidade até mesmo no contexto eclesiástico, ora rechaçando e combatendo, ora reivindicando sua necessidade numa sociedade predominantemente urbana e secular. A sociologia também se viu marcada pela incongruência da presença da religião no desenvolvimento de sua forma particular de conhecimento da realidade. Ambos os pontos de vista julgaram que a mentalidade religiosa e a cultura moderna da ciência seriam incompatíveis (HERVIEU-LÉGER, 1987).

Essa perspectiva só foi abalada com o aparecimento dos novos movimentos religiosos. O fenômeno das seitas, dos grupos fundamentalistas e apocalípticos, dos movimentos carismáticos, espiritualidades orientais, neoesoterismos, entre outros, desequilibraram a prospectiva clássica da secularização. A teoria da secularização se viu em um caminho de modificação profunda de suas teses a ponto de, em alguns círculos, chegar-se a afirmar que essa volta do religioso ou revanche de Deus significaria o fim das ilusões da modernidade. As pesquisas que analisavam a religião no âmbito público começaram a apontar para a necessidade de se estabelecerem novos marcos interpretativos. (HERVIEU-LÉGER, 1987).

Diante de tais fatos, as teorias sociológicas acabaram por colocar em tensão suas faltas de consensualidade na polarização.<sup>11</sup> daqueles que continuavam afirmando a evicção social do religioso no paradigma tradicional da secularização e aqueles que afirmavam um movimento de dessecularização. Para Gustavo Oliveira e Aurenéa Oliveira, existem pelo menos quatro desdobramentos possíveis em que essa polarização se articula no campo dos estudos sociológicos: a primeira identifica o fim da secularização enquanto teoria e processo social; a segunda afirma que o projeto moderno haveria de ter suscitado uma reação fundamentalista na religião; o terceiro diz que a ebulição religiosa, caracterizadamente moderna, seria a ampliação do processo de secularização; a quarta vertente busca uma visão mais ampla do cenário religioso, integrando elementos das teorias da secularização e dessecularização

---

<sup>11</sup> Segundo PROCÓPIO (2009, p. 183), “As teorias sociológicas da religião se mantiveram numa polarização entre a confirmação do paradigma da secularização, que afirmava que as instituições religiosas perdiam espaço para outras instituições (modernas) que desejavam a hegemonia da estrutura do sentido para a vida, e a refutação desse paradigma, quando o surgimento de novas expressões religiosas dentro das instituições tradicionais e fora delas emergiam na cena privada e pública, resgatando um sentido supra-humano para a existência cotidiana.” Diante das evidências do ressurgimento religioso nos últimos anos do século XX, o sociólogo Peter Berger (1999), que havia defendido a tese da secularização, chegou a rever seu posicionamento assinalando hoje um processo de dessecularização nas sociedades modernas.

(OLIVEIRA; OLIVEIRA, 2012). Ainda segundo os referidos autores, Hervieu-Léger se encontraria justamente nessa última vertente apresentada.<sup>12</sup>

Segundo Hervieu-Léger (1997), esses surtos religiosos contemporâneos, em especial, aqueles novos movimentos religiosos de cunho antimodernistas e fundamentalistas no âmbito cristão – atrelados aos movimentos contraculturais da década de 1970, num período de crise mundial – significam não apenas um tipo de reação moderna da religião diante da secularização. Essa volta do religioso não pode ser descrita como “um mero retorno à tradição religiosa pré-moderna”, mas essa nova paisagem religiosa “apresenta muitos traços afins ao mundo moderno.” (HERVIEU-LÉGER, 1987, p. 220, tradução nossa). Sendo assim, para a autora, a secularização não significa o fim da religião, como se verá mais detalhadamente um pouco mais adiante. Essa mesma posição é entendida também por outros pesquisadores.<sup>13</sup>

Para que essas questões possam se tornar mais claras, é preciso definir então os conceitos chave desta nossa discussão. O primeiro deles é entendermos adequadamente a ideia da *modernidade* para a autora. Assim, o que vem a ser a modernidade segundo o pensamento de Hervieu-Léger? Como ela a entende, quais os pontos que a constituem e que particularidades faz questão de destacar?

O primeiro traço característico da modernidade é o lugar de primazia que coloca “à frente, em todos os domínios da ação, a racionalidade, ou seja, o imperativo da adaptação coerente dos meios aos fins que se perseguem” (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 31). A razão foi elevada como condição para o estabelecimento do *status* social dos indivíduos no plano das relações sociais, visando transferir suas competências pessoais da herança ou das aptidões pessoais para uma formação via educação formal. Também, a racionalidade moderna trouxe consigo o desenvolvimento da ciência e da técnica como ferramentas imprescindíveis para o

---

<sup>12</sup> Segundo os autores, “a quarta abordagem discutida diferencia-se das anteriores ao questionar o modelo de uma relação causal, simples e unilinear entre modernidade e religião. A modernidade tem várias faces e comporta um conjunto de mecanismos, forças ou processos conflitantes, cuja resultante não está visivelmente determinada desde o início. [...] As forças da secularização e dessecularização, ainda que contraditórias, seriam instituídas por processos internos à própria modernidade, e devem ser interpretadas a partir de sua relação com o princípio gerador dessa contradição” (OLIVEIRA; OLIVEIRA, 2012, p. 32).

<sup>13</sup> Alguns pesquisadores brasileiros também chegaram a essa constatação. Para RANQUETAT JUNIOR (2009, p. 100), “muitos cientistas sociais acreditavam que com a modernidade e o avanço da ciência e da técnica, a dimensão religiosa iria eclipsar-se. O projeto da modernidade previa o fim do religioso, percebido como uma sombra e um resíduo de tempos arcaicos. Mas o que se viu e o que se percebe na contemporaneidade, apesar de cada vez mais os comportamentos e atitudes e mesmo as instituições sociais serem pautadas por normas seculares, é a permanência do religioso, que se transforma, se modifica, mas não se torna mero assunto e experiência subjetiva e particular”. Sobre a relação entre o surgimento da sociedade industrial e a secularização, ORTIZ (2001, p. 62), comenta que esse “advento da sociedade industrial não implica o desaparecimento da religião, mas o declínio de sua centralidade enquanto forma e instrumento hegemônicos de organização social. Ou seja, o processo de secularização confina a esfera de sua atuação, a limites mais estreitos, mas não a apaga enquanto fenômeno social. [...] Na verdade, a modernidade desloca, sem eliminá-lo, o lugar que ocupava nas sociedades passadas”.

progresso humano na história. Apesar da pretensão da racionalidade moderna de sublimar quaisquer tipos de ignorâncias e crenças, que não tivessem seu devido fundamento passível de verificação pelos critérios do método científico, o que se observa é que esse ideal está longe de ser alcançado plenamente. Mesmo assim, ela continua sendo a referência mobilizadora de nossas sociedades.

A segunda acepção em relação à modernidade é que ela se fundamenta na “autonomia do indivíduo-sujeito, capaz de ‘fazer’ o mundo no qual ele vive e construir ele mesmo as significações que dão sentido à sua própria existência” (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 32). Essa referência demarca uma ruptura elementar da modernidade com a tradição, legando às competências do indivíduo o caráter único capaz de legislar a si e ao mundo. Isso significa dizer, em outras palavras, que o processo de racionalização consiste em afirmar que as atribuições necessárias para se manter e desenvolver a vida em sociedade, em seus variados aspectos, não necessitam recorrer a uma referência transcendente, ou a alguma explicação para fora do próprio limítrofe da razão humana. Essa racionalidade instrumental deve se tornar o critério pelo qual se explica ou compreende toda a realidade e que determina objetivamente as relações individuais e sociais. Acaba-se, deste modo, por prescrever a autodeterminação do indivíduo no conjunto do tecido social diante da organização da realidade.

Por fim, a modernidade seria “um tipo particular de organização social, caracterizada pela diferenciação institucional” (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 33). A racionalidade moderna não apenas gera essa afirmação do sujeito como autodeterminante de sua própria realidade, mas também realiza um processo de autonomização e especialização das esferas de atividade social. Nas sociedades modernas, as instituições sociais tornam-se distintas, legadas a se desenvolverem de acordo com suas regras e normas particulares. Desse modo, os âmbitos sociais, mesmo que de forma relativa, desassocia-se entre si: o político separa-se da arte, a ciência da economia, e aí por diante. Cada vez menos a religião se apresenta como força de coesão e coerção para o conjunto da sociedade.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Émile Durkheim já destacava a evidência desse fenômeno da diferenciação institucional na modernidade. Em sua obra *Da divisão social do trabalho* ele afirma: “Ora, se há uma verdade que a história pôs fora de dúvida é a de que a religião engloba uma porção cada vez menor da vida social. Originalmente, ela se estende a tudo, tudo o que é social é religioso, as duas palavras são sinônimas. Depois, pouco a pouco, as funções políticas, econômicas e científicas se emancipam da função religiosa, constituem-se à parte e adquirem um caráter temporal cada vez mais acentuado. Deus, se é que podemos nos exprimir assim, que antes estava presente em todas as relações humanas, retira-se progressivamente delas; ele abandona o mundo aos homens e a suas disputas. Pelo menos, se ele continua a dominá-lo é do alto e de longe, e a ação que exerce, tornando-se mais geral e mais indeterminada, deixa um espaço cada vez maior ao livre jogo das forças humanas” (1999, p. 151-152).

Nessas sociedades modernas, o religioso vai progressivamente sendo destituído de sua tutela normativa para o todo social. Passa a imperar a condição de laicização, ou seja, a emancipação progressiva dos valores, normas e símbolos sobre a sociedade. A tradição religiosa cada vez menos deixa de ser uma referência de sentido para o conjunto dos indivíduos sendo destituída do seu antigo papel social. Assim, o que há de particularmente novo na modernidade é que “a pretensão que a religião tem de reger a sociedade inteira e governar toda a vida de cada indivíduo foi-se tornando ilegítimo, mesmo aos olhos dos crentes mais convictos e mais fiéis.” (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 34).

Entretanto, a relação entre modernidade e religião não é tão simples assim, afirma a autora (2008a). Ela apresenta uma aparente contradição, uma situação paradoxal: o movimento das sociedades ocidentais de emancipação da religião encontra parte de sua lógica originalmente na tradição religiosa judaico-cristã (HERVIEU-LÉGER, 2008a). Essa ambiguidade pode ser entendida em quatro proposições: a primeira é que as sociedades ocidentais erigiram-se sobre os escombros da religião; segundo, que a modernidade continuou operando dentro da perspectiva escatológica da vinda do Reino; terceiro, apesar das crises testemunhadas pelo século XX, a racionalidade e o progresso ainda continuam sendo as fortes molas propulsoras da modernidade; quarto, a modernidade se alimenta dessa aspiração utópica continuamente de realizar um outro mundo (HERVIEU-LÉGER, 1987).

Isso significa que, na modernidade, “a dinâmica de seu avanço implica que ela suscite continuamente sua própria crise, esse efeito de vazio social e cultural produzido pela mudança e sentido como uma ameaça pelos indivíduos e pelos grupos” (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 40). Essa crise abre precedente para produções religiosas próprias da modernidade (HERVIEU-LÉGER, 1996). Esse paradoxo das sociedades modernas se desenvolve na medida em que:

A modernidade abole a religião, enquanto sistema de significações e motor dos esforços humanos, mas ao mesmo tempo ela cria o espaço-tempo de uma utopia que, em sua própria estrutura, continua ligada a uma problemática religiosa da realização e da salvação. (HERVIEU-LÉGER; CHAMPION, 2008b, p. 303, tradução nossa).<sup>15</sup>

Para fugir desse impasse teórico, Hervieu-Léger (1987; 2008b) se propõe a pensar a modernidade a partir de duas dimensões: de um lado a *dimensão histórica* e, de outro, a *dimensão utópica*. A dimensão histórica consiste num processo de desenvolvimento ligado ao

---

<sup>15</sup> La modernité abolit la religion, en tant que système de significations et moteur des efforts humains, mais elle crée, en même temps, l’espace-temps d’une utopie qui, dans sa structure même, demeure en affinité avec une problématique religieuse de l’accomplissement et du salut.

acúmulo de bens e conhecimentos a partir da ideia de progresso e a dimensão utópica como horizonte e proteção imaginária desse processo (HERVIEU-LÉGER, 1987). Nesse sentido, o *ethos* próprio que serviria de princípio ativo para a caracterização dessa modernidade seria o mito do progresso. Levando isso em consideração, a autora levanta a seguinte hipótese de como essas duas dimensões se relacionam constituindo a dinâmica interna da modernidade sobre a religião:

O processo histórico da modernidade destrói a religião, ao mesmo tempo em que a utopia da modernidade, motor deste processo, regenera permanentemente as condições para um pensamento que relaciona a distância entre a realidade vivida e o horizonte utópico, como resultado e expressão da tensão entre dois mundos antagônicos. [...] A racionalidade moderna, na medida em que é (e se pensa como) um processo que se desenvolve no tempo, com uma missão a cumprir, com uma visão a concretizar, com uma tarefa a realizar, funciona no interior dessa tensão: e isso é assim inclusive quando para ser coerente com sua própria lógica lhe é preciso postular que esta tensão estrutural não é mais do que reflexo das tensões e contradições que atravessam a esfera das realidades cotidianas<sup>16</sup>. (HERVIEU-LÉGER, 1987, p. 225, tradução nossa).

A modernidade então geraria esse fosso utópico onde a religião encontraria ambiente favorável para desenvolver-se. Mas, em contrapartida, também seria rechaçada por ela. Sendo assim, como compreender essa aparente contradição? Que paradoxo é esse que se estabelece na modernidade? Como Hervieu-Léger entende essas duas realidades que coexistem? O próximo tópico se prestará a aproximar-se do conceito de modernidade religiosa analisando o paradoxo religioso das sociedades modernas e buscando o entendimento das identidades religiosas no contexto do individualismo e subjetivação das crenças.

## **2.2 A modernidade religiosa: o paradoxo religioso nas sociedades modernas**

Conforme iniciado no tópico anterior, pretendemos desenvolver, a nosso modo, um curso teórico pelo pensamento hervieu-légeriano sobre a ideia da modernidade religiosa. Nosso primeiro passo foi delimitar os conceitos e acepções que Hervieu-Léger faz à questão da modernidade. Tentaremos neste tópico avançar nesta problemática buscando uma definição

---

<sup>16</sup> El proceso histórico de la modernidad destruye la religión, al mismo tiempo que la utopía de la modernidad, motor de ese proceso, regenera permanentemente las condiciones para un pensamiento que relaciona la distancia entre la realidad vivida y el horizonte utópico, como resultado y expresión de la tensión entre dos mundos antagónicos. [...] La racionalidad moderna, en la medida en que es (y se piensa como) un proceso que se desarrolla en el tiempo, como una misión a cumplir, como una visión a concretizar, como una tarea a realizar, funciona en el interior de esa tensión: y esto es así incluso cuando para ser coherente con su propia lógica le es preciso postular que esta tensión estructural no es más que el reflejo de las tensiones y contradicciones que atraviesan la esfera de las realidades cotidianas.

da autora sobre a modernidade religiosa. Em vista disto, precisaremos antes abordar os conceitos de secularização e religião para elucidar de forma mais clara sua compreensão do senso religioso contemporâneo.

Como já sublinhado, boa parte das tensões teóricas a respeito das relações entre religião e modernidade se dão pelo caráter polissêmico do conceito de secularização. A concepção que deu formação ao paradigma clássico da secularização, em resumo, afirma a sublimação da religião com o avanço das sociedades modernas. O sociólogo Peter Berger (1985) cristalizou esta perspectiva ao definir secularização como “o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (BERGER, 1985, p. 119) e ainda que esta “causa o fim dos monopólios das tradições religiosas.” (BERGER, 1985, p. 146).

Nesta perspectiva, a secularização apontaria para a iminente desapropriação do poder e influência da religião nas mais variadas extensões da vida humana em sociedade. Com isso, levada às últimas consequências, essa postura prospecta o declínio progressivo da religião no interior das modernas sociedades. Essa análise, todavia, mostra-se unilateral em torno dos alcances e efeitos dessa secularização. Ela detém-se apenas no caráter diluidor da secularização sobre o religioso na contemporaneidade, restringindo sua observação à esfera social, política e cultural.

Deste modo, este conceito vê-se questionado pela ebulição de novas formas de religiosidade e de espiritualidades não convencionais nos últimos decênios. Com o surgimento destas religiosidades emergentes, essa acepção do conceito de secularização vai ganhando insatisfação entre os pesquisadores pela sua imperícia na compreensão deste fenômeno. Na esteira deste descontentamento teórico, os estudos da religião se viram na necessidade de revisar os marcos interpretativos do conceito da secularização.

É dentro deste quadro que o pensamento hervieu-légeriano se apresenta como proposta integradora e criativa no âmbito dos estudos sobre o senso religioso contemporâneo. Seguindo sua definição de modernidade, anteriormente exposta, Hervieu-Léger propõe uma superação ao impasse gerado pela imperícia do conceito de secularização e a questão do surgimento dos novos movimentos religiosos. A autora sugere que, em vez entender a secularização como perda da religião ante a modernidade, a secularização é antes “o processo de reorganização permanente do trabalho da religião numa sociedade estruturalmente impotente para preencher

as expectativas que ela deve suscitar para existir como tal” (HERVIEU-LÉGER, 2008b, p. 227).<sup>17</sup>

Ou seja, para Hervieu-Léger, a secularização constitui-se de uma dinâmica produtiva de reestruturação do religioso no interior das aspirações utópicas de uma modernidade incapaz de realizar seus próprios desígnios. Esta nova abordagem do conceito de secularização nos possibilita compreender de forma agregativa fenômenos aparentemente antagônicos. Com isso, a autora oferece uma chave interpretativa que nos dá condições de analisar conjuntamente não apenas a perda da influência da religião nas sociedades contemporâneas, mas também abre precedentes para pensar as produções modernas do religioso.

Outro conceito importante para prosseguirmos rumo à definição de modernidade religiosa é o da religião. Uma primeira consideração a esse respeito é que religião se presta a um número incontável de divergências e indefinições. A sociologia da religião sempre entendeu que o ponto de partida de qualquer análise sobre o religioso deriva necessariamente do conceito que se dá a ele. De fato, o que se pode notar com clareza, é que não existem concepções unívocas a respeito do que vem a ser religião. De certo modo, as definições estão inevitavelmente ligadas com a compreensão particular de cada um dos autores que se debruça em analisá-las.

Ainda, um conceito de religião precisa assumir a variedade das expressões possíveis dos fenômenos religiosos dando conta, tanto quanto seja possível, de desenvolver uma ideia que seja correspondente a todas essas manifestações. Some-se a essa dificuldade, o fato que hoje, em vista da multiplicidade das experiências religiosas, ela se difundiu e metamorfoseou-se de tantas formas que é difícil elaborar uma conceituação que seja capaz de defini-la.

Todavia, para pensar as produções religiosas da modernidade, Hervieu-Léger precisará necessariamente se prestar à tarefa de desenvolver um conceito próprio de religião. Ela enfrentará este empreendimento em seu livro *La religion, hilo de memoria* (2005b) onde dedicará boa parte da obra à problematização de um conceito de religião operacional aos estudos atuais do senso religioso contemporâneo. Para isso, a autora propõe uma revisão sistemática das acepções históricas e teóricas com respeito às definições desenvolvidas pela sociologia nos últimos anos.

Hervieu-Léger (2005b) parte do reconhecimento da dificuldade em delimitar com clareza o conceito de religião tendo em vista o dado de uma fragilização das separações entre

---

<sup>17</sup> C'est le processus de réorganisation permanente du travail de la religion dans une société structurellement impuissante à combler les attentes qu'il lui faut susciter pour exister comme telle.

sagrado e profano nas sociedades modernas. Como assinalou o sociólogo Thomas Luckmann (1973), a religião se torna invisível na contemporaneidade e se dissemina de forma difusa, fazendo com que suas manifestações extrapolem os limites restritos dos espaços convencionais da instituição, deslocando-se para outras áreas da vida humana em sociedade como a política e a mídia.

Posta esta consideração como ponto de partida, a autora expõe (HERVIEU-LÉGER, 2005b) que há pelo menos duas formas básicas de definição dada à religião nos estudos contemporâneos da sociologia: a perspectiva inclusivista e a perspectiva exclusivista. A primeira perspectiva considera a religião como um sistema de significações que estende sua funcionalidade para além dos limítrofes da institucionalização do religioso. Essa visão entende a religião de modo mais amplo a partir da dispersão das crenças entre as diferentes esferas da sociedade. Já a segunda perspectiva destaca o aspecto mais restrito da religião, àquelas expressões manifestas no interior das instituições tradicionais. Para Hervieu-Léger, ambas as perspectivas apresentam leituras unilaterais do fenômeno religioso.

Sendo assim, segundo ela, é preciso considerar essas duas dimensões propostas se quisermos definir uma abordagem sociológica coerente do religioso na atualidade. Hervieu-Léger avança, dessa forma, em relação a outras abordagens e se propõe uma conceituação da religião não focada necessariamente nos conteúdos das crenças, mas sim, nas transformações pelas quais passa a estrutura do crer.<sup>18</sup> Desse modo, a autora busca desessencializar o conceito de religião e analisa-lo a partir do seu lugar diante dessa modernidade, anteriormente dita, incapaz de satisfazer seus próprios desígnios. A produção do crer, entende Hervieu-Léger, (2005b), visa em última instância não oferecer uma estrutura plausível de sentido, mas sim responder a carência por segurança numa realidade caracterizada por intensas mudanças.

Com base nisso, Hervieu-Léger argumentará que o componente essencial do crer religioso fundamenta-se no vínculo de legitimação estabelecido por uma linhagem de crença que invoca sua autoridade em referência a uma tradição. Este argumento será desenvolvido com mais atenção no próximo capítulo. Por hora, é preciso sublinhar que essa hipótese dará a autora os elementos essenciais para a formulação de sua definição de religião. Para Hervieu-Léger, a religião se constitui como:

Um dispositivo ideológico, prático e simbólico, através do qual se constitui, mantém, desenvolve e controla a consciência (individual e coletiva) da pertença a

---

<sup>18</sup> Essa problemática será desenvolvida de forma mais alongada no último capítulo desta dissertação.

uma linhagem crente particular. (HERVIEU-LÉGER, 2005b, p. 138, tradução nossa).<sup>19</sup>

Essa definição já nos adianta a reflexão sobre memória e transmissão religiosa a ser trabalhada no próximo capítulo. Ao que nos interessa no momento é preciso sublinhar que para Hervieu-Léger toda religião implica na mobilização de uma memória coletiva, ou seja, a oferecida pela tradição constitui uma memória autorizada ou linhagem de fé. A religião constitui-se de um processo dinâmico de transmissão da memória fundadora às novas gerações. Essa perpetuação da memória coletiva das origens criaria uma linhagem religiosa autorizada que constituiria assim a tradição. (HERVIEU-LÉGER, 2005a, 2005b).

Postas estas duas definições – de secularização e religião – estamos em condições de avançar no raciocínio hervieu-légeriano rumo a uma formulação conceitual da modernidade religiosa. Os conceitos de modernidade, secularização e religião, trabalhados até agora, oferecem o fundamento teórico do pensamento de Hervieu-Léger em relação à elaboração de sua abordagem sobre o senso religioso contemporâneo. Entretanto, antes de trazermos essa definição, destacaremos a hipótese central desta pesquisa que, por consequência, orientará o conjunto dos desdobramentos temáticos deste trabalho.

A partir de nossa interpretação das análises feitas sobre a produção bibliográfica de Hervieu-Léger, queremos endossar e partir da hipótese que, a estrutura elementar e dorsal da teoria sociológica desta autora se coloca com respeito à problematização da modernidade religiosa. Julgamos que o elemento aglutinante e o escopo de toda sua teorização gira em torno da elucidação da questão do senso religioso contemporâneo. Para tanto, a autora traz para o campo semântico de pesquisas os conceitos de tradição, memória, transmissão, crença, emoção religiosa, entre outros, que são desenvolvidos para pensar os modos como a modernidade tem seus próprios mecanismos de produção religiosa através de complexos processos de recomposição da crença no interior das sociedades contemporâneas. Em particular, tomamos em maior valor os conceitos de *memória*, *transmissão* e *emoção* que, segundo nossa compreensão, formam o núcleo da ideia de modernidade religiosa e que levam, por conseguinte, o título desta obra.

Também, alegamos que o pensamento hervieu-légeriano se desenvolve metaforicamente como uma espiral. Com isso, queremos defender a premissa que sua teoria da modernidade religiosa parte de conceitos básicos que, na progressão de suas novas

---

<sup>19</sup> Un dispositivo ideológico, práctico y simbólico, a través del cual se constituye, mantiene, desarrolla y controla la consciencia (individual y colectiva) de la pertenencia a un linaje creyente particular.

produções no passar dos anos, vão sendo retomados, mas sempre adquirindo maior amplitude e ganhando significados mais profundos. Entendemos que todos estes conceitos e temáticas abordados por Hervieu-Léger se prestam ao propósito particular de compreender as transformações e dinâmicas que caracterizam a paisagem religiosa contemporânea.

Sendo assim, podemos agora partir mais propriamente para a definição hervieu-légeriana da modernidade religiosa. Esse conceito é tratado de forma sempre presente, mesmo que de maneira diluída, na quase totalidade de seus textos, de modo a pontuar ao leitor sua maneira particular de compreender o senso religioso contemporâneo. Todavia, ao que nos parece, a autora oferece, ao longo do desenvolvimento de seu pensamento, elementos que somados chegam a equacionar sua definição de modernidade religiosa. Sendo assim, a melhor definição – sintética e completa –, que encontramos sobre a ideia de modernidade religiosa é oferecida por Hervieu-Léger em um artigo disponível na internet chamado *La religion des sociétés ultra-modernes*. Neste texto, a autora afirma que:

A modernidade religiosa é especificadamente caracterizada pela individualização (e, portanto, pela extrema pluralização) das trajetórias de identificação que conduzem (eventualmente) os indivíduos a endossar, tirando implicações práticas e éticas altamente variáveis, sua adesão *escolhida* a uma linhagem crente particular. (HERVIEU-LÉGER, 2013, tradução nossa).<sup>20</sup>

Na perspectiva hervieu-légeriana, a modernidade religiosa é entendida como individualização e diversificação – seguindo a lógica da bricolagem – dos percursos de identificação à adesão a uma linhagem particular do crer religioso. Essa definição traz uma série de elementos complexos que, para o fim ao qual nos propomos nesta pesquisa, dedicaremos os próximos capítulos a expor de maneira detalhada. No momento, precisamos destacar que esta mesma modernidade religiosa – como já pontuada brevemente no tópico anterior – é marcada por um paradoxo.

