

124

*Além do templo e do texto:
desafios e dilemas dos estudos de religião no Brasil*

Sônia Weidner Maluf

2011

Universidade Federal de Santa Catarina
Reitor: Álvaro Toubes Prata
Diretora do Centro de Filosofia e Ciências Humanas: Roselane Neckel
Chefe do Departamento de Antropologia: José Antonio Kelly
Sub-Chefe do Departamento: Evelyn Schuler Zea
Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social: Antonella Imperatriz Tassinari
Vice-Coordenador do PPGAS: Alberto Groisman

ANTROPOLOGIA EM PRIMEIRA MÃO

Editores responsáveis

Evelyn Schuler Zea
José Antonio Kelly
Rafael Devos
Scott Head

Comissão Editorial do PPGAS

Alberto Groisman
Alicia Castells
Antonella Imperatriz Tassinari
Carmen Rial
Edviges Ioris
Esther Jean Langdon
Evelyn Schuler Zea
Gabriel Coutinho Barbosa
Jeremy Loup Deturche
José Kelly Luciani
Maria Regina Lisboa
Maria Eugenia Dominguez
Mármio Teixeira Pinto
Miriam Furtado Hartung
Miriam Grossi
Oscar Calávia Saez
Rafael Devos
Rafael José de Menezes Bastos
Scott Head
Sônia Weidner Maluf
Théophilos Rifiotis
Vânia Zikán Cardoso

Conselho Editorial

Alberto Groisman, Alicia Castells, Antonella Imperatriz Tassinari, Carmen Rial, Edviges Ioris, Esther Jean Langdon, Evelyn Schuler Zea, Gabriel Coutinho Barbosa, Jeremy Loup Deturche, José Kelly Luciani, Maria Regina Lisboa, Maria Eugenia Dominguez, Mármio Teixeira Pinto, Miriam Furtado Hartung, Miriam Grossi, Oscar Calávia Saez, Rafael Devos, Rafael José de Menezes Bastos, Scott Head, Sônia Weidner Maluf, Théophilos Rifiotis, Vânia Zikán Cardoso

Solicita-se permuta/Exchange Desired

As posições expressas nos textos assinados são de responsabilidade exclusiva de seus autores.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Antropologia em Primeira Mão

2011

Antropologia em Primeira Mão é uma revista seriada editada pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Visa à publicação de artigos, ensaios, notas de pesquisa e resenhas, inéditos ou não, de autoria preferencialmente dos professores e estudantes de pós-graduação do PPGAS.

Copyleft

Reprodução autorizada desde que citada a fonte e autores.

Free for reproduction for non-commercial purposes, as long as the source is cited.

Antropologia em primeira mão / Programa de Pós Graduação
em Antropologia Social, Universidade Federal
de Santa Catarina. Florianópolis : UFSC / Programa
de Pós Graduação em Antropologia Social, 2011 - v.124; 22cm
ISSN 1677-7174

1. Antropologia – Periódicos. I. Universidade Federal de
Santa Catarina. Programa de Pós Graduação em Antropologia
Social.

Toda correspondência deve ser dirigida à
Comissão Editorial do PPGAS
Departamento de Antropologia,
Centro de Filosofia e Humanas – CFH,
Universidade Federal de Santa Catarina
88040-970, Florianópolis, SC, Brasil
fone: (48) 3721-9364 ou fone/fax (48) 3721-9714
e-mail: revista.apm@gmail.com

*Além do templo e do texto:
desafios e dilemas dos estudos de religião no Brasil*

Sônia Weidner Maluf

Resumo:

O artigo busca discutir os limites e as potencialidades do conceito de religião, tomando como referência, de um lado, uma leitura crítica de dois balanços relativamente recentes (do final dos anos 90) dos estudos de religião no Brasil no campo das ciências sociais, publicados na coleção da ANPOCS, “O que ler na ciência social brasileira”, e, de outro, pesquisa de campo sobre as culturas espirituais e terapêuticas alternativas no sul do Brasil. Entre as implicações metodológicas da crítica ao conceito de religião está o deslocamento do foco de pesquisa da análise das instituições e das doutrinas religiosas para os agenciamentos, itinerários e narrativas das experiências religiosas e espirituais. Rastrear os sujeitos, cartografar os trânsitos, fluxos e redes formadas por seus deslocamentos, agenciamentos e circulação.

