

RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE: INDIVÍDUO E SOCIEDADE

*Deis SIQUEIRA**

RESUMO: O artigo retoma a tensão constituinte existente entre o indivíduo e sociedade, a partir do desafio que caracteriza a dinâmica institucionalizada da igreja (normatizadora, congregacional) e a individualidade (subjetividade, escolha religiosa). Entre os desdobramentos do movimento *New Age*, iniciado na década de 1960, destaca o crescimento das religiosidades não convencionais, as quais são, fundamentalmente, anti-institucionais. Busca por religiosidade, ou seja, religião sem Religião. A partir deste movimento visibiliza-se a tensão e o trânsito existentes entre os conceitos de religião e de religiosidade na contemporaneidade.

PALAVRAS-CHAVE: Religião. Religiosidade. *New Age*. Religiosidades não convencionais.

Introdução

Apesar da leitura dos clássicos da Sociologia sobre religião não ser coincidente, todos eles reconheceram sua importância, mas, simultaneamente, vaticinaram seu fim, com o avanço do conhecimento científico e da racionalidade na modernidade.

O rápido crescimento do número e da diversidade de doutrinas, de filosofias, de grupos religiosos, de novas religiões, de novas religiosidades, de grupos místico-esotéricos, de sistemas religiosos, de expressões religiosas, já vinha sendo um fenômeno notável, sobretudo a partir da década de 1960, início da *New Age*, movimento com o qual vários dos acima citados movimentos se articularam.

* UNB – Universidade de Brasília. Brasília – DF – Brasil. 70910-900 – deissiqueira@yahoo.com.br

O fato é que a religião, a religiosidade, o misticismo, o esoterismo não desapareceram, assim como estariam sendo revividos. Mesmo estudiosos seguros do fortalecimento da secularização e como consequência, o desencantamento do mundo e o declínio da religião, tais como Dobbelaere (1994), tiveram que admitir este incremento, juntamente com a crise vivenciada pelas formas religiosas tradicionais e a diluição de suas fronteiras.

Movimentos, busca e crescimento de novas formas ou expressões religiosas foram tão inusitados que encontramos na literatura dentre outras expressões tais como campo religioso ampliado (MALLIMACI, 1997); religião difusa (PARKER, 1997); religiosidade ou identidade religiosa flexível-flutuante (HERVIEU-LÉGER, 1993); espaço religioso novo ou novas formas do sagrado na sociedade atual e nova sensibilidade místico-esotérica, sacralidade não religiosa e sacralização das relações individuais de transcendência, nova religiosidade sincrética, esotérica-holista da *New Age*, Novos Movimentos Religiosos ou novas formas da religião (MARDONES, 1994); nebulosa místico-esotérica e crédulos difusos (CHAMPION, 1990); nebulosa heterodoxa (MAITRE, 1988); religiões seculares (PIETTE, 1993); religiosidade inorgânica (HUGARTE, 1997); nebulosa polivalente da Nova Era; diversidade de identidades, diversidade nas formas de adesão (SANCHIS, 1997); querela dos espíritos (CARVALHO, 1999); orientalização do ocidente (CAMPBELL, 1997; MARTINS, 1999a); neoesoterismo (MAGNANI, 1999, 2000, 2006, 2011), grupos místico-esotéricos, novas religiosidades, religiosidades não convencionais (SIQUEIRA, 1999, 2002, 2003; SIQUEIRA; BANDEIRA, 1977; SIQUEIRA; LIMA, 2003); sincretismo deslizante, *New Age Popular* (OLIVEIRA, 2010); Nova Era Evangélica (FONSECA, 1998; OLIVEIRA, 2010). Ferigglá (2000) criou a expressão *Nueva bobEra*, ao se referir a algumas percepções e práticas, a seu juízo, equivocadas do neoxamanismo ocidental.

Martins (1999a) sugere que estaríamos assistimos à passagem de uma visão de mundo antropocêntrica para uma de tipo cosmocêntrica. Fala-se em crise do capital simbólico das religiões (BOURDIEU, 1989). Alguns estudiosos apontam para a possibilidade de uma implosão do conceito de religião (ORO; STEIL, 1997). E outros se perguntam se estaríamos vivenciando o fim da religião (GIUMBELLI, 2002). Sanchis (1995) indaga: o campo religioso será ainda o campo das religiões? Mallimaci (1977) afirma que a realidade está a exigir uma revisão do conceito de campo religioso.

Apesar da complexidade da temática, o artigo tenta clarear as possíveis especificidades do conceito de religião e de religiosidade, provocando uma reflexão no sentido da articulação do crescimento, sobretudo a partir da segunda metade do século XX (*New Age*), de novas formas de se vivenciar a religião, ancoradas em uma religiosidade não institucional. Na medida em que a religião foi objeto de estudo

privilegiado tanto dos clássicos, quanto da maioria dos sociólogos que se dedicaram ao fenômeno religioso, até algumas décadas, o texto inicia com a contribuição dos primeiros. E se pergunta: como tem se dado o trânsito entre ambas? Estamos diante de uma inevitável mudança de recorte e de conceito-chave? As leituras dos clássicos perderam sentido?¹

Sinais dos tempos

Religião foi uma temática importante para todos os clássicos. Para Durkheim (1858-1917), o funcionamento das instituições religiosas se entende a partir da estrutura da sociedade. As crenças e práticas religiosas serviriam como meios culturalmente determinados de manterem e regularem relações e ajustes humanos, propiciando estabilidade às sociedades (DURKHEIM, 1989).

