MAIS DO QUE FÉ, EXPERIÊNCIA DE VIDA: RELIGIÃO COMO AFIRMAÇÃO E REAFIRMAÇÃO DA EXISTÊNCIA

More than faith, a life experience: religion as an affirmation and reaffirmation of existence

Paulo Raposo*
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)
DOI: 10.29327/256659.17.1-19

RESUMO

A compreensão da religião frequentemente esteve associada à adesão a sistemas de crenças, dogmas ou práticas institucionais. Entretanto, a experiência religiosa ultrapassa os limites da fé entendida exclusivamente como assentimento intelectual a determinadas verdades transcendentes. A isso este artigo se dedica, com o objetivo de apresentar e analisar religião como experiência de vida enraizada na realidade mesma de cada sujeito ou grupo social. A partir de uma revisão bibliográfica de caráter qualitativo, argumenta-se que religião participa da construção e da reconstrução das identidades e compreensões de mundo por meio das quais os indivíduos se entendem, justificam e explicam suas trajetórias, para além da simples adesão ideológica ou escolha valorativa. Demonstra-se que a dimensão religiosa não pode ser reduzida à crença em entidades sobrenaturais, uma vez que opera como linguagem simbólica de interpretação da realidade e como elemento estruturante da identidade. Conclui-se que religião permanece relevante não apenas como sistema de fé, mas como experiência vivida, narrada e incorporada, como afirmação e reafirmação da existência dos sujeitos ao longo de suas trajetórias, de modo que é menos pelo discurso e mais pela interação e pelo engajamento que as adesões, as atitudes e as disposições de fé podem ser pensadas, debatidas e racionalizadas.

Palavras-chave: Religião; Fé; Experiência Religiosa; Sagrado.

* Doutorando em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), possui graduação em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), licenciatura em Filosofia pelo Centro Universitário Internacional (UNINTER), mestrado em Educação, pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. E-mail: pauloraposo10@gmail.com

INTRODUÇÃO

> *Nos momentos de extrema exasperação, é grande a tentação de purificar: vamos reduzir todo esse conjunto de rituais e crenças religiosas a um corpo restrito de elementos seguros e verídicos, próprios e certificados, e vamos jogar todo o resto ao fogo purificador! A religião nos limites da simples razão.*
>
> *Bruno Latour*

Religião é uma ação doutrinária tanto quanto uma doutrina para a ação. Não é apenas uma questão de fé, de uma escolha valorativa ou adesão ideológica que pode simplesmente ser substituída por outra por meio do convencimento; é, sobretudo, experiência de vida, um modo de experimentar a própria história por causa dessa mesma história. É um dos fenômenos mais antigos e universais da história humana. Desde as primeiras manifestações simbólicas conhecidas até as complexas tradições religiosas contemporâneas, os seres humanos têm recorrido a narrativas sagradas, rituais e sistemas de crenças para compreender o mundo e situar-se nele. Reduzir religião à simples crença em entidades sobrenaturais ou à participação em instituições religiosas, portanto, significa ignorar uma de suas dimensões mais profundas: sua capacidade de estabelecer, pelos afetos e memórias que mobiliza, demandas existenciais que moldam trajetórias individuais e coletivas.

Nesse sentido, religião pode ser compreendida simultaneamente como experiência biográfica e autobiográfica, na medida em que não se apresenta como um elemento externo ou acidental das experiências de vida, mas como uma realidade entrelaçada às trajetórias individuais, que só existem como tais justamente por causa de tais experiências, em uma relação de coimplicação inextricável. Enquanto experiência biográfica, religião adquire significado e plausibilidade a partir da história de vida daqueles que a acolhem, praticam e reinterpretam. As crenças, valores, rituais e narrativas que compõem uma tradição religiosa não são assimilados de forma abstrata ou desvinculada da realidade concreta dos sujeitos; ao contrário, são continuamente ressignificados à luz das experiências vividas, dos desafios enfrentados, das relações estabelecidas e das circunstâncias históricas que moldam cada percurso existencial. É, ao mesmo tempo, expressão e consequência da vida vivida, exatamente como essa pôde ser vivida pelo sujeito de fé.

A adesão religiosa, portanto, não decorre exclusivamente da aceitação racional de um conjunto de doutrinas, mas da capacidade dessas doutrinas de dialogar com experiências

concretas, oferecendo interpretações, orientações e significados para os acontecimentos que constituem a vida humana, em um tipo de correspondência da qual a mera oposição no campo das ideias é tanto mais abstrata quanto ilusória. Uma pessoa de fé não acredita apenas porque teve uma ideia ou alcançou determinado nível de esclarecimento; acredita porque experimentou, experimentou a si, o outro, o mundo e os fatos de maneira a tornar sua adesão inevitável, autoevidente e imperativa. E essa é a física das suas metafísicas. Tratar qualquer manifestação destas últimas como desprovida de materialidade é contrariar o que torna a própria oposição política, ideológica ou racional possível: a busca por objetividade.

Justamente por causa disso, cumpre aos ateísmos, às lutas políticas por esclarecimento, às disputas ideológicas, às verdades científicas, aos discursos serem menos unilaterais e negligentes. Só assim contemplarão a multiplicidade da condição humana. Dizer com Karl Marx (2010) que a religião é o ópio do povo, no mais das vezes uma frase que virou um slogan vazio pelo uso imediato e repetido, apenas para denunciar sua natureza alienante é operar sob a égide do reducionismo. O mesmo Marx que propôs a frase acertadamente é aquele para o qual "a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente" (Marx, 2010, p. 145). É, para todos os efeitos, "o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos" (Marx, 2010, p. 145). Alienante, é verdade, mas material, porque um suspiro da criatura que existe de fato.