Visto que a paisagem religiosa contemporânea não se define pelas explicações polarizadas, de um lado, pelo fim da religião ou, de outro, pela revanche divina, necessitamos compreender, seguindo a orientação hervieu-légeriana, de forma integrativa esse movimento aparentemente antagônico. Para isso, Hervieu-Léger (2008a) destaca o paradoxo religioso das sociedades seculares. Quais são, portanto, as faces deste paradoxo?

---

<sup>20</sup> La modernité religieuse est spécifiquement caractérisée par l'individualisation (et partant, par l'extrême pluralisation) des trajectoires d'identification qui conduisent (éventuellement) des individus à endosser, en tirant des implications pratiques et éthiques éminemment variables, leur appartenance choisie à une lignée croyante particulière.

O paradoxo religioso na situação contemporânea é caracterizado por pelo menos dois movimentos no interior das sociedades seculares. O primeiro movimento a ser sublinhado neste processo é a “perda da influência dos grandes sistemas religiosos” (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 37). Na modernidade as estruturas tradicionais de institucionalização da religião não podem ou não tem mais condições de conferir plena plausibilidade para seus fiéis. Essa perda de credibilidade por parte dos grandes sistemas religiosos permite a quebra de sua homogeneidade e conseqüentemente sua fragmentação. O cenário religioso passa a ser agora plural e diversificado: múltiplas são as possibilidades de suas expressões, não seguindo necessariamente os contornos demarcados pelas instituições. Forja-se um horizonte onde há vastas possibilidades de manifestações religiosas diante das quais cada vez mais as tradições religiosas perdem autoridade diante delas. O professor Paulo Barrera Rivera chega a afirmar que:

Nas sociedades contemporâneas não há mais campo religioso estável, e os compromissos de longa duração deixaram de ser a norma. Diversos tipos de opções religiosas e múltiplos produtos religiosos são oferecidos dia a dia nos templos e nos meios de comunicação. Religião exclusiva é coisa do passado. O sagrado apresenta-se multiforme, pouco homogêneo e, sobretudo, em constante movimento. (RIVERA, 2003, p. 438).

Há uma desqualificação das grandes explicações religiosas, que por tempos orientaram a conduta e modo de pensar das sociedades tradicionais. A dissolução dos sistemas religiosos tradicionais favoreceu a projeção da pluralização da paisagem religiosa. Essa fragmentação faz com que, na modernidade, as instituições religiosas continuem a perder progressivamente seu caráter regulamentador nas esferas sociais e culturais da vida humana. Cada vez mais se evidencia uma desregulação institucional com respeito ao modo como os indivíduos crentes compõem e vivenciam sua experiência de fé.

A segunda dinâmica da modernidade religiosa, de modo paralelo à desregulação da influência dos grandes sistemas religiosos, é o movimento da “recomposição, sob uma forma nova, das representações religiosas” (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 37). Como temos já dito, à medida que avança, a modernidade gera continuamente sua própria crise por não cumprir as expectativas que ela mesma suscita. Ela gera, desse modo, vazios culturais e sociais para os quais, historicamente, a religião sempre se apresentou como reservatórios de sentido de atração para os indivíduos e sociedades marcados por estes períodos de suposta ameaça. Assim, a incerteza e insegurança deste espaço tornam favorável a disseminação da crença e a proliferação de novas modalidades desta.

A proliferação da crença na modernidade religiosa tem ainda outro correspondente para o qual Hervieu-Léger faz questão de destacar. Para a autora (HERVIEU-LÉGER, 2008a), o senso religioso contemporâneo não é caracterizado pela indiferença em relação à crença, mas sim, pela perda progressiva da regulamentação institucional dessa crença institucional pelas Igrejas. O panorama religioso atual é marcado por essa disseminação acentuada da crença desprovida do ajustamento dos grandes sistemas religiosos.

Segundo Hervieu-Léger (2008a), as evidências desta perda da regulamentação institucional do crer se manifestam em dois aspectos: na ruptura entre crença e prática; e na construção livre dos sistemas de fé pelos indivíduos, sem que haja necessariamente uma referência direta às crenças convencionadas pela instituição. A esse fenômeno, Hervieu-Léger chama de bricolagem das crenças e demarca a passagem de uma religião instituída a uma religião recomposta. Ela afirma que:

O significado atribuído a essas crenças e a essas práticas pelos interessados se afasta, geralmente, de sua definição doutrinal. Elas são triadas, remanejadas e, geralmente, livremente combinadas a temas emprestados de outras religiões ou de correntes de pensamento de caráter místico ou esotérico. (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 43).

Esse cenário deflagra uma tendência crescente, resultante do individualismo e subjetivação característicos da modernidade religiosa, de diversificação das crenças em detrimento dos seus dispositivos de enquadramento instrucional destas.<sup>21</sup> Para a autora, a construção pessoal dos sistemas de crença passa também pela questão das aptidões socialmente diferenciadas para a bricolagem. Existiriam, deste modo, meios diversificados de acesso a recursos culturais para a bricolagem desta crença, variando de acordo com vários aspectos sociais do indivíduo.

A ruína da crença e a desregulação da religião, como entende Hervieu-Léger (2008a), não significa, entretanto, como se pode pensar, o fim de qualquer forma de comunitarização da crença, bem como o desaparecimento das identificações confessionais. Em ambos os casos, parece, pelo contrário, haver uma multiplicação de comunidades eletivas e a preservação, até certa medida, das identidades confessionais. Todavia, as relações que se estabelecem já não são mais as mesmas, apontando assim para uma crescente distância entre a identidade das

---

<sup>21</sup> Esta descrição parece corresponder com a afirmação da antropóloga Lea Freitas Perez ao dizer que: “A recomposição do religioso na sociedade contemporânea dá-se, portanto, sob uma ótica da fluidez que, mais do que se referir a um conjunto de crenças e de práticas, diz respeito a uma sensibilidade religiosa que remete, sobretudo, àquilo que – não importa sob que forma de expressão – nos une a uma comunidade de sentimentos e de emoções, a uma ambiência, repleta de mistério, de magia, de encantamento, enfim, de efervescência. Trata-se de privilegiar o estar-junto, isto é, a dimensão de re-ligação (*religare*) própria do religioso, como elemento fundamental da socialidade e de experimentação do mundo”. (PEREZ, 2010, p. 240).

crenças e a identidade das confissões. Este fenômeno vem acompanhado subsequentemente, àquilo que Hervieu-Léger (2008a, p. 54) chamou de ecumenismo de valores ao apontar que:

O panorama ocidental aparece marcado por um processo de homogeneização espiritual e ética. Este se inscreve em toda parte no enfraquecimento da referência a um Deus pessoal, na subjetivação das crenças e na metaforização dos objetos da crença religiosa tradicional. Um “ecumenismo de valores” no qual o ideal de fraternidade universal absorve e dilui toda referência a uma transcendência parece estar em vias de se impor através de uma moral, amplamente aceita, dos direitos humanos.

Os elementos descritos até aqui pretendem representar algumas das principais reflexões desenvolvidas por Hervieu-Léger a respeito da modernidade religiosa. Daqui para frente nos colocaremos a seguinte consideração: o movimento duplo de individualização e subjetivação das crenças, que marca e define formalmente a modernidade religiosa, projeta novas formas de experiências, expressões e sociabilidades religiosas. Para tratar deste fenômeno, Hervieu-Léger irá desenvolver uma tipologia que, em nossa compreensão, representa um estágio maduro de seu pensamento em que se passa das análises teóricas sobre a modernidade religiosa para uma análise empírica desta. A autora fará isso trazendo à cena as figuras do *peregrino* e do *convertido*, na tentativa de caracterizar o religioso moderno em movimento. Vamos analisar estas duas figuras no próximo tópico.

### **2.3 Figuras do religioso no contexto da modernidade religiosa: o peregrino e o convertido**

Tendo em vista os processos descritos nos tópicos anteriores, algumas questões significativas surgem em relação às consequências imediatas do fenômeno da modernidade religiosa sobre a experiência religiosa contemporânea. De que forma os sujeitos religiosos passam a se comportar num ambiente religioso marcado pela fragmentação das estruturas de tradição e comunidade e do estabelecimento de um imperativo estrutural do movimento? À luz da constatação da dissolução dessa ordem estável do religioso, que fragiliza a constituição das identidades via herança e transmissão, como os indivíduos modernos constroem ou recompõem suas modalidades de crença e pertença?

Dadas essas inquietações, Hervieu-Léger procura desdobrar as implicações objetivas dessa modernidade religiosa sobre a vida prática da vivência religiosa tal como é experimentada contemporaneamente pelos seus atores. Para tanto, seu empenho foi desenvolver novas tipologias para os personagens religiosos em cena que permitissem a

elucidação destes no contexto do religioso em movimento. Partindo da afirmação de que a religião está em movimento (HERVIEU-LÉGER, 2008a), ela procurará demonstrar que haveria uma lógica da mobilidade própria do nosso tempo, em que seriam gestados personagens religiosos itinerantes, marcados pela busca constante de sínteses e refazimentos de suas identidades.

Este trabalho foi desenvolvido em especial no livro *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*, no qual Hervieu-Léger (2008a) se propõe a problematizar o declínio da figura tradicional do *praticante* regular, como modelo para se referir a um tipo de sociabilização religiosa tradicional (paroquial), e a emergência de duas outras figuras que projetariam a caracterização descritiva dos modos de engajamento religioso próprios da modernidade religiosa: o *peregrino* e o *convertido*.

Entendemos que a referida obra representa uma fase madura da reflexão hervieu-légeriana por tratar, de modo sintético, vários dos principais dos tópicos de sua teoria sociológica da religião. Deste modo, a tipologia descrita nas próximas páginas se refere a um deslocamento da problemática da modernidade religiosa em nível teórico para o empírico, no pensamento da autora. Essa caracterização se torna, então, de fundamental importância para consolidarmos nossa reflexão sobre o pensamento de Hervieu-Léger (2008a) acerca do senso religioso contemporâneo.

Tradicionalmente, a sociologia da religião, ao se referir ao indivíduo religioso, valeu-se da figura ideal do fiel *praticante*. Essa figura representaria uma estrutura totalizante e coerente do mundo religioso, um universo religioso perfeito, forjada em tensão com suas respectivas figuras antagônicas.<sup>22</sup> A categoria do praticante seria uma referência útil, não para medir a intensidade da crença, mas para estabelecer modalidades de pertença.

O primeiro a desenvolver essa imagem foi o sociólogo francês Gabriel Le Bras,<sup>23</sup> em seu livro *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France* (1942). Segundo esse autor, a figura do praticante representaria a referência institucional do fiel ideal, ou seja,

---

<sup>22</sup> Hervieu-Léger (2008a, p. 82) escreve que “a figura emblemática do ‘praticante regular’ só se autodefiniu dentro de uma dupla tensão: tensão intraconfessional, por um lado, com a figura do praticante irregular (ou sazonal) ou do ‘não praticante’; tensão extraconfessional, por outro lado, com as figuras do ‘sem religião’ ou do praticante de uma outra confissão. O modelo do praticante revela, assim, claramente, a realidade de um mundo diferenciado em que a capacidade de influência da Igreja sobre a sociedade, bem como seus próprios membros, já é questionada. Neste sentido, o ‘praticante regular’ não é apenas a figura emblemática de um mundo essencialmente rural em que a evidência social da religião estava concretamente inscrita nas práticas, nos lugares e calendários considerados algo de óbvio. É também a referência utópica de um mundo religioso ‘completo’: um mundo a ser defendido contra a concorrência das outras religiões, mas sobretudo a ser conquistado ou reconquistado ante as ondas de poder da secularização que minam a autoridade social da instituição religiosa

<sup>23</sup> Para mais referências sobre a sociologia de Gabriel Le Bras. Ver: WILLAME, 2012, p. 71-77; MARTELLI, 1995, p. 217-239; HERVIEU-LÉGER; WILLAME, 2009).

aquele indivíduo religioso que se submete rigorosamente a todas as prescrições morais e litúrgicas definidas pela tradição. Tomando como modelo a socialização religiosa particular do catolicismo, o compromisso religioso do fiel deveria ser medido pelo grau e frequência da prática religiosa para com a instituição. Assim, para Le Bras, a partir dos dados recolhidos pela mensuração empírica e estatística destes praticantes seria possível estabelecer um nível de crença e estado da religião em determinado tempo (BOBINEAU; TANK-STORPER, 2011, p. 81).

O que o resultado das diversas pesquisas realizadas por Le Bras revelou, analisando o contexto católico francês nos anos 60, foi uma queda vertiginosa da prática religiosa entre as comunidades pesquisadas ao longo do século XX. O conjunto dos dados obtidos a partir de então, não apenas por Le Bras, mas por outros centros de estatística religiosas e sociais (HERVIEU-LÉGER, 2008a), fizeram com que Hervieu-Léger afirmasse que a tipologia usual de representação da vitalidade religiosa, expressa pelo sociólogo na figura do *praticante*, seria hoje – num contexto da mobilidade das pertenças, da dispersão das crenças e da fluidez das identificações – precária e insuficiente. Segundo ela, o decréscimo da prática religiosa significaria não apenas uma crise do controle normativo da instituição sobre os fiéis, mas também um “esgotamento da utopia religiosa que cristalizava a figura do ‘praticante regular’” (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 83).

A constatação empírica do declínio da prática religiosa entre católicos apontada por Le Bras significaria não apenas a importante assertiva de uma descatolização ou de uma exoculturação do catolicismo (HERVIEU-LÉGER, 2008a; 2003), mas apontaria para uma crise e tendência estrutural no cenário religioso contemporâneo. Significa que essa realidade seria verdadeira não apenas para a tradição cristã, onde esse tipo de fiel se estabeleceu como modelo histórico por excelência, mas também ao conjunto das confissões religiosas, visto que:

a figura do praticante está, na verdade, associada à existência de identidades religiosas fortemente constituídas, que definem grupos de crentes socialmente identificados como ‘comunidade’. Cada tradição constrói a figura do ‘praticante’ que lhe é própria e a identifica em relação às outras religiões: esta articula uma crença e uma pertença comunitária inserida em um ritual e em práticas particulares. [...] Em todo caso, a figura do ‘praticante’ é a que manifesta no dia a dia o vínculo existente entre a crença e a pertença. Está associada à estabilidade das identidades religiosas e à permanência das comunidades no seio das quais essas identidades se transmitem e exprimem (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 84-85).

Dizendo de outra forma a citação acima, somos levados a considerar que o declínio do fiel praticante não seria apenas uma realidade restrita ao catolicismo, mas se colocaria como tendência também para outras tradições religiosas. É justamente esse modelo do fiel praticante, que articula crença e pertença como forma cristalizada de ideal religioso, que Hervieu-Léger julga estar em cheque, visto os movimentos de desregulação dos meios de transmissão religiosa, enfraquecimento institucional, individualização do crer, mobilidade de pertencas – características já sublinhadas da modernidade religiosa.

Estas observações podem ser levantadas não apenas pelas considerações oferecidas por Le Bras e Hervieu-Léger. A pesquisadora brasileira Leila Amaral (2013, p. 295), em um capítulo recém-publicado no livro *Religiões em Movimento*, ao analisar os números da religião no quadro brasileiro a partir dos dados do censo IBGE 2010, cunhou a expressão cultura religiosa errante para se referir às “práticas espirituais e religiosas diferenciadas e em combinações variadas independente das definições ou inserções religiosas de seus participantes”. Essa cultura religiosa errante, segundo a autora, é uma das dinâmicas principais que caracterizam a religiosidade brasileira contemporânea. Tal dinâmica certamente demarca uma mudança significativa do perfil religioso nacional, demonstrando, como temos dito, a hipótese do fim da figura clássica do religioso praticante. Ela afirma que

As estatísticas relativas ao caso brasileiro parecem indicar, ainda que timidamente, uma movimentação religiosa em correspondência a este contexto cultural da Modernidade e Pós-modernidade: uma movimentação que aponta para uma tendência da religião em se tornar um amplo leque de recursos culturais, disponíveis para a experimentação de indivíduos autônomos que operam independentemente de sua institucionalização ou preceitos universais. (AMARAL, 2013, p. 297).

Esta cultura religiosa errante, que marca o cenário brasileiro, certamente corresponde à descrição do quadro mais geral das transformações observadas pela análise hervieu-légeriana da modernidade religiosa. Para Hervieu-Léger ainda é interessante notar como as pesquisas estatísticas tendem a apontar um novo sentido para a figura do praticante: não mais aquela ligada à prática obrigatória e normativa da instituição, mas se organizando agora nos termos de um imperativo interior, de necessidade e de escolha pessoal (HERVIEU-LÉGER, 2008a).

Notadamente, outros estudiosos da religião também atentaram para essa remodelação da figura tradicional do fiel, apontando-a com uma orientação própria do nosso contexto religioso contemporâneo. Segundo esses estudiosos, a modernidade religiosa seria, em potencial, esse processo de individualização e subjetivação das crenças, que acabaria por

produzir novos personagens religiosos em constante autoconstrução de suas identidades. Um deles é o sociólogo Pierre Sanchis, que afirma:

Atravessa a quase totalidade do espaço social da religião uma atitude subjetiva que caracteriza o ator religioso – ou simplesmente social – contemporâneo: uma relativização das certezas, um cultivo sustentado de cambiantes emoções [...]. O campo religioso é hoje, cada vez menos, o campo das religiões, pois o homem religioso, na sua ânsia de compor um universo-para-si, sem dúvida cheio de sentido, mas de sentido-para-si, tende a não se sujeitar às definições que as instituições lhe propõem dos elementos de sua própria experiência. (SANCHIS, 1997b, p. 34-35)

Considerando a reorganização da lógica pela qual passa a figura do praticante diante esse cenário do religioso em movimento, Hervieu-Léger considera frágil seu conceito como categoria sociológica para descrever a dinâmica dos indivíduos religiosos atualmente. Essa crise da ideia do fiel praticante, desencadeada no fundo pelo processo de secularização no contexto da modernidade religiosa, abriria o precedente para a operacionalização de outras imagens do religioso, que deixassem transparecer a emergência de novas figuras religiosas representativas desse cenário contemporâneo. Levando em conta essas questões, Hervieu-Léger desenvolve as figuras do *peregrino* e do *convertido*. Como então se caracterizam cada uma destas figuras?

A primeira imagem que metaforicamente Hervieu-Léger se apropria para descrever essa religiosidade em movimento é a do peregrino. Para ela, essa figura é a que, de maneira ideal-típica, “parece melhor cristalizar a mobilidade, característica de uma modernidade religiosa construída a partir de experiências pessoais” (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 87). O peregrino e a peregrinação<sup>24</sup> representam uma das formas mais antigas de socialização religiosa, presente em todas as grandes religiões. Essa prática se desenvolveu por toda a história, nas mais variadas tradições religiosas e hoje se atualiza de modo particular num sem número de movimentos peregrinos por todo o mundo, como é o caso, por exemplo, da Jornada Mundial da Juventude e a comunidade ecumênica do Taizé.<sup>25</sup>

A relação entre a dinâmica moderna da religião e as peregrinações têm em vista “traçar a ‘figura do peregrino’ de hoje, que permita a leitura, como uma síntese, da

<sup>24</sup> Segundo Frégosi (2012, p. 312), alguns traços caracterizam as peregrinações religiosas: 1) peregrinos em rota de lugares reputados como santos, como memória de algum personagem; 2) mobilização individual e coletiva observante das etapas constituintes de uma rota sagrada; 3) atende a uma finalidade de obtenção de benefícios espirituais ou dádivas pontuais; 4) trajeto terapêutico de busca da fé pela fé; 5) busca coletiva ou individual do anseio por imortalidade e segurança diante da eternidade.

<sup>25</sup> Para evidenciar concretamente a expressão social dessa religiosidade peregrina, Hervieu-Léger dedica algumas páginas para analisar as formas particulares dessa socialização na comunidade ecumênica de Taizé (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 90-97) e na Jornada Mundial da Juventude –JMJ (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 103-105).

especificidade da modernidade religiosa, tanto quanto a figura do ‘praticante regular’ definia os traços típicos de uma sociedade religiosa paroquial” (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 88). Dizer dessa religiosidade peregrina significa, pelo menos, duas acepções: a primeira é que a identificação religiosa provém de um percurso espiritual trilhado individualmente; segundo, quer dizer que o que marca a sociabilidade religiosa é a fluidez das pertenças e a mobilidade (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 89).

Em recente entrevista cedida ao *Instituto Humanitas Unisinos*, o sociólogo José Ivo Follman (2012), ao ser interrogado sobre as implicações do fenômeno do trânsito religioso às instituições religiosas – à luz dos dados do censo IBGE 2010 – afirmou existir no cenário brasileiro uma cultura do trânsito religioso que configura um permanente peregrinar entre os indivíduos crentes do país. Essa hipótese parece-nos corresponder diretamente com a caracterização hervieu-légeriana do peregrino na modernidade religiosa.

Ser peregrino implica assumir o imperativo da construção pessoal e individualizada, de tendência à bricolagem, de sua biografia diante das diversas referências que se apresentam para ele. Por causa disso, constituem-se múltiplas trajetórias de identificação possíveis, realizadas na medida em que se conjuga a construção biográfica subjetiva a uma linha de crença objetiva. Esse modo de sociabilização peregrina é excepcionalmente uma religiosidade de conteúdos de crenças fluidas e de frágeis e provisórias relações comunitárias (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 89).

De forma complementar, os sociólogos Olivier Bobineau e Sébastien Tank-Storper, ressaltam que, para Hervieu-Léger, essa lógica encorpada pela figura do peregrino tradicional possui afinidades com a religiosidade da modernidade religiosa, e apresentam algumas características peculiares. A primeira delas é o caráter extraordinário da peregrinação. A religiosidade peregrina, diferente da rotina a que está restrito o dia a dia das comunidades tradicionais, apresenta-se como festiva, de forte impulso emocional e de mobilização de massas, com seus tempos e lugares especiais. Segundo, a peregrinação cultiva uma religiosidade do caminho e não do chegar ou alcançar um lugar sagrado. E terceiro, essa forma de sociabilidade religiosa é marcadamente paraeclesiástica e, às vezes, anti-institucional, ou seja, se realiza à margem do controle clerical com tons e organização majoritariamente leiga (BOBINEAU; TANK-STORPER, 2011, p. 119).

A comparação entre as duas formas de figuras do religioso procura evidenciar dois regimes de sociabilização religiosa: o praticante como tipo-ideal em declínio de um modelo de religiosidade tradicional e a proliferação de uma lógica do religioso peregrino. Como

discriminar ambas as figuras? Em que aspecto uma se diferencia da outra? Para Hervieu-Léger:

o que distingue de maneira decisiva a figura do praticante e a do peregrino diz respeito ao grau de controle institucional presente em uma e em outra. O praticante se conforma a disposições fixas, que têm, por isso, um caráter de obrigação para todos os fiéis. Mesmo quando a observância é solitária, ela conserva uma dimensão comunitária. A prática peregrina, ao contrário, é uma prática voluntária e pessoal. Ela implica uma opção individual que mantém a primazia mesmo no caso em que a atividade assume uma forma coletiva. (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 98).

Enquanto a figura do praticante é marcada pela disposição para a submissão à normatividade institucional, num caráter de obrigação, fixa, comunitária e repetitiva, para a figura do peregrino prevalece o caráter voluntário e pessoal da prática, sua prerrogativa de autonomia institucional, mobilidade e aspecto de excepcionalidade (HERVIEU-LÉGER, 2008a). No contexto concreto das relações sociais e religiosas, essas figuras não representam tipos extáticos, mas “implicam jogos complexos de atração, de repulsa e de combinações cujas lógicas é preciso identificar, caso a caso” (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 100).

O que Hervieu-Léger pretende deixar claro a respeito da caracterização desta figura do peregrino, generalizando para além do catolicismo, é que ela representa um desafio instituído para as tradições religiosas. Como tendência representativa da condição de movimento da modernidade religiosa, as instituições religiosas - em vista aos desafios que se apresentam com a expansão desta religiosidade individual e móvel, onde estas instituições tem pouco poder coercitivo - se encontram em via de adaptação. Elas se verão na necessidade de desenvolver formas de uma “sociabilidade religiosa peregrina” (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 100) na intenção de atender às demandas atuais dessa religiosidade contemporânea, superando o declive experimentado pela sociabilidade das comunidades tradicionais.

A segunda figura que marca a modernidade religiosa é a do *convertido*. Segundo a própria autora, este é o modelo de sociabilidade religiosa que “oferece a melhor perspectiva para identificar os processos da formação das identidades religiosas nesse contexto de mobilidade” (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 107). Essa figura do religioso em movimento está atrelada a um cenário que combina ideias aparentemente contraditórias. De um lado, a diminuição do controle normativo das tradições religiosas instituídas e a conseqüente perda das identidades religiosas herdadas; de outro, a autonomização dos personagens religiosos na circulação de seus trajetos de composição identitária. É nesse pano de fundo que a pesquisa sociológica redescobre a centralidade do tema diante da ebulição das conversões que marcaram o século XX.

A ideia de conversão aqui estaria ligada aos fenômenos históricos entre as religiões, de mudança ou adesão de uma religião a outra. Essas mudanças de religião acontecem por diversos fatores de ordem social, psíquica, econômica, política e religiosa. Apesar da importância do assunto, nosso objetivo, seguindo o desenvolvimento do pensamento de Hervieu-Léger, não é fazer um arrolamento das reflexões sociológicas a respeito do fenômeno das conversões e suas pesquisas empíricas, senão demonstrar que esta realidade está intrinsecamente relacionada com os processos de reorganização do religioso, característicos da modernidade religiosa. Sendo assim, o que precisa estar claro a esse respeito é que:

As conversões nas sociedades modernas são inseparáveis, a um tempo, da individualização da adesão religiosa e do processo de diferenciação das instituições que faz emergir identidades religiosas distintas das identidades étnicas, nacionais ou sociais. Em uma sociedade em que a religião tornou-se um assunto privado e matéria de opção, a conversão assume, antes de tudo, a dimensão de uma escolha individual, na qual se manifesta, por excelência, a autonomia do sujeito crente (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 108-109).