Palavras-chave: Antropologia da religião – Sujeitos e invenção – Platôs etnográficos – Teoria Antropológica

Abstract:

This essay seeks to discuss the limits and the possibilities of the concept of religion. It does this, first of all, with respect to a critical review of two relatively recent surveys of social-scientific studies of religion in Brazil, both published in the late 1990's in the ANPOCS collection, “What to Read in Brazilian Social Science”; and secondly, with respect to the author's own field-work carried out on ‘spiritual’ and alternative-therapeutic cultures in the south of Brazil. One of the principle methodological implications of the critique of the concept of religion elaborated herein consists in shifting the focus of research on institutions and religious doctrines towards the individual/collective agency, itineraries and narratives of religious and spiritual experience. Here, emphasis lies on tracing the subjects, mapping the trajectories, flows and networks formed by such movements, agencies and circulation.

Key words: Anthropology of religion – Subject and invention – ethnographic Plateaus – Anthropological theory

*Além do templo e do texto:
desafios e dilemas dos estudos de religião no Brasil¹*

Sônia Weidner Maluf²

O objetivo deste artigo é discutir alguns dos desafios teóricos, empíricos e metodológicos do estudo das religiosidades no Brasil, a partir de uma abordagem antropológica. Inicialmente vou trazer alguns dados de uma pesquisa realizada nos anos 1990 sobre o que denominei de culturas terapêuticas e espirituais alternativas no sul do Brasil.³ Posteriormente vou descrever como esses dilemas e desafios aparecem em dois balanços relativamente recentes (do final dos anos 90) dos estudos de religião no Brasil no campo das ciências sociais, publicados na coleção da ANPOCS, “O que ler na ciência social brasileira”. E finalmente relacionar esses desafios com questões teóricas e conceituais que as teorias sociais contemporâneas têm trazido, principalmente no campo da antropologia.⁴

I

O convite para a mesa me fez retornar a dados de campo e a reflexões em torno da pesquisa que realizei nos anos 90 intitulada “Os filhos de Aquário no país dos terreiros”, onde eu analiso o que denominei de culturas espirituais e terapêuticas alternativas no sul do Brasil. Nesse estudo eu discuto a emergência, nas grandes cidades brasileiras de um campo de intersecções entre novas formas de religiosidade e espiritualidade, práticas terapêuticas alternativas e vivências ecléticas pelas camadas médias urbanas. Esse não foi um fenômeno unicamente brasileiro, mas no Brasil se apresentou com características específicas, ligadas a elementos históricos da configuração social e cultural brasileira: 1) uma tradição de ecletismo da vivência religiosa e uma interpenetração entre os diferentes universos e planos da prática religiosa; 2) a confluência entre o religioso e o terapêutico e 3) um “pluralismo terapêutico” caracterizado pela informalidade das práticas terapêuticas e pela manipulação da esferas de adoecimento e cura para além dos controles biomédicos.

Para um entendimento mais claro de que tipo de fenômeno estou falando, trata-se da disseminação de diferentes práticas rituais, religiosas e terapêuticas, que passam a incluir os percursos e as experiências de sujeitos nas grandes cidades: o uso de técnicas vindas de diferentes medicinas, ginásticas e disciplinas corporais (massagem ayurvédica, shiatsu e do-in, yoga, taichi-chuan, etc.), as medicinas doces ocidentais (a homeopatia, a fitoterapia, os florais de todo tipo, a naturopatia, etc.); a criação ou adaptação de técnicas terapêuticas e psicoterapêuticas (diferentes técnicas regressivas, as psicoterapias junguianas, a bioenergética e as terapias reichianas, as terapias primais, o processo Fischer-Hoffman e o anti-Fischer, etc. - inclusive é interessante o fato de que

¹ Este artigo, apresentado em versão inicial na mesa-redonda “Religiões e Religiosidades: desafios teóricos e empíricos”, no III Encontro do GT de História das Religiões e religiosidades da ANPUH, em 2010 em Florianópolis, será publicado em uma coletânea com os trabalhos desse Encontro organizada por Artur Isaía.

² Professora Associada do Departamento de Antropologia/PPGAS/UFSC.

³ Maluf, 1996.

⁴ Gostaria de agradecer aos coordenadores do GT História das religiões da Anpuh, principalmente ao Artur Isaías pelo convite, ressaltando a pertinência do tema da mesa, Religiões e religiosidades: desafios teóricos e empírico.

uma grande parte dos atuais terapeutas de Fischer-Hoffman de Porto Alegre fizeram sua formação no Rio de Janeiro durante os anos 80); diferentes formas de meditação (zen, dinâmica, kundalini); a adaptação de formas divinatórias ou oraculares como instrumentos de autoconhecimento (astrologia, I-Ching, tarot, runas, numerologia, e todo tipo de técnica de "interpretação de sinais"); o crescimento e reorganização de grupos e de rituais inspirados em diferentes tradições esotéricas (Teosofia, a Golden Dawn, *covens* ligados a diferentes tradições, etc.) o crescimento de certos movimentos religiosos e espirituais, sobretudo na rede que eu percorri, o movimento neo-sânias (dos discípulos do Osho- Rajneesh) entre outros movimentos neo-budistas; e a disseminação do Santo Daime e das religiões ayahusqueiras no sul e sudeste brasileiro.