Material, porque é o ânimo e o reflexo da realidade experimentada, de modo que "as ilusões religiosas substituem formas mais práticas de protesto" (Eagleton, 2011, p. 46). Material, porque deriva da realidade experimentada, Material, ao fim e ao cabo, pois "é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular, seu *point d'honneur*[1] espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua base geral de consolação e de justificação" (Marx, 2010, p. 145). É que a fé não representa somente uma crença em verdades transcendentes deslocadas do aqui e do agora, mas um modo de habitar este tempo e este mundo, interpretar e elaborar narrativas sobre si mesmo, ainda que invertendo o ônus da responsabilidade e atribuindo a forças sobrenaturais razão de

[1] Tradução: sua questão de honra.

ser. É exatamente essa materialidade aparentemente ausente da religião que este artigo discute, por meio de uma abordagem qualitativa de revisão bibliográfica.

Seu objetivo é apresentar e analisar a religião como experiência de vida que afirma a si mesma, autoafirma-se e reafirma-se, enraizada na realidade mesma de cada sujeito ou grupo social, mais do que uma experiência de fé pura e simplesmente, o que a faz ser fundamental para a construção e a reconstrução das identidades e das compreensões de mundo. Com isso, poder-se-á compreender a religião como fenômeno vivido para além da adesão doutrinária, entender a relação entre experiência religiosa e construção da identidade pessoal e examinar o papel da religião na atribuição de sentido às experiências humanas fundamentais, tendo como perspectiva que, segundo Peter Berger (1985, p. 41), "a religião constitui a audaciosa tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo".

RELIGIÃO, EXPERIÊNCIA DE SER E EXISTIR

A experiência religiosa é vivida por sujeitos históricos e corporificados, situados em contextos sociais específicos, razão pela qual sua manifestação se realiza por meio de práticas, gestos, objetos, espaços, narrativas e relações que conferem materialidade àquilo que é, frequentemente, interpretado apenas em sua dimensão espiritual. Em razão disso, religião pode, e até mesmo deve, ser compreendida como uma experiência material de ser e existir porque está intrinsecamente vinculada à vida concreta dos indivíduos. Isso porque é vivida em corpos, inscrita em espaços, mediada por objetos, organizada por instituições e transmitida por tradições históricas. Mesmo quando se refere a realidades transcendentes, sua existência social depende de formas materiais que permitam sua comunicação, reprodução e apropriação pelos sujeitos. A experiência religiosa revela-se, assim, como uma dimensão constitutiva da existência humana, articulando transcendência e materialidade, fé e prática.

Ora, conforme William James, “a religião, seja ela qual for, é a reação total de um homem à vida” (James, 1991, p. 38-39), ou seja, a experiência religiosa não se restringe a momentos específicos de culto ou a convicções formuladas abstratamente, mas constitui uma resposta abrangente do indivíduo diante das questões fundamentais da existência. Por isso mesmo, “para os homens comuns, “religião”, seja qual for o significado mais especial que possa ter, significa sempre um estado de espírito *sério*” (James, 1991, p. 41). É assim porque “favorece a gravidade, não a petulância; impõe silêncio a todas as vãs tagarelices e agudezas de espírito”

(James, 1991, p. 41). Trata-se de uma atitude particular consigo e global, à medida que se projeta para o todo em que o sujeito está inserido, fazendo com que essa inserção seja uma incisão na ordem das relações, já que interpreta e determina, ou menos tenta determinar, origens, destinos, sofrimentos, esperanças e significados da situação de existir de si e dos outros no mundo.

Ainda que mobilize e opera por meio de símbolos e signos, permanece uma atitude, isto é, uma ação, uma materialização do sujeito. Entendida dessa forma, religião envolve simultaneamente aspectos cognitivos, afetivos, éticos, simbólicos e práticos. Mobiliza a inteligência na busca por explicações acerca do universo e da condição humana, mas também convoca emoções, valores e comportamentos que orientam a ação dos indivíduos em seu cotidiano. A experiência religiosa manifesta-se, portanto, como uma forma de engajamento integral com a vida, na qual pensar, sentir e agir tornam-se dimensões inseparáveis de uma mesma postura existencial. Realça o que e conscientiza sobre o que há de mais grave e universal na condição humana, nomeando-o e explicando-o, mas oferece soluções das quais outros sistemas de sentido não se ocupam, a considerar que "o mundo aparece assaz trágico em algumas religiões, mas a tragédia é entendida como depuradora, e admite-se a existência de um modo de libertação" (James, 1991, p. 41).

A religião não constitui, nesse contexto, uma esfera isolada da vida, mas a dimensão que atravessa todas as demais, conferindo-lhes significado. Assim, a reação religiosa à existência não é parcial nem circunstancial; representa, isto sim, uma resposta totalizante diante da realidade vivida. Pudera, afinal, lembra Paul Tillich (1985), "fé é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente" (Tillich, 1985, p. 5), sendo, por isso mesmo, "um ato da pessoa como um todo" (Tillich, 1985, p. 7). Esse ato "se realiza no centro da vida pessoal e todos os elementos desta dele participam. Fé é o ato mais íntimo e global do espírito humano" (Tillich, 1985, p. 7). Para Tillich, a fé "não é um processo que se dá numa seção parcial da pessoa nem uma função especial da vivência humana. Todas as funções do homem estão conjugadas no ato de fé" (Tillich, 1985, p. 7-8). Trata-se de uma adesão existencial, adesão de si em si, que mobiliza a pessoa por inteiro, apropriando-se e definindo pensamento, vontade, sensibilidade, memória, imaginação, corporeidade. É, portanto, a pessoa mesma, em sua complexidade e inteireza, que se compromete com aquilo que reconhece como verdadeiro e significativo.

