

## UMA INTERPRETAÇÃO DA SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO DE DANIELE HERVIEU-LÈGER

Carlos Eduardo Pinto Procópio  
Universidade Federal de Juiz de Fora  
Doutorando em Ciências Sociais  
procopio@yaho.com.br

### Resumo

Daniele Hervieu-Lèger é uma referência importante quando o assunto é fenômeno religioso contemporâneo. Este artigo explora alguns debates-chave de sua sociologia da religião: modernidade, recomposição, memória e exculturação. Estes debates explicam uma parte do problema do religioso na sociedade hoje, a medida em que foca as novas dimensões e contornos que vêm ganhando a esfera religiosa.

**Palavras-chave:** sociologia da religião; Hervieu-Lèger; esfera religiosa

### INTRODUÇÃO

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.

No seio desta problemática é que Daniele Hervieu-Lèger vai construir sua abordagem, entretanto, não buscando se posicionar como adepta de um desses paradigmas, mas ao contrário, procurando se posicionar numa situação intermediária entre ambos, construindo assim uma interpretação diferenciada e particular do fenômeno religioso na modernidade. A autora vai ao epicentro do problema, que são os fluxos e refluxos da modernidade e da religião que, em interação, no sentido fenomenológico do termo, vão ganhando novas dimensões e conformações.

A melhor pergunta, que representa o mote da interpretação dessa socióloga, diz respeito ao que estaria representado a emergência dos novos movimentos religiosos (NMR)<sup>i</sup> para a modernidade e o que esse fenômeno contribuiria para uma

reinterpretação teórica da situação da religião dentro desta modernidade. Esses NMR colocariam em xeque a modernidade, ou seriam uma adaptação a ela? Num certo sentido as duas coisas. A modernidade, via esse movimentos, é questionada na sua base utópica, sobretudo quanto a tentativa de querer superar a religião, o que, entretanto, fracassou devido aos déficits ontológicos de sua composição. Por outro lado, a modernidade, enquanto processo histórico, é num certo sentido insuplantável, levando esses NMR a dialogarem com os elementos constitutivos da própria modernidade.

A proposta deste texto é explorar alguns elementos chaves na sociologia da religião de Hervieu-Lèger, procurando compreender o modo como trata da questão da modernidade a luz das questões que foram trazidas pelo surgimento do fenômeno dos NMR. Nesse ínterim ainda serão colocadas as questões referentes ao problema da religião institucional, que no fluxo dos NMR perde gradativo espaço dentro da cultura moderna.

### **A MODERNIDADE RELIGIOSA**

A evidência que vêm ganhando

o religioso na cena pública tem “provocado um vasto reexame das hipóteses fundamentais da disciplina” (1993, p. 35), o que levou, segundo Hervieu-Lèger, a uma revisão das teorias sociológicas da religião. Essa revisão consistiria “numa dúvida para refinar um pouco mais a análise dos processos sobre os quais os espaços do religioso se retraem ou se difundem na sociedade” (1993, p. 47). Essa revisão, para a autora, dependeria, antes de mais nada, de se pensar a definição do que seja religião, prisma pela qual se colocará o problema da sociologia da modernidade religiosa (idem.).

Duas seriam as definições de religião presentes nas abordagens sociológicas: a primeira, defendida pelos autores que Hervieu-Lèger chama de exclusivistas, trataria a religião de forma intensiva, onde religião seria tudo aquilo que é sagrado; a segunda, defendida pelos inclusivistas, trataria a religião de forma extensiva e definindo por religião tudo o que possa produzir sentido para a vida (1993, p. 50-51). Hervieu-Lèger propõem uma análise articulada dessas abordagens. Nesse sentido aponta para a composição da própria modernidade e da sua relação com a religião, visando ampliar o leque

de compreensão acerca da problemática religiosa na modernidade.