A literatura antropológica e sociológica utilizou diferentes denominações para tentar totalizar essas práticas: novas espiritualidades ou novas religiosidades, terapias paralelas, alternativas ou holistas, terapias psicomísticas, "ritual healing"⁵, terapias pós-psicanalíticas, nebulosa místico-esotérica⁶, nebulosa de heterodoxias⁷, medicinas doces, terapias neo-religiosas, nova consciência religiosa, misticismo urbano, reencantamento do mundo, etc. Mas a denominação que acabou sendo a mais utilizada no Brasil pelos pesquisadores do tema acabou sendo a de "Nova Era", de alguma forma adaptando uma expressão que se tornou corrente para se referir ao fenômeno, sobretudo na mídia. Certamente trata-se de uma designação limitada (na medida em que os próprios sujeitos envolvidos em grande parte a rejeitam), mas sua utilização pelos cientistas sociais nunca é feita sem as devidas ressalvas.⁸

Essa profusão de fórmulas para designar e reunir essas diferentes práticas está ligada à própria indefinição do fenômeno (trata-se de um fenômeno religioso, espiritual, terapêutico, mercantil, individual ou midiático?). Essa pluralidade de designações é reveladora de um primeiro desafio para uma abordagem dessas práticas, ela expressa a dificuldade de se estabelecer as fronteiras entre o que é o religioso e o que é terapêutico, assim como entre o religioso e outras esferas da experiência, mas também entre o novo e o tradicional; o alternativo e o convencional. Como nomear um campo de práticas e vivências tão heterogêneas e eventualmente díspares, que não se resumem a uma filiação religiosa particular, e que são unificadas apenas pelos trânsitos individuais de sujeitos que as vivenciam? Esse ecletismo conceitual (que mimetiza num certo grau o ecletismo das práticas), por um lado, favorece a não redução da complexidade e da riqueza dessas práticas emergentes a modelos acadêmicos rígidos, apegados por exemplo a uma análise de rituais e doutrinas específicas e a configurações religiosas particulares. Por outro, evidencia também os limites conceituais e teóricos no campo dos estudos de religião para compreender fenômenos que saiam da lógica de se pensar o religioso e a religiosidade a partir de doutrinas, organização institucional e ritual, ou mesmo como um campo autônomo em relação a outras esferas. Isso traz implicações teóricas e metodológicas.

Uma das implicações teóricas é a crítica ao conceito de religião tal como tem sido utilizado nos estudos das várias áreas, em sua dimensão tanto institucional quanto como uma realidade entificada, substantivada.

Diversos outros aspectos, além dos mencionados antes, mostram os limites de uma abordagem institucional dessas práticas e de uma redução do religioso ao institucional no campo religioso brasileiro atual (entenda-se por institucional doutrinas específicas e rituais estabelecidos): a ruptura das fronteiras doutrinárias pela alta

⁵ Cf. McGuire, 1988.

⁶ Cf. Champion, 1990.

⁷ Cf. Maître, 1987.

⁸ Ver Carozzi, 1999, Magnani, 1999, entre outros.

circulação dos sujeitos, formando uma dinâmica de redes e fluxos na articulação dessas práticas, acima e além de dinâmicas institucionais específicas; sua intersecção com outros campos, como o ecologismo, a contracultura, as culturas chamadas *psis*, formas terapêuticas tradicionais e alternativas e outros campos, constituindo um universo cultural caracterizado por sua extensão social e pluralidade de formas. Eu denominei alhures esse universo complexo de uma religiosidade fora do templo e do texto, pela mundanização e singularização do ritual e pela ausência de uma matriz ou linha doutrinária central, codificada ou não no “texto” religioso.

Por outro lado, apenas mencionar o caráter fragmentado e heterogêneo dessas práticas não basta para sua compreensão e para uma compreensão do que afinal de contas fazem os sujeitos que circulam por essas diferentes filiações, visões de mundo e sistema de práticas rituais e de cura.