Essa tipologia do convertido fraciona-se em três modelos principais, afirma a socióloga (2008a). O primeiro modelo de convertido é aquele expresso pelo “indivíduo que ‘muda de religião’, seja porque rejeita expressamente uma identidade religiosa herdada e assumida para adotar uma nova, seja porque abandona uma identidade religiosa imposta, mas à qual nunca havia aderido, para adotar uma nova” (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 109). Esse primeiro exemplo faz menção ao indivíduo religioso que, num tipo de contrato social (como no caso do casamento entre indivíduos de religiões diferentes), desafeição de várias ordens, ou protesto em relação à sua religião de origem, procura uma nova experiência religiosa mais intensa e vitalizante, com uma força comunitária mais profunda, já não mais encontrada nos círculos religiosos anteriores.

O segundo modelo é a conversão no qual um indivíduo, que não possuía vínculos formais de pertencimento a uma tradição religiosa, integra-se a ela voluntariamente. Essa forma descreve o indivíduo contemporâneo, que desprovido de uma herança religiosa transmitida, desenvolve uma busca espiritual, de pertença religiosa pouco estável, que ofereça uma socialização religiosa, que lhe proporcione maior identidade nas suas múltiplas dimensões (social, pessoal e religiosa).

A última modalidade que pode assumir a figura do convertido é a do reafiliado, ou seja, aquele indivíduo que redescobre sua tradição de origem. Este, por conseguinte, apresenta-se como alguém que, redescobrando sua identidade religiosa transmitida,

ressignifica sua relação com a experiência religiosa, que lhe advém à luz de um compromisso mais integral.

A constituição dessa figura do convertido, na emergência de uma reordenação do cenário religioso, parece corresponder a um momento histórico que Pierre Sanchis entendeu marcado por “um novo processo de definição e gerenciamento das identidades” (1997a, p. 113). Esse novo processo estaria atrelado à potencialização do individualismo religioso, do critério da escolha pessoal e da constituição de uma identidade religiosa fluida e em vias constantes de recomposições. Assim, de forma emblemática, para Hervieu-Léger:

O convertido manifesta e cumpre esse postulado fundamental da modernidade religiosa segundo o qual uma identidade religiosa ‘autêntica’ tem que ser uma identidade escolhida. O ato de conversão cristaliza o reconhecido valor do engajamento pessoal do indivíduo que expressa, dessa forma, por excelência, sua autonomia enquanto sujeito crente. A conversão religiosa, na medida em que inicia, ao mesmo tempo, uma reorganização global da vida do interessado segundo normas novas e sua incorporação em uma comunidade, também constitui uma modalidade notadamente eficaz de construção de si em um universo no qual se impõe a fluidez de identidades plurais e em que nenhum princípio central organiza mais experiência individual e social. (2008a, p. 116).

O que ambas as figuras parecem nos mostrar é que a modernidade religiosa constitui-se como um momento da afirmação radical da escolha pessoal acima de qualquer outro elemento ou critério que venha a se colocar na constituição das identidades religiosas. Sendo assim, não apenas sua identidade passa a ser resultado provisório de trajetórias complexas, mas sua sociabilização comunitária tende fortemente a ser guiada pelo critério do individualismo. Pode-se afirmar, então, que:

A radicalidade de sua escolha pode significar em si mesma a apropriação autêntica da crença. Como seu engajamento não é fruto da recondução mecânica de sua herança familiar ou social, ele obrigatoriamente é sincero, intenso, verdadeiro, retrabalhado durante uma socialização secundária que se fundamenta no grupo de afinidades dos pares. (BOBINEAU; TANK-STORPER, 2011, p. 122).

A presente descrição tipológica das figuras do religioso em movimento no pensamento hervieu-légeriano serviu para pensar a mudança no perfil religioso característico da paisagem contemporânea. Não obstante a isso, a caracterização desses tipos religiosos foi desenvolvida como esquema para que, a partir dele, se possam deferir análises e aplicações práticas relativas ao estudo da modernidade religiosa.

Feitas estas necessárias considerações, neste segundo capítulo, precisamos agora nos aprofundar um pouco mais na sociologia da religião de Hervieu-Léger, buscando identificar

as questões da transmissão e da memória religiosas. Essas ideias constituem, por assim dizer, a espinha dorsal de seu pensamento. Por isso, queremos nos dedicar, no próximo capítulo, a analisar a crise da transmissão religiosa na modernidade, como se constituem os vínculos formais a uma tradição religiosa e que formas de sociabilidade religiosa emergem nesse contexto.

### 3 MEMÓRIA E TRANSMISSÃO NA MODERNIDADE RELIGIOSA: CRISE DA MEMÓRIA RELIGIOSA E AS DIMENSÕES DA IDENTIFICAÇÃO

Temos desenvolvido até aqui um inventário introdutório sobre a ideia de modernidade religiosa no pensamento de Hervieu-Léger. Entendemos ser essa questão a problemática central à qual essa socióloga dedicará todo o empreendimento de sua pesquisa teórica. Procuramos pontuar um primeiro conjunto de noções sobre os modos como se dão as relações entre modernidade e religião no contexto das sociedades contemporâneas. Destacamos a desregulação religiosa desencadeada pelos processos de individualização e subjetivação do crer contemporâneo e a emergência consequente de novas figuras do religioso nesse cenário em movimento.

Dando, então, continuidade à exposição dos percursos teóricos da autora, colocar-nos-emos diante de uma temática estruturante e singular de sua reflexão. Ao interrogar sobre a modernidade religiosa à luz do trabalho de Hervieu-Léger, somos levados inevitavelmente aos temas da memória e da transmissão religiosa. Contrariando os prognósticos do fim da religião das teorias clássicas da secularização, conforme explicitado no capítulo anterior, a autora precisará construir ferramentas teóricas e metodológicas que permitam estudar as conexões entre as novas formas de crença e a modernidade.

A tarefa de repensar o lugar e as funções da religião nas modernas sociedades fará com que a autora introduza uma série de conceitos relativamente novos, ou pelo menos ressignificados, no campo dos estudos da sociologia da religião. Os conceitos de tradição, memória, transmissão, crença, entre outros, serão trazidos à tona para elucidarem os modos como a modernidade tem seus próprios mecanismos de produção religiosa através de complexos processos de recomposição da crença religiosa no interior das sociedades contemporâneas.

Em especial, o conceito de memória, tomado do sociólogo francês Maurice Halbwachs<sup>26</sup>, será fundamental para a concatenação das análises da composição e transmissão

---

<sup>26</sup> Consideramos que Maurice Halbwachs constitui-se como um dos principais teóricos que nutri a reflexão sociológica de Hervieu-Léger, a ponto de sugerimos, uma dependência e dívida do pensamento hervieu-légeriano às contribuições do referido autor. Não temos por propósito, nem tempo suficiente, discorrermos sobre a sociologia de Halbwachs. Para mais sobre o autor, ver: RIVERA, Paulo Barrera. Religião e tradição a partir da sociologia da memória de Maurice Halbwachs. *Numen*, Juiz de Fora, v.3, n. 1, p. 69-94.; RIVERA, Paulo Barrera. **Tradição e emoção religiosa**: sociologia do protestantismo na América Latina. São Paulo. Olho d'água, 2001.

do crer religioso e a reinvenção da linhagem numa sociedade amnésica. Destacamos aqui, uma de suas obras principais: *La religión, hilo de memoria* (2005b).<sup>27</sup> Esse livro demarca o núcleo sistemático do seu pensamento, retomado e desdobrado algumas vezes em trabalhos posteriores. Sem dúvida, hodiernamente, o livro já se tornou um clássico da sociologia da religião dos últimos anos, não apenas por ter sido difundido pela tradução em muitas outras línguas, mas por estabelecer rupturas e aberturas para novos horizontes teóricos na compreensão do fenômeno religioso contemporâneo. O desenvolvimento deste capítulo é bastante devedor da referida obra.

Previamente, queremos pontuar algumas reflexões em torno dos conceitos centrais do capítulo, a fim de introduzir o leitor na discussão que se dará, na sequência, sobre o conceito de crença, a relação entre religião e memória, crise da transmissão, trajetórias de identificação etc. Vista a amplitude dos temas e de seus desdobramentos, traremos à discussão aqueles elementos que julgamos pertinentes para uma compreensão da ideia de modernidade religiosa no pensamento de Hervieu-Léger.

### **3.1 Religião como um modo de crer e a questão da memória**

Para aprofundar suas reflexões sobre a modernidade religiosa, Hervieu-Léger desenvolve uma série de reflexões que envolvem a discussão sobre a composição elementar do que, segundo ela, compõe a religião, bem como as questões da tradição, da memória e da construção das identidades religiosas no contexto das sociedades modernas. Neste primeiro ponto, trataremos da religião como um modo de crer e da tradição.

Para Hervieu-Léger (2005b), a religião constitui um modo particular de crer. Significa dizer que, segundo esta abordagem, a crença está no centro do próprio conceito de religião. A crença assim seria intrínseca ao centro do debate sobre a religião no contexto das modernas sociedades. Desse modo, é preciso ver a religião como articuladora de uma determinada crença. A autora procurará trabalhar não o conteúdo dessas crenças, mas a mutação de suas estruturas.

Seguindo as pistas deixadas pelo sociólogo Jean Séguy<sup>28</sup>, Hervieu-Léger entende que o problema dessa modernidade religiosa não se explica na hipótese clássica da perda da

---

<sup>27</sup> Originalmente, a obra *La religion pour mémoire*, foi publicada em 1993.

<sup>28</sup> Hervieu-Léger se apropria e desenvolve algumas reflexões sobre o conceito de “religião metafórica”, do sociólogo Jean Séguy à luz do texto *L’approche webérienne des phénomènes religieux*. Para ele, o problema principal de uma sociologia que queira apreender a modernidade religiosa era evidenciar a imprecisão de circunscrever o religioso num campo específico, como fizeram os sociólogos anteriores, e munir-se de um novo

religião nas sociedades modernas – conforme já trabalhado no primeiro capítulo – mas sim em relação àquilo que ela chama de modalidades do crer. Entretanto, a autora pretende ir para além desse aspecto teórico, apontando para a necessidade de se analisar as mutações pelas quais passa a estrutura do crer. O que vem a ser esse crer para Hervieu-Léger? Segundo ela, o conceito de crer designa:

O conjunto das convicções, individuais e coletivas, que não desprendem da verificação e experimentação, ou, de maneira mais ampla, dos modos de reconhecimento e controle que caracterizam o saber, encontram, no entanto, sua razão de ser no fato que dá sentido e coerência à experiência subjetiva de quem às mantém. (HERVIEU-LÉGER, 2005b, p. 122, tradução nossa).<sup>29</sup>

Assim, Hervieu-Léger traz o conceito de crença ao âmago das análises do religioso, entendendo-o como uma importante dimensão da modernidade. Para ela, o crer religioso não está condicionado estritamente aos objetos, práticas e representações de uma instituição religiosa, mas está definido tipicamente como um modo particular de organização e funcionamento da crença. Ainda, esse ato de crer necessita de um tipo de legitimação. Desse modo, a autora levanta a hipótese de que “não há religião sem que se invoque a autoridade de uma tradição em apoio do ato de crer (seja de maneira explícita, semiexplícita, ou totalmente implícita).” (HERVIEU-LÉGER, 2005b, p. 128, tradução nossa).<sup>30</sup>

Segundo Hervieu-Léger, a orientação primária dos grupos religiosos efetua-se nesse movimento de recorrer aos testemunhos dos antigos. Todavia, o essencial a esse respeito não são necessariamente os componentes dessa crença, mas sim, a invenção e produção do vínculo que, através do tempo, consolida a adesão religiosa dos indivíduos, que os integra ao grupo e às convicções partilhadas.

A autora, então, proporá outra hipótese: “chamaremos ‘religiosa’ toda forma de crer que se justifique completamente através da inscrição que reivindica uma linhagem crente” (HERVIEU-LÉGER, 2005b, p. 137, tradução nossa).<sup>31</sup> Ou seja, religiosa é uma modalidade particular do crer que apela para a autoridade legitimadora da tradição. A socióloga é ciente

---

aparato de instrumentos conceituais que dessem conta do deslocamento religioso contemporâneo. Para mais sobre este ponto ver HERVIEU-LÉGER, 2005b, p. 111-121.

<sup>29</sup> El conjunto de convicciones, individuales y colectivas, que si bien no se desprenden de la verificación y de la experimentación, ni, de manera más amplia, de los modos de reconocimiento y control que caracterizan el saber, encuentran sin embargo su razón de ser en el hecho de que da sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de quienes las mantienen.

<sup>30</sup> No hay religión sin que se invoque la autoridad de una tradición en apoyo del acto de creer (ya sea de manera explícita, semiexplícita o totalmente implícita).

<sup>31</sup> Llamaremos ‘religiosa’ toda forma de creer que se justifique completamente a través de la inscripción que reivindica un linaje creyente.

das imprecisões e objeções a esse seu conceito e entende que é preciso tratá-lo de forma flexível, sem, entretanto, deixar de atentar para o caráter objetivo do conceito em relação à questão proposta.

Com isso, Hervieu-Léger não pretende propor uma descrição definitiva e completa da religião senão lançar uma hipótese para as análises sociológicas das mutações que ocorrem na modernidade religiosa. O ponto ao qual se deve ater aqui é que a sanção do ato de crer, que recorre à autoridade de uma tradição, ultrapassa a reivindicação de continuidade das crenças e práticas que garantem essa continuidade entre as gerações.

Para o indivíduo ou grupo religioso, não basta apenas crer, é preciso manifestar uma filiação que o faça reconhecido como membro de uma comunidade espiritual à qual agrega todos os antigos, presentes e futuros membros. Nessa direção, pode-se pensar que inclusive os movimentos de restauração religiosa, de modo radical, podem reivindicar a ruptura com uma continuidade para se salvaguardar o vínculo essencial que se mantém com a linhagem crente.

A partir dos pontos colocados, Hervieu-Léger dará prosseguimento ao desenvolvimento de suas teses colocando agora na pauta da discussão a questão da tradição. A pergunta inicial que a provoca é se o fato da definição que trouxe de religião, definição que está ligada às sociedades tradicionais, em oposição às sociedades modernas, não estaria fadada ao malogro do projeto de averiguar as possibilidades das produções religiosas da modernidade.

Como Hervieu-Léger define o que é tradição? Para ela, tradição é o “conjunto das representações, imagens, saberes teóricos e práticos, comportamentos, atitudes, etc., que um grupo ou uma sociedade aceita em nome da continuidade necessária entre o passado e o presente” (HERVIEU-LÉGER, 2005b, p. 145, tradução nossa).<sup>32</sup> Os elementos que esse conceito de tradição que a autora evoca, também podem ser encontrados em outros autores. Para tentar tornar a questão mais clara, queremos recorrer a outra definição que complementa, em certa medida, a oferecida anteriormente. De modo similar, Eric Hobsbawm e Terence Ranger ampliam o conceito daquilo que chamam de tradição inventada. Nesta perspectiva, tradição é:

um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual e simbólica, visam a inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se

---

<sup>32</sup> Conjunto de las representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos, actitudes, etcétera que un grupo o una sociedad acepta en nombre de la continuidad necesaria entre el pasado y el presente.

estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado. (HOBSBAWM; RANGER, 1997, p. 9).

Assim como Hervieu-Léger, Hobsbawm e Ranger entendem que a tradição está ligada a um conjunto de símbolos e representações práticas, aceitas por uma coletividade, mas reiteram que a manutenção dessa tradição se dá necessariamente pela repetição dessas práticas. Ou seja, a tradição é “um processo de formalização e ritualização, caracterizado por referir-se ao passado, mesmo que apenas pela imposição da repetição” (HOBSBAWM; RANGER 1997, p. 12). Sendo assim, toda e qualquer tradição, inclusive a religiosa, para manter-se no tempo, precisa de mecanismos rituais que cristalizem a prática da repetição. Como veremos um pouco mais adiante, o aspecto que caracteriza mais particularmente as sociedades tradicionais, em oposição às modernas, é o valor que elas dão à permanência. E essa permanência só pode se manter pela prática da repetição.

O modo como as sociedades interagiram historicamente com a questão da tradição e da memória social não foi unívoco. Houve, por assim dizer, momentos distintos na composição cultural da sociedade que se relacionaram de formas distintas a respeito do grau de influência, nível de pertinência e importância dessa memória. O fato é que a maneira como os grupos sociais interagem com essa memória vai determinar diretamente as formas de sua auto-organização e suas dinâmicas internas.

O tema da memória remonta a um tópico de reflexão relativamente recente no âmbito nas pesquisas da sociologia e da psicologia social. Diversos pesquisadores contemporâneos se debruçaram sobre esse assunto.<sup>33</sup> As discussões em torno das relações entre memória, tradição, religião e modernidade também foram abordadas pelo pesquisador peruano Darío Paulo Barrera Rivera. Esse autor retoma muitos dos aspectos centrais desenvolvidos por Danièle Hervieu-Léger e Maurice Halbwachs. Segundo Rivera (2000), a sociologia clássica da religião deu pouco valor, ou quase nenhum, à questão da memória religiosa. Afirma que, tradicionalmente, a referência teórica privilegiada na análise dos fatos sociais era a weberiana, que enfatizava o problema do poder religioso. O estudo sobre os processos de transmissão religiosa, para esse autor, ainda não foi realizado. Rivera traz para uma análise contemporânea das transformações religiosas a utilização deste método. Rivera destaca ainda que, de uma forma geral, na literatura sociológica, mas também em especial na produção latino-americana,

---

<sup>33</sup> Entre as diversas referências, fazemos alusão a algumas obras principais: BERGSON, Henri. **Matéria e memória**. Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 1999.; BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória**. Ensaio de psicologia social. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.; BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**. Lembrança dos velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

não se veem pesquisas que trabalhem a questão da transmissão religiosa. Embora esse tema tenha sido trazido à tona no âmbito sociológico por estudiosos franceses como Halbwachs (1925; 1990) e Bastide (1970), somente Hervieu-Léger, segundo Rivera, se preocupou em aprofundar os estudos sobre a memória, considerando-a como um elemento central para a compreensão da funcionalidade do religioso na modernidade. Nesse sentido, esse seria um tema novo colocado na pauta da sociologia da religião, que, em especial, clarificaria atuais leituras do senso religioso contemporâneo.

Esse método esquemático da sociologia empírica dos fenômenos religiosos contemporâneos, principalmente sobre a orientação teórica da escola clássica da perspectiva da secularização, sublinhou a centralidade desse movimento de descontinuidade que marca as sociedades modernas a respeito da evolução das crenças e práticas religiosas. Entretanto, muito pouco das análises desenvolvidas por esse viés considerou a questão da memória como elemento para se compreender a modernidade religiosa. Nesse sentido, Hervieu-Léger julga importante dar lugar a essa lacuna e pretende introduzir o problema das mutações modernas da memória e suas relações com a constituição do vínculo a uma linhagem religiosa.

Segundo Hervieu-Léger, há um vínculo estrutural entre a memória e a religião. Para ela, há dois modos básicos pelos quais se dão as relações entre a memória coletiva nas sociedades primitivas ou arcaicas (2005a, 2005b). A primeira delas, as chamadas sociedades tradicionais são aquelas em que a memória coletiva está dada de antemão. Nelas, as narrativas míticas desempenham um papel estruturante do complexo imaginário e simbólico das referências religiosas, que servem na compreensão das explicações cosmogônicas do próprio grupo e do universo. Aqui a memória explicitada, em forma de um mito de origem, está diluída nas mais diversas formas de estruturas e organização que aludem a uma tradição que as rege. Como afirmou, de forma análoga, o antropólogo brasileiro Gilberto Velho (2003, p. 99), nas sociedades tradicionais a “memória socialmente relevante é a da unidade ‘encompassadora’”.

Nessas sociedades tradicionais, a comunicação regular do conjunto das instituições e valores entre as gerações se dá por mecanismos de ritualização de determinadas práticas. A formalização de ritos tem por objetivo – além de introduzir simbolicamente e socialmente indivíduos a um grupo – assegurar a permanência desses mesmos valores e instituições pela

via da repetição. Esses ritos são de diversas ordens, como o nascimento, o batismo religioso, o casamento e etc.<sup>34</sup> O sociólogo Anthony Giddens (2002, p. 44) afirma sobre essa temática:

Nas culturas tradicionais, o passado é honrado e os símbolos valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um modo de integrar a monitoração da ação com a organização tempo-espacial da comunidade. Ela é uma maneira de lidar com o tempo e o espaço, que insere qualquer atividade ou experiência particular dentro da continuidade do passado, presente e futuro, sendo estes por sua vez estruturados por práticas sociais recorrentes. A tradição não é inteiramente estática, porque ela tem que ser reinventada a cada nova geração conforme esta assume sua herança cultural dos precedentes. A tradição não só resiste à mudança como pertence a um contexto no qual há, separados, poucos marcadores temporais e espaciais em cujos termos a mudança pode ter alguma forma significativa.

Já nas sociedades ditas diferenciadas, arquitetadas em torno de religiões fundadas, como é o caso do judaísmo e do cristianismo, a memória religiosa coletiva é um processo sempre contínuo de interpretação de um evento fundante, pelo qual as comunidades de fé definem-se objetivamente e subjetivamente com uma linhagem religiosa. Essas sociedades acreditam que seu passado fundacional contém a essência à qual potencialmente o grupo pode recorrer para justificar a experiência presente.<sup>35</sup> Para elas, a integração simbólica no tempo se dá pelo caráter normativo da memória religiosa.

Essa dimensão normativa da memória não se restringe apenas à memória religiosa, pelo contrário, é a característica mesma da memória social. A memória social é essencialmente mutante e evolutiva, funcionando como instância que regula a recordação individual diante das circunstâncias trazidas pelo presente. Ela é ainda agregativa, indo para além da mera memória de um grupo em particular, no sentido que integra as diversas correntes de pensamento existentes ao aporte de uma memória cultural comum, que as atualiza às novas experiências do presente. Conforme desenvolvido por Halbwachs, interpretado por Hervieu-Léger (2005b, p. 204), os aspectos criativos e normativos dessa memória social cumprem uma função produtora da própria sociedade.

---

<sup>34</sup> Para um estudo mais específico sobre as modalidades e funções dos ritos na sociedade ver: GENNEP, Arnold van. **Os ritos de passagem**. Estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações etc. Petrópolis: Vozes, 1978.; RIVIÈRE, Claude. **Os ritos profanos**. Petrópolis: Vozes, 1997.

<sup>35</sup> Essa ideia também foi trabalhada pelo importante historiador das religiões Mircea Eliade. Ele já havia reiterado que a memória religiosa está sempre e necessariamente atrelada a um evento primordial – *ille tempore* – que dá sentido à vida do grupo religioso. Nas palavras do autor, “a memória pessoal não entra em jogo: o que conta é rememorar o acontecimento mítico, o único digno de interesse, porque é o único criador. É ao mito primordial que cabe conservar a verdadeira história, a história da condição humana: é nele que é preciso procurar e reencontrar os princípios e paradigmas de toda conduta.” (ELIADE, 1996, p. 90).

Para Giddens (1997, p. 81), a tradição está integralmente relacionada com a memória.<sup>36</sup> Essa memória estaria ligada à dinâmica ritualística e àquilo que ele chamou de noção formular de verdade. Ainda, essa memória possui guardiões que garantem o poder que a legitima, bem como, também, uma força de união entre elementos morais e emocionais.

Para a tradição, a memória diz respeito “à organização do passado em relação ao presente”. Valendo-se, igualmente, das contribuições da sociologia de Halbwachs, Giddens reitera que, nessa acepção, a memória não pode ser entendida como a conservação psíquica de lembranças no inconsciente, visto que o passado não é preservado. Para ele, a memória é sempre um processo ativo de movimento de reconstrução – em parte individual, mas principalmente social e coletiva – tomando como base o presente que se preserva pela repetição. Giddens (2002, p. 82) afirma que

a tradição é um *meio organizador da memória coletiva*. Não poderia existir uma tradição privada, como não pode existir uma linguagem privada. A ‘integridade’ da tradição não deriva do simples fato da persistência sobre o tempo, mas do ‘trabalho’ contínuo de interpretação que é realizado para identificar os laços que ligam o presente ao passado.

Em particular, no caso da memória religiosa, essa normatividade da memória coletiva reforça-se pelo fato de o grupo definir-se, de maneira objetiva ou subjetiva, como parte de uma linhagem crente. A própria autodefinição do grupo religioso se dá pelo trabalho da memória, ou, pelo ato de fazer memória (*anamnesis*). A tarefa da *anamnesis* é reproduzir a definição dos indivíduos e grupos religiosos evocando a crença da continuidade de uma linhagem crente. Prioritariamente, a manutenção dessa dinâmica acontece pelo conjunto de práticas ritualísticas das diferentes tradições.

A normatividade particular da memória religiosa, em conexão com as experiências do presente, inscreve-se na estrutura do grupo religioso. Há uma relação desigual internamente nas religiões com a questão da memória. Isso pelas formas distintas pelas quais interagem os simples fiéis para com os chamados produtores da memória coletiva. É preciso destacar também que essa memória autorizada se estabelece e se transmite de variadas formas. Dependendo do tipo de poder religioso, que exerce dominação sobre o grupo, essa memória autorizada se autolegitima de diferentes modos. Essa memória, e/ou tradição, também é a formadora das identidades religiosas, como diz Giddens (2002, p. 100):

---

<sup>36</sup> Giddens compreende a ideia de “memória” na mesma acepção desenvolvida por Maurice Halbwachs em seu livro *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925).

a tradição é um meio de identidade. Seja pessoal ou coletiva, a identidade pressupõe significado; mas também pressupõe o processo constante de recapitulação e reinterpretção observado anteriormente. A identidade é a criação da constância através do tempo, a verdadeira união do passado com um futuro antecipado. Em todas as sociedades, a manutenção da identidade pessoal, e sua conexão com identidades sociais mais amplas, é um requisito primordial de segurança ontológica. Essa preocupação psicológica é uma das principais forças que permitem às tradições criarem ligações emocionais tão fortes por parte do 'crente'. As ameaças à integridade das tradições são, muito frequentemente, se não universalmente, experimentadas como ameaças à integridade do eu.

Para Giddens (1991), as discontinuidades que marcam a distinção entre os modos de organização de vida das sociedades tradicionais para as instituições sociais modernas são realizadas por, pelo menos, três vetores: *o ritmo da mudança*, a rapidez do movimento e a mudança que caracteriza a dinâmica moderna em relação às sociedades tradicionais; *o escopo da mudança*, com o fenômeno da globalização a extensão das transformações se estendem virtualmente, de maneiras distintas, a todos os contextos do planeta; *a natureza intrínseca das instituições modernas*, que significa a singularidade dos modelos de institucionalização social em relação aos períodos históricos anteriores.