Nas análises de Max Weber (1864-1920) sobre a sociedade moderna, sobressai o processo de racionalização, a fragmentação das visões de mundo, onde o secular toma o lugar dos deuses e dos profetas. Tensão entre o pensamento religioso e a racionalidade instrumental da ciência. Crescente intelectualização e racionalização da modernidade e “desencantamento do mundo” (WEBER, 1992, p.439). Marx (1820-1895) entendeu a religião enquanto “falsa consciência” (falsas crenças). Esta seria o “ópio” do povo, ou seja, uma falsa e ilusória representação do mundo (MARX; ENGELS, 1976, p.40). Freud (1856-1939) foi outro autor crítico da religião, alcunhando-a como uma ilusão e destacando as correspondências entre ela e a neurose (FREUD, 1974).

Resumindo, nos clássicos aqui indicados foi enfatizada a religião enquanto produção social, seu caráter institucional, congregacional, normativo, ilusório e socializador. Mas a partir da segunda década do século XX a religião tem passado por grandes alterações. Como se deu esse movimento?

A década de 1960 é um marco enquanto reação a valores, práticas, crenças hegemônicos da cultura e da sociedade ocidental e recuperação daqueles não

¹ As reflexões que seguem são parte dos frutos de anos de investigações desenvolvidas, a partir de 1994, no Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília, com o apoio do CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) em torno da *Sociologia das Adesões*. As pesquisas de campo foram feitas na capital federal e seu entorno. Entretanto, os seus resultados podem ser, em boa medida generalizáveis, também pelo fato de que uma das etapas da pesquisa ter sido uma investigação comparada internacional realizada com quase 4.000 estudantes universitários de 16 universidades em 10 países europeus e americanos (Argentina, Brasil, Colômbia, Uruguai; Alemanha, Áustria, Grã-Bretanha; Itália, Portugal; EUA) sobre religião e esoterismo/misticismo (SIQUEIRA; VALLE-HOLLINGER; HOLLINGER, 2002). Confirmou-se a tendência da busca por religiosidades não convencionais e se ratificou que a maioria dos estudantes teve algumas experiências com as práticas não convencionais ou *New Age* (psicologização da religião).

ocidentais, pré-capitalistas, pré-hispânicos que foram negados ou desvalorizados pela modernidade a qual incluía a possibilidade de emergência uma Nova Era. Baliza essa incontestável para a identificação dos novos tempos.

A ideia de uma Nova Era ancora-se, em sentido genérico, na cosmologia. A Era de Peixes, a qual teria surgido junto com o cristianismo, estaria se esgotando e simultaneamente também estaria chegando a seu limite a cultura ocidental. O movimento nasceu centrado na necessária transformação das formas de se lidar com o corpo, com a natureza, com o cosmos e com o sobre-humano (ou sobrenatural). Critica o conhecimento científico, seus métodos, as polarizações (natureza/cultura; corpo/espírito) e objetiva o holístico (integração, totalidade). Uma de suas crenças principais é Gaia, ou seja, a terra pensada como um organismo vivo e autossuficiente, com a qual os seres vivos estão conectados de múltiplas maneiras (CLARK, 2006).

Os praticantes da *New Age* transitam por muitas práticas, valores, crenças e em muitos casos não se identificam como *new agers* porque é bastante usual a escolha de alguma delas de maneira ocasional (POSSAMAI, 2001). Abarca uma série de elementos, de práticas, de discursos, de vivências e de experiências difusas (HERVIEU-LÉGER, 2005). De acordo com Carozzi (1999), a *New Age* apresenta características que permitem que seja lida como uma ala religiosa do macromovimento autonômico, não centralizado, organizado em redes, no qual se agregam diversas práticas espirituais provenientes das mais variadas tradições culturais.

Leila Amaral se refere a um campo de discursos variados que se cruzam e que funciona como um caleidoscópio que recompõe pedaços de elementos em formas diferentes, gerando constantemente um tipo de “sincretismo em movimento” (AMARAL, 1999, p.68). Mas outros autores sugerem que a *New Age* não pode ser analisada como um simples sincretismo, pois não tem a estabilidade do símbolo como base, trata-se de uma fusão deles. Sua composição seria mais do tipo eclética. Não haveria uma síntese, e sim, uma justaposição de elementos oriundos de diferentes fontes, incluindo as religiões oficiais, mesmo que criticadas.

Magnani (1999, 2000, 2011) se utiliza do termo movimento neoesotérico, ou seja, religiosidades heterodoxas oriundas não apenas de tradições orientais, mas também da articulação de avanços da ciência contemporânea, de antigas cosmologias, de tradições indígenas, de novas propostas ecológicas. Crenças, práticas e instituições que são denominadas ora de místicas, ora esotéricas, ou da Nova Era, e incluiriam oráculos, livros de autoajuda, sistemas divinatórios, rituais

ocultistas, terapias e práticas corporais alternativas e o consumo de produtos “naturais”.

Segundo Siqueira (2003), *New Age* poderia ser caracterizado como um conglomerado de tendências que não teria textos sagrados, dogmas, líderes estritos, nem se caracterizaria como uma organização fechada. Tratar-se-ia mais de uma sensibilidade espiritual do que de um movimento espiritual estruturado. Expressaria desejo de harmonia, busca de melhor integração do pessoal e do privado com o ecológico e com o cósmico, partindo-se da presença do divino em tudo e em todos os processos evolutivos.