Diversos autores que estudam o fenômeno têm se referido a ele como a emergência, de um lado, de um novo tipo de pragmatismo na vivência religiosa brasileira, fundamentado na diluição dos princípios e valores espirituais (e numa perda da tradição para a busca de solução imediata de problemas concretos) e, de outro, a sua dimensão mercantil e de consumo (reduzindo esse campo de práticas a um tipo de “feira mística”).⁹

No entanto, se de um lado, a intensa circulação e a diversidade das práticas torna limitada uma abordagem a partir da análise de doutrinas e rituais particulares ou de filiações religiosas específicas, isso não significa que se abandone a pretensão de perceber e descrever aspectos totalizadores, sínteses parciais, dinâmicas comuns – que eu defini a partir do conceito de *sínteses cosmológicas singulares*. Acabei optando por utilizar o conceito de *cosmologia* no lugar do conceito de religião, buscando dar conta dessas articulações extra-religiosas, centrais nos sentidos dados às práticas e às trajetórias dos sujeitos. O uso do conceito de cosmologia, apropriado sobretudo dos estudos de etnologia ameríndia, nos ajuda a repensar criticamente a racionalização dos domínios da experiência e da institucionalização, a separação das esferas do social (entre religião, política, arte, etc.), e a focar a abordagem nas práticas dos sujeitos, ao mesmo tempo tentando perceber dinâmicas comuns, estabelecer sínteses parciais.

Além dos dilemas teóricos em torno dos limites do conceito de religião, é importante mencionar as apropriações e usos dessa categoria pelos sujeitos e nos diferentes circuitos e filiações religiosas que formam o campo religioso brasileiro. É possível se afirmar que, nesses usos extra-acadêmicos, o conceito de religião forma um campo semântico que articula identidades, estratégias de distinção e hierarquização, marcadores ideológicos e políticos (esses últimos bastante evidentes nos recentes

⁹ Em trabalhos anteriores discuti os limites do conceito de campo para dar conta dos fenômenos religiosos brasileiros contemporâneos (Maluf, 1996). Para Bourdieu (1971), construir o fato religioso como propriamente sociológico seria concebê-lo enquanto expressão que confirma posições sociais - o « campo religioso » como a confirmação do monopólio por «um corpo de especialistas religiosos [...] e a despossessão de outros [...] do capital religioso» (p.304). No entanto, em minha opinião essa redução do *social* ao *institucional* esconde a realidade subjacente dos indivíduos e das relações entre eles. A esse propósito, concordo com a crítica de Otávio Velho, para quem a religiosidade deve ser compreendida não como um « campo » (no sentido descrito acima), mas enquanto uma « perspectiva através da qual nós temos algo a dizer sobre o conjunto da experiência humana » (1986: 50). O mesmo pode ser dito em relação aos limites do conceito de mercado para dar conta desses novos fenômenos: Duarte (1983: 56), apesar de considerar justa a designação da segmentação e da multiplicação do espaço religioso com um « mercado », critica a radicalidade da concepção de Bourdieu a esse propósito. De acordo com seu estudo sobre as classes trabalhadoras urbanas no Brasil, a conversão religiosa se apresenta sob a forma mais de uma adesão que de uma opção ou escolha (idem: 60-61).

acontecimentos em torno da disputa eleitoral para a presidência do país, onde projetos políticos são deslocados para uma discussão sobre valores religiosos). No caso de meu estudo, os sujeitos pesquisados rejeitam a definição de suas práticas como “religiosas”, preferindo a noção de “espirituais” e de espiritualidade.¹⁰ A ideia de religião está ligada para eles àquelas institucionalizadas e às práticas populares, ou seja, há dois aspectos diferenciadores nessa rejeição da “religião” pelos sujeitos da pesquisa: a distinção em relação ao tradicional e ao institucionalizado e a distinção em relação às práticas populares. Nesse caso a marcação de distinção social remete a um uso negativo do conceito de religião, sua negação e atribuição a outros grupos sociais.

Por outro lado, em relação a outros universos simbólicos e religiosos no Brasil, o conceito de religião torna-se central no discurso dos sujeitos quando articulado a discursos identitários (é o caso das religiosidades afro-brasileiras); a discursos político-ideológicos (o catolicismo e o protestantismo, com ênfase nos blocos religiosos no congresso nacional e nas intervenções de um discurso religioso-moralista em momentos cruciais da política nacional); e mesmo a articulação da ideia de “verdadeira religião” a dimensões econômicas e de projeto de vida, somado à perspectiva de guerra religiosa (da qual o exemplo mais evidente é a “teologia da prosperidade” e da “guerra santa”, representada no Brasil de forma mais visível e hegemônica pela Igreja Universal do Reino de Deus).

Essas apropriações da “religião” mostram que também em relação a outros universos religiosos as articulações com outras esferas do social são importantes. Seria interessante, por exemplo, pensar também nas diferentes “políticas” da religiosidade no Brasil. Muito se tem trabalhado sobre a relação entre religião e política no sentido dos *lobbies* e blocos religiosos no congresso, por exemplo. No entanto seria interessante também pensar nas “outras” políticas da religiosidade e da espiritualidade, presentes por exemplo nas trajetórias e experiências nos circuitos místicos na cidade, nos neo-xamanismos (e suas cosmo-políticas traduzidas agora para alianças “terrenas” e não mais apenas cosmológicas), ou, ainda, do histórico da relação entre mística e política em movimentos sociais como o MST (Movimento dos Sem-Terra). Importa pensar nas dimensões ainda pouco exploradas da relação entre religião e política.