Esta compreensão da fé, como ato total do ser para a existência, impede sua redução ao simples assentimento doutrinário. Ao contrário, representa uma orientação fundamental da existência, capaz de integrar as múltiplas dimensões da vida humana em uma unidade dinâmica, material e específica. Quando o indivíduo crê, não é apenas uma parte de si que cria e responde à transcendência; é a vida, um modo de existência que, além de instituir, perpetua-se e se torna, mesmo que em âmbito local ou individual, uma necessidade antes não reconhecida, mas sempre presente. É um princípio unificador da experiência humana, que confere coerência às escolhas, aos valores e às ações. Sua substituição só será possível por outro princípio de igual força e capilaridade, que apresente razões e experiências tão únicas que não reste outra alternativa senão considerar aquilo experimentado como fora da ordem comum, que, tendo o nome que tiver, terá as feições do sobrenatural.

É que a fé envolve simultaneamente a razão, a vontade, a afetividade, a imaginação e a corporeidade, articulando essas diferentes dimensões em torno de um centro de significado capaz de orientar a existência, sendo as religiões o resultado direto desse amalgama que é, além de tudo mais, expressão da condição humana. A crença, portanto, não permanece confinada ao plano das ideias, mas produz efeitos observáveis na realidade histórica e cultural daqueles que a cultivam. Sob essa perspectiva, a objetividade da fé não decorre da possibilidade de comprovação empírica de seus conteúdos transcendentais, mas do fato de que ela se expressa em formas concretas de vida. O que se crê torna-se material através das disposições, dos compromissos e das ações que estruturam a experiência cotidiana dos indivíduos, porque "fé é uma questão de liberdade. Liberdade por sua vez é nada mais do que a possibilidade de agir a partir do centro da pessoa" (Tillich, 1985, p. 8). A crença deve ser compreendida, assim, como uma realidade simultaneamente simbólica e material.

Simbólica porque se expressa por meio de narrativas, doutrinas, mitos e representações que fornecem sentido à experiência humana; material porque tais significados são incorporados em práticas corporais, espaços sagrados, objetos ritualísticos, formas de organização social e modos de agir historicamente situados. A fé e as religiões que lhe são derivadas, portanto, não são fenômenos abstratos, mas uma experiência existencial de significação totalizante que se objetiva na cultura e na história. Ao envolver a integralidade da pessoa, produz efeitos concretos e verificáveis na constituição das consciências, tornando-se uma dimensão fundamental da realidade humana vivida. Uma experiência de ser e existir no e

com o mundo por meio de mediações que surgem do abstrato, mas deste se autonomizam tanto quanto o propagam, afinal "o cosmos sagrado faz parte da visão de mundo. Ele é socialmente objetivado da mesma maneira que a visão de mundo geral, sem que a isso se oponha a qualidade simbólica específica das representações religiosas" (Luckmann, 2014, p. 81).

Isso significa, para Thomas Luckmann, "que o cosmos sagrado constitui um recorte da realidade social objetiva sem demandar uma base institucional distinta e especializada" (Luckmann, 2014, p. 81). Em função disso é que, "enquanto parte da visão de mundo, o cosmos sagrado está relacionado à estrutura social total" (Luckmann, 2014, p. 81), isto é, "perpassa áreas institucionais mais ou menos diferenciadas, tais como o sistema de parentesco, a divisão do trabalho e a regulamentação do exercício de poder" (Luckmann, 2014, p. 81). Como um instrumento instituinte de uma realidade objetiva operando com elementos simbólicos que mobiliza as subjetividades, "o cosmos sagrado determina diretamente todo o processo de socialização do indivíduo, sendo relevante para sua biografia integral" (Luckmann, 2014, p. 81). Então, "representações religiosas servem para legitimar a conduta humana em todas as situações sociais" (Luckmann, 2014, p. 81).

O cosmos sagrado integra a própria visão de mundo socialmente construída, sendo objetivado de maneira análoga às demais formas de conhecimento e interpretação da realidade. Sua especificidade simbólica não o aparta do tecido social, mas o insere nele como um recorte significativo da realidade objetiva compartilhada. Logo, deve ser compreendido como uma forma de organização simbólica do mundo que não exige necessariamente uma base institucional autônoma e especializada para sua existência e reprodução. Constitui-se, antes, como uma dimensão transversal da vida social, atravessando diferentes esferas institucionais e práticas cotidianas. É que a religião não se limita a um campo específico da vida social; opera como princípio de inteligibilidade e ordenação que perpassa a totalidade da realidade social perpassando as biografias daqueles que creem.

A percepção do mundo como portador de uma ordem sagrada estabelece referenciais normativos que orientam as relações humanas, os sistemas de autoridade, os papéis sociais e as formas de organização coletiva. As hierarquias, os costumes e as normas coletivas são percebidos como expressões de uma ordem transcendente, cuja origem ultrapassa a construção humana. O cosmos sagrado, pois, fornece os fundamentos que sustentam a

compreensão da realidade social, com o complicador de estabelecer a crítica apenas como reparo a ser feito por quem partilha da mesma identidade geral, criando uma espécie de circuito de autoafirmação que, embora exclusivo, incide sobre as noções mesmas de debate, diálogo e oposição. Por conseguinte, crentes criam, nesta vida mesma que todos compartilham, uma ordem de interação que, quando se apresenta como superior, rege, ou pretende reger outras interações, instituindo-se como totalidade discursiva e argumentativa da qual só se pode distanciar a custa de se tornar outro que não um fiel, curiosamente, para seus pares e também para outros.