Os meta-relatos *New Age* são reinterpretações e apropriações que apelam a um público amplo, sobretudo, mas não apenas, nos países mais industrializados e modernos. Versões que recuperam, de alguma forma, o romantismo da tradição, do bom selvagem rosseauiano e junto com uma crítica ao capitalismo e a cultura do consumismo, tem uma ética ambientalista. *New Age* também se identifica com um retorno ao indígena, a terra-mãe e a um renascimento eco-espiritual (MULCOCK, 2001). Na atualidade, a procura por um “*self* nativo” (CLARK, 2006, p.38) parece ser bastante constante, pelo menos no Ocidente (POSSAMAI, 2001; MULCOCK, 2001).

Buscadores espirituais, turistas místicos que são polinizadores de um hibridismo cultural entre uma cultura *New Age* com aspirações de globalidade e culturas étnicas locais que estão sendo ressignificadas, translocalizadas e refuncionalizadas pelas matrizes de um projeto cosmopolita. Reivindica-se o encanto e a magia na relação com a natureza e as sociedades indígenas, valorizadas como originárias e não ocidentais. No Brasil, Magnani (2011) identifica um xamanismo urbano em um contexto de neoesoterismo.

Considerando-se que a alteridade étnica e racial era interpretada negativamente até recentemente em nossos países, a construção de uma alteridade espiritual e positiva não pode ser considerada como algo óbvia.

Ademais, uma das características da *New Age* era o fato de ser praticada, sobretudo, por pessoas dos estratos médios e médios altos (CARVALHO, 1992). Porém, já se fala em *New Age Evangélica* (FONSECA, 1998) e em *New Age Popular* (SIQUEIRA, 2011; OLIVEIRA, 2010).

Em vários países da América latina, identificou-se uma crescente religião difusa, a qual inclui o movimento *New Age*, mas não se reduz a ele, à medida que essa influência englobaria um leque muito mais amplo, o qual abarcaria, dentre outros, formas tradicionais de catolicismo popular que se dão à margem do institucional, ou seja, sistemas de poder de laicos, alternativos aos das igrejas e

seus sistemas clericais, baseados em especialistas religiosos “iniciados” em termos institucionais.

Sanchis (2007, p.11) refletindo sobre a religião popular brasileira contemporânea, refere-se a uma forma “[...] explicitamente sofisticada, na experiência religiosa dos *pobres*.” E atento às características da Nova Era alerta que se pode redescobrir nas formas tradicionais desta experiência, dimensões homólogas “[...] de curandeirismo, de ativação ritual de mediações modesta ou grandiosamente cósmicas, de estados segundos e comunicação com um ‘além’ empiricamente atingido, de ‘sincretismos’, lidas e vivenciadas sob novo ângulo.”

Segundo Camurça (1998), algumas produções teológicas de Leonardo Boff e Frei Betto estariam indicando e mesmo inspirando o alargamento dos paradigmas do catolicismo brasileiro, na medida em que têm incorporado uma dimensão holística, isto é, meditação oriental, terapêutica e ecologia. Ou mesmo rearticulação da fé cristã a algumas cosmovisões atuais, provenientes de teorias físicas sobre o universo.

Identifica-se diluição de fronteiras entre as denominações evangélicas, por haver, por exemplo, sentimento de pertencimento, mas os limites institucionais ou denominacionais tornam-se, crescentemente, borrosos ou mal definidos (MASFERRER KAN, 2004; NEGRÃO, 2008a, 2008b).

São muitos outros tentáculos que compõem as influências ou a amplitude da *New Age*.

Embora tradicionalmente sejam reconhecidos por seus aspectos sagrados, em contraste com os valores profanos, mundanos, secularizados, das empresas assentadas no mercado e na obtenção do lucro financeiro, os sistemas religiosos tradicionais vêm se transformando a fim de competir com outros sistemas de significação existencial (BERGER, 1985). Alguns autores sugerem que este processo leva a que a religião seja vista como uma mercadoria a ser negociada a partir da demanda dos fiéis (GUERRA, 2002).

Simultaneamente, são vários os estudos voltados à religião no contexto do trabalho (SILVA; SIQUEIRA, 2009). Analisa-se o impasse gerado pelo vácuo de referência baseada na fé cristã e se tenta indicar pontes possíveis entre fé e os negócios. A incapacidade da igreja para lidar com o mundo do trabalho estaria resultando em uma crescente busca por orientações religiosas alternativas, que giram em torno da espiritualidade e as empresas estariam preenchendo a lacuna e oferecendo opções bem variadas de acesso a ela (gurus, técnicas, programas gerenciais de conforto). Isso tudo não estaria mudando apenas os negócios, mas, segundo Nash e McClennan (2003), a própria concepção de religião norte-americana. E onde se localiza a instituição?

Centralidade da instituição: a Igreja

Entre a contribuição dos clássicos e o final do século XX, muitas definições de religião foram elaboradas, assim como vários conceitos e categorias foram criados com o objetivo de se dar conta da complexidade e das mudanças que vieram ocorrendo no campo. Entre eles, por exemplo, o de denominação. Este foi desenvolvido nos EUA e se articula diretamente com o conceito de sociedade civil. Ou seja, os grupos religiosos não se assumem como a Igreja, mas como partes da construção desta. As denominações religiosas são compostas por distintos sistemas religiosos.