Nesse universo plural, diversificado, formado contemporaneamente por intensos fluxos, trânsitos e circulações, tudo toma um outro sentido se pensarmos na religião, e no religioso, menos como essa entidade substantiva, e mais como um modo, ou modos de organização da experiência, de construir (ou evitar) agenciamentos, de articular valores e construir enunciados (identitários, ideológicos e/ou políticos). Com foco no que os sujeitos fazem, em como enunciam o que fazem e pensam, e em como esses enunciados se constituem por sua vez em práxis social, a religião ou as religiosidades deixam de ser produtos naturais e substantivos da “vida social” e se tornam, além de produtoras, também produtos de agenciamentos os mais variados e incontrolados, seja por religiosos, seja por cientistas sociais.

Entre as implicações metodológicas desses limites do conceito de religião está o deslocamento do foco de pesquisa e análise das instituições e das doutrinas religiosas para os itinerários e narrativas das experiências religiosas e espirituais. Rastrear os sujeitos, cartografar os trânsitos, fluxos e redes formadas por seus deslocamentos e circulação, mesmo que isso implique em reunir o que doutrinariamente não se reúne, passa a ser a tarefa central da investigação. O reducionismo metodológico

¹⁰ Essa rejeição da religião como autodenominação não é exclusiva das práticas alternativas. Também o espiritismo kardecista tem se apresentado, em suas diferentes versões, como uma prática mais espiritual ou espiritualista do que propriamente religiosa.

eventualmente efetuado em pesquisas de antropologia urbana, que buscam reproduzir na cidade a ideia de aldeia (circunscrição espaço-temporal isolada e com uma dinâmica própria) acaba sendo limitado para dar conta das religiosidades e de outros fenômenos contemporâneos.¹¹ Cada prática ritual ou técnica terapêutica associada a esta não constitui um fenômeno autônomo, mas articulado a redes, trajetos, percursos. A pesquisa de campo em situações que envolvem sujeitos, experiências e trajetórias heterogêneas, redes e circuitos que articulam diferentes territórios urbanos ou não, acaba sendo não apenas multissituada (ou seja, feita a partir da imersão em vários sítios ou espaços) mas combina planos e platôs diferenciados, favorecido por um certo ecletismo também metodológico, que envolve o rastreamento de sujeitos e práticas, conversas e entrevistas sistemáticas, observação direta e participação em cursos, oficinas e todo tipo de vivência coletiva que forma a rede “alternativa”, mapeamento e leitura de publicações de todo tipo no campo místico-religioso, da produção midiática, sites, livrarias e lojas especializadas etc. Se as experiências contemporâneas não são capturadas na circunscrição da aldeia, ou de várias aldeias, são os fluxos, os vários planos de realidade aos quais os sujeitos estão expostos, os diferentes agenciamentos (centrais e periféricos) que se cruzam e confrontam, que implicam nessa outra perspectiva metodológica de reconhecer essas diferenças e rastreá-las, de imaginar que esses diferentes planos podem eventualmente ter alguma auto-resolução (como os platôs de Deleuze) ou se dispor como partes que contêm em si mesmas essa multiplicidade do todo. Tudo isso forma e é relevante para compor analiticamente as redes dos novos misticismo contemporâneos, que constituem um circuito não apenas nacional mas internacional.

Resumindo essa primeira parte de desafios trazidos pela pesquisa específica nos circuitos místico-religiosos no Brasil, pode se falar de dois grandes desafios.

Um primeiro desafio, teórico e conceitual, é em relação aos limites do conceito de religião para dar conta de experiências e trajetórias que trazem articulações mais amplas. Alguns autores têm sugerido, desde os anos 80, um declínio da religião e uma ascensão do religioso (Champion, 1988). Me parece que o interessante aqui não é tanto o uso deste ou daquele conceito, mas a importância de que a história crítica da teoria seja incorporada a esses usos, repensando o conceito com as rasuras da crítica e as tensões colocadas pela emergência de novos fenômenos, de que as teorias da religião se deixem “afetar” por essas novas emergências. E uma observação aqui faz-se necessária: o quanto certos fenômenos que não encontram correspondência teórica e conceitual satisfatória na tradição dos estudos antropológicos, sociológicos ou historiográficos da religião, são eventualmente desclassificados como fenômenos irrelevantes para um estudo acadêmico e científico.