O cosmos sagrado exerce papel decisivo no processo de socialização dos indivíduos, uma vez que contribui para a internalização de normas, valores e interpretações do mundo que moldam a biografia integral dos sujeitos. As representações religiosas não apenas expressam significados, mas funcionam como mecanismos de legitimação da ordem social em diferentes contextos sociais, conferindo coerência e sentido às práticas cotidianas. Dessa forma, torna-se analiticamente inadequado reduzir a religião a uma experiência de fé individual, pois ela opera simultaneamente como sistema simbólico, forma de objetivação estruturante, dado que "a migração entre mundos religiosos significa migração entre suas respectivas estruturas de plausibilidade" (Berger, 1985, p. 64). Então, o que resta aos ateísmos, às racionalidades, ao rigor científico, aos discursos políticos e ideológicos, senão reconhecer essa variedade da experiência religiosa para apreendê-la no que têm de mais singular e, assim, qualificarem suas compreensões, suas intervenções, ideias e até mesmo oposições.

É certo que a religião "oferece uma fuga do mundo, não a missão de transformá-lo" (Eagleton, 2011, p. 46), de modo que "o suspiro da criatura oprimida, em oposição ao seu grito de raiva, é tão somente um sintoma patológico do que há de errado conosco" (Eagleton, 2011, p. 46). Todavia é, também, ressalva Terry Eagleton (2011), uma consciência, uma reação, um descontentamento. Por mais distorcidos que sejam, existem, e existem na vida que acontece agora, com todas as suas implicações, ainda que projetando o além. Não há como a oposição à religião se estabelecer e permanecer honesta, se não partir da compreensão e legitimação da experiência religiosa como experiência desta vida para esta vida na mesma realidade que é a daqueles que não têm fé, de sorte que "a religião precisa ser pacientemente decifrada, não arrogantemente repudiada. Ela brota de um território ao qual a razão não deveria desconhecer" (Eagleton, 2011, p. 87):

> apenas se for capaz de reconhecer os interesses além da razão e os desejos dos quais tira tanto de sua força, poderá a razão se mostrar suficientemente robusta para impedir que esses desejos descambem para a anarquia, acachapando, assim, a ela própria. Esse é um dos motivos por que nenhuma polêmica contra a religião sediada meramente no nível da discussão racional pode pretender ter sucesso (Eagleton, 2011, p. 87).

Embora a racionalidade desempenhe uma função crítica e ordenadora, ela não opera em um vazio antropológico; ao contrário, desenvolve-se em constante interação com impulsos afetivos, aspirações existenciais e necessidades simbólicas que frequentemente ultrapassam os limites da argumentação lógica. Somente ao admitir essa complexidade é que a razão pode exercer um papel regulador suficientemente consistente, evitando que as forças irracionais, pré-racionais e o racionalismo, a desmesura da racionalidade, assumam formas inócuas e desagregadoras, capazes de comprometer a própria ordem racional. A tentativa de submeter integralmente a experiência humana aos critérios exclusivos da lógica tende a ignorar aspectos fundamentais da constituição da subjetividade, tais como a busca por significado, pertencimento, esperança e transcendência. Quando esses elementos são desconsiderados, abrem-se espaços para que demandas existenciais reprimidas se expressem de maneira desordenada, enfraquecendo os fundamentos que sustentam o exercício da razão crítica.

A compreensão adequada do fenômeno religioso exige o reconhecimento de que a experiência humana não se esgota nos limites da racionalidade instrumental ou da elaboração lógica dos conceitos. A religião emerge de dimensões constitutivas da existência que envolvem afetos, desejos, esperanças, medos, anseios de pertencimento e demandas por sentido, elementos que acompanham a trajetória humana em todas as épocas e culturas. Ignorar tais dimensões equivale a reduzir a complexidade da vida social e da experiência subjetiva a categorias analíticas incapazes de apreender a totalidade da condição humana. logo, a razão não deve ser concebida como uma instância autossuficiente e isolada das demais forças que atuam na constituição dos sujeitos. Pelo contrário, sua eficácia crítica depende justamente de sua capacidade de reconhecer a presença de elementos não estritamente racionais na formação das crenças, dos valores e das práticas sociais.

RELIGIÃO E IDENTIDADE: UMA RELAÇÃO DE INTERDEPENDÊNCIA

Longe de representar apenas um conjunto de crenças ou práticas voltadas para o sagrado, a religião desempenha papel decisivo na constituição das identidades pessoais e coletivas,

oferecendo narrativas, símbolos, valores e referenciais que orientam a compreensão de si mesmo e do mundo. De modo recíproco, as identidades individuais e sociais influenciam a forma como a religião é vivida, interpretada e transmitida historicamente, configurando uma relação de interdependência na qual religião e identidade se produzem e se transformam mutuamente, produzindo uma espécie de amálgama entre quem é aquele que crer e aquilo em que se acredita. A rigor, pois, cada experiência religiosa é mediada pelas condições concretas de existência dos crentes, por suas trajetórias pessoais, por suas pertenças sociais e pelos processos coletivos de construção de sentido que caracterizam comunidades.