Outro conceito que surgiu foi o de religião popular, o qual revela, dentre outras questões, a permanente controvérsia entre, por um lado, o clero e a dimensão institucional e, por outro, a religião popular e o sincretismo. A religião que as pessoas praticam pode ser lida, simultaneamente, como um meio e um obstáculo, aliada e inimiga da doutrina e da instituição. Alguns autores assinalam que a religião popular seria um instrumento de luta dos estratos populares, contrapondo-a a religião oficial. Mas o conceito está quase sempre envolvido em muitas controvérsias. Uma das críticas diz respeito a que pressupõe que os estratos altos se subordinam à ortodoxia ou não são capazes de gerar propostas religiosas próprias ou alternativas (DELGADO, 1993). Tal como se pode observar, o conceito de religião e seu caráter institucional mantém, em boa medida, sua centralidade, porque estes conceitos a ela se remetem como referência, o que pode ser identificado em várias conceituações contemporâneas.

Masferrer Kan (2004) destaca, em sua definição de religião, sua dimensão clerical: um sistema ritual, simbólico, mítico, relativamente consistente e desenvolvido por um conjunto de especialistas religiosos. Lembra que os teólogos que funcionam como intelectuais orgânicos das religiões ancoram-se na perspectiva institucional e da autoridade.

Mallimaci (1997, p.76-87) afirma que “[...] existem estruturas religiosas e pessoas que acreditam.” Mardones (1994) realça a institucionalidade, ao sugerir que merece ser refletida uma nova concepção de religião, à medida que a nova espiritualidade em construção não seria apenas a religião institucionalizada e especializada, mas a experiência que recorreria aos âmbitos da secularidade do nosso tempo e às vias religiosas tradicionais.

Parker (1997) escreve que os limites que separam religião de magia estariam desaparecendo, e a religião não mais poderia ser identificada com igreja. Esta associação acrítica seria uma herança da tradição judaico-cristã, oriunda da burocratização greco-romana da igreja pós Constantino. Prandi (1997, p.67),

destacando a ideia de mercado religioso, sugere a existência de um “[...] pluralismo religioso, em que a religião não é mais a religião. Não há mais uma única fonte de transcendência capaz de dar sentido à vida e à sociedade como um todo.”

Ou seja, por um lado, parece ter sido construído um certo consenso, neste labirinto conceitual pós *New Age*, de que religião diz respeito, sobretudo, a instituição, a igreja, a normatização, membresia, doutrina, dogmas, clero. Labirinto que é marcado pela simbólica da busca, como assinala Carvalho (1992, 1999). Por outro lado, para a explicação desta busca por religião que não seja religião e menos ainda uma religião, veio se impondo o conceito de religiosidade, referido à dimensão subjetiva, pessoal. E tal como se verá a continuação, as mudanças que ocorrem no campo religioso se articulam com outros processos societários.

Centralidade do indivíduo: Eu no centro do mundo

Parece ter sido construída algum grau de consonância entre a maior parte dos sociólogos em torno de que, como esgotamento do modelo urbano-industrial ancorado na destruição de formas de convivência tradicionais, produziu-se uma expansão da individualidade (WILLAIME, 1996) em sociedades marcadas por mudanças constantes (BAJOIT, 2003). Sanchis (2007) sugere um exacerbamento da autonomia decisória do indivíduo.

E a *New Age* seria um bom exemplo desse processo. Referências e significados múltiplos, que tendem a escapar do controle institucional. Neste contexto, a crença também tende a se expressar de forma individualizada, subjetiva, dispersa, mais independente do controle das instituições religiosas (HERVIEU-LÉGER, 1993). A atração pela *New Age* se assenta justamente no acesso ao sagrado de maneira pessoal (HEELAS, 1996). As crenças podem ser mudadas de acordo com as identificações do praticante, sem que haja um aprofundamento em alguma tradição religiosa (CLARK, 2006). As principais doutrinas e instituições eclesiais seguem sendo fonte de símbolos, de crenças, mas o aspecto que se destaca é a dimensão da subjetividade na construção do religioso e a crescente individualização da religiosidade. As pessoas crescentemente escolhem ou decidem sobre sua adesão (BERGER, 1992). E então explode o crescimento das religiosidades não convencionais. “E o indivíduo com seu Ego, com seu Eu Superior e com sua subjetividade instala-se no centro do mundo” (SIQUEIRA et al., 2000, p.355).

Religiosidades não convencionais seriam todos os agrupamentos religiosos que, como não se identificam enquanto religião, autodenominam-se Filosofia, Centro, Colégio, Ordem, Cidade, Espaço, Fé, Filhos, Fraternidade, Forças, Fundação, Grupo, Instituição, Legião, Movimento, Ponte, Santuário, Sociedade, Templo (SIQUEIRA,

1999, 2002, 2003). O grupo inclui mesmo religiões claramente reconhecidas como instituições em seus locais de origem, como os budismos, mas cujos adeptos no Ocidente tendem a não identificá-las como religião.

No caso brasileiro, não se no grupo de religiosidades não convencionais como tal o catolicismo, o protestantismo e suas derivações, assim como o espiritismo kardecista e os cultos afro-brasileiros, socialmente reconhecidos como instituição. Aquele inclui religiosidades de origem asiática e também aqueles nascidos no Brasil, como é o caso do Santo Daime, do Vale do Amanhecer, da Cidade Eclética (esses dois últimos nascidos em Brasília). O fenômeno é tão escorregadio que os pesquisadores que o estudam desde 1994 no Departamento de Sociologia da UNB inicialmente lhes categorizou como grupos místico-esotéricos. Depois novos movimentos religiosos e religiosidades alternativas. Finalmente, criou-se um acordo em torno do conceito, ainda em construção, de religiosidades não convencionais.