Outro desafio, de ordem metodológica e empírica, nos faz rever os velhos modos de pesquisar religião, para além da análise de doutrinas, textos religiosos, rituais acabados no seu formato, convenções, deslocando o foco para as redes, os circuitos, a circulação, práticas e trajetos de sujeitos singulares, os diferentes agenciamentos possíveis que deslocam doutrinas e filiações para sínteses e dinâmicas singulares e coletivas em permanente reinvenção.

II

¹¹ Para uma crítica dessa reprodução da aldeia na cidade, ver Goldman, 1999

Nesta segunda parte do trabalho, eu vou discutir alguns dilemas apontados em dois textos que buscam construir balanços sobre os estudos de religião nas ciências sociais no Brasil, buscando cotejar seus argumentos com o que falei há pouco. São os textos de Antonio Flavio Pierucci (“Sociologia da religião – área impuramente acadêmica”) e de Paula Montero (“Religiões e dilemas da sociedade brasileira”), escritos sob encomenda da ANPOCS para comporem a coleção *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. O interessante é perceber como dois autores (um sociólogo da religião e uma antropóloga) contemporâneos advindos das ciências sociais, ambos se apoiando em seus balanços sobre as mesmas fontes (o periódico *Religião e Sociedade* e o GT de Religião da ANPOCS) fazem balanços tão diferentes sobre esse campo de estudos e sobre o que seriam seus dilemas e desafios. Por mais idiossincráticas que possam ser suas análises, o fato de serem publicadas em um livro que pretende fazer um balanço do campo autorizado pela principal associação das pós-graduações da área de ciências sociais no Brasil indica a relevância de uma reflexão sobre estas.

No balanço, um tanto prescritivo, que escreveu para a coleção da ANPOCS, publicado em 1999, Antônio Flavio Pierucci, tendo como paradigma a noção de secularização do mundo, discute o caráter “academicamente impuro” da produção antropológica e sociológica (mas também historiográfica) da religião no Brasil, pela “dupla identidade” dos autores, a maior parte deles com vínculos religiosos. Isso comprometeria o caráter científico e “puramente acadêmico” desses estudos. Traçando a trajetória desses estudos a partir dos anos 60, o autor identifica nos estudos sociológicos a partir dessa década um interesse por parte da Igreja Católica no sentido de produzir dados e análises que auxiliassem na compreensão do esvaziamento e declínio do catolicismo no Brasil.¹² Essa “contaminação” se revela no uso de expressões ambíguas quanto a sua procedência (religiosa ou científica?), como “o retorno do sagrado”, a “revanche da religião” etc. Ao falar das fronteiras borradas entre a sociologia e a religião, Pierucci estende a crítica ao borramento das fronteiras do próprio campo religioso, “flexibilizado” para atender às demandas imediatistas de seus adeptos/clientes, com todas as “sequelas” (a expressão é dele) disso para a sociologia da religião. O autor traz Bourdieu e seu questionamento sobre “qual é a fronteira da instituição religiosa, daquela que organizando a crença no religioso organiza também a crença na instituição que organiza a crença?” (Pierucci, 1999: 272). Pierucci segue a lógica da análise bourdiana ao comentar sobre os riscos epistemológicos da “dupla identidade” (ou dupla lealdade) dos estudiosos da religião vinculados à religião. Não vou me deter aqui nas implicações epistemológicas e metodológicas da crítica de Pierucci. Para uma crítica mais consistente desse texto remeto ao artigo de Marcelo Camurça (2000) que, inicialmente questionando-se se realmente seria esse o dilema central nos estudos de religião hoje no Brasil, escrutina cada um dos argumentos do autor, articulados em torno da ideia de que fazer sociologia da religião é necessariamente aderir ao paradigma da secularização do mundo, e discute o que seria se essa mesma crítica da “dupla identidade” fosse estendida aos estudos de gênero feito por feministas, aos estudos étnicos ou de sexualidade feitos por militantes negros ou gays. Camurça introduz ainda outra questão, a partir dos argumentos de Otávio Velho no artigo “O que as religiões podem fazer pelas ciências sociais?”: que “outras epistemologias, inclusive religiosas” (Velho *apud* Camurça) poderiam ser experimentadas pelas ciências sociais, apontando para o que poderíamos chamar (a

¹² Cabe lembrar que essa preocupação com as “ligações perigosas” de religiosos e sociólogos da religião é expressa em outros trabalhos de Pierucci (1997).

partir de Marcio Goldman) de uma “simetrização de perspectivas” epistemológicas em torno do religioso. Concordo com o essencial da crítica de Camurça.

Gostaria, além disso, de comentar um *viés* não comentado por Pierucci, justamente porque ele próprio parece ser partidário desse viés pela própria essencialização que advoga à ideia de filiação religiosa.