Para Hervieu-Lèger, a modernidade tem uma chave de leitura, o “progresso”, que deve ser interpretado a partir de duas dimensões: uma histórica e uma utópica. Enquanto a dimensão histórica permite uma análise do progresso como uma suscetividade de etapas, a dimensão utópica permite analisar esse progresso como uma força motriz para ação humana, como fim a ser alcançado. Se por um lado a dimensão histórica destruía a religião, por outro a dimensão utópica manteve as condições para um relacionamento entre o cotidiano e os seus significados (1987, p. 224-225). É essa última dimensão que tornou possível a manutenção de um caráter ontológico para o progresso, permitindo que a idéia de *religare*, própria da religião, fosse mantida e utilizada.

É somente pela via histórica que a modernidade consegue abolir a religião enquanto sistema de significações e motor dos esforços humanos (1987, p. 225), pois a modernidade engendrou não apenas transformações no campo da ciência e da tecnologia, mas também na forma de se ver as relações políticas e

econômicas, que gradativamente vão perdendo seu sentido transcendental. Por outra via, ao introduzir uma utopia que pretendia a realização individual e coletiva no interior do próprio progresso, a modernidade tornou possível a configuração de uma estrutura afim com a problemática de plenitude e de salvação presente na religião (*idem.*). Será nesta via que a modernidade encontrará barreiras na sua tentativa de supressão dos elementos religiosos, a medida em que não conseguirá dar todas as repostas para a vida cotidiana (individual e coletiva), sob a égide do progresso enquanto utopia.

Essa via utópica permitirá a análise da religião a partir de um duplo movimento: o processo pela qual a religião modela a modernidade; o processo pela qual a modernidade produz a religião. Quer dizer, esta perspectiva “sugere centrar a análise sobre os processos multiformes do trabalho recíproco da modernidade sobre o campo religioso instituído, e da religião sobre os processos sociais, econômicos, políticos, culturais e simbólicos” (1990, p. 302). Nesse sentido a modernidade seria um paradoxo.

Desse modo, uma abordagem da religião deve se situar entre dois planos de análise, num certo sentido polarizados: uma “análise do processo de decomposição-recomposição do crer sobre o império do individualismo, da pluralização e das incertezas características da modernidade”, onde a referência ao transcendente e a referência confessional se faz ainda dentro das religiões históricas (1993, p. 63); e uma “análise dos processos de desestruturação-reestruturação dos dispositivos culturais e sociais de identificação cultural”, “onde a referência a um transcendente é completamente descolado de toda referência confessional” (idem.).

Esse processo implica, por um lado, na idéia de que as religiões históricas, apesar de “não organizarem mais exclusivamente e diretamente o acesso individual e coletivo ao transcendente, continuam a oferecer os referenciais simbólicos maiores, definindo massivamente as funções de uma tal referência” (idem.). Por outro lado essas referências são efetuadas dentro da própria modernidade, levando a uma inevitável “contaminação” das religiões pelas referências modernas.

## **A RECOMPOSIÇÃO DO RELIGIOSO**

Hervieu-Lèger procura entender a recomposição do fenômeno religioso, expresso nos NMR, como um déficit da utopia moderna do progresso e como uma adaptação do próprio religioso à modernidade. Apesar de retomarem, num certo sentido, um antimordenismo, esses NMR procuram, entretanto, servir-se de elementos presentes na modernidade. Esses “novos grupos religiosos questionam o que consideram como perversões da modernidade: o desconhecimento das raízes dos indivíduos na natureza, a negação da afetividade nas relações humanas, relações reduzidas somente à dimensão funcional numa sociedade compartimentada em múltiplas instituições especializadas” (1987, p. 223-224). Entretanto, são situados dentro das fronteiras da própria cultura moderna, o que é expresso no “seu pragmatismo, seu modo de considerar a tradição religiosa como uma 'caixa de ferramentas' que somente se utilizam os instrumentos quando úteis para o processo pessoal, concedendo a primazia à experiência ao desenvolvimento pessoal e sua maneira

de buscar o bem-estar espiritual da comunidade e de cada um de seus membros” (1987, p. 224).