Embora as divindades e os mestres sejam reverenciados, e a referência a Deus seja constante, fortalece-se a ideia de que o divino se encontra no indivíduo, parte intrínseca dele. Haveria que desenvolvê-lo e cultivá-lo. Necessidade de transformação interior do indivíduo (autoconhecimento, autoaperfeiçoamento, desenvolvimento espiritual). A partir de técnicas, de exercícios, de meditações, o indivíduo poderia tornar-se mais poderoso, descolando-se das dimensões sociais e emocionais do cotidiano e do Ego e se aproximando do Eu Interior, Eu Superior, Eu Maior, Eu Crístico, isto é, da dimensão verdadeira, interior de cada um.

Em sua grande maioria não se trata de membresia, mas de adesão. E adesão temporária. O resultado é que em muitos casos o indivíduo, depois de bastante circular, acaba vivenciando uma religiosidade por conta própria, fazendo uma *bricolagem* (combinação criativa de elementos, produção de um objeto a partir de fragmentos de outros objetos) de práticas, crenças originadas em diferentes fontes, não se sentindo adepto ou membro de nenhuma religião ou grupo religioso. Constrói sua religiosidade por conta própria. Isto é, construção de religiões individualizadas cujo oficiante é o próprio leigo, ou seja, eu faço minha religião.

Mas como a *New Age* é um movimento contracultural com vários tentáculos, a crítica não foi feita apenas às religiões. Deu-se uma condenação de várias outras dimensões hegemônicas na sociedade (Medicina, Psicologia) e o religioso se articulou a conteúdos aparentemente profanos de saúde, dietéticos, bem-estar corporal, vitalidade, desenvolvimento das potencialidades pessoais, consciência planetária (harmonia com a natureza e com o cosmos), o que caracterizaria um novo estilo de vida e um processo de psicologização das religiões (SIQUEIRA, 1999, 2003).

Os buscadores de uma nova consciência religiosa tendem a buscar práticas não-convencionais, alternativas às práticas dominantes (homeopatia, fitoterapia, acupuntura) ou típicas da *New Age*, ou seja, mapa astral, acupuntura, astrologia, tai-chi-chuan, terapia de vidas passadas, muita literatura de autoajuda para aprender como viver bem aqui e agora (MARTINS, 1999a, 1999b; SIQUEIRA, 2003; SIQUEIRA; LIMA, 2003).

A dimensão afetiva tende a ser mais importante do que a doutrinal. Objetiva-se equilíbrio psíquico e bem-estar corporal. Trata-se do exercício do indivíduo, de seu potencial criativo e de autotranscendência: transcender-se a si mesmo, não no sentido de ganhos morais e sim, de ser “levado” para além de seus próprios limites (JOAS, 2008). Portanto, um dos elementos mais significativos dos buscadores de uma nova consciência religiosa é o trânsito por religiosidades não convencionais, por religiões e por práticas não convencionais e *New Age*.

Mas o aspecto mais importante a se destacar aqui diz respeito a que se trata de busca por uma religiosidade que seja anti-institucional, anti-hierárquica, anticlerical. Ou seja, de uma religião que não seja religião. Ou seja, de um lugar que se pretende quase oposto à religião institucionalizada, sacramental, doutrinária, eclesiástica, com exigências de participação regular e formadora de *habitus* religioso, cujo modelo lembrado, em geral, é a Igreja Católica. Daí o movimento que veio instituindo o uso do conceito de religiosidade em lugar de religião, indicando, uma vez mais, a rica dialética existente entre as mudanças do real e os avanços dos corpos teóricos.

O contexto tende a se caracterizar por crescimento de maiores possibilidades para individualidades e subjetividades e a membresia se transforma, crescentemente em adesão, religiosidades ecléticas e trânsito (entre religiosidades não convencionais, práticas *New Age*, religiões). Portanto, impo-se a dúvida: a religião institucional seguiria sendo o eixo da construção social do fenômeno religioso?

Nem tudo está perdido

A abordagem dos clássicos, em particular a durkheimiana, recebeu muitas críticas, além de seguidores tais como PARSONS, 1974, sobretudo, dado o peso atribuído às estruturas sociais em relação ao indivíduo.

Entretanto, dentre outros motivos, mas, sobretudo, o crescimento do islamismo, as leituras durkheimianas têm sido recuperadas. Afinal, Durkheim (1989) pensou a questão religiosa, principalmente como uma projeção das relações sociais e fonte de normas (características funcionais/normativas) para a sociedade.

E logo, projeção e lugar privilegiado onde se encenam e se atualizam conflitos, desigualdades, dilemas, hierarquias, disputas de poder da sociedade.

Assim, este autor tem inspirado vários europeus que se ancoram nos aspectos normativos e funcionais em suas reflexões sobre religião, tais como Cipriani (1993) e Pace (2006). Esse último lembra como, para italianos, mesmo com pouco pertencimento religioso, o catolicismo vem servindo como referencial de identidade diante do crescimento da imigração, particularmente de muçulmanos.

Na França pode ser indicada Hervieu-Léger (2005) em sua análise da utopização da Europa cristã do passado. Em Portugal, Vilaça (2008) também destaca a articulação entre religião e as identidades nacionais. Assim, essas autoras não deixam de visibilizar como postulados durkheimianos, mostram seu poder explicativo na atualidade, ainda que rejuvenescidos por um novo movimento teórico ou com um uso suavizado, articulados com autores mais contemporâneos (ALEXANDER, 1987).