Pierucci analisa os riscos do trânsito dos autores, no entanto deixa de analisar os efeitos do que a gente poderia chamar de “trânsito dos conceitos”. Grande parte dos estudos de religião, quer realizados por sociólogos, antropólogos ou historiadores, está centrado nas instituições religiosas e seus desdobramentos (um determinado ritual, a vida institucional em uma determinada congregação, o crescimento e expansão de uma determinada igreja ou igrejas). Ou seja, se são os próprios religiosos que, além de organizarem a crença, organizam a crença na própria instituição religiosa, o quanto os estudos de religião, ao se debruçarem fundamentalmente sobre as instituições religiosas, não estão deixando “a crença se inscrever no modelo”, outro risco apontado por Bourdieu (1990). Ou seja, Pierucci questiona o trânsito dos atores/autores, e chega a questionar o enunciado de alguns paradigmas, como o “retorno do sagrado”, mas não chega a um questionamento mais radical do próprio conceito de religião e do estudo da religião como reduzido ao estudo da instituição religiosa. De algum modo, para ele, mas não só para ele, os estudos sociológicos de religião de forma hegemônica validam a “religião” como um ente substantivo, autocontido e unificado. Tenho em mente aqui um modelo específico de “religião” que se cristalizou no decorrer do tempo e se reproduziu nos próprios estudos na área: “uma totalidade ou todo circunscrito”¹³, como unidade e substância. A hegemonia dessa concepção aparece na própria ressalva de Pierucci às sequelas do borramento de fronteiras dentro do campo religioso (exatamente o que ocorre com os fenômenos que descrevi na primeira parte de minha exposição). Além de subscrever uma perspectiva de segmentação racional dos domínios da experiência social e individual (a religião, a política etc. – e nem mesmo o religioso, o político), no limite, Pierucci propõe uma “modernização” dos estudos de religião no Brasil, pela incorporação do princípio de secularização como paradigma central para esses estudos.

Paula Montero, por sua vez, parte de um pressuposto e de uma constatação: seu interesse não é pelos fenômenos religiosos em si, mas como modo de acesso à compreensão da sociedade brasileira; ela constata que os avanços e a diversificação temática no campo não se fazem “por uma acumulação interna de reflexão teórica”, mas “a reboque dos acontecimentos”. “É o crescimento repentino de uma religião ou a emergência de novos cultos, como o neopentecostalismo nos anos 80, que obriga a um rearranjo ou simples adaptação das ferramentas teórico-metodológicas” (Montero, 1999: 329). Montero percebe uma divisão disciplinar dos estudos: os estudos sociológicos privilegiariam as relações institucionais e os agentes políticos institucionalizados – Estado, Igreja, movimentos sociais etc; os estudos antropológicos estariam focados nos cultos populares, cosmovisões expressas em ritos e crenças. Ela percebe também uma instigante divisão de abordagem teórica conforme a especialidade religiosa estudada: assim, uma “sociologia weberiana ocupa-se das religiões protestantes, a marxista, das relações entre Igreja católica, Estado e sociedade, enquanto a antropologia dedica-se à análise dos ritos, crenças e práticas da religiosidade dita ‘popular’”, com ênfase nas religiões afro-brasileiras e no catolicismo popular. (Montero, 1999:330).

Montero aponta como um primeiro dilema a brecha existente entre essas apreensões disciplinares, uma centrada em uma “sociologia dos atores políticos” e outra

¹³ Estou utilizando entre aspas a mesma expressão utilizada por Tim Ingold para se referir ao conceito de “sociedade” criticado por Marilyn Strathern (Ingold, 1989).

em uma “antropologia das microrrelações”, sem proporcionar instrumentos para uma compreensão do papel contemporâneo da religião.

Um segundo dilema seria o modo ainda muito culturalista com que se analisa a questão do sincretismo (sobretudo em relação às religiosidades afro-brasileiras), ou seja, ainda seriam poucos os trabalhos (isso em 1999) que rompem com a lógica dos traços culturais e que incorporam aspectos relacionais na construção da identidade e que consigam estabelecer cruzamentos com outras dinâmicas culturais, como o turismo e o consumo, a reetnização do mercado e dos movimentos políticos etc., o que ela chama de experimentos transversais na pesquisa.

Outro dilema para Montero é a dificuldade em se compreender o fenômeno da expansão do neopentecostalismo no Brasil a partir do conceito de conversão, limitado para se entender os trânsitos religiosos brasileiros, e “incapaz de perceber as significações internas à ... prática religiosa e o modo como elas se articulam à experiência individual” (360).

A autora finaliza sinalizando para a necessidade de “novas fontes de inspiração teórica”, a necessidade de articulações mais complexas entre cultura e sociedade e experiência e política. Essa renovação teórica e metodológica parece ser um dos desafios centrais nas novas configurações do religioso e suas articulações e transversalidades no Brasil.