Hervieu-Léger defenderá, então, a ideia que, nas sociedades modernas, a memória social, e por consequência, a religiosa, está em migalhas (2005a, 2005b, 2008a). A crise desta memória esta intrinsecamente ligada ao desenvolvimento histórico da modernidade. Os elementos que caracterizam essa modernidade – já trabalhados no capítulo anterior, a saber: autonomização dos sujeitos, o avanço da racionalização e a diferenciação institucional – foram responsáveis por solapar as referências sagradas do mundo. Esse processo demarcaria assim o fim das sociedades-memória. Giddens (2002, p. 14) afirma:

Os modos de vida produzidos pela modernidade nos desvencilharam de *todos* os tipos tradicionais de ordem social, de uma maneira que não tem precedentes. Tanto em sua extensibilidade quanto em sua intencionalidade, as transformações envolvidas na modernidade são mais profundas que a maioria dos tipos de mudança característicos dos períodos precedentes. Sobre o plano extensível, elas serviram para estabelecer formas de interconexão social que cobrem o globo; em termos intencionais, elas vieram a alterar algumas das mais íntimas e pessoais características de nossa existência cotidiana. Existe, obviamente, continuidade entre o tradicional e o moderno, e nem um nem outro formam um todo à parte; é bem sabido o quão equivocado pode ser contrastar a ambos de maneira grosseira. Mas as mudanças ocorridas durante os últimos três ou quatro séculos – um diminuto período de tempo histórico – foram tão dramáticas e tão abrangentes em seu impacto que dispomos apenas de ajuda limitada de nosso conhecimento de períodos precedentes de transição na tentativa de interpretá-las.

Ainda segundo Giddens (1997), em vários aspectos fundamentais das instituições modernas, podemos notar o elemento de descontinuidade com os modos de vida e cultura das

sociedades pré-modernas. Para ele, o caráter mais evidente dessa condição cultural em relação a qualquer outro período histórico é seu dinamismo extremo. As mudanças deste mundo moderno marcam a disparada de transformações em diversos níveis.

A partir dessas questões, Hervieu-Léger tratará da fragmentação da memória nas sociedades modernas e trará também para a discussão o problema da transmissão religiosa na modernidade. Em seguida, preocupar-nos-emos em destacar as dimensões da constituição da identidade religiosa nesse contexto.

### **3.2 Fragmentação da memória religiosa e o problema da transmissão na modernidade**

Uma primeira consideração elementar que Hervieu-Léger levanta ante as questões anteriormente discutidas é que as sociedades modernas são cada vez menos sociedades de memória. Em sua compreensão, a característica que mais se sobressai em relação às atuais sociedades é que estas são regidas por um tipo de paradigma da imediatez. É pelo fato mesmo de terem rompido radicalmente com o elo da memória normativa da tradição que as sociedades modernas se tornaram marcadas pela intensa mudança, tendo a inovação como a grande força propulsora das formas de conduta do corpo social. Esse fenômeno libertário desencadeou uma desestruturação e uma fragmentação da memória coletiva profunda. Essa crise torna as sociedades cada vez mais incapazes de pensar sua própria continuidade em relação a uma tradição ou memória e conseqüentemente seu futuro.

Não é por serem idealmente sociedades regidas pelo domínio da racionalidade que as sociedades modernas são percebidas como antirreligiosas. Na verdade, é pelo fato de serem sociedades sem memória, ou amnésicas. Isso faz com que essas sociedades sejam incapazes de sustentarem a vivacidade da memória coletiva portadora de sentido e orientação tanto para o presente, quanto para o futuro.

Com a fragmentação da memória coletiva, as pequenas memórias se multiplicam, evidenciando o fim de um mundo puro da tradição. Esse fenômeno está inteiramente ligado ao processo da secularização que fragiliza as estruturas de plausibilidade religiosa na medida em que desintegra a memória coletiva. Hervieu-Léger assim descreve esse cenário:

A diferenciação de um campo religioso especializado, a pluralização progressiva das instituições, da comunidade e dos sistemas de pensamento religioso correspondem (no sentido mais completo do termo) ao curso histórico da diferenciação da memória social total em uma pluralidade de “meios de memória” especializadas. A industrialização, a urbanização, a intensificação dos intercâmbios, cujo vínculo com o fluxo da influência social da religião é estabelecido pelas pesquisas empíricas em todas as partes, estão, ao mesmo tempo, no princípio do desmantelamento das

“coletividades-memória”, das “sociedades-memória” e inclusive das ideologias-memória. (HERVIEU-LÉGER, 2005b, p. 208, tradução nossa).<sup>37</sup>

É nas sociedades mais avançadas, ou nas sociedades modernas, que parece haver uma fratura em relação a um *continuum minimum* dessa memória. De modo que, valendo-se de um verbete halbwachiano, as “correntes de pensamento” que marcam a prolongação e atualização da memória entre os grupos humanos pelas gerações estão seriamente comprometidas. Segundo Hervieu-Léger (2005b), essa decomposição da memória coletiva em migalhas nas sociedades modernas se dá pela conjugação de duas tendências, à primeira vista, contraditórias.

A primeira tendência é a que se refere à dilatação e homogeneização da memória. Com o triunfo da classe burguesa na moderna economia capitalista, há um desaparecimento progressivo dos particularismos sociais anteriormente agregados pela memória coletiva dos diversos grupos. A burguesia introduz uma nova liberdade social baseada na dissociação dos antigos marcos sociais garantidores da transmissão geracional das recordações coletivas.

No capitalismo burguês, também há a perda das posições de hierarquia e, conseqüentemente a isso, a perda de um poder demarcador dos conteúdos de transmissão. Nesse modelo, se ganha em extensão da memória na medida em que se perde em profundidade. De modo semelhante, Marilena Chauí, no prefácio do livro *Memória e sociedade* de Ecléa Bosi (1994, p. 19), afirma que “destruindo os suportes materiais da memória, a sociedade capitalista bloqueou os caminhos da lembrança, arrancou seus marcos e apanhou seus rastros”.

Segundo a perspectiva de Maurice Halbwachs, da qual Hervieu-Léger se apropria recorrentes vezes, o avanço da moderna economia industrial significou um alinhamento progressivo de todas as esferas da vida social à esfera produtiva. A memória gerada por este fenômeno é de caráter técnico, por isso mesmo funcional e neutro, diluindo a capacidade normativa e criativa. Esse processo de homogeneização da memória teria uma evidência empírica bastante clara se observada sua atomização no universo moderno das comunicações e imagens instantâneas.

---

<sup>37</sup> La diferenciación de un campo religioso especializado, la pluralización progresiva de las instituciones, de las comunidades y de los sistemas de pensamiento religioso corresponden (en el sentido más completo del término) al curso histórico de la diferenciación de la memoria social total en una pluralidad de "medios de memoria" especializados. La industrialización, la urbanización, la intensificación de los intercambios, cuyo vínculo con el reflujó de la influencia social de la religión es establecido por las encuestas empíricas en todas partes, están, al mismo tiempo, en el principio del desmantelamiento de las "colectividades-memoria", de las "sociedades-memoria" e incluso de las "ideologías-memoria”.

A segunda tendência é a fragmentação ao infinito da memória coletiva. Nas sociedades modernas há uma dissolução em todos os âmbitos da vida – tempo, espaço e instituições – fazendo com que, devido à rapidez com que se dão as inovações do meio social e cultural, as recordações se perdem quase que no mesmo momento em que surgem. Os indivíduos inseridos nessas sociedades se veem emaranhados num complexo vasto de pluralidade de grupo, dos quais não podem mais ter acesso a uma memória unificada nem à possibilidade de construí-la, desde o lugar de uma memória especializada em que seu grupo se encontra. Conforme disse o antropólogo brasileiro Gilberto Velho (2003, p. 103), nas sociedades modernas:

A memória é fragmentada. O sentido de identidade depende em grande parte da organização desses pedaços, fragmentos de fatos e episódios separados. O passado, assim, é descontínuo. A consistência e o significado desse passado e da memória articulam-se à elaboração de *projetos* que dão sentido e estabelecem continuidade entre esses diferentes momentos e situações.

Fazendo eco à questão levantada por Halbwachs à luz destes dados pergunta-se: visto que para que a sociedade subsista como tal é necessário um mínimo vínculo unificador essencial para a coesão dos indivíduos e grupos, como reconstruir essa unidade num tempo marcado pela memória coletiva em migalhas? Em vista a esta pergunta, Hervieu-Léger entende que a própria ideia de secularização também precisa ser ampliada para compreender esse fenômeno. A secularização passa a ser entendida a partir da crise da memória religiosa. Em outras palavras, a secularização passa a ser vista como “a possibilidade e plausibilidade de que um grupo possa, nesse contexto de instantaneização e pulverização da memória, reconhecer a si mesmo como pertencente a uma linhagem religiosa.” (HERVIEU-LÉGER 2005b, p. 212, tradução nossa).<sup>38</sup>

Tendo em vista as colocações anteriormente trabalhadas, a autora se proporrá uma questão, recorrente em seus escritos, para a qual se voltará como projeto teórico a ser desenvolvido. Ela se perguntará o seguinte: por quais meios é possível garantir a sociabilização religiosa, marcadamente pelo imperativo da continuidade, em um contexto moderno onde as sociedades privilegiam o valor da mudança constante?

Para a autora, essa seria a grande questão para uma sociologia da modernidade religiosa. Isso porque esse ponto não seria do interesse apenas das estruturas (familiares ou

---

<sup>38</sup> La posibilidad y plausibilidad de que un grupo pueda, en ese contexto de instantaneización y pulverización de la memoria, reconocerse a sí mismo como perteneciente a un ‘linaje creyente’ cuya prolongación en el futuro tiene a su cargo.

institucionais) preocupadas em garantir e administrar os mecanismos de transmissão geracional da crença, mas de todos aqueles que se perguntam pelo futuro das religiões históricas na modernidade.

À luz dessa questão é que Hervieu-Léger irá problematizar a crise da transmissão religiosa no contexto da modernidade e traçar ensaisticamente os processos de formação das identidades religiosas. Segundo Hervieu-Léger (2000, p. 40), transmissão é o “conjunto dos processos pelos quais um grupo humano assegura a sua continuidade no tempo por meio da sucessão das gerações”. A permanência das sociedades no tempo está associada diretamente à sua capacidade de garantir a transmissão elementar de suas instituições e valores para as sucessivas gerações. Não apenas isso, mas, como a autora afirma, a própria questão da transmissão está ligada à ideia mesma de religião:

A transmissão não é apenas o processo de passagem regular dos conteúdos de crença que põe os novos membros em conformidade aos valores da comunidade a cada nova geração. Se considerarmos o fato de que na medida em que essa transmissão se confunde com a elaboração de uma linhagem da memória a partir da qual um grupo crente se realiza como grupo religioso, a ideia de transmissão amplia seu sentido e associa-se diretamente ao conceito de religião. Ou seja, “a transmissão é o próprio movimento pelo qual a religião se constitui como religião através do tempo: é a fundação continuada da própria instituição religiosa” (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 62).

É preciso notar que a questão da crise da transmissão é um problema próprio das sociedades modernas, mas que não se restringe apenas à esfera religiosa. Na verdade, todas as instituições tradicionais de socialização (como família, escola, religião etc.) estão tangencialmente afetadas por essa crise. O ponto que se coloca, também, para estas, é como se garantem a perpetuação das lógicas de reprodução social nessas sociedades de intensas e profundas mudanças.

Pelo fato de as sociedades modernas se constituírem pelo processo de diferenciação institucional e, conjuntamente a isso, da autonomização das lógicas de organização pertinentes à sua própria esfera de atuação, começaram a surgir diversas críticas ao modelo funcionalista de compreender as formas de sociabilização entre as diversas instituições sociais. Em resumo, esse modelo funcionalista busca entender os mecanismos de reprodução social a partir do dado que a socialização se dá na conformação entre o indivíduo e o sistema ao seu entorno.

Essas críticas advindas principalmente das pesquisas sobre a sociologia da escola e da família<sup>39</sup> servem de plataforma teórica sobre a qual Hervieu-Léger se apoiará para tentar progredir numa nova metodologia de análise sobre os fenômenos de socialização. Desse modo, para ela, a sociologia da transmissão religiosa deverá reorientar seu foco para a construção das identidades sociorreligiosas a partir da experiência mesma dos atores religiosos. Sendo assim, o problema particular que a socióloga levanta é o seguinte: “como a representação coletiva da continuidade da linhagem religiosa pode ainda ser garantida por meio desse processo de construção individualizado”, tendo em vista que esse processo é efetuado pelo “trabalho subjetivo que os indivíduos realizam, para dar um sentido à sua própria experiência?” (HERVIEU-LÉGER 2000, p. 42).

A autora sublinha, ainda que seja importante, não tomar o dado da crise da transmissão como uma evidência banalizada pela recorrência na história. Segundo ela, é preciso avançar de modo perspicaz na compreensão dos modos como se dão a reconstrução da relação com uma linhagem religiosa, numa sociedade esvaziada de uma memória homogênea de referência para o todo social. Destarte, Hervieu-Léger (2000, p. 43) afirma que a análise dos processos de transmissão na modernidade religiosa deve “seguir os reajustes do processo de construção do parentesco religioso, que entram em jogo a partir da experiência de sujeitos que elaboram, de modo diferenciado e pluralista, nessa mesma experiência, a sua relação com essa linha de parentesco”.

É a partir dessa postura metodológica que Hervieu-Léger se proporá um projeto de estudos acerca dos processos de construção da linhagem crente na modernidade religiosa. Pelo caráter específico de seu empreendimento, que ela mesma chama de “ensaio”, este trabalho é precisamente típico-ideal, e justamente por isso, atenta para que em seu desenvolvimento não se deixem de resguardar as variáveis das circunstâncias histórico-sociais, bem como também o conjunto simbólico dos grupos presentes nesses processos.

No capítulo anterior, em especial no tópico de número dois, discutimos a ideia de modernidade religiosa no pensamento de Hervieu-Léger. Sem incorrer em mera repetição, recordamos que a modernidade religiosa se caracteriza mais profundamente pela individualização e autonomização das referências a uma tradição heterônoma nos processos

---

<sup>39</sup> A este respeito, Hervieu-Léger refere-se às seguintes bibliografias presentes na referência do seu texto: DUBET, François. **Sociologie de l'expérience**. Paris: Seuil, 1994. DUBET, François. **Les lycéens**. Paris: Seuil, 1991. DUBET, François. **La Galère: jeunes en survie**. Paris: Fayard, 1987. DE SINGLY, François. **La famille en question: état de la recherche**. Paris: Syros, 1996. DE SINGLY, François. de. **Sociologie de la famille contemporaine**. Paris: Nathan, 1993. DE SINGLY, François. **La famille: l'état des saviors**. Paris: La Découverte, 1991. ROUSSEL, Louis. **La famille incertaine**. Paris: Odile Jacob, 1989.

de construção de uma vinculação a determinada linhagem religiosa. O importante aqui é sublinhar que, na modernidade religiosa, a transmissão é fragmentada.

A extinção (pelo menos relativa) da autoridade da tradição religiosa regulada pela instituição religiosa, não produz só a afirmação (leia-se a explosão) da subjetividade religiosa dos indivíduos crentes ‘liberados’ da referência imposta de um código global de sentido definido fora deles. Ela implica, simultaneamente, na dissociação dos elementos constitutivos do dispositivo de produção das identidades religiosas associadas a essa tradição (HERVIEU-LÉGER, 2000, p. 46).

Mesmo nas sociedades tradicionais, como visto, há certo tipo de mudança, e é esse movimento regular que garante a continuidade dessas sociedades. Essas mudanças, entretanto, não são exoneradas de certo tipo de crise, significando dizer que em qualquer processo de transmissão há conflitos e tensões.

Assim, para que se compreendam as formas como se dá a formação das identidades religiosas nas sociedades modernas é preciso revisar as abordagens tradicionais da questão da transmissão. Mas conforme afirma Hervieu-Léger, a crise de transmissão de nosso tempo é de outro caráter muito mais profundo, e de outra natureza. Ela diz que:

As lacunas que se observam entre o universo cultural das diferentes gerações não correspondem mais apenas aos ajustamentos que a inovação e a adaptação aos novos dados da vida social tornam necessários. Elas representam verdadeiras rupturas culturais que atingem profundamente a identidade social, a relação com o mundo e as capacidades de comunicação dos indivíduos. Elas correspondem a um remanejamento global das referências coletivas, a rupturas da memória, a uma reorganização dos valores que questionam os próprios fundamentos dos laços sociais. Não é inútil o fato de que todas as instituições nas quais se dava a continuidade das gerações perdem hoje sua importância em benefício de uma sociabilidade partilhada, da comunicação direta, do engajamento pontual (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 58).

Esse dado é de muita importância para Hervieu-Léger, visto que o grau dessas mudanças estruturais da transmissão nas sociedades modernas definirá outro esquema de composição e formação das identidades.

Dito de outra forma, segundo a socióloga, “como a representação coletiva da continuidade da linhagem e sua realização social podem, então, continuar sendo garantidas através da subjetivação dos percursos de crença e da pluralização dos processos de construção das identidades religiosas que daí decorrem?” Para a autora, essa questão constitui não apenas o núcleo de uma investigação sobre a transmissão religiosa, mas, se apresenta como “o grande programa de uma sociologia da modernidade religiosa” (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 65).

Em vista de tal questão, Hervieu-Léger investigará a formação das identidades religiosas na modernidade religiosa. Proporá uma reflexão sobre o fim das identidades

religiosas herdadas e a constituição de dimensões de identificação religiosa nas sociedades modernas. Para ela, como veremos a seguir, o processo individual e grupal da construção de uma adesão a uma linhagem religiosa específica se desenvolve pela combinação e articulação de quatro lógicas ou dimensões, a saber: lógica comunitária, lógica emocional, lógica ética e lógica cultural.

### 3.3 As dimensões da identificação na modernidade religiosa

Um programa que queira definir o processo de formação das identidades religiosas no contexto da modernidade precisa necessariamente levar em consideração o quadro mais amplo de transformações no qual está inserido e pelo qual está passando. Essas questões já foram tematizadas anteriormente, quando destacamos o fenômeno da individualidade e da autenticidade dos percursos dos atores e grupos religiosos – expresso na máxima da “religião *à la carte*” – em sua vinculação a uma linhagem de fé.

Nos tópicos precedentes, procuramos desenvolver as relações existentes entre tradição e transmissão religiosa, bem como também apontar o vínculo estrutural existente entre memória e religião. Procuramos dar destaque à crise da transmissão e à atomização da memória religiosa nas sociedades modernas. Tendo em vista essas questões, Hervieu-Léger colocará na pauta da reflexão sobre modernidade religiosa a questão da formação das identidades religiosas nessa nova condição sociorreligiosa. A premissa fundamental, a partir da qual a autora desenvolverá esse assunto, é que vivemos em um tempo marcado pelo fim das identidades religiosas herdadas ou prescritas (2008a).

O problema da identidade no contexto das sociedades modernas não é sentido apenas por Hervieu-Léger, no horizonte religioso. É importante aqui sublinhar um dado já tomado no senso comum, de que as mudanças que atingem o cenário religioso não estão restritas a essa esfera, mas dizem respeito a um movimento cultural mais amplo de alcance, em graus diferentes, a todas as outras realidades sociais. Muitos outros pensadores<sup>40</sup> sociais têm apontado certo tipo de transição na composição das identidades culturais, profissionais, religiosas etc. Um deles é Stuart Hall, que, em seu livro *A identidade cultural na pós-modernidade* (2003, p. 9), afirma que:

---

<sup>40</sup> Para aprofundamento sobre a questão da construção das identidades, em diversos níveis, no contexto da sociedade contemporânea conferir as obras do sociólogo francês Claude Dubar: DUBAR, Claude. **A crise das identidades.** A interpretação de uma mutação. Porto: Edições Afrontamento, 2006; DUBAR, Claude. **A socialização: construção das identidades sociais e profissionais.** São Paulo: Martins Fontes, 2005; e também: GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Essas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. Essa perda de um 'sentido de si' estável é chamada, algumas vezes, de deslocamento ou descentração do sujeito. Esse duplo deslocamento – descentração dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos – constitui uma 'crise de identidade' para o indivíduo.

A mudança cultural descrita pela citação anterior, a que nós estamos denominando – seguindo a terminologia de Hervieu-Léger – de modernidade, altera profundamente a composição das identidades nas suas mais variadas dimensões. O que parece evidente para a autora é que as modalidades de construção da continuidade da crença variam de acordo com o tipo de sociedade vigente. Como vimos anteriormente, Hervieu-Léger se ateve a pensar esses processos recorrendo a distinções fundamentais, em ordem de organização e dinâmica das sociedades, a fim de destacar a singularidade e diferenças das formas de constituição da identificação a uma linhagem religiosa em ambas<sup>41</sup>.

Hervieu-Léger (2008a, p. 64) entende que, para compreendermos a problemática religiosa da continuidade da crença, em relação aos atores religiosos que reivindicam a autenticidade de suas bricolagens, precisamos direcionar o olhar para a experiência mesma dos indivíduos, em suas demandas e circunstâncias. Nessa acepção, visto que as identidades religiosas não são mais herdadas, é necessário medir a eficácia da transmissão não mais nos termos de assimilação ou divergências da herança religiosa recebida, mas, analisando a construção pessoal das identidades religiosas, a partir dos variados recursos simbólicos colocados a suas disposições.

A identidade é analisada como resultado, sempre precário e susceptível de ser questionado, de uma *trajetória de identificação* que se realiza ao longo do tempo.

---

<sup>41</sup> O sociólogo Anthony Giddens (2002, p. 12-13) reitera de modo similar essa questão: “Na ordem pós-tradicional da modernidade, e contra o pano de fundo de novas formas de experiência mediada, a autoidentidade se torna um empreendimento reflexivamente organizado. O projeto reflexivo do eu, que consiste em manter narrativas biográficas coerentes, embora continuamente revisadas, tem lugar no contexto de múltipla escolha filtrada por sistemas abstratos. Na vida social moderna, a noção de estilo de vida assume um significado particular. Quanto mais a tradição perde seu domínio, e quanto mais a vida diária é reconstituída em termos do jogo dialético entre o local e o global, tanto mais os indivíduos são forçados a escolherem um estilo de vida a partir de uma diversidade de opções. Certamente existem também influências padronizadoras – particularmente na forma da criação da mercadoria, pois a produção e a distribuição capitalistas são componentes centrais das instituições da modernidade. No entanto, por causa da ‘abertura’ da vida social de hoje, com a pluralização dos contextos de ação e a diversidade de ‘autoridades’, a escolha de estilo de vida é cada vez mais importante na constituição da autoidentidade e da atividade diária. O planejamento de vida reflexivamente organizado, que normalmente pressupõe a consideração de riscos filtrados pelo contato com o conhecimento especializado, torna-se uma característica central da estruturação da autoidentidade”.

Essas trajetórias de identificação não são apenas percursos de crença. Envolvem, também, tudo aquilo que constitui a substância do crer” (2008a, p. 64).

Para o antropólogo brasileiro Gilberto Velho (2003), a fragmentação das chamadas sociedades complexas favoreceu o florescimento do individualismo moderno possibilitando aos sujeitos o desenvolvimento de projetos e trajetórias, num vasto campo de possibilidades, da construção de suas próprias identidades pessoais e sociais. De maneira dialética, e aparentemente contraditória, um imperativo das sociedades complexas, ou modernas, seria o processo social da metamorfose, que combina o movimento permanente de reconstrução dos projetos pessoais e a constituição de suas identidades. Ele afirma:

A consciência e a valorização de uma individualidade singular, baseada em uma *memória* que dá consistência à biografia, é o que possibilita a formulação e condução de *projetos*. Portanto, se a *memória* permite uma visão retrospectiva mais ou menos organizada de uma trajetória e biografia, na medida em que busca, através do estabelecimento de objetivos e fins, a organização dos meios através dos quais esses poderão ser atingidos. A consistência do *projeto* depende, fundamentalmente, da *memória* que fornece os indicadores básicos de um passado que produziu as circunstâncias do presente, sem a consciência das quais seria impossível ter ou elaborar *projetos*. [...] O *projeto* e a *memória* associam-se e articulam-se ao dar *significado* à vida e às ações dos indivíduos, em outras palavras, à própria *identidade*. Ou seja, na constituição social da *identidade* social dos indivíduos, com particular ênfase nas sociedades e segmentos individualistas, a *memória* e o *projeto* individuais são amarras fundamentais (VELHO, 2003, p. 101).

Com vista a essas questões, Hervieu-Léger desenvolverá um quadro metodológico para a análise ordenada dos diversos percursos de identificação presentes na atual conjuntura religiosa. Esse programa foi elaborado pelas amostragens de observações empíricas de variados grupos religiosos, em especial os católicos franceses. A hipótese principal da autora é que “os processos de identificação religiosa nas sociedades modernas passam pela combinação livre de quatro dimensões típicas da identificação, que a regulamentação institucional não articula mais entre elas, ou articula cada vez menos” (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 66).

São quatro as dimensões de identificação apresentadas por Hervieu-Léger<sup>42</sup>: dimensão comunitária, dimensão ética, dimensão cultural e dimensão emocional. A primeira dimensão, a comunitária, demarca a descrição formal e prática dos modos de sociabilidade religiosa. Essa dimensão representa as formas de pertença, de modo que seja possível contabilizar

---

<sup>42</sup> Hervieu-Léger desenvolve as seguintes ideias originalmente em três textos: *A transmissão religiosa na modernidade* (2000), *The transmission and formation of socioreligious identities in modernity: an analytical essay on trajectories of identification* (1998) e *O peregrino e o convertido* (1999). Adotaremos na exposição a seguir o último trabalho da autora, por ser esse o texto mais recente e por julgarmos ser ele uma síntese madura das reflexões a respeito desse tema.

aqueles que são ou não são de determinado grupo religioso. Ela compõe o conjunto dos traços simbólicos e sociais que demarcam as fronteiras e limites que configuram uma determinada comunidade. É interessante salientar que as definições comunitárias irão variar de acordo com o regime que as caracteriza.