Em virtude disso, “seria um erro considerável deduzir disso que as instituições religiosas tenham m perdido, ou estejam em vias de perder, toda capacidade de contribuir na formação de identidades sociais” (Hervieu-Léger, p. 55). É que “a disseminação das crenças coexiste com a preservação dessas identidades” (Hervieu-Léger, p. 55). Então, “as religiões tendem a apresentar-se como uma matéria-prima simbólica, eminentemente maleável, que pode servir para diversos desdobramentos, de acordo com o interesse dos grupos que delas se nutrem” (Hervieu-Léger, p. 55-56). Logo, não apenas fazem crer; fazem ser, e o fazem no devir, ordenando o caos exterior e interior. É que "uma religião é um dispositivo ideológico, prático e simbólico pelo qual é constituída, mantida, desenvolvida e controlada a consciência individual e coletiva da pertença a uma linhagem de crença" (Hervieu-Léger, 2008, p. 99). Por isso mesmo, a pertença religiosa se insere em uma linhagem de crença que fornece critérios sociopolíticos de interpretação da realidade, da identidade e do destino humano, como se as outras linhagens resultassem do engano, em um tipo de autossuficiência que se afirma afirmando a si mesma.

Os ritos, por exemplo, não apenas recordam uma herança simbólica ou a permaneça da tradição, mas reproduzem, no presente, os vínculos que unem os indivíduos à comunidade de fé, que é, também, uma comunidade social que concorrerá com outras o monopólio da verdade sobre as questões fundamentais da vida, estabelecendo uma disputa pelos sentidos imprescindíveis. Competitiva, ainda que veladamente, a religião se integra à competitividade que ora faz o jogo das dinâmicas sociais de exclusão ora apresenta alternativas a esse jogo, fazendo uso de valores e ferramentas do mundo mesmo que pretende transformar ou melhorar, em uma ambiguidade que só não a paralisa porque lhe constitui. Dessa forma, a pertença religiosa não é simplesmente pensada; é vivida, incorporada e reiterada como

potência de existir, que mira noutra vida, mas acerta nesta, e não poderia ser diferente, já que aquela outra é invisível.

Enquanto dispositivo ideológico, oferece uma gramática de compreensão para a ação. Ao se integrar a uma tradição religiosa, as pessoas se vinculam a um porto seguro cuja estabilidade advém de forças maiores do que as conhecidas, de modo que a medida do seu vínculo sempre terá como parâmetro de proporcionalidade a potência daquelas forças. Decerto, pois, "a religião legitima de modo tão eficaz porque relaciona com a realidade suprema as precárias construções da realidade erguidas pelas sociedades empíricas" (Berger, 1985, p. 45). Assim, "as tênues realidades do mundo social se fundam no sagrado *realissimum*, que por definição está além das contingências dos sentidos humanos e da atividade humana" (Berger, 1985, p. 45). O pertencimento religioso, então, não diz respeito apenas ao que os sujeitos acreditam, mas também à sua estabilidade no aqui e agora, bem como à forma como se reconhecem, são reconhecidos pelos outros e se inserem em comunidades de memória e significado que atravessam gerações, já que, "nas sociedades históricas, a fé religiosa anima ou reanima os sentimentos comunitários" (Morin, 2007, p. 147).

Nesse sentido, a religião deve ser compreendida como um sistema dinâmico de produção de sentidos capaz de oferecer referências para a constituição da experiência individual e coletiva, porque "a parte historicamente decisiva da religião no processo da legitimação é explicável em termos da capacidade única da religião de 'situar' os fenômenos humanos em um quadro cósmico de referência" (Berger, 1985, p. 48). Sua função não se restringe à formulação de crenças, mas estende-se à produção de formas de pertencimento e de reconhecimento que conferem coerência à experiência histórica dos indivíduos. Institui-se, consequentemente, como referência da qual não se pode distanciar sem se perder e desorientar, afinal "toda legitimação serve para manter a realidade" — isto é, a realidade, definida numa coletividade humana particular (Berger, 1985, p. 48). Isso, pois "a legitimação religiosa pretende relacionar a realidade humanamente definida com a realidade última, universal, sagrada" (Berger, 1985, p. 48).

Ao vincular as experiências humanas a uma ordem superior, a legitimação religiosa transforma significados produzidos socialmente em elementos dotados de validade transcendental, cuja comprovação é autoevidente, à medida que é uma experiência de vida na vida, que de tão visceral é incompreensível que a outros não seja razoável, de sorte a se

transformar em um critério de validação de si, em torno de si, para outro. As instituições sociais, que são resultado de processos históricos e da ação coletiva dos indivíduos, os costumes e hábitos, as culturas e relacionamentos, tornam-se expressões de uma vontade divina, de uma ordem cósmica ou de princípios sagrados que ultrapassam a dimensão puramente humana, mas que é experimentada pelas condições mesmas de ser humano, e esta é sua caça furtiva, seu modo de apropriação desta vida para direcioná-la a outra.

A legitimação religiosa, pois, pode ser entendida como um processo de construção de sentido que se apropria de outros sem se aperceber que aquilo contra o que se volta ou em favor do que milita é sua infraestrutura. Esta apropriação que é, além de constitutiva, inadvertida, opera sendo a sua tração. Enquanto reivindica uma posição de transcendência em relação às realidades que pretende julgar, ordenar ou justificar, ela permanece estruturalmente vinculada a essas mesmas realidades. Sua capacidade de produzir sentido depende precisamente da apropriação dos conflitos, valores, representações e experiências que emergem do mundo social. Entretanto, uma vez incorporados ao universo religioso, tais elementos são ressignificados e apresentados sob a forma de princípios universais, deslocando para um plano transcendente aquilo que possui origens historicamente situadas. O paradoxo é, portanto, o ponto a partir do qual a religião parte e para o qual retorna, já que encontra sua força naquilo que procura transcender, ainda que raramente reconheça essa dependência.