Ademais, não é demais lembrar que ancorado na religião em sua perspectiva social (coesão), Durkheim de alguma maneira anteviu, desejoso, a possibilidade de uma religiosidade individualizada. Ele se pergunta, em 1912, em que medida as religiões individuais não seriam chamadas a se tornarem a forma eminente da vida religiosa, ou então talvez chegasse um dia em que não haveria outro culto além daquele que cada um faria livremente em seu íntimo. Mas como isto seriam especulações sobre o futuro, afirma que restavam “[...] as aspirações contemporâneas a uma religião que consistiria toda inteira em estados interiores e subjetivos e que seria livremente construída por cada um de nós.” (DURKHEIM, 1989, p.79).

Também Weber viu a presença de ordens plurais de valores e de éticas competindo entre si, gerando uma situação em que se tornava cada vez mais difícil para o homem encontrar um significado para a vida, cabendo a cada um, crescentemente, a escolha e a combinação daqueles. Indicou então o direcionamento da religião para a vida privada, e sugeriu que a ação religiosa ou magicamente orientada seria um mecanismo para se viver melhor neste mundo (atribuição de sentido). Estes aspectos da privatização e da nominação serão centrais na reflexão posterior, desenvolvida, por exemplo, por Peter Berger (1985) na década de 1960.

Apanhado final

A busca religiosa segue sendo uma dimensão importante da vida, mas crescentemente individualizada, privada, voluntária, do *self* e não um legado do nascimento. Para os adeptos ou frequentadores de religiosidades não convencionais,

identifica-se uma recusa do institucional, do sacerdotal, de dogmas, de exclusivismos. Portanto, procura-se por uma religião que não seja Religião. Ou seja, religiosidade. Busca de atribuição de sentido dentre as opções disponíveis e combinadas de maneira o mais individual e subjetiva que seja possível. O trânsito entre os conceitos de religião e de religiosidade atualizam, portanto, o desafio primeiro da Sociologia, a tensão indivíduo/sociedade.

A dimensão institucional foi, historicamente, fundamental na definição de religião até porque durante um longo período, Igreja e Estado se confundiram. Mas as sociedades ocidentais vêm sendo marcadas pelo movimento de secularização, tal como entende Pierucci (1998) o conceito formulado por Weber. Isto é, o declínio da religião como potência, subtração do *status* religioso, separação das esferas da vida social e, logo, separação do Estado e da religião, além de substituição crescente das explicações religiosas pela racionalidade científica. Mas esta secularização não seria sinônimo de fim da busca pelo místico, pelo esotérico, pelo sagrado.

Por um lado, um movimento que inclui uma crescente destradicionalização da esfera religiosa (PIERUCCI, 2004). Por outro, a tradição religiosa segue presente porque a tradição se reinventa constantemente (GIDDENS, 1997). E temos vários exemplos neste sentido. Ademais, como lembra Negrão (2008a) e tantos outros pesquisadores, não se tratam de exclusivismos sectários. E sim da construção de sistemas próprios e alternativos às religiões institucionalizadas, mesmo que as legitimando, porque se reportam a suas tradições. E como sugere Amaral (1999), não se está diante de um bloco homogêneo e sim da possibilidade de se transformar, estilizar, desarrumar ou rearrumar elementos de tradições existentes e fazer deles elementos metafóricos que expressam performaticamente um ponto de vista particular, ancorado em um dado momento.

Do ponto de vista da Sociologia, ambos os conceitos têm seu lugar e valor. A religião enquanto instituição, com seu caráter normatizador e mesmo ilusório, com seu poder de força moral, estabilizador, funcional à sociedade, não deixou de existir. O que se ampliou foram o acesso e a liberdade de escolha dos indivíduos no que toca à dimensão religiosa, sobretudo no Ocidente.

E, destaque-se, os clássicos afirmaram o fim da religião, mas também previram, de certa forma, a possibilidade de religiosidade sem religião, ancorada na subjetividade. Parece que lhes fez falta a clareza que só pôde ser visibilizada nas últimas décadas, porque as mudanças do campo religioso se articulam, geram, refletem, outros processos societários. Ou seja, o conceito de religiosidade entendida como busca de atribuição de sentido, através da busca pelo numinoso, transcendental, sobre-humano, sagrado, espiritualidade, ou como se chame esta dimensão. Essa sim, não definível pela Sociologia.

RELIGION AND RELIGIOUSNESS: INSTITUTION AND SUBJECTIVITY

ABSTRACT: *The article revises the constituent tension existing between the individual and society from the challenge characterized by the institutionalized dynamics of the church (normalizing, congregational) and the individuality (subjectivity, religious choice). Among the developments of the New Age movement, started in the 60s, the growth of non-conventional religions stands out and these are fundamentally anti-institutional. There is a search for religiousness, in other words, religion without Religion. From this movement it is visualized the existing tension and transit among the concept of religion and religiousness.*

KEYWORDS: *Religion. Religiousness. New Age. Non-conventional religiousness.*

Referências

ALEXANDER, J. O novo movimento teórico. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v.2, n.4, p.5-28, jun. 1987.

AMARAL, L. Sincretismo em movimento: o estilo nova era de lidar com o sagrado. In: CAROZZI, M. J. (*Dir.*). **A nova era no Mercosul**. Petrópolis: Vozes, 1999. p.47-79.