Esses NMR se situam sobre o terreno do paradoxal, característica própria da modernidade. Hervieu-Lèger afirma que os grupos que compõem esse movimento estão “profundamente enraizados na cultura moderna, forjados desde o seu interior, sendo tão estranhos ao rechasso do mundo moderno realizado pelas seitas e grupos integristas, como à política de acomodação cultural praticado pelas igrejas” (idem.). Tal afirmação dá margem para o entendimento das características desses NMR.

Esses grupos que constituem esse movimento são denominados de comunidades emocionais, caracterizados pela adesão pessoal com laços emotivos entre indivíduos e comunidade, pela porosidade de suas fronteiras, pela desconfiança diante o dogmático e o doutrinal, e por ter fins em princípio espirituais (1987, p. 220-223). O seu desenvolvimento dependerá também da automização das pequenas narrativas crentes, do acesso livre a uma memória cristã e da eufemização das tradições sobre a Tradição (1990, 300-

301).

Todo esse processo, denominado de recomposição do religioso, não deve ser associado a alguma crise aparente da modernidade, mas aos déficits inerentes à sua dimensão utópica. Por mais que os NMR tentem fazer um retorno a alguma esfera tradicional, esta se dará pela via da modernidade (1990, 304-305). Vejamos o caso do cristianismo na contemporaneidade.

Hervieu-Lèger aponta três tendências do campo cristão e que estão ligadas ao processo de singularização e de subjetivação das representações, o que leva à privatização das crenças: a primeira aponta para a configuração da religião privatizada, que se desdobra no que a autora chama de 'religião festiva'; a segunda refere-se à composição carismática das referências de fé e das referências à tradição; a terceira diz respeito à expansão das comunidades emocionais no interior do cristianismo mesmo.

A primeira tendência aponta para dois movimentos. Por um lado a “reformulação das atividades das instituições religiosas sobre a vida quotidiana, dos indivíduos e das experiências individuais” (1990, p. 306). Por outro a “tendência à

privatização das experiências religiosas individuais” (idem.), que culmina numa religiosidade dita festiva.

Do ponto de vista das instituições religiosas, a religião cotidianamente administrada produz uma nova situação, composta na dialética entre a fé e o religioso do dia-a-dia. Essa nova situação gera uma nova temporalidade, que valoriza os 'momentos fortes' da vida litúrgica e uma nova geografia, que cria espaços que possam suprir as carências decorrentes da administração local da religião cotidiana (1990, p. 307). Hervieu-Lèger aponta que “estas novas temporalidade e geografia sagradas correspondem ao desenvolvimento de uma nova sociabilidade religiosa, fundada sobre a associação voluntária, o agrupamento temporário e a participação móvel, sociabilidade passageira que se desdobra correntemente às formas clássicas de sociabilidade paroquial e da equipe militante” (idem.). Esse tipo de sociabilidade reforça a idéia de que a religião se compõem como um “lugar de memória”, oferecendo voluntariamente celebrações passageiras, rituais nostálgicos, etc. (idem.).

Do ponto de vista da religião privatizada, prevalece o “aderente festivo”. Este, por sua vez, “vive em seu drama interior a disjunção de fato entre uma vida social e pessoal inteiramente secularizada e uma participação religiosa organizada sobre o modo extracotidiano” (1990, p. 308). A participação religiosa desse “aderente festivo” expressa outras concepções e práticas no que tange a referência da religião para a existência pessoal e para a sociedade, ao mesmo tempo em que mantém uma referência tradicional regida por uma instituição. Esse tipo de conduta favorece tanto a cultura cristã, que permanece enquanto um valor, quanto a formação de uma identidade religiosa moderna, que é “compatível com a privatização dos conteúdos de crença atuantes para a dispersão dos componentes institucionais” (idem.).