Entendidas como respostas a quaisquer perguntas sobre o "porquê" dos dispositivos institucionais, assim como Peter Berger indica (1985), as legitimações são estruturais e estruturais. Daí por que fazer sentido Terry Eagleton lembrar que "existem mais coisas envolvidas quando se trata de mudar de crenças sedimentadas do que quando se trata de mudar de ideia" (Eagleton, 2011, p. 127). Contraprodutivamente, no entanto, "o racionalista tende a confundir a tenacidade da fé (a fé de terceiros, pelo menos) com a teimosia irracional, em lugar de vê-la como o sinal de certa profundidade interior, que abrange a razão, mas também a transcende" (Eagleton, 2011, p. 127-128). Reduzir a persistência da fé à mera obstinação irracional constitui um equívoco recorrente em determinadas abordagens racionalistas do fenômeno religioso. A fé não se estabelece apenas no âmbito das operações intelectuais. É relacionada aos vínculos afetivos, aos pertencimentos pessoais e coletivos, às memórias compartilhadas e horizontes de significado que constituem as identidades.

Ora, "porque alguns de nossos compromissos são constitutivos de quem somos, não podemos alterá-los sem o que o cristianismo chama de conversão, que envolve bem mais do que apenas substituir uma opinião por outra" (Eagleton, 2011, p. 128). Isso porque, em última instância, "não se pode esperar que o populacho entre a debater racionalmente questões religiosas, mas ele tem o instinto da reverência e da submissão, o que muito mais ao caso" (Eagleton, 2018, p. 127). É que, assevera Terry Eagleton, "a religião é ao mesmo tempo visão e instituição, experiência sentida e projeto universal" (Eagleton, 2018, p. 114). Fé é radicalidade de ser em forma. É a vida em vias de fato. Por isso que, à distância, não se sabe o que é religião. A partir de si, não se racionaliza adequadamente a religiosidade dos outros, justamente por ser outra, e, como tal, conter novas identidades e novos regimes de inteligibilidade e verdade. Não se exercita tolerância religiosa sem considerar as crenças dos fiéis com a mesma seriedade reflexiva e relacional que eles tratam o sagrado. Intangível, Deus escapa como objeto. Discuti-lo em si é em vão. Prová-lo, impossível. Negá-lo, plausível. Eis a materialidade do invisível.

Religião se revela menos pela teorização do que pela vida vivida. Só se compreende bem a experiência religiosa com interação, diálogo participativo, revisão de métodos e pressupostos a partir da experiência mesma de grupos e indivíduos, sem implicação pessoal e engajamento, sem estar disposto a abandonar categorias previamente estabelecidas sobre suas consequências e funções. A fé não está apenas no além, mas no cotidiano, aqui e agora. Tanto em um quanto no outro, tão somente nesse um e nesse outro se consuma. Fé não está exclusivamente nas estruturas, mas nas conjunturas, e estas, quando não incidem sobre aquelas para as transformar, derivam e criam alternativas de experimentação. As adesões, as atitudes e as disposições dos religiosos só podem ser pensadas, debatidas e racionalizadas apropriadamente quando a teoria cede espaço à variação. Pessoas não apenas professam crenças; as incorporam e lhes conferem dinâmicas próprias tornando-as instituintes.

Tente-se anular as crenças e se estará tentando negar a condição de ser e viver dos sujeitos que creem, o que não ocorrerá sem a reação de quem luta para sobreviver, o que pode explicar a virulência, a violência e a brutalidade da intolerância religiosa e do fundamentalismo. Se por um lado, a tentativa de anulação delimita as possibilidades interpretativas; por outro, revela a necessidade de reelaborar o discurso e a reflexão. Então, sim, faz sentido afirmar que "não devemos mais opor um Iluminismo aparentemente racional a um obscurantismo julgado fundamentalmente religioso" (Morin, 2007, p. 154). Consequentemente, "devemos fazer

oposição à inteligência cega que tomou quase por toda parte o comando" (Morin, 2007, p. 154). Desse modo, "devemos reaprender a pensar, tarefa de salvação pública que cada um deve começar por si mesmo" (Morin, 2007, p. 154). Dito de outra maneira, devemos criar uma ética para os debates e os confrontos público que não dependa mais da eliminação da diferença por causa daquilo que nela há de absurdo. Uma ética que, antes de depor, compreende. Uma ética que pode ser chamada de ética da precedência.

A compreensão deve anteceder o julgamento, não como suspensão indefinida da crítica, mas como condição indispensável para que a própria crítica adquira legitimidade epistemológica e consistência moral e ética, de modo que, antes e necessariamente, saiba e valorize as implicações da fé como implicações de si e do outro. Sob essa perspectiva, a tentativa de invalidar ou eliminar tais modos de vida exclusivamente por meio do discurso racional ou da crítica intelectual encontra limites evidentes. Isso ocorre porque contestar determinadas crenças não significa apenas questionar proposições abstratas, mas também confrontar universos simbólicos que sustentam identidades pessoais e coletivas. As crenças persistem não apenas porque são pensadas, mas porque são vividas. Sua permanência está vinculada ao ser si mesmo, à experiência, à memória, às relações sociais e às práticas que continuamente as atualizam, "uma vez que os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo — o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos — e sua visão de mundo" (Geertz, 2008, p. 66-67).