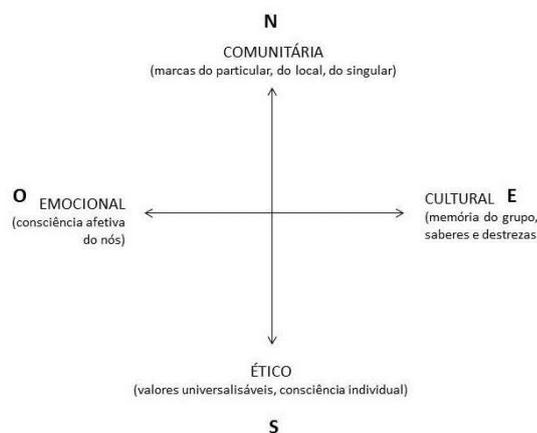
A segunda dimensão é a ética. Ela é marcada pelo reconhecimento individual de uma expressão ética e moral contida em certa mensagem religiosa de uma tradição. Esses valores são, cada vez mais, assimilados sem que necessariamente se formem vínculos comunitários. É, assim, um apropriar-se da ética religiosa de uma tradição que prescinde da adesão a um grupo.

A dimensão cultural, por sua vez, reúne todo o patrimônio cultural de uma tradição religiosa. Este é expresso nos componentes simbólicos, práticos e cognitivos de uma religião. Assim como na dimensão anterior, há a tendência de apropriação a esses bens culturais sem obrigatoriamente um reconhecimento pessoal de identidade ao grupo, nem submissão ética a ele.

Por fim, a última dimensão é a emocional. Essa dimensão destaca o elemento emocional e afetivo na formação das identidades sociorreligiosas. São observáveis de forma clara nos encontros que valorizam bastante a experiência pessoal, estimulada pelas festividades e eventos a esse fim. Hervieu-Léger (2008a, p. 68) também destaca que essa dimensão “é, cada vez com maior frequência – especialmente entre os jovens –, o momento em que se estabelece uma experiência elementar de comunhão coletiva, eventualmente suscetível de se estabilizar na forma de uma identificação comunitária”. Essas quatro dimensões podem ser melhor esquematizadas no seguinte quadro, proposto pela própria autora:

**Figura 1: Dimensões de identificação**

As dimensões da identidade religiosa



Fonte: Hervieu-Léger (2008a, p. 68)

Diante desse quadro, coloca-se a pergunta sobre o lugar e função da instituição religiosa ou do poder religioso nesses processos de transmissão religiosa. Visto que a ideia da transmissão é vetor dinamizador da própria estrutura de construção do vínculo a uma linhagem religiosa, cabe destacar como se garante a definição de uma memória autorizada do grupo. De acordo com essa perspectiva, o poder religioso ou a instituição religiosa pode ser definido como “o dispositivo social que assegura a integração dessas quatro lógicas constitutivas da linhagem religiosa no interior de uma tradição, constituindo assim uma autoridade.” (HERVIEU-LÉGER, 2000, p. 44).

O exercício da autoridade religiosa por um poder institucional tem em vista assegurar e tutelar a continuidade autorizada de uma memória religiosa. Significa dizer que o poder religioso tem como tarefa regular as tensões, já anteriormente descritas, estabelecendo uma autoridade normatizadora legitimada pela tradição. Assim, o propósito da transmissão é “assegurar a socialização dos indivíduos e dos grupos no interior desse quadro institucionalmente regulado, integrando, de forma equilibrada, os diferentes registros (comunitário, ético, emocional e cultural) de identificação com a linhagem religiosa.” (HERVIEU-LÉGER, 2000, p. 45-46).

Conforme Hervieu-Léger (2008a, p. 68), essas identidades se constroem como “identidades confessionais”, ou seja, o reconhecimento a uma tradição religiosa particular se dá pela sanção institucional das “condições de identidade” que ela regula. Tipicamente, pertence ao encargo da instituição controlar a articulação das dimensões acima descritas. Entretanto, essa busca de controle acontece à custa de tensões existentes para as quais a instituição religiosa precisa manter o equilíbrio entre as diferentes dimensões de identificação<sup>43</sup>. Esse papel, a ser desempenhado pela instituição religiosa, visa, segundo Hervieu-Léger, a regulamentar sob a autoridade de um poder, as tensões entre as dimensões que correspondem a modos – daquilo que chamou Marcel Gauchet (1985) em seu livro *Le désenchantement du monde* – de “saída da religião”.<sup>44</sup>

A utilização do quadro teórico das dimensões de identificação religiosa descritas deve favorecer o delineamento quantitativo de materiais e informações que sirvam de subsídios para as pesquisas sobre a multiplicidade dos processos de constituição da linhagem religiosa

---

<sup>43</sup> As tensões se estabelecem aos pares das dimensões em duas direções. A primeira tensão se estabelece entre as dimensões comunitária e ética. A segunda tensão se dá entre as dimensões emocional e cultural. Para o comentário dessas tensões, ver: HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 68-70.

<sup>44</sup> A própria Hervieu-Léger circunscreve o sentido que pretende dar ao tomar este conceito: “A noção de ‘saída da religião’ diz respeito, aqui, aos processos pelos quais se dissolve, nas sociedades modernas, a referência que caracteriza propriamente a crença religiosa.” (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 70.)

pelos indivíduos. Esse itinerário teórico deve buscar dialogar com o maior número possível de métodos de pesquisa os mais diversos, na tentativa de apreender não apenas os percursos dessa crença, mas também seus conteúdos. É preciso também estar atento aos variados encadeamentos das relações que se estabelecem entre a dinâmica interna do crer, as intervenções externas e os fatores variantes do meio ambiente no qual esses fenômenos acontecem.

Entretanto, como organizar essas análises sobre as trajetórias do crer? Para Hervieu-Léger (2008a), o primeiro passo operacional a ser dado é o da tentativa de elaborar aquilo que ela chama de cartografia tipológica dos percursos. Este, bem como a anterior formulação do quadro das dimensões de identificação, é um esboço. As tipologias que desenvolve presta-se a oferecer chaves de leitura das relações entre religião e tradição. Segundo a autora, seriam quatro os elementos que determinam a constituição dessa relação: o regime da temporalidade, o regime da espacialidade, o regime da verdade e o regime da autoridade.

O primeiro desses elementos, o regime da temporalidade, diz respeito às formas pelas quais se dão as articulações na experiência religiosa entre as concepções de continuidade da linhagem crente e as mutações no tempo, que o imperativo das sociedades modernas suscita. Aqui, colocam-se os processos, na maioria das vezes conflituosos, de atualização da hermenêutica da experiência religiosa fundante, ou aquela legitimada pela autoridade de uma tradição, para um novo contexto histórico e cultural<sup>45</sup>.

O segundo tipo é o regime da espacialidade. Nele, destaca-se a reorganização da dinâmica da ordem e do movimento no espaço religioso, colocados na pauta da reflexão pela emergência das figuras do religioso no contexto da modernidade religiosa, já anteriormente descritos: o peregrino e o convertido. As sociedades modernas se caracterizam, entre outras coisas, por lidarem de formas distintas com a questão do espaço em comparação com as sociedades tradicionais, conforme também já dito pelo sociólogo Anthony Giddens em seu livro *As consequências da modernidade* (1991). Essas novas sociedades seriam marcadas pelo movimento e pela desterritorialização das pertenças e dos vínculos comunitários.

---

<sup>45</sup> Um exemplo claro a esse respeito foi o episódio do Concílio Vaticano II, na Igreja Católica Romana, realizado entre os anos de 1962 e 1965, na cidade do Vaticano, na Itália. Por convocação do então papa João XXIII, reuniram-se os bispos de todo o mundo para uma série de conferências em torno do lugar da Igreja no século XX. Em busca de um *aggiornamento* da Igreja Católica para com a cultura moderna, o projeto e a proposta do concílio era propor, em suma, uma revisão crítica de uma série de postulados dogmáticos e litúrgicos para um novo mundo. Esse evento gerou diversos posicionamentos antagônicos quanto à validade das propostas desenvolvidas. Para mais ver: LIBANIO, João Batista. **Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão**, São Paulo, Loyola, 2005.

Em terceiro lugar, o regime da verdade concerne a um processo de sanção da validade de determinada crença pelos critérios de autenticidade dos sujeitos religiosos. A tendência dessa modalidade de regime se baseia no caráter próprio da modernidade em emancipar o indivíduo e/ou grupo de qualquer tipo de verdade heterônoma, que se coloque como obrigatória para uma ênfase na validação autorreferenciada do sujeito.<sup>46</sup> Nas modernas sociedades, há um rechaço, por parte dos indivíduos, de qualquer aspiração da religião em fornecer um código de sentido normativo para toda a sociedade. Entretanto, é preciso estar atento para o fato de que ambas as formas de identificação, a que se reconhece válida numa tradição ou aquela em que o sujeito se refere, podem coexistir e se combinarem.

Por fim, temos o regime de autoridade. Essa última forma de procedimento entre a relação religiosa e a tradição, vinculada ao tópico anterior, procura redefinir o lugar, papel e pertinência de uma autoridade no âmbito do espaço religioso. Como bem salienta Hervieu-Léger, boa parte das vezes, essa redefinição se dá na negociação entre as definições de autoridade conferidas pelo poder religioso e a experiência subjetiva e pessoal dos indivíduos. Nesse ponto, se observa de forma interessante o surgimento de personalidades carismáticas que deslocam o significado tradicional da autoridade religiosa.<sup>47</sup>

Esses modelos de regime apresentados (temporalidade, espacialidade, verdade e autoridade) pretendem oferecer apenas um quadro programático para pesquisas posteriores em uma sociologia da transmissão religiosa na modernidade. O que Hervieu-Léger quer sugerir com esse esquema é que um estudo sério das trajetórias de identificação na modernidade religiosa deve estabelecer, em nível internacional, equipes de pesquisas desenvolvendo paralelamente estudos descritivos e comparativos da formação dessas novas sociabilidades.

---

<sup>46</sup> Essa ideia também foi defendida por Giddens (1997, p. 45). Segundo o autor, “não se sanciona uma prática por ela ser tradicional; a tradição pode ser justificada, mas apenas à luz do conhecimento, o qual, por sua vez, não é autenticado pela tradição. Combinado com a inércia do hábito, isso significa que, mesmo na mais modernizada das sociedades, a tradição continua a desempenhar um papel. Mas esse papel é geralmente muito menos significativo do que supõem os autores que enfocam a atenção na integração da tradição com a modernidade no mundo contemporâneo, pois a tradição justificada é tradição falsificada e recebe sua identidade apenas da flexibilidade do moderno”.

<sup>47</sup> A questão do carisma nos estudos da religião foi colocada principalmente pelo sociólogo alemão Max Weber. Desenvolvendo aquilo que veio a ser chamado de sociologia da dominação religiosa, Weber diz que o poder religioso é exercido de diferentes formas, na medida em que variam o grau de carisma pelos três tipos de autoridade: sacerdote, feiticeiro e profeta. (Ver: WEBER, Max. **Economia e sociedade**. *Volume 1*. São Paulo: Editora UNB, 2004, p. 278-418.). Como herdeira da reflexão weberiana, Hervieu-Léger entende que uma devida análise da modernidade religiosa, em especial as observações em relação aos modos de regime que determinam as trajetórias de identidade religiosa hoje, devem levar em conta o deslocamento autoritativo da instituição religiosa pelas “personalidades carismáticas”. Ela afirma que “a análise da ‘modernidade’ do carisma, do ponto de vista da transmissão religiosa num universo governado pela cultura do indivíduo, é uma das dimensões de relevância tipológica da diversificação dos modelos de autoridade religiosa que resultam da pluralização presente nas trajetórias de identificação com uma linhagem religiosa” (HERVIEU-LÉGER, 2000, p. 53).

Contudo, Hervieu-Léger (2008a, p. 72) ainda apontará outra questão sobre esse assunto. Ela se pergunta: o que acontece quando há uma desregulação institucional no processo de construção dessas identificações? São duas as respostas que ela dá a essa questão. Primeiro, a autora entende que existem hoje diversas modalidades de “saída da religião”, de acordo com os diferentes contextos de fragmentação das identidades. Nesse sentido, mais do que em qualquer outro tempo, nunca foi tão fácil abandonar a linhagem da fé como referência de imposição reguladora e de identidade da vida privada e social.

Por outro lado, há, também, no processo de recomposição das identidades religiosas, certa preservação de elementos das formas de adesão que servem de suporte para sua composição. Postas essas questões, Hervieu-Léger (2008a, p. 73) proporá a seguinte hipótese: “cada uma das dimensões da identificação pode, na medida em que se tornou relativamente autônoma em relação às demais, tornar-se ela mesma o eixo de uma possível construção ou reconstrução da identidade religiosa”. Entretanto, ela afirma que:

a trajetória individual não se diversifica ao infinito, mas pertence a lógicas que correspondem a diferentes combinações possíveis das dimensões da identidade religiosa, combinações que traçam, no próprio seio de cada tradição, uma constelação de identidades possíveis. Dentro de uma mesma tradição, essa diversidade pode dar lugar a muitos conflitos, inclusive, a partir do momento em que as instituições foram dispensadas de seu papel de definidoras exclusivas do perfil identitário oficial no qual os fiéis supostamente deveriam reconhecer-se (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 74).

Essa “constelação de identidades possíveis” articula-se com a combinação mais ou menos regrada pela instituição religiosa das dimensões de identificação. Conforme afirmado anteriormente, essas dinâmicas só são possíveis numa sociedade pós-tradicional, em que a instituição religiosa não pode mais rogar a autoridade legítima de normatividade do crer religioso. A fragmentação das identidades e sua recomposição fazem parte do caráter mais profundo da modernidade religiosa. O professor Paulo Barrera Rivera (2003, p. 462) destaca, a esse respeito, que:

A precariedade das identidades religiosas – inclusivas e multidimensionais – deve ser entendida no marco teórico das religiões pós-tradicionais. A novidade da religião moderna não é o sincretismo – pois crenças de diferentes procedências sempre se misturaram –, mas o caráter sincrético das identidades religiosas, a convivência de múltiplas pertenças. A destradicionalização generalizada das sociedades contemporâneas se expressa na crise das instituições religiosas e na liberdade do sujeito em relação aos complexos sistemas de construção das identidades tradicionais. O mal-estar das instituições pela fluidez e instabilidade de seus adeptos não significa um mal-estar do sujeito religioso moderno. Pelo contrário, a liberdade de escolha religiosa lhe é bem mais cômoda.

Estes pontos trariam para o debate a questão de uma pesquisa pormenorizada sobre as diversas trajetórias possíveis de construção dessas identidades religiosas. Um projeto nesses termos ultrapassaria e desafiaria os modelos censitários clássicos e ressignificaria os dados religiosos à luz deste novo método. Essa tarefa – até onde sabemos não realizada – é um empreendimento em longo prazo que envolve o empenho multidisciplinar de pesquisadores do delineamento dessas novas formas de elaborações identitárias. O sociólogo da religião, Pierre Sanchis (2012, p. 39), disse, em uma recente entrevista, que:

Um dos grandes problemas religiosos do próximo século será o da relação do indivíduo com a instituição que lhe propicia uma identidade religiosa. Dizer-se católico ou umbandista, até proclamar-se evangélico, não será mais unívoco. No caso de uma identidade tradicional, a situação está clara: continua-se aderindo a uma identidade, mas escolhe-se o conteúdo dessa adesão. E mesmo no caso de uma conversão, na medida em que o tempo vai passando, a iniciativa individual na bricolagem de uma cosmovisão de fé e de um mapa de vida tende a se alargar. Nesse sentido, as pesquisas deverão afinar as suas perspectivas.

Desafiados com tais questões, pretendemos avançar na exposição dos desdobramentos dessa modernidade religiosa no pensamento de Hervieu-Léger. Adiante, procuraremos desenvolver uma análise sobre a economia religiosa no horizonte das sociedades modernas, suas dinâmicas, novas formas de sociabilização e desafios para o futuro das pesquisas sobre o senso religioso contemporâneo.

#### 4 A ECONOMIA DO RELIGIOSO NA CONTEMPORANEIDADE

Nosso percurso durante essa dissertação, como temos sublinhado, tenciona desenvolver um estudo sobre a ideia de modernidade religiosa no pensamento da socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger. Partimos da hipótese que a questão da modernidade religiosa é a problemática central do escopo de seu pensamento e produção. Deste modo, estruturamos a disposição dos capítulos em vista de uma elucidação ampla e representativa da teoria hervieu-légeriana sobre o senso religioso contemporâneo. Os temas discutidos até aqui nos levam a colocar ainda uma questão importante para a abordagem geral da autora: a economia religiosa contemporânea. Mas antes, para tornar nosso percurso didático, trazemos uma breve recapitulação dos tópicos anteriores.

No primeiro capítulo nos preocupamos em discutir as relações gerais entre religião e modernidade no pensamento hervieu-légeriano. Tratamos de definir alguns conceitos centrais de sua abordagem como, modernidade, secularização, religião e modernidade religiosa. Compreendemos que, diferentemente das perspectivas clássicas da secularização sobre o lugar da religião nas sociedades modernas, Hervieu-Léger pretende pensar a modernidade como um fenômeno paradoxal que, na medida em que retrai algumas esferas da influência religiosa, dá vazão, por outro lado, a produções religiosas inéditas, bem como possibilitando o surgimento de novas formas de sociabilidade religiosas, descritas nas figuras do peregrino e o convertido.

No segundo capítulo, em continuidade com nosso projeto de trilhar um percurso sobre a teoria sociológica hervieu-légeriana, buscamos explicitar o léxico semântico desenvolvido pela autora, utilizado na operacionalização de uma análise da modernidade religiosa. Esse léxico traz para o centro das análises do senso religioso contemporâneo a questão da crença, da memória, da transmissão e das dimensões de identificação religiosa. Expomos como a crise da transmissão da memória religiosa leva, conseqüentemente, os sujeitos religiosos a empenharem-se em trajetórias individualizadas de identificação a uma linhagem crente.

As considerações desenvolvidas nos capítulos precedentes tencionaram, em certa medida, encaminhar o leitor na direção da exposição dos elementos que constituem a produção do crer religioso nas sociedades modernas. Este capítulo pretende tratar e analisar, a partir do pensamento hervieu-légeriano, a economia do religioso na contemporaneidade. Esta economia, que marca o senso religioso contemporâneo, é caracterizada pela difusão do individualismo religioso moderno entre os novos movimentos religiosos, pela diversificação

dos regimes de validade do crer e pela constituição de uma religiosidade de comunidades emocionais.

A modernidade religiosa, entendida como individualização e diversificação dos percursos de identificação à adesão a uma linhagem crente particular, faz surgir uma pluralização das modalidades de sociabilidade religiosa, possibilitando rearranjos complexos da crença e da comunalização. Este capítulo caminha rumo a um desfecho de nosso estudo sobre a modernidade religiosa, pretendendo abordar, de forma expositiva, alguns dos aspectos que compõe o pensamento hervieu-légeriano acerca das dinâmicas que marcam a paisagem religiosa contemporânea.

#### **4.1 A questão dos novos movimentos religiosos e o individualismo religioso moderno**

O desmoronamento dos marcos da memória coletiva nas sociedades modernas, como visto, desencadeou profundas mudanças, e mutações não apenas no horizonte religioso, mas também sobre as diversas esferas da vida humana e social. Esse fenômeno gerou uma determinada lógica social que, progressivamente, vai evanescendo a memória dos grupos nas sociedades capitalistas ocidentais. Para Hervieu-Léger, é necessário precisar uma gênese histórica da irrupção dessa lógica social se quisermos aprofundar nossa compreensão sobre as características culturais das modernas sociedades, que exercem força determinante sobre a configuração do religioso na atualidade.

Consciente dessas mudanças culturais, que afetam diretamente o fenômeno religioso na contemporaneidade, Hervieu-Léger empreenderá um estudo particular para analisar a questão das seitas e das características dos novos movimentos religiosos. Sua pesquisa pergunta primeiramente sobre a problemática das seitas no contexto da sociedade francesa, marcada fortemente pelo laicismo e pela desregulamentação da hegemonia católica sobre a composição religiosa no quadro nacional. Esse seu trabalho será desenvolvido em especial no livro *La religion en miettes ou la question des sectes*, publicado em 2001.

A visibilidade e a expressão pública dos novos movimentos religiosos no mundo atual levantam a curiosidade interrogativa, não apenas dos especialistas em relação às transformações do fenômeno religioso contemporâneo, mas também às percepções do senso comum que parecem intuir que algo novo está acontecendo no campo das religiões e religiosidades. Esse fenômeno não é uma realidade apenas circunscrita a um território geográfico ou cultural particular, mas de alcances globais. Visto que muito do que acontece hoje no cenário religioso atual escapa às concepções usuais de religião, trabalhadas

tradicionalmente pelos estudiosos, é preciso apurar as análises para dar conta da novidade que se apresenta.

O que acontece no campo religioso hoje, longe de ser um movimento único, organizado, com filosofia e propósitos definidos, tem muito mais a ver com a ideia de mudança, algo em constante movimento. A religião não fica mais somente na igreja e na comunidade original, mas se desloca para outros lugares, assume novas feições e formas de vivência. Cresce enormemente o número de religiões, agora ao alcance da escolha e da livre opção do indivíduo e não mais como uma herança recebida dos pais ou imposta pela sociedade. A religião encontra-se “em tudo”, penetrando as múltiplas dimensões da vida do sujeito, do cuidado com a saúde à busca de novos laços societários, ampliando as experiências singulares e realçando as adesões provisórias. Essa religiosidade difusa indica um afrouxamento das fronteiras rígidas de antes. Um indivíduo que tenha optado por uma dessas novas religiosidades passa a dar menos importância aos referentes ancorados na tradição familiar e na herança de sua cultura para se deslocar em busca de novos caminhos, em uma “viagem” interior na qual a salvação encontra-se dentro de si mesmo. (GUERRIERO, 2006, p. 24).

Esta citação, do antropólogo da religião Silas Guerriero, faz eco a diversos pontos sobre os quais vínhamos trabalhando no decorrer desta pesquisa, e, em especial a temática do presente capítulo. Assim como afirma Hervieu-Léger (2008a), a religião está em movimento e uma análise da sua situação contemporânea precisa partir desse ponto.

O fenômeno sectário tem sido um tema de debate transversal no campo sociológico sobre o contexto das atuais sociedades. A emergência de novas comunidades e espiritualidades religiosas traz a questão, nessa perspectiva, de esclarecer o lugar e a função desses movimentos nas chamadas sociedades modernas. Paradoxalmente desafiadora aos diagnósticos dos estudos sobre as relações entre a religião e a modernidade – tal como já descrito no segundo capítulo – as novas correntes e movimentos espirituais deflagradas desde os anos 1970, como já dito, vêm propor a revisão do paradigma clássico da teoria da secularização.

As seitas surgem no contexto da fragmentação e conseqüente pluralização do religioso nas sociedades modernas. A proliferação desses grupos sectários traz de um lado a crise da legitimação do controle normativo das crenças e das práticas pelas instituições religiosas tradicionais, gerando um clima de tensão e embates no âmbito público entre ambas. Esses movimentos sectários têm buscado um reconhecimento político e social de liberdade religiosa no interior de sociedades pluralizadas e laicas.

Apesar de esses novos movimentos religiosos serem compostos por um número significativamente pequeno de pessoas, eles possuem forte presença na composição religiosa das sociedades contemporâneas. Os novos movimentos religiosos também têm sido

protagonistas, nos últimos anos, de intensas polêmicas com respeito ao reconhecimento público à liberdade religiosa e ao seu lugar diante das políticas nacionais e Igrejas tradicionais.

Para efeitos de contextualização, faz-se necessário tratar, ao menos de maneira panorâmica, dos traços e particularidades que marcam as novas manifestações da religiosidade contemporânea. Nosso objetivo não é discorrer a respeito das caracterizações gerais que definem os novos movimentos religiosos, senão delinear alguns traços que possam servir de base para pensá-los em relação ao desenvolvimento teórico proposto por Hervieu-Léger.

Desde o surgimento desses novos movimentos religiosos, a sociologia tem se interrogado a respeito do seu significado e função na sociedade contemporânea.<sup>48</sup> Também chamados de seitas – terminologia emprestada da gramática cristã para se referir aos movimentos de dissidência doutrinária em relação à autoridade hierárquica – esses grupos religiosos, enquanto fenômenos sociais tornaram-se aos poucos não apenas mais um tema marginal nos estudos sobre a religião, mas uma questão central na análise da modernidade religiosa.

A temática sobre a questão da religião no cenário público nos últimos anos tem ganhado revigorado interesse de reflexão entre diversos pensadores sociais, filósofos e historiadores. Particularmente, dois autores servem ao nosso propósito. Jürgen Habermas e Eric Hobsbawm vêm trazendo à discussão a situação pública das tradições religiosas num mundo secularizado e globalizado. Ambos têm destacado principalmente o fator negativo dos fundamentalismos religiosos no contexto global e internacional como uma tendência transversal entre as diferentes religiões. Marcadamente caracterizados pela violência, esses fundamentalismos se colocam como um grande desafio social na dinâmica da política mundial contemporânea.

Para Habermas (HABERMAS; RATZINGER, 2007), o reconhecimento público do lugar da religião no ambiente político-social moderno não deve ser entendido apenas como a capacidade ou permanência das comunidades religiosas de continuarem existindo nas sociedades ditas secularizadas. Haja vista que no Estado constitucional liberal defende-se que é preciso que se reconheçam as múltiplas fontes culturais. Os potenciais de significação dos conteúdos religiosos devem ser considerados na colaboração para a formação de uma

---

<sup>48</sup> As referências que tratam da questão das seitas nas sociedades modernas são extensas. Para citar alguns clássicos que pensaram esta problemática podemos citar: Max Weber, Ernst Troeltsch e Richard Niebuhr.

solidariedade social e a conscientização normativa dos cidadãos. Nesse sentido, o autor cunhará o termo de “sociedade pós-secular” para se referir a esse dado. Segundo ele,

A expressão “pós-secular” tributa às comunidades religiosas não apenas reconhecimento público pela contribuição funcional que elas prestam à reprodução de motivos e atitudes. Na verdade, reflete-se na consciência pública de uma sociedade pós-secular uma convicção normativa que traz consequências para as relações políticas dos cidadãos não crentes com os crentes. Começa a prevalecer na sociedade pós-secular a ideia de que a “modernização da consciência pública” afeta de maneira defasada tanto as mentalidades religiosas quanto as seculares, modificando-as de forma reflexiva. Entendendo a secularização da sociedade como um processo comum de aprendizagem complementar, ambos os lados estarão em condições de levar a sério em público, por razões cognitivas, as respectivas contribuições para temas controversos. (HABERMAS; RATZINGER 2007, p. 32 ).