No entanto, gostaria de tentar potencializar isso para além das questões apontadas por esses diferentes balanços críticos do campo de estudos das religiões.

III

Para finalizar, gostaria de retomar duas questões que não aparecem nos balanços da publicação da ANPOCS sobre os desafios e dilemas dos estudos de religião e que me parecem centrais. O primeiro deles diz respeito ao conceito de religião propriamente dito e aos modos como historicamente tem sido utilizado. O segundo tem a ver com a centralidade de uma abordagem das práticas e agenciamentos individuais e coletivos em torno do que poderia se delimitar hoje como religioso ou como forma de religiosidade.

Em relação aos limites e potencialidades do conceito de religião hoje, e resumindo o que coloquei na parte inicial deste artigo, diria que os limites estão dados pela persistência em uma abordagem que entifica e substantiva a religião, o que implicaria em uma abordagem do fenômeno religioso a partir da instituição religiosa, dos sujeitos como agentes dispostos em um campo hierárquico e de competências e da cosmologia como pertencendo a um corpo doutrinário demarcado em narrativas centrais e estabelecidas. O que chamei de culturas espirituais e terapêuticas alternativas são um exemplo de uma maior plasticidade e dinamicidade do fenômeno. A religião deixa de ser uma substância transcendente e acima das práticas particulares, e passa a ser um qualificativo de diferentes tipos de agenciamentos, tanto centrais, como também periféricos, marginais, subterrâneos. Isso introduz o segundo tema ou desafio da análise do religioso no contemporâneo que é o das práticas de sujeitos individuais ou coletivos, suas cosmologias específicas (o conceito de sínteses e agenciamentos cosmológicos singulares me parece que tem rendimento para além das chamadas religiosidades da Nova Era).

As implicações metodológicas dessa perspectiva estendem a prática etnográfica em diferentes níveis de participação (observação), que articulam planos ou platôs diversos, com diferentes intensidades e dinâmicas: de agenciamentos individuais e coletivos periféricos, como circulações interconfessionais, práticas ecléticas, curas

rituais, a agenciamentos centrais, como articulações políticas molares, a presença de bancadas religiosas no congresso nacional, o acionamento do “religioso” e do “ético” como formas de obviar posicionamentos políticos conservadores e redutores de direitos. São essas experiências sociais diversas, contraditórias e em relações de força que se dispõem como o desafio mais consistente aos estudos contemporâneos de religião.

Referências:

- BOURDIEU, Pierre. "Genèse et structure du champ religieux". *Revue Française de Sociologie*, XII, 1971a, 295-334.
- BOURDIEU, Pierre. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- CAMURÇA, Marcelo. Da “boa” e “má” vontade para com a religião nos cientistas sociais da religião brasileiros. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 21(1), 67-86, 2000.
- CAROZZI, María Julia (Org.). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- CHAMPION, Françoise. «La nébuleuse mystique-ésotérique» in CHAMPION et HERVIEU-LEGER, *De l'émotion en religion*, Paris, Ed. du Centurion, 1990, 17-69.
- DUARTE, L.F.D., "Três ensaios sobre pessoa e modernidade". Boletim do Museu Nacional. Rio (41)). (N. Série Antropologia), 1983.
- GOLDMAN, Marcio. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 1999
- INGOLD, Tim. Introduction. The concept of society is theoretically obsolete. In: Ingold, Tim (ed.) *Key debates in Anthropology*, London: Routledge, 1996, 57-59.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*, São Paulo, Studio Nobel, 1999, 143pp.
- MAITRE, Jacques. Régulations idéologiques officielles et nébuleuses d'hétérodoxies. A propos des rapports entre religion et santé. *Social Compass*, 24, n. 4, p. 353-364, 1987.
- MALUF, Sônia Weidner. *Les enfants Du Verseau au pays des terreiros. Les cultures thérapeutiques et spirituelles alternatives au Sud Du Brésil*. Thèse de Doctorat, Paris: Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, 1996.
- MONTERO, Paula. "Religiões e dilemas da sociedade brasileira". In: MICELI, S. (org.) *O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)*. v. 1: Antropologia. São Paulo: Sumaré/ Anpocs; Brasília: Capes, 1999, p. 327-367.
- PIERUCCI, Antonio Flávio. "Sociologia da religião. Área academicamente impura". In: MICELI, S. (org.). *O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)*. V. II – *Sociologia*. São Paulo: Sumaré/Anpocs; Brasília: Capes, 1999, p. 237-286.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. . Reencantamento e dessecularização: A propósito do autoengano em sociologia da religião. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, v. 49, p. 99-117, 1997.
- VELHO, Otávio. Religiosidade e antropologia. *Religião e sociedade*, 13, n. 1, p. 46-70, 1986.