A segunda tendência coloca num lugar central o personagem carismático na vida religiosa (1990, p. 309), elemento motivador que contribui para a atração das pessoas à tradição, reforçando a fé. O carisma apareceria como “uma força de compensação ideológica”, dando plausibilidade ao discurso eclesial (1990, p. 311), mas também podendo contribuir para a

produção de inovações, a partir da sua posição exemplar (1990, p. 312). A posição do elemento/figura carismática toma, então, duas direções: pode ser a afirmação da necessidade de um retorno ao passado, indo de encontro às regras sociais e propondo sua supressão (1990, p. 313); pode “funcionar como uma força de inovação religiosa sobre uma conjuntura onde a crise dos ideais modernos, longe de restaurar a credibilidade da mensagem cristã, tende para o agravamento ainda da crise de identidade das igrejas que, explicitamente ou de fato, estão acomodados a estes ideais” (idem.).

A terceira tendência tem a ver com a expansão do cristianismo em comunidades emocionais, colocando o cristianismo entre a modernidade e a anti-modernidade. Essa religião de comunidades emocionais favorece a subjetividade na referência da norma doutrinal, conferindo a esta referência um caráter pragmático, onde “prevalece os elementos 'úteis' para uma atitude individual e coletiva [marcada] sobre a dinâmica comunitária” (1990, p. 314). Aí estariam os indícios demonstrativos da afinidade do terreno cristão com os valores modernos. Todavia, a medida que essas comunidades emocionais

criticam “o imperialismo do racionalismo técnico-científico” e recusam a automização e funcionalização das referências sociais da sociedade urbano-industrial, rompem com a modernidade na forma de protesto (idem.). Hervieu-Lèger ressalta, entretanto, que “ao mesmo tempo em que é portadora de um protesto contra os erros da conquista moderna de autonomia, a religião de comunidades emocionais se revela ser também (...) o vetor de uma aculturação dos valores modernos no cristianismo” (1990, p. 315), “um modo de ressocialização 'moderna' numa tradição” (1990, p. 316).

## RELIGIÃO E MEMÓRIA

Hervieu-Lèger define que a função da memória religiosa é resgatar uma descendência de fé. Retomando a reflexão de Maurice Halbwachs, ela afirma que essa memória possuirá maior caráter normativo quanto mais possuir o núcleo religioso a “capacidade de oferecer a 'memória verdadeira' do grupo”. Para o caso da vida moderna, entretanto, a transmissão da memória ocorrerá de modo esfacelado. Nesse contexto ocorre uma crise da memória

social total, “ligada à emergência da modernidade e que acompanha seu desenvolvimento histórico”, acarretando a perda de espaço da religião-instituição enquanto moldura de uma sociedade-memória. É no fluxo da pluralização e da inexistência de um *continuun minimum* da memória presentes na sociedade moderna que vai ocorrer essa decomposição da memória coletiva (1996, p. 9-10).

Esse processo de decomposição da memória deve-se, segundo esta socióloga, à conjugação de duas tendências: a primeira tendência estaria ligada a dilatação e a homogeneização da memória, que passaria a ser caracterizada como uma memória de superfície, achatada, com capacidade e criatividade dissolvidas (1996, p. 11); a segunda tendência estaria ligada à fragmentação do infinito, devido à possibilidade de pertença a uma pluralidade de grupos, cuja consequência imediata seria a dissolução funcional da experiência pessoal que veda o acesso a uma memória unificada (1996, p. 12).

O vínculo social da religião tentará a ser recomposto a partir de pequenas narrativas crentes a partir de grupos que venham a reivindicar uma

descendência de fé, grupos estes que inventam, reparam e manipulam dispositivos buscando “fazer tradição”. Todavia esse processo é limitado e controlado, sendo “a história e as determinações sócio-culturais próprias a um ou outro contexto particular [que] cerceiam o universo do pensável e do imaginável dentro do qual essas recomposições se efetuam”. Nas sociedades modernas esta recomposição da descendência de fé colocam em xeque a instituição religiosa, que viverá a tensão entre a memória que fornece e a memória que é entendida pelos sujeitos (1996, p. 12-13).