Sendo assim, ao contrário de uma perspectiva mais tradicional sobre o futuro da religião nas sociedades modernas, as tradições religiosas continuam a desempenhar um papel importante e de necessário reconhecimento público nos chamados Estados Democráticos de Direito. Essa visão dará uma renovada atualidade para a discussão sobre as implicações políticas e sociais das tradições religiosas num contexto de emergência de novas formas de manifestações de espiritualidade.

Habermas defenderá que existem alguns pressupostos cognitivos do uso público da razão para que se garanta o direito fundamental de liberdade de consciência e religião numa sociedade pluralista. A religião na esfera pública precisará seguir algumas determinações propostas pelo Estado Liberal para garantir o equilíbrio da solidariedade social em vista à convivência dos cidadãos seculares e dos religiosos.

As considerações anteriores servem para reforçar o argumento de que, nos últimos anos, o religioso vem passando por significativas e profundas mudanças que alteram não apenas seu lugar no espaço público, mas que também oferecem um pano de fundo favorável para o surgimento de novos problemas na ordem da dinâmica do atual cenário religioso.

Para Hobsbawm (2013), os últimos cinquenta anos marcam uma ressurgência extraordinária da religião em âmbito mundial. Ultrapassando os limites geográficos e as fronteiras culturais, o religioso vem afirmando seu lugar de importância no cenário público atual, principalmente como uma importante força política. Os modos como se configura essa revigorada presença do religioso no mundo contemporâneo altera-se de maneiras diversas entre os variados contextos políticos e culturais. O fato é que a ascensão da visibilidade pública da religião tem provocado inúmeras discussões sobre seu lugar e pertinência nas modernas sociedades secularizadas.

Em seu texto *Productions religieuses de la modernité* (1996), Hervieu-Léger apresenta três faces características dos novos movimentos religiosos, a saber: *espiritualizantes*, *conversionistas* e os *reconstituintes*.

A primeira faceta que compõe estas novas formas de religiosidade é a *espiritualizante*. Ela é composta pelo grupo da chamada nebulosa místico-esotérica – a ser caracterizada pouco mais a frente – composta de grupos e redes relativamente informais e altamente fluidas que estruturam seu conjunto de crenças e práticas num *mix* entre diversas tradições orientais e ocidentais. Busca o desenvolvimento do potencial humano, incentivando a busca individual pela completude e a realização interior, mediante o desenvolvimento de técnicas psico-esotéricas de caráter sincrético.

A segunda face é a *conversionista*. Esta diz respeito aos movimentos crentes, normalmente vinculadas às igrejas, que enfatizam a conversão como requisito para a renovação e a recuperação do carisma original da mensagem religiosa.

A última face é a chamada de *reconstituente* e esta ligada aos esforços de grupos de diversas ordens de reestabelecer a pertinência e a influencia de sua mensagem religiosa na sociedade. Constituem-se normalmente em torno de redes transnacionalizadas, com membro de idade mais avançada, revelando uma tentativa de renovação da tradição ante as demandas da atualidade.

Em vista das considerações que temos proposto até aqui, cabe-nos colocar algumas interrogações derivativas sobre a economia do religioso na contemporaneidade: Como se comportam as instituições religiosas diante desse quadro de desregulamentação e subjetivação das crenças e práticas? De que forma passam a se estabelecer as relações e que relações se estabelecem entre os indivíduos crentes e as comunidades de fé? Por quais meios subsistem os grupos religiosos numa sociedade pós-tradicional marcada pela fluidez dos sujeitos crentes? É a partir dessas questões que, neste tópico, queremos tratar sobre o modo como se comportam as comunidades religiosas sob o regime do individualismo religioso.

A descrição tipológica do peregrino e do convertido, enquanto figuras emblemáticas da mudança no perfil religioso atual, serviu para elucidar o movimento dinâmico a que está caracterizado o cenário contemporâneo. Com efeito, o que ambas as figuras apresentadas por Hervieu-Léger pretendem aludir é que na modernidade religiosa o indivíduo passa a estar cada vez mais no centro da paisagem religiosa.

Tornou-se uma afirmação consensual entre os pesquisadores, e não apenas em para a autora (2008a), que o traço mais particular e característico do senso religioso contemporâneo

é o individualismo. A modernidade religiosa, em termos simples, pode ser definida como a individualização e subjetivação dos conteúdos religiosos.

Entretanto, é preciso sublinhar que, na medida em que essa assertiva clareia o entendimento sobre a modernidade religiosa, ela também pode se prestar a algumas incompreensões. Como Hervieu-Léger (2008a) pretende demonstrar, o individualismo enquanto tal não é um produto explicitamente moderno, mas pode ser encontrado seminalmente em épocas históricas anteriores. Segundo ela, esse processo de individualização se dá na diferenciação entre uma “religião ritual” e uma “religião da interioridade”, que está presente em todas as grandes tradições religiosas. Existiriam pelo menos dois tipos de individualismo na cristandade, o místico e o ético. Ambos seriam, cada qual a seu modo, responsáveis por introduzir paulatinamente uma individualização da experiência religiosa, que levaria a constituição do sujeito crente.

Contudo, é preciso afirmar negativamente que, a despeito disso, por um lado, não se pode dizer que o individualismo religioso produziu o individualismo moderno, e, por outro, que o individualismo religioso seja resultado da modernidade. Para equacionar esse aparente paradoxo, Hervieu-Léger (2008a, p. 143) afirmará que “o que caracteriza o cenário religioso contemporâneo não é o individualismo como tal; é a absorção deste no individualismo moderno”. Com isso, temos uma transformação significativa do individualismo religioso em sua incorporação pelo individualismo moderno.

Para pensar as mutações modernas do individualismo religioso, Hervieu-Léger vai se valer, em grande medida, das contribuições da igualmente socióloga francesa Françoise Champion. Juntamente com Hervieu-Léger, Champion compõe uma lista de destacados pesquisadores, no âmbito da sociologia da religião, que têm investigado as modernas transformações do crer religioso. Ambas vêm desenvolvendo, nos últimos anos, alguns trabalhos<sup>49</sup> em parceria, os quais contemplam várias das faces da religiosidade contemporânea, em especial, o cristianismo atual e os novos movimentos religiosos na França.

Essa mudança moderna do individualismo religioso pode ser mais bem compreendida à luz do conceito de “nebulosa místico-esotérica” desenvolvido por Champion (1989). Seguindo as pistas, deixadas por essa autora, é que Hervieu-Léger (2008a) afirmará que o que

---

<sup>49</sup> Podemos referir pelo menos dois livros publicados em parceria em que as autoras dedicam importantes análises sobre a situação contemporânea da religião: HERVIEU-LÉGER, Danièle; CHAMPION, Françoise (Org.). **De l'émotion en religion: nouveaux et traditions**. Paris: Le Centurion, 1990a.; HERVIEU-LÉGER, Danièle; CHAMPION, Françoise. **Vers un nouveau christianisme?** Introduction à la sociologie du christianisme occidental. Paris: CERF, 2008.

caracteriza essa nebulosa místico-esotérica e, por correspondência, o individualismo religioso moderno, é uma forma de religiosidade centrada no indivíduo e em sua realização pessoal. Para que possamos ampliar essa ideia dentro do raciocínio hervieu-légeriano é cabível que trabalhem um pouco a questão da “nebulosa” no pensamento de sua autora, para, assim, podermos relacioná-la ao nosso fim.

O conceito de nebulosa místico-esotérica, desenvolvido por Champion, refere-se às expressões mais significativas das tendências contemporâneas das religiosidades paralelas,<sup>50</sup> resultantes do encontro da contracultura dos anos 1970, das religiões orientais e das antigas correntes esotéricas. Essa nebulosa se desenvolve em produções sincréticas que mesclam elementos de determinados movimentos heterodoxos do passado e certas correntes culturais e ideológicas. Para a autora, a estrutura central da composição dessa nebulosa místico-esotérica é a experiência pessoal íntima como critério de validação de todas as crenças e práticas voltada para a realização de si.

Os grupos e redes que compõem essa nebulosa místico-esotérica são bastante diversificados. Elas podem se constituir em relação às grandes tradições religiosas ou, por outro lado, ligar-se a práticas esotéricas e sincretismos psicorreligiosos. Um movimento particular ganha destaque nessa nebulosa: o fenômeno *New Age*.<sup>51</sup> As redes que fazem parte dessa nebulosa podem tomar formas relativamente organizadas, mas parece prevalecer a existência de associações frouxas e fluidas que se realizam por encontros alternativos e paralelos. Essa nebulosa místico-esotérica manifesta, segundo Champion (1996), pelo menos sete características fundamentais.

Em primeiro lugar, o âmago dessa nebulosa se concentra na centralidade dada ao experiencial. A experiência passa a ser o critério de legitimação e verificabilidade de uma busca espiritual autêntica. Em nome dessa pretensão, a crença passa a ser subjugada pelo critério da experiência individual e coletiva. Nos meios em que se privilegia essa determinada concepção, tende a ser ainda mais evidente a perda dos controles institucionais sobre a crença ou sobre a ideia de verdade.

---

<sup>50</sup> Segundo Champion (1996, p. 714), no mundo ocidental, o termo religiosidades paralelas se refere a “todas as religiões não cristãs, os diversos esoterismos e todas as crenças e práticas parareligiosas, antigas (vidência, por exemplo) ou novas (meditação, por exemplo)”. Para a autora, um dos espaços onde essas religiosidades paralelas ganham visibilidade é nas livrarias e na multiplicação de livros especializados no assunto. Ela diz: “As livrarias especializadas em esoterismo, religiões orientais, desenvolvimento pessoal e espiritual, multiplicaram-se, e agora a maioria das grandes livrarias generalistas incluem uma ou várias seções nesses domínios”.

<sup>51</sup> Um estudo mais aprofundado sobre a questão do fenômeno *New Age* pode ser encontrado em TERRIN, Aldo Natale. **Nova Era**. A religiosidade do pós-moderno. São Paulo: Loyola, 1996.

Em segundo lugar, o propósito principal dos adeptos desse tipo de religiosidade é a transformação pessoal pela via e emprego de técnicas psicocorporais ou psicoesotéricas. A responsabilidade individual é destacada como fundamental para o aperfeiçoamento dos assuntos relacionados aos afetos e ao próprio corpo.<sup>52</sup>

Em terceiro lugar, diferentemente da salvação objetivada no pós-morte por uma boa parte das religiões tradicionais, há um deslocamento para uma “mundanização das crenças e valores” religiosas (BOBINEAU; TANK-STORPER, 2011, p. 108). Em consonância à sensibilidade cultural da sociedade atual, essa religiosidade direciona o foco da salvação para a realização total dos indivíduos neste mundo. Ela busca a plena felicidade do ser humano em todas as dimensões, principalmente em relação à questão da saúde.

Em quarto lugar, esses grupos apresentam uma rejeição à concepção dualista das religiões abraâmicas que separam o mundo entre uma dimensão natural e outra sobrenatural. Afirmam um posicionamento monista do mundo, em que consideram a realidade de forma holística, apontando para uma convergência das religiões, bem como, também, para a ideia de paz mundial e consciência planetária – um tipo de protesto às incongruências da modernidade.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> O sociólogo Prócoro Velasques Filho, ao estudar sobre a inserção do protestantismo em solo brasileiro – em cooperação com o importante pesquisador nacional Antônio Gouvêa Mendonça –, dedicou um dos capítulos de seu livro *Introdução ao Protestantismo no Brasil* (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990) a compreender, por um lado, o declive experimentado nos últimos anos no catolicismo e protestantismo histórico e, por outro, a projeção acedente do pentecostalismo, ou como ele prefere chamar, das “religiões do espírito”. Prócoro vem reforçar a tese de que há uma iminente derrocada do cristianismo tradicional ante o florescimento de uma religiosidade mística que, tendenciosamente, vem ampliando sua presença de forma massiva no quadro religioso do país. Ele demonstra como o protestantismo tradicional e o catolicismo, por diversos fatores, suprimiram historicamente toda e qualquer manifestação de magia ou mística da religião em nome de um purismo litúrgico. Em contraposição, emergem marginalmente movimentos de reavivamento que visionam resgatar a efervescência profunda da experiência religiosa com um tom fortemente emocional. A segunda metade do século XX vê a expansão gradual do pentecostalismo e da renovação carismática definindo, aos poucos, uma das mais expressivas frentes identitárias da religiosidade nacional. Para Mendonça e Velasques Filho há uma atribuição muito forte por parte dos movimentos pentecostais à questão da cura divina. Esse tema torna-se de importância singular para o estudioso das ciências da religião como um fenômeno sociorreligioso. Eis o que pensam sobre a questão da cura no pentecostalismo tradicional: Entende que o dom de curar pode ser ocasional ou permanente e lhe atribui grande importância comparativamente a outros dons. Curas têm lugar, regularmente, nos cultos e nas sessões de bênção de enfermos, mas podem ocorrer nas circunstâncias em que, segundo os pentecostais, o Espírito Santo quiser manifestar. É um tipo de manifestação do sagrado selvagem a que se referiu Roger Bastide: os curadores opõem ao empirismo dos médicos uma teoria terapêutica usando a linguagem dos físicos: ondas, fluídos ou átomos. Anunciam também a superioridade da cura divina sobre tratamentos médicos. A cura pode assumir, ocasionalmente, como ocorre nas agências de cura divinas, a forma de lutar contra demônios que dominam o corpo e a alma. (VELASQUES FILHO, Prócoro. *Declínio do cristianismo tradicional*. 1990, p. 258).

<sup>53</sup> A esse respeito, o sociólogo brasileiro Alexandre Carneiro de Souza (2004), ao estudar o pentecostalismo, verificou que esse movimento religioso estabelece uma nova relação com o corpo, projetando-o a um novo lugar na experiência religiosa. Segundo ele, o fenômeno pentecostal, aparado pelas lógicas de mercado e da remagificação religiosa, focaliza a dimensão da corporeidade como central na vivência da religiosidade do indivíduo contemporâneo. Essa perspectiva afasta-se progressivamente da mentalidade clássica da repressão do corpo no pentecostalismo clássico, dando lugar à predominância da corporeidade sobre os interesses místicos da salvação pós-morte da alma.

A despeito dos aspectos negativos com os quais muitas vezes o mundo atual é descrito, em quinto lugar, a nebulosa místico-esotérica deposita um alto grau de otimismo quanto ao potencial e possibilidades humanas em desenvolver um mundo melhor, destacando a redescoberta da espiritualidade como dimensão renovadora para a transformação.

Já em sexto lugar, enfatiza-se aquilo que se chama de “ética do amor”, ou seja, um imperativo de comportamento moral baseado no amor, que é certa abertura e descoberta da natureza divina que habita cada indivíduo.

Por fim, em sétimo lugar, por caracterizarem-se grupos que se agregam em torno de afinidades, essa nebulosa faz valer o funcionamento do carisma, centralizando-se em torno de fortes lideranças devidamente estabelecidas para esse fim.

O conjunto das características dessa nebulosa místico-esotérica precisa ser entendido como tendências transversais que cortam de modo heterogêneo a sensibilidade religiosa contemporânea. Nesse sentido, ela não está isenta de tensões e oposições. De fato, o ponto ao qual se pode chegar com essa reflexão é que as novas religiosidades místico-esotéricas representam uma decomposição do religioso tradicional – como também já afirmado nos capítulos anteriores. Champion (1996, p.724) chega a afirmar que, apesar dessa nebulosa não ter características totalmente novas, ela se apresenta no atual Ocidente como uma situação inédita na história, onde há “uma decomposição do religioso, sem recomposição à vista”.

Essas novas manifestações da religiosidade atual possuem uma facilidade em se adaptar às diversas tradições religiosas, integrando vários elementos seus com as ciências e outras sabedorias, formando um tipo de mistura sincrética. Os novos movimentos de religiosidade não advêm todos exclusivamente de uma mesma matriz, mas várias, como o fundamentalismo, o oriental e esotérico.

De fato, pode-se notar que a ideia da divindade, ou o modo que os crentes religiosos o compreendem, tem se alterado de forma substancial nos últimos anos. Segundo o fenomenólogo da religião Aldo Natale Terrin, o conceito do divino entre os novos movimentos religiosos desloca-se de uma percepção “personalista” – que caracteriza a visão tradicional das religiões semíticas e proféticas – para uma aceção mais impessoal. A religiosidade contemporânea, principalmente os grupos que se orientam pelo movimento do *New Age*, tende a desenvolver uma concepção mais mística e oriental da divindade e sua relação com essa divindade. A esse respeito, Terrin (2003, p. 388) afirma que:

Essa nova sensibilidade que parece se colocar como fundamento de toda a religiosidade difusa e sem nome conexas com o esoterismo, o ocultismo, a evolução da natureza, a instância ecológica e a consciência transpessoal – move-se sob o

signo de um “misticismo vago” em que o conceito do divino se funde e se confunde com o do “cosmo”, do eu profundo que habita no homem, une-se com a percepção de uma energia universal, com o Oceano do ser que pode ser atingido pela meditação, compagina-se com a hipótese “gaia” e não está longe de uma concepção “monista” ou “não-dual”.

Seguindo essa abordagem, o pensamento hervieu-légeriano entende que os grupos e redes que compõem esta nebulosa místico-esotérica representam, para os pesquisadores, a melhor realidade acerca da religiosidade contemporânea. Isso se dá justamente pelo fato de que essa religiosidade místico-esotérica encarna todo o potencial das tendências presentes na dinâmica moderna do religioso. Para Hervieu-Léger (2008a), a modernidade religiosa, expressa pela religiosidade místico-esotérica, caracteriza-se pela conjugação do binômio: valorização do mundo e afirmação do sujeito crente.

#### **4.2 Regimes de validação do crer e as novas formas de comunalização religiosa**

As novas correntes religiosas que surgiram nos últimos anos encontram-se em íntima afinidade com a modernidade, apresentando uma religiosidade difusa e flutuante em relação às antigas referências religiosas tradicionais. Elas são compostas de redes e grupos que se articulam em torno de filosofias orientais, práticas rituais e esotéricas ou também de sincretismos psicorreligiosos.

A despeito das teses clássicas da secularização – como tematizadas no primeiro capítulo – que prospectavam o fim da religião com o avanço da modernidade, os novos movimentos religiosos demonstram, em contrapartida, uma reativação religiosa no interior das sociedades secularizadas.

Isso significa dizer que a secularização e modernidade não sublima a religião. Ao invés disso, oferece um solo favorável para o seu desenvolvimento. Entretanto, o fato é que essa religião que “retorna” já não pode ser considerada idêntica às suas manifestações anteriores. O cenário religioso que a modernidade descortina apresenta uma nova sensibilidade religiosa. Em outras palavras, a modernidade gera também sua própria religiosidade. A esse respeito é que Hervieu-Léger vai dizer que há produções religiosas da modernidade no interior das sociedades contemporâneas.

Ao delinear esse cenário marcado pelo individualismo religioso moderno, somos irremediavelmente postos diante de uma questão nevrálgica: é possível existir a construção dos laços de comunalização ou sociabilização religiosa, numa realidade de acentuada

afirmação da autonomia dos sujeitos crentes? Não seria o caso de que, na medida em que progride a subjetivação e individualização dos sujeitos crentes, a pertença a uma comunidade se torne uma questão cada vez mais secundária?

Em torno dessa problemática é que o pensamento hervieu-légeriano nos oferecerá uma importante contribuição sobre o aparente impasse que se coloca diante das relações que passam a se estabelecer na paisagem contemporânea entre o individualismo religioso moderno e a comunalização do crer. Para a autora, a pluralização das formas de crença diversificam paralelamente as modalidades de validação do crer religioso. Segundo essa perspectiva, há, na modernidade religiosa, uma multiplicação das instâncias de validação da crença que conseqüentemente gerarão tipos distintos de vínculos formais ou não a essa crença.

Nessa direção é que Hervieu-Léger (2008a, p. 156-166) desenvolverá uma abordagem descritiva daquilo que chamará de *regimes típicos da validação do crer*. Cada um desses modelos se presta a expor os diferentes aspectos que configuram o reconhecimento individual ou comunitário da validade de uma crença. São quatro os tipos de regime dessa validação: autovalidação do crer, validação mútua do crer, validação comunitária do crer e validação institucional do crer. Em ambos os casos, a dessemelhança se dará entre os elementos da *instância* e do *critério* da validação. A apresentação que se segue baseia-se nas reflexões desenvolvidas pelo pensamento hervieu-légeriano a esse respeito.

O primeiro desses regimes é o da autovalidação do crer. Na esteira das reflexões desenvolvidas, podemos afirmar que na modernidade religiosa há uma propensão bastante nítida para a disjunção entre crença e pertença, expressa na máxima “crer sem pertencer”. Para Hervieu-Léger (2008a, p. 156), essa tendência se desenvolve quando a busca espiritual do sujeito crente toma um sentido religioso, ou seja, quando o indivíduo religioso passa a estabelecer uma relação livre com uma tradição crente na busca de solução para sua busca pessoal. Tal inclinação se afirma ainda mais na acentuação de uma bricolagem religiosa que parece desapropriar a crença de qualquer tipo de vínculo comunitário. A autora (2008a, p. 157) continua afirmando que:

A particularização das buscas espirituais individuais não apenas decompõe o vínculo religioso constituído na afirmação de uma verdade partilhada por uma comunidade passada, presente, ou futura. Ela impede, ao mesmo tempo, em nome de uma concepção puramente subjetiva da verdade a ser atingida, a recomposição desse vínculo, sob qualquer forma que seja.

O que se evidencia com essa afirmação é uma atomização comunitária característica do individualismo religioso moderno. A modernidade religiosa projeta, desse modo, a dissolubilidade dos vínculos religiosos de pertença tradicionais. Nesse sentido, isso que Hervieu-Léger descreve nos termos de uma “hipótese-limite” significaria que tal individualização moderna do crer, via essa espiritualidade centrada na realização da busca religiosa do sujeito, poderia sugerir um desaparecimento do vínculo comunitário ou até mesmo o fim da religião.<sup>54</sup>

O desenvolvimento desse tipo particular de religiosidade pode ser melhor observado nos já referidos grupos e redes que constituem a nebulosa místico-esotérica. Esses grupos se realizam principalmente à medida que frequentam, pontualmente, locais de informação e se encontram com indivíduos que compactuam uma mesma afinidade, estabelecendo, assim, vínculos de cooperação espiritual. Por excelência, o lugar de maior concentração desse tipo de espiritualidade são as livrarias, exposições especializadas etc.<sup>55</sup>

Nesses círculos, a verdade religiosa não é um dado herdado ou instituído por uma autoridade externa ao indivíduo. Pelo contrário, é uma busca subjetiva em que vale o autorreconhecimento do sujeito na validação e legitimação da verdade de sua crença. A experiência íntima e pessoal de uma crença religiosa para o sujeito crente passa a se tornar – como já afirmado também em um dos pontos anteriores – o critério último e decisivo para creditar a autenticidade de sua busca. Hervieu-Léger (2008a, p. 157-158) afirma que, nesse modelo:

A validação do crer permanece uma tarefa rigorosamente individual: a cada um, sua verdade [...]. Esse regime puramente subjetivo da verdade pode preservar uma forma de religiosidade individual (o fato, para um indivíduo, de reconhecer sua afinidade subjetiva com essa ou aquela tradição crente), mas ele dissolve, potencialmente, toda forma de comunalização religiosa.

---

<sup>54</sup> A discussão a respeito do fim da religião objeta uma determinada interpretação da modernidade ocidental acerca do futuro da religião diante do advento das sociedades pós-industriais e do conhecimento. Uma perspectiva paralela a esta acepção é desenvolvida por Mariá Corbí, que ovaciona não o desaparecimento da religião, mas, uma nova condição sociocultural experimentada nesse estágio histórico da civilização moderna em que a religião se transmutaria em um tipo de espiritualidade leiga, desprovida dos aparelhos institucionais e dogmáticos que caracterizavam as religiões tradicionais. Para mais, ver: CORBÍ, Mariá. **Para uma espiritualidade leiga**. Sem crenças, sem religiões, sem deuses. São Paulo: Paulus, 2010.

<sup>55</sup> O consumo de literatura esotérica é um dos que mais cresce no ramo das livrarias no Brasil. Raphael Cabello (1996), diretor comercial da rede Saraiva, afirmou em entrevista à revista *Veja* que a literatura espiritualista e a esotérica são como “pão e leite para a padaria” nesse ramo, atraindo consumidores que eventualmente se interessarão por outros produtos. A procura pelo gênero tem incitado cada vez mais as livrarias a dedicarem cada vez mais espaços maiores destinados aos interessados. O mercado editorial da autoajuda e esotérico amplia-se a cada ano e está quase sempre no *ranking* dos livros mais vendidos nas livrarias.

Entretanto, apesar disso, esse regime de autovalidação do crer, que, tendenciosamente, marca várias das formas de religiosidade contemporânea, não expressa, de modo generalizado, a totalidade das experiências de validade da crença. De maneira paradoxal, na proporção em que os indivíduos bricolam com os arranjos de crenças que têm à sua disposição, eles precisam tornar essa experiência partilhável. Há, por parte do indivíduo que empreende subjetivamente sua busca espiritual, a necessidade de encontrar uma identificação externa que dê pertinência a suas crenças para que essa convicção pessoal não se dilua com o tempo. Assim, se a partilha desses buscadores passa a assimilar uma linhagem crente com a qual se reconhecem mutuamente com outros interessados, pode-se desenvolver uma forma de comunidade religiosa.