A vinculação, afastamento ou transformação das convicções religiosas não depende exclusivamente da força argumentativa; depende da capacidade de produzir novas experiências, novos horizontes de sentido e novas formas de pertencimento que sejam particular e objetivamente, para quem crê, melhores do que aqueles que buscam sobrepor. Isso porque, "para o indivíduo, existir num determinado mundo religioso significa existir no contexto social particular no seio do qual aquele mundo pode manter a sua plausibilidade" (Berger, 1985, p. 63). Essa dependência é que impõe, tanto à crítica à religião quanto ao seu estudo, a obrigação de ser diligente, perspicaz e multifatorial, afinal "na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve" (Geertz, 2008, p. 67).

Com efeito, afirma Clifford Geertz, "enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida" (Geertz, 2008, p. 67):

> essa confrontação e essa confirmação mútuas têm dois efeitos fundamentais. De um lado, objetivam preferências morais e estéticas, retratando-as como condições de vida impostas, implícitas num mundo com uma estrutura particular, como simples senso comum dada a forma inalterável da realidade. De outro lado, apoiam essas crenças recebidas sobre o corpo do mundo invocando sentimentos morais e estéticos sentidos profundamente como provas experimentais da sua verdade. Os símbolos religiosos formulam uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica (implícita, no mais das vezes) e, ao fazê-lo, sustentam cada uma delas com a autoridade emprestada do outro (Geertz, 2008, p. 67).

A força social e cultural da religião reside precisamente em sua capacidade de articular visões de mundo e formas de vida de tal maneira que ambas se reforcem mutuamente. As interpretações religiosas da realidade oferecem fundamentos para valores, comportamentos e expectativas sociais, enquanto a experiência concreta de viver segundo esses valores parece confirmar a validade das interpretações que lhes deram origem. Forma-se, assim, um círculo de legitimação no qual a visão de mundo sustenta o modo de vida, ao mesmo tempo que o modo de vida funciona como evidência prática da verdade daquela visão de mundo. O resultado é a naturalização de determinadas orientações morais e culturais, que passam a ser percebidas não como construções históricas e sociais, mas como expressões necessárias da própria ordenação da realidade. De toda sorte, então, a especificidade da religião encontra-se na construção de uma relação de reciprocidade entre visão de mundo e modo de vida, por meio da qual ambas as dimensões passam a sustentar e reforçar uma à outra em um processo contínuo de legitimação.

As práticas litúrgicas, os rituais, as formas de oração, os códigos alimentares, as prescrições morais e as celebrações coletivas constituem mecanismos pelos quais os conteúdos simbólicos são continuamente atualizados e inscritos na experiência concreta dos indivíduos. O universo religioso torna-se, assim, uma realidade vivida e, sobretudo, lógica, racional. Decerto, haja vista que, ao conferir significados socialmente reconhecidos às experiências humanas fundamentais — como o nascimento, a morte, o sofrimento, o amor e a esperança —, a religião estabelece referenciais duradouros para a consciência de si e do outro. Os sujeitos não apenas pensam a partir desses referenciais; organizam o mundo, expectativas e projetos

de vida. A religião converte-se, assim, em uma força de objetivação. Concentre-se em criticar ou estudar seus aspectos alienantes e perder-se-á de vista que a religião é um mundo possível razoável que cria outros mundos possíveis e razoáveis.

QUANTAS VEZES MAIS O FIM DA RELIGIÃO?

Não foram poucas as vezes em que se anunciou o fim da religião e a morte de Deus, até mesmo por gente séria, intelectualmente sofisticada e publicamente respeitada. Durante grande parte dos séculos XIX e XX, consolidou-se nas ciências sociais a expectativa de que a modernização conduziria progressivamente ao desaparecimento da religião. O desenvolvimento científico, a expansão da racionalidade técnica, a urbanização, a industrialização e a diferenciação das instituições sociais foram interpretadas por diversos autores como processos que reduziriam gradualmente a relevância da experiência religiosa na vida individual e coletiva. A secularização passou a ser concebida não apenas como uma transformação das relações entre religião e sociedade, mas como um caminho imprescindível para o declínio e eventual desaparecimento das crenças religiosas. A secularização que prenunciou a obsolência foi ela mesma vítima da usura do tempo e das imposições das dinâmicas sociopolíticas, que sempre são mais céleres do que a teorização a seu respeito.

Ao longo do século XX, tais interpretações contribuíram para a formulação da chamada teoria clássica da secularização, segundo a qual a modernização implicaria necessariamente a redução da influência da religião sobre a sociedade. Nesse contexto, a religião era frequentemente apresentada como um fenômeno destinado a ocupar um espaço cada vez mais restrito na esfera privada, cedendo lugar às instituições científicas, políticas e econômicas na organização da vida social. Entretanto, os acontecimentos históricos das últimas décadas demonstraram que tais previsões eram excessivamente simplificadoras. Longe de desaparecer, a religião continuou exercendo influência significativa em diversas sociedades contemporâneas. O crescimento de movimentos evangélicos na América Latina, a vitalidade do islamismo em diferentes regiões do mundo, a expansão de formas alternativas de espiritualidade e a persistência das identidades religiosas na esfera pública existem como contrapostos factuais à expectativa de declínio irreversível da religião.

O mundo moderno não se tornou menos religioso, porque permaneceu intensamente marcado pela presença da religião. O que efetivamente ocorreu foi uma pluralização das

crenças e das formas de pertencimento religioso. Inseriu o pluralismo como aspecto determinante para a compreensão do fenômeno religioso, isto é, em vez de eliminar a religião, a modernidade fez coexistir e intercomunicar múltiplas visões de mundo, religiosas e não religiosas. O que se verificou e ainda se verifica, de modo mais consistente, foi uma transformação das condições sob as quais a religião passou a existir e a se reproduzir. A modernidade não suprimiu a crença religiosa, mas alterou as estruturas tradicionais de autoridade que regulavam sua transmissão e legitimidade. Os indivíduos passaram a dispor de maior autonomia para escolher, reinterpretar e combinar diferentes referências religiosas, produzindo formas mais diversificadas de pertencimento.