Para o caso da tentativa de transmissão institucional de uma memória, Hervieu-Lèger apresenta o caso do catolicismo. A Igreja Católica buscaria manipular a memória, pretendendo um “efeito de descendência”, lançando mão de uma mobilização emocional e de uma racionalização cultural. Esta última é possível na medida em que a Igreja Católica reafirma o lugar central de uma dada comunidade para a história da Igreja e desta para a história daquela (1996, p. 20-21). Já a mobilização emocional dependeria do carisma pessoal do corpo eclesiástico, que por



sua importância e estima, consegue congrega milhões de pessoas nas atividades em que está presente (1996, p. 21).

### **EXCULTURAÇÃO INSTITUCIONAL**

Os esforços da instituição católica de retomar as rédeas da vida cotidiana encontrar-se-ão limitadas no momento em que a cultura moderna não deixa espaço para a penetração dos elementos da lógica católica, ao mesmo tempo em que esses elementos igualmente não conseguem corresponder às necessidades dos sujeitos. Quando ocorre esse processo, seguindo Hervieu-Lèger, a instituição apresentar-se-á em vias de exculturação, não tendo, nesse sentido, mais nada a dizer para a cultura e a sociedade moderna. Essa saída cultural da religião, ressalte-se bem, não significa o fim da crença, “ela passa, ao contrário, para uma proliferação do crer que explode dos grandes códigos prescritos pelas instituições religiosas e obrigando estas a um considerável remanejamento” (2003, p. 20), o que dilui a capacidade normativa da instituição.

Esse processo se desenvolveu a partir de três tempos típicos: a laicização, que marca o fim do monopólio católico do transcendente; a secularização interna, respaldado na atração que a modernidade exerce sobre o catolicismo; e a ultramordenidade, que dá primazia à cultura contemporânea do indivíduo, que incorpora e desintegra a instituição religiosa.

O processo de laicização representa uma mudança de foco, quando a Igreja Católica perde seu lugar central com as mudanças políticas de 1789. Neste contexto a “nova configuração das linhas entre o poder e os indivíduos fazem da política o princípio fundamental da linha social”, onde emerge como centro a figura do cidadão e da comunidade ao seu redor (2003, p. 56-57). A liberdade religiosa é proclamada, paralelo à centralidade do direito natural e civil, e a Igreja Católica perde lugar de centro tanto na sociedade quanto na esfera religiosa e deixa de ser a religião do Estado (2003, p. 57). Por sua vez o Estado sacraliza a política e transfigura o religioso na soberania, passando a se constituir como poder espiritual, “inseparável do poder moral que emana da vontade livre dos

cidadãos que ele representa” (2003, p. 62). Esse processo, desde seu início conflituoso, acabou levando à supremacia do Estado, com sua religião civil, sobre a Igreja Católica, que por sua vez viu seu monopólio diluir-se com o crescimento do sentimento de laicidade (2003, p. 64 ss).

A secularização interna deveu-se a três linhas: a modernização da sociedade que impôs uma organização interna e uma definição da missão do catolicismo, onde “a Igreja viu-se progressivamente expulsa não somente da posição central que ocupava na sociedade, mas também da empresa englobante sobre comportamentos coletivos e sobre as consciências individuais” (2003, p. 70); os conflitos internos surgidos na Igreja Católica, devido à modernidade, gerando pontos de vista e estratégias contraditórias quanto à resposta de questões, que culminou no que Hervieu-Lèger chama de catolicismo intransigente, que levou o catolicismo a adotar um comportamento dissonante dos seus pressupostos morais e teológicos (2003, p. 74); transformação interna da mentalidade religiosa, derivada da linha anterior e que gerou uma mutação do sentimento religioso, voltado sobretudo para a

individualização da crença e a realização de si (2003, p. 81).

A ultramordenidade, terceiro momento desta saída cultural católica institucional, está atrelada a quatro tendências: individualismo, reivindicação da realização de si e exaltação da subjetividade; reorganização do tempo devido ao acesso rápido a informações; mudança na relação com a natureza, devido aos grandes avanços científicos e tecnológicos; contratualização das relações sociais, que substituiu os valores pelas regras racionais (2003, p. 86-88).