Temos então, desse modo, um segundo tipo de regime, o da validação mútua do crer. Esse modelo de legitimação da crença se dá mediante os intercâmbios de experiências individuais que se estabelecem entre aqueles que buscam, pelo testemunho pessoal, um aprofundamento dessa experiência coletivamente. Observa-se que tal regime ultrapassa, de maneira transversal, as diferentes estruturas religiosas, atingindo tanto os grupos místicos e esotéricos quanto as religiões tradicionais. Como afirma Hervieu-Léger (2008a, p. 159), o cenário das Igrejas hoje é marcado por “formas flexíveis e movediças de sociabilidade, fundadas em afinidades espirituais, sociais e culturais dos indivíduos que estão implicados nelas”. Nesse modelo, a verdade do crer é evidenciada na confrontação intersubjetiva, quando há a autenticidade individual da busca.<sup>56</sup>

Em terceiro lugar temos o regime de validade comunitária do crer. Nesse caso, não mais o critério subjetivo ou intersubjetivo se prestam à validade do crer, mas sim, à coesão comunitária que legitima a verdade do crer comum para cada indivíduo. Essa validação se concretiza quando os sujeitos crentes assimilam convicções de orientação de comportamentos em relação a essas normas e a vivência no mundo partilhada comunitariamente. Como diz

---

<sup>56</sup> Amostras desse regime podem ser observadas, por exemplo, nas associações eletivas criadas paralelamente às igrejas evangélicas instituídas no Brasil. Para tomarmos apenas um exemplo, citamos a ADHONEP – Associação de Homens de Negócio do Evangelho Pleno. Esta associação internacional de profissionais leva, no seu nome, uma confessionalidade explícita – a cristã. Entretanto, em sua autodescrição, não faz menção, em nenhum momento, a algum tipo de proselitismo religioso. Ela define que seu objetivo é: “reunir os diversos profissionais, a fim de se compartilharem experiências de sucesso e promoverem eventos inesquecíveis para você e sua família, com bom gosto e qualidade, num ambiente que você sempre buscou, entre os mais bem sucedidos profissionais de todas as áreas.” (ADHONEP, 2013). Esta associação busca favorecer a promoção de valores profissionais, familiares e pessoais e, veladamente, o cultivo da espiritualidade cristã. Por meio da linguagem contextualizada e da afinidade mútua, realizam informalmente reuniões, produzem literatura aplicada, que servem como um suporte de partilha e relacionamento entre os participantes. Seguindo a perspectiva hervieu-légeriana, evidencia-se, nesse caso, a instituição da validação mútua do crer, que se estabelece na medida em que a busca religiosa dos indivíduos se encontra na relação com associações fluidas de socialização que legitimam, subjetiva e objetivamente, uma verdade de crença para eles.

Hervieu-Léger (2008a, p. 160), esse regime é “um modo de vida fundado inteiramente sobre princípios religiosos em que se atesta a pertinência das crenças” e, ainda, que “implicam assim a adesão a um regime comum do crer afiançado, se se pode falar assim, pela intensidade do envolvimento individual e coletivo”.<sup>57</sup>

Em último lugar, há o regime institucional da validação do crer. No caso das grandes religiões, a instância de validação toma corpo na autoridade institucionalmente qualificada. A organização institucional da legitimação do crer se vale de aparelhos de poder que sejam capazes de garantir a continuidade e autenticidade de uma linhagem de fé. Conforme Hervieu-Léger (2008a, p. 160), as “autoridades religiosas reconhecidas (padres, rabinos, irmãs etc.) definem as regras que são, para os indivíduos, os sinais estáveis da conformidade da crença e da prática”.

É possível que dentro de uma mesma instituição existam diversas modalidades de validação do crer, correspondentes ao modo específico de vivência da fé de uma comunidade. Entretanto, esses regimes de validação colocam-se submetidos a um regime de validação institucional geral. Outro aspecto é que, com bastante frequência, a história coloca conflitos assumidos em torno das autoridades que se prestam à regulamentação da verdade do crer. Esses conflitos, eventualmente, geraram dissidências entre grupos radicais e a tradição instituída em torno da veracidade da mensagem religiosa. A tensão entre os regimes comunitários e o regime institucional existe em todas as instituições religiosas.

Cada um desses regimes de validação (autovalidação, mútua, comunitária e institucional) representam modelos diferenciados de sociabilização religiosa. São claramente tipos-ideais a partir dos quais se devem interpretar as múltiplas formas da construção do vínculo sociorreligioso. Esses dispositivos de legitimação da verdade da crença visam nos auxiliar na compreensão das relações complexas que se estabelecem no contexto do individualismo na modernidade religiosa. Em resumo, um quadro oferecido pela própria autora pode apresentar de forma sintética e didática esses quatro regimes de validação do crer:

---

<sup>57</sup> No modelo de regime de validação comunitária do crer se insere a Comunidade Católica Shalom. Criada em 1982 por Moysés Filho, é uma comunidade religiosa que agrega principalmente jovens por todo o país, a partir de um carisma específico que assim se define: “A vivência da Vocação Shalom no seio da Comunidade é fundamentada na experiência com Jesus Cristo, o Ressuscitado que passou pela Cruz, narrada no Evangelho de João” (COMUNIDADE SHALOM, 2013). Conforme vimos na descrição anterior de Hervieu-Léger, nos grupos que se desenvolvem no interior dessa comunidade, a verdade do crer individual precisa ser sancionada pelos critérios comuns a seus membros. Não apenas isso, mas a coerência e coesão comunitárias se estabelecem como a referência legítima de orientação da busca religiosa e de normatização do comportamento.

**Figura 2 – Regimes de validação do crer**

REGIME DE VALIDAÇÃO	INSTÂNCIA DE VALIDAÇÃO	CRITÉRIO DE VALIDAÇÃO
Institucional	A autoridade institucional qualificada	A conformidade
Comunitária	O grupo como tal	A coerência
Mútua	O outro	A autenticidade
Autovalidação	O indivíduo, ele mesmo	A certeza subjetiva

**Fonte: HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 163.**

Além destes quatro regimes típicos da validação do crer, Hervieu-Léger sugere que a sensibilidade religiosa contemporânea expressa ainda outro modelo de validação possível: a validação carismática. Este modelo sustenta-se na experiência religiosa profunda – sonhos, visões ou revelações – de uma personalidade carismática que, através do seu testemunho, qualifica-se como orientador a uma comunidade emocional que, por sua vez, se reconhece vocacionalmente chamada ao carisma deste profeta.

Tal modelo não constitui formalmente um regime para sancionar o crer, mas um modo de validação que serve de passagem aos demais e é responsável por assegurar a transição de um regime a outro. Como nos afirma Hervieu-Léger:

A extrema individualização do crer que caracteriza a paisagem religiosa da modernidade anunciada, o enfraquecimento dos regimes institucionais da validação do crer e a necessidade crescente de confirmação mútua e comunitária das “pequenas verdades” produzidas pelos indivíduos fortalecem consideravelmente o papel de personalidades que podem testemunhar, por sua experiência pessoal, uma precedência no caminho da verdade e, portanto, uma capacidade de iniciar aqueles que estão dispostos a segui-las. (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 164).

O descrédito ao qual estão lançadas as instituições religiosas tradicionais faz com que surjam figuras carismáticas responsáveis por oferecer, através de suas vidas, referências de sentido que tendem a sobressair-se em relação às figuras tradicionais do poder religioso, como padres e pastores. Hervieu-Léger entende que estas personalidades carismáticas – como Desmond Tutu e Madre Tereza de Calcutá – obtêm tais prestígios pela característica marcante de uma cultura centrada no indivíduo, que valoriza o desempenho e o espetáculo midiático.

Estes ícones religiosos constituem, paralelamente, um elo volúvel que garantem as passagens dos indivíduos entre os modos de validação do crer. As personalidades carismáticas, em decorrência de sua autoridade, podem favorecer tanto o desenvolvimento de regimes de validação mútua do crer como regimes comunitários de validação do crer. Em alguns casos é possível que, pelo desempenho funcional do carisma, esta personalidade possa contribuir para a restauração do regime de validação institucional do crer.

Os argumentos desenvolvidos até agora sugerem, de forma incisiva, uma tendência geral na paisagem religiosa contemporânea ao enfraquecimento da capacidade reguladora dos sistemas religiosos tradicionais sobre a validade do crer religioso. Esse fenômeno da desinstitucionalização demarca a perda da capacidade e influência reguladora não apenas dos conteúdos desta crença, mas também das definições formais de constituição da identidade comunitária. Tal tendência atravessa, de modo transversal, o conjunto das instituições religiosas, colocando todas em crise com relação à legitimidade da autoridade.

A constatação da disposição a uma desinstitucionalização na modernidade religiosa não representa unilateralmente o fim da religião institucional, mas, de forma paralela, afirma igualmente que ainda há lugar para as instituições religiosas, diante dos fiéis e da sociedade. Entretanto, em decorrência da progressiva individualização das crenças e dessa erosão do crer institucionalmente válido, tende a se acentuar a tensão entre os regimes de validação mútua e os regimes comunitários do crer.

Para Hervieu-Léger, esta tendência marcante do cenário religioso contemporâneo é composta de dois movimentos antagônicos. O primeiro deles é a relativização das normas das crenças e das práticas estabelecidas pelas instituições religiosas. Este movimento põe como valor determinante da experiência religiosa a busca individual e a construção pessoal de sentido, em detrimento de qualquer tipo de obrigatoriedade institucional.

Isso significa inclusive que “se existe comunidade, ela não tem por vocação atestar uma homogeneidade de crenças postuladas *a priori*, mas manifestar a ‘convergência’ mutuamente reconhecida dos percursos pessoais de seus membros” (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 172). Nesta situação, dá-se reforçada importância para o reconhecimento das diferenças, fazendo com que a identidade comunitária seja continuamente remanejada, possibilitando, inclusive, nesta perspectiva, um tipo de convergência ética das grandes tradições, que fixa o horizonte utópico de uma possível unificação das buscas de sentido.

Contraposto a isso se encontra um segundo movimento, o qual forma pequenos universos de certezas. Tais certezas garantem de forma eficaz o ordenamento da experiência dos indivíduos. Em tal movimento, a comunidade realiza “a homogeneidade das verdades

partilhadas no interior do grupo, e a aceitação desse código do crer comunitário, que abraça crenças e práticas, e fixa, por outro lado, as fronteiras do grupo” (HERVIEU-LÉGER, 2008a, p. 172). O primeiro movimento, desse modo, combina com um regime de validação mútua do crer; já o segundo assemelha-se a um regime comunitário da validação do crer.

Ambos os movimentos representam uma tensão característica do senso religioso contemporâneo de fragmentação e reelaboração, constantes das dinâmicas de sociabilidade religiosa no interior das sociedades seculares. Diante disso, Hervieu-Léger, em seu livro *La religion en miettes ou la question des sectes* (2001) desenvolverá algumas reflexões sobre que tipos de comunidades religiosas surgem diante do quadro deflagrado pela modernidade religiosa. Apropriar-nos-emos pontualmente de algumas contribuições da autora, a partir deste livro, buscando uma compreensão das formas atuais de sociabilização religiosas, desenvolvidas em seu pensamento.

Ao pensar sobre as novas formas de comunalização religiosa, Hervieu-Léger atentará para dois aspectos referentes a elas: as expectativas e as modalidades de engajamento desenvolvidas por estas modalidades contemporâneas de sociabilização espiritual e religiosa. Segundo a autora (2001), a individualização e a subjetivação do crer, seguidas do enfraquecimento dos grandes sistemas religiosos, faz emergir uma multiplicidade de grupos religiosos que configuram formas contemporâneas de sociabilidade religiosa. Tipologicamente, pode-se falar de três tipos de expectativas expressas em formas diferenciadas de demandas espirituais segundo a autora (HERVIEU-LÉGER, 2001).

O primeiro tipo diz respeito às *demandas por serviços espirituais pontuais*. A expectativa suscitada por esta modalidade corresponde à resposta concreta ou imediata das aspirações pessoais de quem as busca para questões específicas. Esta se caracteriza principalmente pelo reestabelecimento e reparação integral do indivíduo. Tal demanda direciona-se à restauração do corpo e, ao mesmo tempo, um processo global de cura.

O segundo tipo faz referência àqueles que estão à *procura de uma forma de entretenimento espiritual*. Essa demanda designa um tipo de “espiritualidade de entretenimento” que combina a posse durável de bens espirituais esperados e um compromisso que se insere num curso parcial de tempo. Para esta atividade espiritual a expectativa define-se como uma tentativa sistemática empreendida pelo indivíduo de aumentar sua própria capacidade de produzir sentido à sua própria existência assegurando assim sua autorrealização

Por fim, o terceiro tipo de expectativa expressa a busca por *um acesso a um novo estado de vida*. Trata-se de uma experiência religiosa que abre acesso a uma nova identidade,

no qual se crê alcançar um estágio mais ampliado de vida. Esta experiência pode ser resultante da imersão prolongada no estudo a respeito de uma tradição religiosa particular; fruto de uma experiência privilegiada de iluminação que marca a entrada num ordem de conhecimentos superiores; ou pela experiência profunda de transformação advinda de uma conversão personalizada, que reorganiza a vida sobre novas bases religiosas. Hervieu-Léger (2001) desenvolve uma aproximação às modalidades típicas destas implicações espirituais e individuais na modernidade religiosa. Para isso, tratará de caracterizar, por meio de tipologias, as formas comunitárias correspondentes às demandas espirituais. Essas tipologias referem-se a agrupamentos voluntários de crentes de três tipos: *agrupamento de consumidores*, *agrupamento de praticantes* e *agrupamento de militantes utópicos*.

Os *agrupamentos de consumidores* forma uma comunalização correspondente à modalidade consumista das práticas espirituais e religiosas. Os indivíduos endossam uma busca, à semelhança da lógica de mercado, pelas empresas religiosas de serviços simbólicos para obterem a prestação destes serviços específicos. Estas empresas religiosas oferecem serviços personalizados às demandas dos crentes consumidores. Tais empresas religiosas não geram vínculos formais em torno de uma sociabilização institucionalizada. A combinação da prestação de serviços espirituais personalizados e a prática episódica, de caráter fortemente emocional, tendem a levantar uma suspeita sobre uma forma de comunalização, marcada por um tipo de “religião de consumo” ou um tipo de “espiritualidade instrumental” (HERVIEU-LÉGER, 2001, p. 157).

O segundo tipo de comunalização são os *agrupamentos de praticantes*. A consumação da socialização espiritual e religiosa se dá mediante a prática sistemática de ritos, atividades espirituais, meditações, orações, etc. O engajamento externalizado pelos indivíduos legitima a vitalidade da busca religiosa, considerada como um meio operatório de transformação pessoal. Esta prática possui caráter regular mediada pelas normas institucionais tidas como obrigatórias.

Por fim, o terceiro tipo refere-se ao *agrupamento dos militantes utópicos* que apontam para um agrupamento de praticantes, que desenvolvem ativamente a compreensão do caráter transformador da mensagem religiosa, não apenas a nível pessoal mas de renovação por um mundo novo. Os agrupamentos dos militantes utópicos mobilizam seus membros, constituindo objetivamente e subjetivamente uma elite engajada, para uma missão de expansão do grupo e da máxima difusão da verdade da qual portam.

Esta breve exposição, das novas formas de comunalização religiosa, serviu para expor, de forma pontual, os diferentes modos pelos quais se constitui a socialização religiosa no

cenário contemporâneo. Tivemos que, por opção metodológica, nos determos nesta abordagem sucinta, mas, representativa das modalidades possíveis de construção do vínculo sociorreligioso na modernidade religiosa. Continuando nossa discussão a respeito da nova economia religiosa, segundo o pensamento hervieu-légeriano, prosseguiremos agora na apresentação daquilo que Hervieu-Léger chamou de *uma religiosidade de comunidades emocionais* no horizonte atual do religioso.

### **4.3 A caminho de uma religião de comunidades emocionais**

A questão da emoção na religião tem sido um objeto de largo interesse não apenas nos atuais estudos sobre a religiosidade moderna, mas constitui-se frequentemente como uma temática privilegiada dos estudos clássicos da pesquisa sobre o fenômeno religioso. Alguns dos principais pesquisadores sobre a religião, como William James, Émile Durkheim e Rudolf Otto – para citar apenas uns poucos – compreendiam uma relação intrínseca entre o sentimento emotivo e a religião.

Em toda e qualquer experiência religiosa está imbuído algum grau ou nível de emoção. O elemento emocional sempre esteve presente entre as experiências religiosas primitivas e tradicionais. A experiência fundante de toda religião é, antes dos postulados doutrinários e formas de institucionalização, o sentimento profundo de sentido ao indivíduo humano em sua relação com uma realidade superior.

Uma das importantes reconfigurações pelas quais passa a religiosidade contemporânea diz respeito a um aprofundamento e intensificação da experiência emocional pelos indivíduos ou coletividades crentes. A religiosidade moderna vê brotar, no interior de si, uma sensibilidade emocional intensa. Na modernidade religiosa, essa emocionalidade ressurgiu de forma nova e criativa, alterando significativamente as modalidades da experiência religiosa em nosso tempo.

Há uma dimensão particularmente central da modernidade religiosa que foi trabalhada de forma especial por Hervieu-Léger e que compõe uma tendência global e estruturante do religioso contemporâneo, a saber, a dimensão emocional. Em colaboração com a socióloga francesa Françoise Champion, Hervieu-Léger organizou o livro *De l'émotion en religion: nouveaux et traditions* (1990a), no qual analisam a centralidade do elemento emocional nas produções modernas do crer. Conforme afirmam, as transformações culturais desencadeadas desde a década de 1970 teriam favorecido o surgimento de novos movimentos religiosos, fortemente marcados pela ênfase na experiência emocional sensível e pessoal.

Importante notar também que essa sensibilidade emocional não é restrita à esfera da experiência individual, mas, pelo contrário, é um sentimento que se realiza na coletividade, uma emocionalidade mediada pelo grupo. O sujeito religioso, a despeito do individualismo latente que marca sua experiência contemporânea, não exime a relação comunitária da sua realização religiosa emocional, na verdade, essa relação possibilita um espaço de interação emocional mais forte e intensa. Uma das principais tendências que marcam a religiosidade contemporânea é o primado da emoção.

A emocionalização do religioso segue de perto sua individualização. Os conteúdos de fé outrora objetivados, dados como revelados e transmitidos pela tradição, são atualmente triados, selecionados, avaliados e depois transformados pelas consciências individuais segundo sua autenticidade percebida e experimentada. A religião não se apresenta mais como um quadro geral de autoridade, regulado por um aparelho que distribui o verdadeiro, o justo e o proibido; ela é primeiramente e sobretudo um dispositivo de crenças e de práticas que as pessoas devem “sentir” em suas próprias vidas (BOBINEAU, TANK-STORPER, 2011, p. 104).

Um dado significativo a este respeito é o surgimento e proliferação, nos últimos anos, de diversos movimentos carismáticos, pentecostais e de renovação, no interior e às margens das grandes religiões instituídas. Esse fenômeno vem indicar a consolidação de uma sensibilidade religiosa notadamente centrada naquilo que as autoras chamaram de “autenticidade afetiva” (HERVIEU-LÉGER, CHAMPION, 1990a), ou seja, a importância que se dá às trajetórias de busca religiosa individuais ou coletivas modernas de privilegiar a manifestação emocional como modo de validar a experiência religiosa. Essa procura religiosa de tom emocional tende a enfatizar o envolvimento total do corpo e sentidos na expressão religiosa pessoal e comunitária.

A proeminência da dimensão emocional do crer moderno não significa, entretanto, como se pode pensar, na supressão do elemento racional da experiência religiosa. Pelo contrário, há um tipo de ressignificação, o estabelecimento de uma nova relação entre a razão e a crença, atendendo à demanda de sentido característico dessas sociedades modernas, que produzem ciclicamente a expectativa daquilo que não consegue satisfazer plenamente.

Em consonância à afirmação das duas sociólogas francesas, o pesquisador Ari Oro (1996, p. 106) entende que:

A presença do emocional constitui um componente da modernidade religiosa [...]. A experiência religiosa na modernidade tende a ser uma experiência emocional, ligada ao sentimento, ao corpo, à subjetividade. [...] Parece prevalecer no modo de ser religioso moderno a procura do contato imediato com o divino, a valorização do simbólico, do milagre, a dinamização dos rituais, a sacralização do mundo, da

natureza e da vida, a experiência místico-espiritual, a recuperação da magia e, especialmente, a expressividade emocional. Esta pode ocorrer de forma mais direta e profunda, na expressão dos sentimentos através de lágrimas, risos, abraços, estados de transe ou êxtase, ou de forma mais atenuada e sutil, em que a emoção parece estar mais domesticada. De qualquer modo, tende a ser uma experiência religiosa “quente”, emocionalmente envolvente, aquela que se afirma na modernidade, na medida em que toca, individual ou coletivamente, os afetos das pessoas. (ORO, 1996, p. 105-106).

Diante de tal efervescência, os estudiosos da religião, particularmente os da sociologia da religião, têm se interrogado sobre o significado de tal fenômeno e suas relações com as sociedades modernas. Entretanto, não há univocidade nas respostas, mas uma pluralidade de posicionamentos que atestam sua complexidade na compreensão da experiência emocional na modernidade religiosa. Na esteira dessa discussão, Hervieu-Léger nos oferece uma aproximação às questões teóricas que envolvem a problemática do emocionalismo religioso e as hipóteses explicativas dadas pelos clássicos da sociologia da religião.

O paradoxo de fundo, que surge para a autora diante da evidência dos surtos emocionais na religiosidade contemporânea, é saber em que acepção é preciso compreendê-la: se esse fenômeno representa, por um lado, o fim da secularização, ou, por outro, o fim da religião (HERVIEU-LÉGER, 1997). A socióloga entende que a análise dessa religiosidade emergente nos oferece pistas teóricas para revisar o conceito tradicional de secularização, segundo a qual constitui uma das trilhas fundamentais para a elaboração de uma sociologia da modernidade religiosa – tal como temos feito no decorrer de todo este trabalho.

Hervieu-Léger entende que uma das tendências centrais da modernidade religiosa, que atravessa transversalmente o cenário religioso geral, é, portanto, o emocionalismo comunitário. A emocionalidade passa a ser, no senso religioso contemporâneo, um dos únicos critérios válidos para estimar o valor de uma genuína experiência religiosa.

No texto *Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião?*, Hervieu-Léger (1997) pretende problematizar teoricamente, em diálogo com a sociologia clássica, a constituição de uma religião de “comunidades emocionais”, como um desafio sobre as teses tradicionais entre a religião e a modernidade.

A partir de uma breve recapitulação do desenvolvimento histórico dos paradigmas da secularização e “volta do sagrado”, ela propõe uma revisão do conceito de secularização. Segundo ela, há uma tendência ao emocionalismo religioso não somente nos Novos Movimentos Religiosos, mas também nas diferentes tradições e confissões.

Seguindo pistas deixadas por Weber, ela entende que essa tendência projeta 1) uma religião de grupos voluntários, 2) uma religião que dá importância ao corpo e à afetividade

intensa, 3) uma desconfiança em relação a formalizações doutrinárias compartilhadas no grupo (primado da experiência como valor de legitimação), 4) formam reagrupamentos mais flexíveis em relação à pertença e obrigação. Para entender a ampliação dessas redes emocionais, a autora reitera a importância de alocar o problema dentro de um quadro de análise que considera duas tradições teóricas distintas.

O primeiro filão tem nomes como os de William James (1902) e Émile Durkheim (1999; 2001). O segundo grupo é representado por Max Weber (2004). Para entender essa relação, Hervieu-Léger oferece duas perspectivas sobre as quais se seguiram as pesquisas sobre o tema: a) emoção como protesto dessecularizante ou b) emoção como “saída da religião”. Por fim, ela aponta como tarefa de uma sociologia da modernidade religiosa, a necessidade de relacionar dinamicamente teorias aparentemente contraditórias.

O intenso movimento observado hoje em relação à expansão de inúmeras correntes de renovação carismática, no interior das confissões histórico-tradicionais e dos novos movimentos religiosos, aponta para a proliferação no campo religioso daquilo que Hervieu-Léger chamou de uma *religiosidade de comunidades emocionais* (HERVIEU-LÉGER, 1987, p. 220).

Em seu livro *Economia e Sociedade* (2004), na seção dedicada à análise dos “tipos de relações comunitárias religiosas”, o sociólogo alemão Max Weber utiliza-se do conceito de *comunidades emocionais* para se referir às associações religiosas que se estabeleciam em torno da figura do *profeta* – aquele que era portador do carisma profético ao qual agregava grupos de discípulos e adeptos.

Valendo-se da descrição terminológica weberiana desenvolvida acerca dos grupos constituídos em torno de uma personalidade carismática, Hervieu-Léger (1997, p. 33) cunhará reflexivamente a expressão *religião de comunidades emocionais* ou *religiosidade de comunidades emocionais* para se referir às “formas de comunalização religiosa nas quais a expressão individual e coletiva dos afetos é central e constitutiva do grupo”.

Essa *religiosidade de comunidades emocionais*, longe de ser uma particularidade de determinados grupos religiosos, constituiria um tendência própria da dinâmica do religioso, de uma forma geral, no contexto da modernidade. Essa modalidade de grupos de religiosidade emocional configura certo número de características particulares que os definem enquanto tais.

A despeito dos diferentes modos em que se expressam essas emergentes efervescências religiosas, tanto aquelas ligadas diretamente às grandes tradições instituídas

quanto as que se encontram à margem delas, existem determinados traços comuns que marcam essas *comunidades emocionais* (HERVIEU-LÉGER, 1987; 1997; 2008b).

Um primeiro elemento é a adesão voluntária mantida por laços emotivos entre o indivíduo e o grupo. Evidencia-se o primado da escolha individual frente às diversas possibilidades e ofertas religiosas. Distintamente de um mecanismo de vinculação religiosa tradicional, em que o envolvimento religioso estava atrelado à continuidade da prática religiosa das gerações anteriores, nas *comunidades emocionais* prevalece a eleição pessoal do indivíduo sobre em que grupo se engajar.

Um aspecto importante a destacar é o fato de que essa entrada em um grupo não implica necessariamente conversão, mas presume um mínimo engajamento marcado por uma adesão, fortemente personalizada, em que se cria uma conexão emocional forte entre a comunidade e os membros. Desse modo, a prática religiosa do indivíduo reafirma publicamente o caráter livre de sua escolha, arraigada unicamente na experiência de cada interessado. Hervieu-Léger (1997, p. 33) afirma que “a expressão repetida e personalizada da adesão de cada um dos membros tende sempre a se tornar, enquanto tal, a finalidade principal do reagrupamento comunitário”.

O segundo traço é a porosidade de fronteiras. Essa *religiosidade de comunidades emocionais* desenvolve uma fluidez associativa que, no geral, permite a circulação livre dos membros em entrarem e saírem de forma mais frouxa, desarticulando assim qualquer tipo de obrigatoriedade no que diz respeito aos compromissos religiosos. Esse tipo de socialização é constituído por redes mais largas e soltas, que dão mais ênfase ao estar em contato do que numa relação permanente entre os membros. Essa mobilidade reforça a autonomia da comunidade, portanto, um modelo de ajuntamento bastante frágil. A relação entre o indivíduo e a comunidade vai progressivamente minando qualquer tipo adesão forte ou sólida.