BAJOIT, G. **Todo cambia**: análisis sociológico del cambio social y cultural en las sociedades contemporáneas. Santiago: Lom, 2003.

BERGER, P. **A far glory**: the quest for faith in an age of credulity. New York: The Free Press: MacMillan, 1992.

_____. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Lisboa: DIFEL, 1989.

CAMPBELL, C. A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v.18, n.01, p.5-22, 1997.

CAMURÇA, M. As sombras na catedral: a influência New Age na igreja católica e o holismo da teologia de Leonardo Boff e Frei Betto. **Numem**: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião, Juiz de Fora, v.1, n.1, p.11-34, 1998.

CAROZZI, M. J. (Org.). **A nova era no Mercosul**. Petrópolis:Vozes, 1999.

CARVALHO, J. J. de. Uma querela dos espíritos: para uma crítica brasileira do suposto desencantamento do mundo moderno. **Sociedade e Estado**: novos movimentos religiosos, Brasília, v.14, n.1, p.48-65, 1999.

_____. Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. In: BINGEMER, M. C. (Org.). **O impacto da modernidade sobre a religião**. São Paulo: Loyola, 1992. p.166-179.

CHAMPION, F. La nébuleuse mystique-ésotérique: orientations psycho- religieuses dès courants mystiques et ésotériques contemporaines. In: CHAMPION, F.; HERVIEU-LÉGER, D. (Org.). **De l'émotionenreligion: renouveauettraditions**. Paris: Centurion, 1990. p.221-257.

CIPRIANI, R. De la religion diffuse à la religion dès valeurs. **Social Compass**, Louvain, v.40, n.1, p.91-100,1993. Disponível em: <<http://host.uniroma3.it/docenti/cipriani/saggi.htm>>. Accéder: 30 mar. 2007.

CLARK, P. **New religions in global perspective**. Oxon: Routledge, 2006.

DELGADO, M. La religiosidad popular: entorno a un falso problema. **Gazeta de Antropología**, n.10, ago. 1993. Disponível en: <http://www.ugr.es/~pwlac/G10_08Manuel_Delgado.html>. Acesso em: 23 out. 2007.

DOBBELAERE, K. **Secularización: un concepto multidimensional**. México: Universidad Iberoamericana, 1994.

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

FERIGGLA, J. M. **Los chamanismos a revisión: de la vía del éxtasis a Internet**. Barcelona: Kairós, 2000.

FONSECA, A. B. Nova era evangélica: confissão positiva e o crescimento dos sem religião. In: JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA, 7.,1998, São Paulo. **Anais...** São Paulo: USP: PUC-SP, 1998. paginação irregular.

FREUD, S. **Obras completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

GIDDENS, A. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: GIDDENS, A.; BECK, U.; LASH, S. (Org.). **Modernização reflexiva**. São Paulo: Ed. da UNESP, 1997. p.184-198.

GIUMBELLI, E. **O fim da religião?: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França**. São Paulo: Attar, 2002.

GUERRA, L. A. Metáfora do mercado e a abordagem sociológica da religião. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v.22, n.2, p.39-45, 2002.

HEELAS, P. **The new age movement**: the celebration of the self and the sacralization of modernity. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.

HERVIEU-LÉGER, D. Catolicismo: a configuração da memória. **Rever**, São Paulo, n.2, 2005. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2005/t_leger.htm>. Acesso em: 08 maio 2010.

_____. **La religion pour Mémoire**. Paris: CERF, 1993.

HUGARTE, R. P. Transnacionalização da religião no Cone Sul: o caso do Uruguai. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (Org.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997. p.111-139.

JOAS, H. **Do we need religion??:** one the experience of self-transcendence. Boulder: Paradigm, 2008.

MAGNANI, J. G. C. O xamanismo urbano no contexto da religiosidade brasileira contemporânea. In: COLÓQUIO REINTERPRETACIONES NEW AGE DE LAS TRADICIONES SINCRÉTICAS, 2011, Guadalajara. **Anais...** Guadalajara: CIESAS, 2011. Paginação irregular.

_____. O circuito neo-esotérico. In: TEXEIRA, F.; MENEZES, R. (Org.). **As religiões no Brasil**: continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006. p.111-145.

_____. **O Brasil da nova era**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

_____. **Mystica urbe**: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

MAITRE, J. Lesdeux cotes du miroir: note surl' évolutionreligieuseactuelle de la population française par rapportaucatholicisme. **L'AnnéeSociologique**, Paris, v.38, n.3, p.28-43,1988.

MALLIMACI, F. A situação religiosa na Argentina urbana do fim do milênio. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (Org.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997. p.76-87.

MARDONES, J. M. **Para comprender las nuevas formas de la religión**: la reconfiguración postcristiana de la religión. Estella: Verbo Divino, 1994.

MARTINS, P. H. O paraíso, o Tao e o dilema espiritual do Ocidente: passagem do antropocentrismo moderno para o cosmocentrismopós-moderno. **Sociedade e Estado**: novos movimentos religiosos. Brasília, v.14, n.1, p.77-92, 1999a.

_____. As terapias alternativas e a libertação dos corpos. In: CAROZZI, M. J. (Org.). **A nova era no Mercosul**. Petrópolis: Vozes, 1999b. p.66-76.

MARX, K.; ENGELS, F. **Sobre a religião**. 2.ed. Lisboa: 70, 1976.