Esse processo de individualização, que preconiza a realização de si, reflete-se no interior das relações de trabalho, na família, nas relações de amizade, etc. (2003, p. 123). Diante deste cenário o catolicismo se coloca como hostil, ficando na contra-mão das transformações, acarretando para si o estigma de “uma ‘religião fria’, normativa e administrada do alto” (2003, p. 133). Via de regra, “esta percepção superficial de um catolicismo triste é associado, em fim, à idéia de que a moral católica é uma moral de repressão do prazer, uma moral que contraria, por definição, o direito

fundamental de cada um a atingir sua felicidade conforme as vozes que ele mesmo escolhe” (2003, p. 134).

Não se pode, então, se realizar hoje a “promessa cristã de realização numa sociedade onde o *ser si* tende ao mesmo tempo a adquirir evidência” (2003, p. 137) [grifo meu]. O sujeito atribui maior importância para uma felicidade subjetiva, na valorização da família, do trabalho e dos amigos, associados ao cultivo da independência na vida privada (2003, p. 139-141). Esse processo de subjetivação se estendeu a muitos campos, onde a referência totalizadora perde espaços para as construções pessoais que, no entanto, devem ser entendidas num sentido positivo, ou seja, na sua capacidade de estabelecer outras formas de relação social (2003, p. 141 ss.). Nesse sentido ganha dimensão individual todas as iniciativas, mesmo aquelas de cunho totalizantes, como a participação política. O individual, a realização de si, é a medida das coisas (2003, p. 148).

Contudo, as iniciativas individualizadas se sobrepõem sobre um campo bem determinados de regras: as preocupações com a vida cotidiana são exploradas e valorizadas; os

projetos são sempre voltados para o mundo (intramundanos); seu desenvolvimento é relacional e harmonioso (lembrando Tocqueville: individualismo é diferente de egoísmo); há uma consciência da precariedade do mundo e seus riscos (2003, p. 151-155). Hervieu-Lèger lembra que “a configuração de sentido característico das sociedades ultramodernas se constituem e se reconstituem no permanente cruzamento de uma cultura de si e de uma cultura de risco que se estende sobre combinações variadas, em função das situações e experiências individuais” (2003, p. 156). O risco é o limite para as auto-proposições (2003, p. 157 ss.).

O projeto de realização cristã, desse modo, fica em descompasso com a realização ultramoderna, ficando cada vez mais à margem da sociedade (2003, p. 160). Muitas das mensagens cristãs perdem espaço numa sociedade que cada vez mais vê muitas de suas necessidades supridas, o que ocasiona uma defasagem desta mensagem. Hervieu-Lèger traz um bom exemplo no âmbito alimentar, tendo em mente o pressuposto weberiano de que a mensagem religiosa é expressão de seu contexto (Weber, 2004). A autora

afirma, por exemplo, que a mensagem cristã do “dê-nos o pão de cada dia” não consegue mais fazer sentido numa sociedade em que o risco da falta de comida é reduzidíssimo (2003, p. 161 ss.)

Hervieu-Lèger, de modo enfático, aponta que a Igreja Católica “perdeu sua capacidade de circunscrever os indivíduos numa cultura específica, organizada por referências comuns de sentido dadas do alto” (2003, p. 267). Esse processo culminaria num novo regime de autoridade e de institucionalidade, levando a Igreja Católica a procurar algum diálogo com o mundo cultural que a circunscreve (2003, p. 269). Desse modo passa a fornecer para a sociedade, antes de uma verdade única e universalizante, um corpo de especialistas que possam dar respostas aos problemas momentâneos dos sujeitos (2003, p. 270-272). Emerge no catolicismo “figuras renovadas da institucionalidade católica que corresponde aos processos contemporâneos de uma socialização religiosa alinhada sobre o estilo geral da socialização nas condições da ultramordenidade” (2003, p. 276).