Nessas comunidades, por prevalecerem as relações subjetivas e pragmáticas, que tratam de enfatizar a intensidade emocional do vínculo interpessoal, tendem a diminuir, ou simplesmente não existir, as implicações sociais e religiosas – obrigações – dessa participação. A busca pela relação livre com Deus e a maximização da experiência como critério para a autenticidade da experiência espiritual, no sentido estrito, aproxima em larga medida a uma concepção desinstitucionalizante.

A terceira característica é a desconfiança em relação ao dogmático e doutrinal. Há uma rejeição da formulação teológica das crenças e práticas desenvolvidas pelos “especialistas”, vistas como uma forma de domínio ou exercício de poder sobre a capacidade autorregulativa do grupo. Levada adiante, essa lógica se configura como um tipo de anti-intelectualismo.

Assim, os procedimentos institucionais de verificação e atestado da ortodoxia vão cedendo lugar para o “discernimento”, substituindo e estabelecendo um novo critério de regulamentações normativas do grupo. Segundo a socióloga,

A única regulamentação admissível, que mantém a intensidade emocional dentro do grupo, é a experiência espiritual dos participantes, a especificidade das vivências pessoais que se expressam dentro dos limites do grupo, sob o único controle do ou dos que foram investidos de poder de declarar a “autenticidade” destas condutas individualizadas. (HERVIEU-LÉGER, 1987, p. 222, tradução nossa).<sup>58</sup>

O quarto aspecto é uma tendência ao “bairrismo”. A autorregulação da comunidade acontece e, também, ganha legitimidade a partir de um tipo de contrato funcional que se estabelece entre o portador do carisma e os adeptos que se agregam em torno dele. Desse modo, objetam e tencionam contra as regras que venham a ser impostas de fora delas. Nos termos de Hervieu-Léger, essa forma de agrupamento é “um tipo de socialização religiosa eminentemente precária” porque há uma “instabilidade estrutural do carisma” sobre o qual o grupo se organiza (HERVIEU-LÉGER, 2008b, 354). Essa realidade estabelece iminentemente um conflito ideológico entre o trabalho histórico da igreja instituída em lidar com regulação das participações convencionais com a religião, e um tempo regido por uma nebulosa de grupos que reivindicam a adesão voluntária e rompimento com qualquer tipo de normatização exterior a elas mesmas.

O último traço é o caráter exclusivamente espiritual dos propósitos religiosos dos aderentes (HERVIEU-LÉGER, 1987). Para essas comunidades, a religião não mobiliza necessariamente para engajamentos de ordem utópica, mas potencializa experiências emotivas profundas. Sua dinâmica se orienta para elevar os episódios de excitação coletiva, transes, glossolalias. Favorecem a expressão espontânea e corporal e, também, o sentimento de relações afetivas entre os membros, manifesto nas “convergências emocionais” para a estética ou a ecologia. A nuclearidade dessas *comunidades emocionais* repousa sobre o experiencial configurando uma busca religiosa de ordem subjetivista e pragmática, e, justamente por isso, com afinidades com os valores eminentemente modernos (HERVIEU-LÉGER, 2008b).

A exposição desenvolvida no decorrer do capítulo tencionou tratar da questão da nova economia religiosa que emerge do senso religioso contemporâneo. Trouxemos a reflexão os

---

<sup>58</sup> La única regulación admisible, que mantiene la intensidad emocional en el seno del grupo, es la experiencia espiritual de los participantes, la especificidad de las vivencias personales que se expresan dentro de los límites del grupo, bajo el único control del o de los que han sido investidos del poder de declarar la “autenticidad” de esas conductas individualizadas.

tópicos mais representativos do pensamento hervieu-légeriano a este respeito com o fim de elucidarmos a problemática da modernidade religiosa.

## 5 CONCLUSÃO

A presente dissertação teve como objetivo desenvolver um estudo acerca da modernidade religiosa no pensamento de Danièle Hervieu-Léger. Para tanto, realizamos um curso expositivo sobre os principais temas e tópicos de sua teoria sociológica da religião, tendo em vista de uma elucidação teórica do senso religioso contemporâneo. Deste modo, este trabalho apresentou uma abordagem alternativa aos estudos sobre as transformações e dinâmicas do fenômeno religioso nas sociedades modernas, à luz da perspectiva hervieu-légeriana.

Apontamos, inicialmente, uma insatisfação corrente no âmbito dos estudos da religião em relação a insuficiências das abordagens antagônicas – entre a teoria da secularização e a da “revanche do sagrado” – que tomaram forma e regeram a orientação teórica das análises do religioso na contemporaneidade. Propusemos, em face deste dilema, o pensamento hervieu-légeriano como uma via possível de superação e articulação da tensão anterior, oferecendo uma interpretação integrativa daquilo que a autora chamou de *modernidade religiosa*.

Partimos da hipótese que a estrutura central da teoria sociológica da religião de Hervieu-Léger se orientava em relação à problemática desta modernidade religiosa. Com isso, empreendemos um estudo ensaístico sobre este conceito no conjunto das obras selecionadas da referida autora, com o intuito de verificar essa hipótese e de apresentar os elementos constituintes do seu pensamento a respeito do senso religioso contemporâneo. Chegamos às seguintes considerações em síntese ao conteúdo exposto nos três capítulos:

Ao pensarmos sobre *a religião em movimento: relações entre religião e modernidade*, pudemos compreender que, para Hervieu-Léger, a modernidade se desenvolve de forma paradoxal: na medida em que ela solapa a credibilidade dos sistemas religiosos (dimensão histórica), também dá vazão à manifestação de novas formas de crença (dimensão utópica). Isso porque a modernidade é caracterizada por uma aspiração utópica para a qual não pode satisfazer de forma plena, gerando vazios sociais e culturais que, por consequência, abrem espaços possíveis para produções religiosas no interior da modernidade. Desse modo, diante dos surtos religiosos contemporâneos, a secularização passa a ser vista como reorganização permanente da religião nesta sociedade incapaz de realizar as expectativas que ela mesma levanta.

Isso configuraria, segundo Hervieu-Léger, a modernidade religiosa, caracterizada pelo duplo movimento de perda da influência dos grandes sistemas religiosos e pela recomposição

das representações religiosas. Seguindo esta linha de raciocínio e desdobrando-a, a autora vai conceituar a modernidade religiosa como a individualização e pluralização das trajetórias de identificação de um sujeito crente a integrar-se a uma linhagem crente particular. Passando da reflexão teórica para a empírica, expusemos, segundo Hervieu-Léger, as características do sujeito crente face à modernidade religiosa, tipificadas nas figuras do peregrino e do convertido, que elucidam sobre o aspecto móvel do religioso contemporâneo.

Num segundo momento, em *memória e transmissão na modernidade religiosa: crise da memória religiosa e dimensões da identificação*, verificamos que para elucidar os modos como a modernidade tem seus próprios mecanismos de produção religiosa através de complexos processos de recomposição da crença religiosa no interior das sociedades contemporânea, Hervieu-Léger desenvolveu um léxico semântico explícito nos conceitos de tradição, memória, transmissão, crença para operacionalizar essa problemática. A autora definiu a religião como um modo de crer e que toda religião implica na mobilização de uma memória coletiva, no caso, a oferecida pela tradição constituindo uma “memória autorizada” ou “linhagem de fé”.

A religião constitui-se de um processo dinâmico de transmissão da memória fundadora para as novas gerações. Essa perpetuação da “memória coletiva” das origens criaria uma “linhagem religiosa autorizada”, que constituiria assim a “tradição”. Todavia, na contemporaneidade, as sociedades modernas são amnésicas, gerando uma crise de transmissão da memória religiosa. Diferente das sociedades tradicionais, nas sociedades modernas a religião não é mais herdada, mas o indivíduo é levado a constituir sua relação de identidade com a “linhagem de fé”. A identificação religiosa nas sociedades modernas se processa pela combinação de quatro dimensões, onde há pouco ou nenhuma influência institucional, a saber: dimensão comunitária, dimensão ética, dimensão cultural e dimensão emocional. Essas dimensões se articulam de modos distintos, formando lógicas de cruzamento particulares.

Por fim, quando abordamos *a nova economia do religioso: as crenças contemporâneas no horizonte da modernidade religiosa*, apresentamos que os novos movimentos religiosos apontam para o fato de que o traço mais particular e característico da economia religiosa contemporânea é o individualismo religioso moderno. A modernidade religiosa, em termos simples, pode ser definida como a individualização e a subjetivação dos conteúdos religiosos. Para Hervieu-Léger, a pluralização das formas de crença diversificam paralelamente as modalidades de validação do crer religioso. Segundo esta perspectiva, há na

modernidade religiosa uma multiplicação das instâncias de validação da crença que consequentemente gerarão tipos distintos de vínculos formais ou não a esta crença.

Segundo o pensamento hervieu-légeriano, uma das importantes reconfigurações pelas quais passa a nova economia religiosa diz respeito a um aprofundamento e intensificação da experiência emocional pelos indivíduos ou coletividades crentes. A religiosidade moderna vê brotar no interior de si uma sensibilidade emocional intensa. Na modernidade religiosa essa emocionalidade ressurgiu de forma nova e criativa, alterando significativamente as modalidades da experiência religiosa em nosso tempo. O senso religioso contemporâneo dá centralidade ao elemento emocional nas produções modernas do crer.

Hervieu-Léger cunhou, reflexivamente, a expressão *religião de comunidades emocionais* ou *religiosidade de comunidades emocionais*. Esta *religiosidade de comunidades emocionais*, longe de ser uma particularidade de determinados grupos religiosos, constituiria uma tendência própria da dinâmica do religioso de uma forma geral no contexto da modernidade. Existem determinados traços comuns que marcam essas *comunidades emocionais*: adesão voluntária mantida por laços emotivos entre o indivíduo e o grupo, porosidade de fronteiras, desconfiança em relação ao dogmático e doutrinal, tendência ao “bairrismo”, o caráter exclusivamente espiritual dos propósitos religiosos dos aderentes.

Em vista a estas considerações, verificamos e julgamos como plausível a hipótese levantada pela pesquisa. De fato, em nosso estudo sobre a ideia de modernidade religiosa no pensamento hervieu-légeriano, pudemos notar a centralidade deste tema na estruturação de todo o raciocínio e produção teórica da autora. Suas obras, conceitos e temáticas articulam-se na problemática mais ampla que é desvelar as mutações e dinâmicas do senso religioso contemporâneo.

Verificamos que a metodologia característica do pensamento hervieu-légeriano se desenvolve como uma espiral ascendente, retomando recorrentemente elementos de seu pensamento, mas sempre de forma ampliada e criativa. Demonstramos como a teoria sociológica da religião desta autora se estrutura cronologicamente e perspectivamente em torno de seus principais livros: *Vers un nouveau christianisme?* (1986), onde lança as bases de um projeto alternativo às interpretações correntes a respeito das relações entre modernidade e religião. Depois em *La religion pour mémoire* (1993) introduz os conceitos de crença, transmissão, memória ampliando o léxico semântico de sua teoria. Por fim os livros *Le pèlerin et le converti* (1999) e *La religion en miettes ou la question des sectes* (2001) passam do plano teórico ao analítico, apresentando os elementos que constituem a nova economia do religioso na modernidade.

Apesar de nosso trabalho estar direcionado especificadamente em desenvolver um estudo sobre a modernidade religiosa no pensamento da socióloga francesa, não nos restringimos aos argumentos desta. Buscamos estabelecer, ao longo do texto, algumas aproximações da abordagem hervieu-légeriana com outros autores clássicos e contemporâneos, na intenção de ampliar a problemática em questão à luz de suas contribuições, complementando ou divergindo. Mesmo sabendo que Hervieu-Léger não estabeleceu diálogo com alguns dos autores citados nesta dissertação, integramos ao corpo das discussões – sempre que possível e de forma pontual – autores como Peter Berger, Mircea Eliade, Jürgen Habermas, Gilberto Velho, Anthony Giddens, Eric Hobsbawm, entre outros.

Visto que esta pesquisa se prestou ao estudo de um tema particular – *modernidade religiosa* – no pensamento de uma determinada autora – *Hervieu-Léger* – precisamos estar conscientes das limitações que envolveram tal empreitada. Em primeiro lugar, apesar de termos feito o esforço de selecionar, no leque das diversas temáticas trabalhadas por esta autora, os principais tópicos que figuram em maior densidade sua perspectiva sobre o senso religioso contemporâneo, temos consciência de que muitos outros importantes assuntos deixaram de ser trabalhados, que por espaço e tempo disponíveis à confecção desta dissertação, quer por opção metodológica do autor.

Em segundo lugar, o estudo aqui exposto não representa a totalidade da teoria sociológica da religião de Hervieu-Léger, mas uma leitura e interpretação do seu pensamento a partir de questões específicas levantadas sobre a ideia de modernidade religiosa no conjunto de suas obras. Por isso, afirmamos a necessidade de uma pesquisa futura mais completa e extensa que tenha condições de apreciar de forma sistemática o pensamento hervieu-légeriano.

Por último, a validade e a pertinência da teoria sociológica da religião de Hervieu-Léger para os estudos sobre o cenário religioso brasileiro é, sem dúvidas, um trabalho ainda a ser feito. Tal afirmação se faz porque existe ainda a necessidade de uma maior atenção, por parte de um maior número de pesquisadores (as) no país, à contribuição da sociologia da religião de Hervieu-Léger, tendo em vista a reflexão sobre o senso religioso contemporâneo.

A proposta deste trabalho foi contribuir com a expansão do pensamento hervieu-légeriano entre o público acadêmico brasileiro. Esperamos que a presente pesquisa tenha incitado possíveis desdobramentos teóricos e analíticos do pensamento desta socióloga aos leitores que tomarem contato com este trabalho. Também suscitar e fomentar o interesse pela leitura e aplicação da teoria hervieu-légeriana nos estudos sobre o cenário religioso brasileiro atual. Consequentemente a isso, por fim, oferecemos ao público brasileiro a exposição

elementar do pensamento hervieu-légeriano concernentes à ideia de modernidade religiosa como alternativa teórica às leituras interpretativas das transformações pelas quais passam o fenômeno religioso em âmbito nacional.

## REFERÊNCIAS

- AMARAL, Leila. Cultura religiosa errante. O que o Censo 2010 pode nos dizer além dos dados. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). **Religiões em movimento**. O censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.
- ASSOCIAÇÃO DE HOMENS DE NEGÓCIO DO EVANGELHO PLENO – ADHONEP. Disponível em: <<http://www.adhonep.org.br/br/Institucional.aspx>>. Acesso em: 15 out. 2013.
- BASTIDE, Roger. Mémoire collective et sociologie du bricolage. **L'Année sociologique**, Ville de Saguenay, v. 21, p. 65-108, 1970.
- BERGER, Peter. **O dossel sagrado**. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BERGER, Peter. The Desecularization of the World: A global overview: In: BERGER, Peter (Org.) **The Desecularization of the World**. Resurgent religion and world politics. Grand Rapids MI: Ethic and Politic Policy Center and W. B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- BERGSON, Henri. **Matéria e memória**. Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BOBINEAU, Olivier; TANK-STORPER, Sébastien. **Sociologia das religiões**. São Paulo: Loyola, 2011.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**. Lembrança dos velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória**. Ensaio de psicologia social. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- CABELLO, Raphael. Ranking renovado: a lista dos mais vendidos terá uma categoria dedicada à autoajuda e ao esoterismo. **Veja**, São Paulo, p. 130-131, dez. 1996.
- CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro; GUSMÃO, Eduardo Henrique. Religião em movimento: relações entre religião e modernidade. **Campos**. Revista de Antropologia Social, Curitiba, vol. 11, n. 1, p. 65-83, 2010.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. A sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger: entre a memória e a emoção. In: TEIXEIRA, Faustino. **Sociologia da religião**. Enfoques teóricos. 4ª edição. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 249-270.
- CHAMPION, Françoise. Les sociologues de la post-modernité et la nébuleuse mystique ésotérique. **Archives des sciences sociales des religions**, Paris, v.1, n. 67, p. 155-169, 1989.
- CHAMPION, Françoise. Religiosidade flutuante, ecletismo e sincretismos. In: DELUMEAU, Jean (Org.). **As grandes religiões do mundo**. Lisboa: Editora Proença, 1996.
- COMUNIDADE SHALOM. Disponível em: <<http://www.comshalom.org/ser-shalom/>>. Acesso em: 16 out. 2013.
- CORBÍ, Marià. **Para uma espiritualidade leiga**. Sem crenças, sem religiões, sem deuses. São Paulo: Paulus, 2010.
- DE SINGLY, François. **La famille en question**. Etat de la recherche. Paris: Syros, 1996.
- DE SINGLY, François. **La famille**. L'état des saviors. Paris: La Découverte, 1991.
- DE SINGLY, François. **Sociologie de la famille contemporaine**. Paris: Nathan, 1993.

- DUBAR, Claude. **A socialização**. Construção das identidades sociais e profissionais. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DUBAR, Claude. **A crise das identidades**: a interpretação de uma mutação. Porto: Edições Afrontamento, 2006.
- DUBET, François. **La Galère**. Jeunes en survie. Paris: Fayard, 1987.
- DUBET, François. **Les lycéens**. Paris: Seuil, 1991.
- DUBET, François. **Sociologie de l'expérience**. Paris: Seuil, 1994.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulus, 2001.
- DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- EMMERICK, Rulian. Secularização e dessecularização na sociedade contemporânea: Uma relação dialética. **SINAIS - Revista Eletrônica**. Ciências Sociais, Vitória, v. 1, n. 7, p. 4-19, jun. 2010.
- FOLLMANN, José Ivo. Trânsito religioso e o “permanente peregrinar”. **Cadernos IHU**, São Leopoldo, ano VIII, n. 43, p. 14-21, 2012.
- FRÉGOSI, Franck. Pour une sociologie des pèlerinages séculiers contemporains. Essai de typologie. **Social Compass**, v. 59, n. 3, p. 311-323, set. 2012.
- GAUCHET, Marcel. **Le désenchantement du monde**. Une histoire politique de la religion. Paris: Gallimard, 1985.
- GENNEP, Arnold van. **Os ritos de passagem**. Estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações etc. Petrópolis: Vozes, 1978.
- GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich; LASH, Scott. **Modernização reflexiva**. Política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: Editora UNESP, 1997.
- GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2002.
- GUERRIERO, Silas. **Novos movimentos religiosos**. O quadro brasileiro. São Paulo: Paulinas, 2006.
- HABERMAS, Jürgen. Fundamentos pré-políticos do Estado de direito democrático? In: HABERMAS, Jürgen; RATZINGER Joseph. **Dialética da secularização**. Sobre razão e religião. Aparecida: Ideias & Letras, 2007.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.
- HALBWACHS, Maurice. **Les cadres sociaux de la mémoire**. Paris: Librairie Félix Alcan, 1925.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2003.
- HERVIEU-LÉGER Danièle ; CHAMPION, Françoise (Org.), **De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions**. Paris : Le Centurion, 1990a.

HERVIEU-LÉGER, Danièle ; CHAMPION, Françoise. **Vers un nouveau Christianisme?** Introduction à la sociologie du christianisme occidental. Paris: Cerf, 2008b.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. A transmissão religiosa na modernidade: elementos para a construção de um objeto de pesquisa. **Estudos de Religião**, n. 18, p. 39-54, ano XIV, jun. 2000.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **Catholicisme, la fin d'un monde**. Paris: Bayard, 2003.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Catolicismo: a configuração da memória. **Rever**, São Paulo, n. 2, 2005a. Disponível em: <[http://www.pucsp.br/rever/rv2\\_2005/t\\_leger.htm](http://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/t_leger.htm)>. Acesso em: 15/04/2012.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La religion en miettes ou la question des sectes**. Paris: Calmann-Lévy, 2001.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Les manifestations contemporaines du chistianisme et la modernité. In: DUCRET, Roland; HERVIEU-LEGER, Danièle et LADRIÈRE, Paul. **Christianisme et Modernité**. Paris: CERF, 1990b.

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

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Productions religieuses de la modernité: les phénomènes du croire dans les sociétés modernes. In : CAULIER, B. (Org.). **Religion, sécularisation, modernité**. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1996, p. 37-58.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 31-47, 1997.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Secularización y modernidad religiosa. In: **Selecciones de Teología**, Barcelona, Facultad de Teología de Catalunya, v. 26, n. 103, p. 217-227, 1987.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. The transmission and formation of socioreligious identities in modernity: an analytical essay on trajectories of identification. **International Sociology**, Sydney, v. 13, n. 2, p. 213-228, 1998.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La religion des sociétés ultra-modernes**. Disponível em: <[http://www.france.cz/IMG/doc/Texte\\_D\\_Heriveu-Leger.doc](http://www.france.cz/IMG/doc/Texte_D_Heriveu-Leger.doc)>. Acesso em: 15 mar. 2013.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La religión, hilo de memoria**. Barcelona: Herder, 2005b.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e religião**. Abordagens clássicas. Aparecida: Ideias e Letras, 2009.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1997.

HOBSBAWN, Eric. A perspectiva da religião pública. In: HOBSBAWN, Eric. **Tempos fraturados: cultura e sociedade no século XX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

JAMES, William. **The varieties of religious experience**. New York: The Modern Library, 1902.

LIBANIO, João Batista. **A religião no início do milênio**. São Paulo: Loyola, 2002.

LIBANIO, João Batista. **Concílio Vaticano II**. Em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Loyola, 2005.

- LE BRAS, Gabriel. **Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France**. 2 vol., Paris: Presses Universitaires de France, 1942.
- LUCKMANN, Thomas. **La religión invisible**. El problema de la religión en la sociedad moderna. Salamanca: Sígueme, 1973.
- MARDONES, José María. **Para comprender las nuevas formas de la religion: la reconfiguración postcristiana de la religión**. Estella: Editorial Verbo Divino, 1994.
- MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995.
- MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.
- VELASQUES FILHO, Prócoro. *Declínio do cristianismo tradicional*. IN: MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990.
- NIEBUHR, Richard. **As origens sociais das denominações cristãs**. São Paulo: Ciências da Religião/ASTE, 1992.
- OLIVEIRA, Gustavo Gilson; OLIVEIRA, Aurenéa Maria. Modernidade, (des)secularização e pós-secularismo nos debates atuais da sociologia da religião. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP**, Recife, n.1, v.1, p. 24-45, 2012.
- ORO, Ari Pedro. Considerações sobre a modernidade religiosa. **Sociedad y Religión**, Buenos Aires, v. 14/15, p. 61-70, 1996.
- ORTIZ, Renato. Anotações sobre religião e globalização. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, ANPOCS, v. 16, n. 47, p. 59-74, out. 2001.
- OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- PEREZ, Léa. Breves notas e reflexões sobre a religiosidade brasileira. IN: PASSOS, Mauro; PEREZ, Léa; TAVARES, Fátima; CAMURÇA, Marcelo (org.) **Diálogos cruzados**. Religião, história e construção social. Belo Horizonte: Fino Traço Editora, 2010.
- PORTELLA, Rodrigo. A religião na sociedade secularizada: urdindo as tramas de um debate. **NUMEN**, Juiz de Fora, v. 11, n. 1 e 2, p. 33-53, dez. 2008.
- PROCÓPIO, Carlos Eduardo Pinto. Uma interpretação da sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger. **Revista Eletrônica de Ciências Sociais**. Juiz de Fora, UFJF, ano 3, n. 7, p. 183-198, mai./ago. 2009.
- RANQUETAT JUNIOR, Cesar Alberto. Reflexões antropológicas sobre a religião na modernidade. Declínio ou reconfiguração do religioso? **Interações**. Cultura e Comunidade, Belo Horizonte, v. 4, n.5, p. 99-110, 2009.
- RIVERA, Dario Paulo Barrera. Fragmentação do sagrado e crise das tradições na pós-modernidade. In: TRASFERETTI, José (Org.). **Teologia na pós-modernidade**. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 437-464.
- RIVERA, Paulo Barrera. Religião e tradição a partir da sociologia da memória de Maurice Halbwachs. **Numen**, Juiz de Fora, v.3, n. 1, p. 69-94.
- RIVERA, Paulo Barrera. **Tradição e emoção religiosa**. Sociologia do protestantismo na América Latina. São Paulo. Olho d'água, 2001.;
- RIVERA, Dario Paulo Barrera. Tradição, memória e modernidade. A precariedade da memória religiosa contemporânea. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, v. XIV, n.18, p. 121-144, 2000.

- RIVERA, Dario Paulo Barrera. Tradição, memória e pós-modernidade. Implicações nos fatos religiosos. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, v. XII, n.15, p. 51-62, 1998.
- RIVIÈRE, Claude. **Os ritos profanos**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- ROUSSEL, Louis. **La famille incertaine**. Paris: Odile Jacob, 1989.
- SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 1, n° 2, p. 28-43, 2º sem. 1997b.
- SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In ORO, Ari; STEIL, Carlos (Org.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997a.
- SANCHIS, Pierre. Pluralismo, transformação, emergência do indivíduo e de suas escolhas: Entrevista com Pierre Sanchis. **Cadernos IHU**, São Leopoldo, ano VIII, n. 43, p. 36-39, 2012.
- SAUER, Sérgio. Religião e pós-modernidade: Anotações esparsas de um debate contemporâneo. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 13, n. especial, p. 55-74, set. 2003.
- SÉGUY, Jean. L'approche wébérienne des phénomènes religieux. In: CIPRIANI & MACIOTI (Org.). **Omaggio a Ferrarotti**. Roma: Siars, 1998, p.163-185.
- SOUZA, Alexandre Carneiro de. **Pentecostalismo: de onde vem, para onde vai?** Um desafio às leituras contemporâneas da religiosidade brasileira. Viçosa: Ultimato, 2004.
- TERRIN, Aldo Natale. **Introdução ao estudo comparado das religiões**. São Paulo: Paulinas, 2003.
- TERRIN, Aldo Natale. **Nova Era**. A religiosidade do pós-moderno. São Paulo: Loyola, 1996.
- TROELTSCH, Ernst. Igreja e seitas. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 3, p. 134-144, 1987.
- VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose**. Antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003.
- WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Volumes 1 e 2. São Paulo: Editora UNB, 2004.
- WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia das religiões**. São Paulo: Editora UNESP, 2012.
- ZAPEDA, José de Jesús Legorreta. Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, ANPOCS, v. 25, n. 73, p. 129-178, 2010.