MASFERRER KAN, E. *¿Es del Cesar o es de Dios?: un modelo antropológico del campo religioso*. México: Plaza y Valdés-CIICH-UNAM, 2004.

MULCOK, J. (Re)-discovering our indigenous selves: the nostalgic appeal of native Americans and other generic indigenes. **Australian Religion Studies Review**, Sidney, v.14, n.1, p.45-65, 2001.

NASH, L.; MCLENNAN, S. **Igreja aos domingos, trabalho às segundas**: o desafio da fusão de valores cristãos com a vida dos negócios. Rio de Janeiro: Qualymark, 2003.

NEGRÃO, L. N. Pluralismo, percursos e multiplicidades. In: NEGRÃO, L. N. (Org.). **Urindo novas tramas**: trajetórias do sagrado. São Paulo, EDUSP, 2008a. p.58-92.

_____. Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo. **Sociedade e Estado**: dossiê pluralidade religiosa na América Latina. Brasília, v.24, p.261-280, maio/ago. 2008b

OLIVEIRA, A. Religião e sociedade pós-tradicional: o caso da *New Age* popular do Vale do Amanhecer. **Revista Brasileira de História das Religiões**, São Paulo, v.2, n.6, p.277-290, 2010.

ORO, A. P.; STEIL, C. A. Apresentação. In: _____. **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997. p.07-11.

PACE, E. Salvation goods, the gift Economy and Charismatic Concern. **Social Compass**, Louvain, v.53, n.1, p.49-64, 2006. Disponível in: <<http://scp.sagepub.com/cgi/content/abstract/53/1/49>> Acesso in: 08 jun. 2010.

PARKER, C. Globalização e religião: o caso chileno. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997. p.156-171.

PARSONS, T. **O sistema das sociedades modernas**. São Paulo: Pioneira, 1974.

PIERUCCI, A. F. “Bye bye, Brasil”: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos Avançados**, São Paulo, v.18, n.52, p.14-27, dez. 2004.

_____. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v.13, n.37, p.12-38, 1998.

PIETTE, A. **Les religiosités Séculières**. Paris: PUF, 1993.

POSSAMAI, A. Not the New Age: perennism and spritual knowledges. **Australian Religion Studies Review**, Sidney, v.14, n.1, p.82-97, 2001.

PRANDI, R. A religião no planeta global. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (Org.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997. p.59-75.

SANCHIS, P. Desponta novo ator no campo religioso brasileiro?: O Padre Cícero Romão Batista. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v.27, n.2, dez. 2007. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0100-85872007000200002>>. Acesso em: 18 ago. 2011.

_____. O campo religioso brasileiro contemporâneo. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (Org.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997. p.09-21.

_____. O Campo religioso será ainda o campo das religiões? In: HOORNAERT, E. (Org.). **História da igreja na América Latina e no Caribe**. Petrópolis: Vozes, 1995. p.75-102.

SILVA, R.; SIQUEIRA, D. Espiritualidade no contexto organizacional. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v.14, n.3, p.557-564, 2009.

SIQUEIRA, D. Religiosidades não convencionais brasileiras e *New Age*: o Vale do Amanhecer, Brasília. In: COLÓQUIO REINTERPRETACIONES NEW AGE DE LAS TRADICIONES SINCRÉTICAS, 2011, Guadalajara. **Anais...** Guadalajara: CIESAS, 2011. Paginação irregular.

_____. **As novas religiosidades no Ocidente**: Brasília, cidade mística. Brasília: Ed. da UnB, 2003.

_____. Novas religiosidades na capital do Brasil. **Tempo Social**, São Paulo, v.14, n.1, p.35-48, 2002.

_____. Psicologização das religiões: religiosidade e estilo de vida. **Sociedade e Estado**, Brasília, v.14, n.1, p.111-147, jan./jun. 1999.

SIQUEIRA, D.; BANDEIRA, L. O profano e o sagrado na construção da “Terra Prometida”. In: NUNES, B. F. (Org.). **Brasília a construção do cotidiano**. Brasília: Paralelo 15, 1977. p.178-199.

SIQUEIRA, D.; LIMA, R. B. de (Org.). **Sociologia das adesões**: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil. Rio de Janeiro: Garamond: Vieira, 2003.

SIQUEIRA, D.; VALLE-HOLLINGER, A.; HOLLINGER, F. Religião e esoterismo entre estudantes: um estudo comparado internacional. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v.22, p.56-69, 2002.

SIQUEIRA, D. et al. Carisma e narcisismo: as lideranças das novas religiosidades In: COELHO, M. F. P.; BANDEIRA, L.; MENEZES, M. L. (Org.). **Política, ciência e cultura**

em **Max Weber**. Brasília: Universidade de Brasília, Departamento de Sociologia, 2000. p.332-365.

VILAÇA, H. **Imigração, etnicidade e religião**: o papel das comunidades religiosas na integração dos imigrantes da Europa do Leste. Lisboa: ACIDI, 2008.

WEBER, M. A ciência como vocação. In: _____. **Metodologia das Ciências Sociais**. Campinas: Ed. da UNICAMP; São Paulo: Cortez, 1992. v.2. p.07-57.

WILLAIME, J. P. Dinâmica religiosa y modernidad. In: GIMÉNEZ, G. (Coord.). **Identities religiosas y sociales en México**. México: UNAM: IFAL, 1996. p.233-252.

Recebido em 12/08/2012

Aprovado em 12/12/2012