Instaura-se um novo regime de

verdade, caudatário da desorganização do poder religioso e das transformações na regulamentação católica do tempo e do espaço. A autoridade eclesial é diluída, ficando a cargo dos crentes a sua reconfiguração. Igreja e seu corpo eclesial passam a ser referências a partir de suas atitudes, reforçando o conteúdo emocional da religiosidade contemporânea. Ademais, ocorre a divisão do trabalho religioso entre clero e laicato, demarcando novas fronteiras da autoridade religiosa (2003, p. 289).

Essa divisão do trabalho religioso possibilitou uma maior democratização da instituição, que culminou no aumento do corpo de diáconos, que reflete uma maior participação leiga diante das “verdades” até então monopolizadas pela hierarquia da instituição, no momento em que ocorria uma crise no enquadramento clerical. Dessas mudanças do trabalho religioso ainda pode-se ressaltar a constituição de uma burocracia clerical – burocracia aqui, também no sentido weberiano -, passando parte dos funcionários da instituição a serem assalariados (2003, p. 301-303).

O engajamento na vida eclesial também sofre modificações. A entrada

de um jovem para a vida de seminarista, por exemplo, ocorre cada vez mais como fruto da busca de uma realização de si, ultramoderna, do que pela descoberta de uma vocação sob inspiração divina (2003, p. 304). A verdade dita divina é, nesse sentido, transformada em valor simbólico e disponibilizada para a experimentação e complementação do si mesmo.

Esse processo de excultramento se deve ainda ao descompasso entre as propostas proibitivas da Igreja Católica, como a impossibilidade de acesso das mulheres a cargos eclesiais e a proibição do casamento dos membros do corpo eclesiástico, com a cultura moderna centrada no direito individual de escolha. Hervieu-Lèger chamou essas práticas católicas de ilegíveis (2003, p. 310). Soma-se a isso o fato de que essa igreja, respaldada na idéia de “instituição de identificação”, se transforma cada vez mais em uma “instituição de serviço” (2003, p. 326), e converter-se num regime de autoridade articulado ao acompanhamento dos problemas e a vigilância, por parte de sua hierarquia (2003, p. 329).

## IMAGENS RELIGIOSAS DA

## MODERNIDADE: O CATOLICISMO EM MOVIMENTO

A guisa de conclusão, e finalizando parcialmente a contribuição sociológica de Hervieu-Lèger, quero chamar a atenção para duas formas (imagens) presentes na modernidade religiosa e que estão atreladas à relação com religião institucional. Essas imagens são a do peregrino e a do convertido, que vão tomar caminhos diferentes na relação com a instituição religiosa, mas afunilam num mesmo princípio e num mesmo fim, consoante com a tendência moderna de realização de si. Os convertidos são aqueles sujeitos que elaboram ou respondem às proposições mais variadas adotando todos os formalismos, com condutas pessoais construídas sobre a crença nas promessas e demandas até certo ponto coerentes (2003, p. 277). Já os peregrinos são aqueles que optam por engajamentos que duram pela livre conveniência (idem).

A religiosidade peregrina é aquela “religiosidade plástica que atravessa as delimitações institucionais” (2003, p. 277), correspondendo a uma forma de sociabilidade religiosa de mobilização e de associação temporária

(2003, p. 278). Caracteriza-se também pela fluidez dos conteúdos de crença que elabora e a incerteza do pertencimento comunitário (idem). Seu desenvolvimento coloca o catolicismo institucional de frente de um duplo desafio, relacionado ao tempo e ao espaço religioso.

A religiosidade peregrina projeta uma nova dimensão em relação a gestão religiosa do tempo, entendida esta gestão como a influência que tem uma religião sobre a vida ordinária de seus fiéis com regras prescritas (2003, p. 279). Essa influência é convertida em opção individual, que redefinirá a mensagem religiosa de acordo com os interesses de cada um. Essa religiosidade, em relação ao espaço, será responsável pela fluidez territorial do catolicismo, deslocando sua sociabilidade, levando a experiência religiosa a ser buscada em espaços extra-institucionais (2003, p. 281 ss.), configurando o que a autora chamou de religiosidade difusa.

Já a religiosidade cujo modelo é o convertido se constitui a partir das “formas intensivas de validação comunitária do crer que se estabelece no seio de pequenos grupos de crentes ‘integrados’” (2003, p. 287). Suas

práticas estão ligadas com a ideologia institucional e dela recebem seu apoio jurídico e canônico. Constituem-se por grupos que desenvolvem atividades voltadas para a ampliação do modelo de sociedade defendido pela instituição religiosa, levando-os muitas vezes à construir um discurso sectário e fundamentalista.

Contrastando os dois modelos, Hervieu-Lèger afirma que se por um lado se configura um posicionamento *soft*, com uma sociabilidade que reconhece a singularidade das escolhas religiosas, do outro se configura um posicionamento *hard*, com uma sociabilidade intensiva revestida por virtuosos que optam por valores e normas bem definidas (idem.). Se a religiosidade *hard* reafirma abruptamente a autoridade do magistério eclesiástico, a religiosidade *soft* pulveriza seu sentido, dispondo-o para além das fronteiras institucionais.

O maior desafio está colocado, perante a *cultura do si*, para o modelo convertido, que exige uma posição enrijecida perante ao mundo para sujeitos que cada vez mais são socializados numa cultura que valoriza a escolha individual. Enquanto escolha individual, o posicionamento *hard* pode

até ser aceito. Entretanto, quando as fronteiras individuais dessa opção pretendem ser transportadas para outros níveis, encontram na crença no direito de escolha individual seus limites.

Já o modelo *soft*, pelo seu componente festivo e individualizante, tem mais chances na sociedade ultramoderna, que valoriza o *si mesmo*. Pesa ao seu favor a defasagem querigmática do catolicismo, que acaba tendo que se recompor sobre uma nova linguagem que, apesar das dimensões tradicionais que resgata, acabam sendo estruturadas sobre a lógica da modernidade. Todavia, acredito, que esse resgate tradicional pela via moderna traz os vestígios agregadores para uma sociabilidade religiosa, configurando na agenda religiosa novos compromissos e possibilitando a emergência de novas formas de sociabilidade, evidentemente diferente dos modelos de cristandade implantados outrora.

#### Abstract

Daniele Hervieu-Leger is a reference in the sociology of Religion. This article explores some key debates of his sociology of religion: modernity, reconfiguration, memory and exculturation. These discussions clearly

a part of the problem of religion in society today, emphasizing the new dimensions and contours that have drawn the religious sphere.

**Key words:** sociology of religion; Hervieu-Lèger; religious sphere

#### BIBLIOGRAFIA

CAMURÇA, M. A sociologia da religião de Danièle Hervieu-Leger: entre a memória e a emoção. In: TEIXEIRA, F. *Sociologia da Religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003.

HERVIEU-LÈGER, D. *Secularización y modernidade religiosa*. 1987.

\_\_\_\_\_. Les manifestations contemporaines du chistianisme et la modernité. In: DUCRET, R.; HERVIEU-LEGER, D. et LADRIÈRE, P. *Christianisme et Modernité*. Paris: CERF, 1990,

\_\_\_\_\_. Chapitre II: La religion dissémenée des sociétés modernes. In: *Religion pour mémoire*. Paris: CERF, 1993.

\_\_\_\_\_. Catolicismo: el desafio de la Memoria. *Sociedad y Religión*, n. 14/15, novembro de 1996.

\_\_\_\_\_. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? *Religião e Sociedade*, n. 18/01, 1997.

\_\_\_\_\_. *Le pèlerin et le converti*. La religion en mouvement. Paris: Flammarion, 1999.

\_\_\_\_\_. *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris: Bayard, 2003.

WEBER, M. Capítulo V: Sociologia da religião. In: *Economia e Sociedade*. Brasília: EdUNB, 2004.

#### NOTAS

- 
- i Os NMR surgiram e ganharam evidência global a partir da década de 1960.