Justamente por causa disso, Charles Taylor (2010) propõe uma reformulação do conceito de secularização. A religião continua possível, mas deixou de ser inevitável. Em vez de compreender a modernidade como uma era sem religião, Taylor argumenta que a modernidade deve ser entendida como um contexto no qual a fé deixou de ser a única condição de possibilidade de ser e existir bem. É que a crença religiosa continua presente, porém, substancialmente, multilateral e coexistindo com alternativas seculares igualmente plausíveis sem, necessariamente, anular estas últimas para se consumar, porque "o fluxo do tempo secular ocorre num contexto vertical multíplice, de forma que tudo se relaciona com mais de um tipo de tempo" (Taylor, 2010, p. 78). O enfraquecimento dos monopólios religiosos tradicionais abriu espaço para a diversificação das crenças, para a individualização das práticas espirituais e para a multiplicação das ofertas religiosas, posto que "a modernidade não é uma resultante da transcendência, mas uma adaptação desta às condições do seu acordo com o princípio da recusa do argumento de autoridade" (Ferry, 2012, p. 105).

O resultado não foi um mundo sem religião, mas um mundo caracterizado pela pluralidade viável e inegável. A religião, mesmo sob os auspícios das reinvenções de todos os sentidos objetivos da vida implementadas pela modernidade, adaptou-se ao ponto de se manifestar em outras linguagens, por meio de outras correlações de forças e novos tipos de pertencimento que, enfrentando uma racionalidade que reinventa à procura de pertinência, cria sua própria lógica de eficiência, impondo a obrigação de reconfigurar debates, expectativas político-ideológicas, diálogos e reflexões científicas a seu respeito, dado que "as formas da religião revelada continuam muito vivas, mas também altamente contestadas. Nenhuma delas plasma o horizonte de toda a sociedade no Ocidente moderno" (Taylor, 2005, p. 32).

A crítica racional e racionalista, a diversidade cultural globalizada, a diversidade de povos e etnias plenamente acessíveis e facilmente conhecíveis, os movimentos sociais produzem um cenário no qual nenhuma tradição pode mais reivindicar para si uma autoridade incontestável. A fé continua possível, mas torna-se reflexiva; permanece acessível e aceitável, mas não obrigatória ou socialmente imperativa, haja vista que "a existência de Deus ou de outros espíritos não é negada pela compreensão moderna do mundo, mas tal compreensão situa a crença em um domínio no qual fica aberta à dúvida, ao questionamento, às explicações mediadoras e coisas afins" (Taylor, 2010, p. 48). O crente continua podendo afirmar a verdade de suas convicções; contudo, afirma-a sabendo que outras comunidades sustentam convicções diferentes com igual intensidade e razoabilidade. A secularização é, pois, tanto a afirmação do diverso quanto a sua viabilização geral, acolhendo em seu interior aquilo mesmo que supôs silenciar: a religião, ou a disposição religiosa através das espiritualidades.

Ao deslocar a religião de posições hegemônicas, a secularização não a elimina, mas a permite se reconfigurar sob novas formas de presença: culturais, identitárias, subjetivas ou mesmo políticas. Paradoxo da inclusão secular. Esse paradoxo designa a dinâmica própria dos processos de secularização segundo a qual a afirmação da autonomia das esferas sociais e a promoção da pluralidade de valores e crenças conduzem à sua reconfiguração e reinscrição no interior do próprio campo da vida material e mais comum, que inicialmente parecia destiná-la ao declínio ou à marginalização. De um lado, a secularização institui a diferenciação funcional entre religião e demais domínios sociais — como a política, a ciência e a economia —, enfraquecendo pretensões de monopólio simbólico e ampliando as condições institucionais para a convivência do diverso. Age como mecanismo de abertura do espaço social à multiplicidade de experiências que logo se elevam à produção de sentidos de vida.

Um dos principais críticos da interpretação clássica da secularização foi o sociólogo Peter Berger (1929-2017). Após ter defendido inicialmente em sua produção a tese da secularização[2], Berger reconheceu posteriormente que suas previsões estavam equivocadas. Segundo o autor, o mundo de hoje "é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em

[2] Principalmente no livro *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião* (Berger, 1985). Foi no final dos anos 1990 que Peter Berger reavaliou suas posições e concluiu que o mundo continuava religioso, defendendo, desde então, a ideia de pluralismo e admitindo que a "teoria da secularização" clássica estava incorreta, formalizando essa autocrítica, inicialmente em *The desecularization of the world: a global overview* (Berger, 1999)**,** e, posterior e mais sistematicamente, no ano de 2014, com a publicação de *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista* (Berger, 2017).

certos lugares" (Berger, 2001, p. 10). Logo, "toda uma literatura escrita por historiadores e cientistas sociais vagamente chamada de 'teoria da secularização' está essencialmente equivocada" (Berger, 2001, p. 11). Isso em virtude de uma razão específica: "a secularização a nível societal não está necessariamente vinculada à secularização a nível da consciência individual" (Berger, 2001, p. 10). Para Berger, "algumas instituições religiosas perderam poder e influência em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas" (Berger, 2001, p. 10).

O sociólogo defende que essas crenças e práticas ora assumiram novas formas institucionais, ora levaram a grandes explosões de fervor religioso. Berger argumenta que "as comunidades religiosas sobreviveram e até floresceram na medida em que não tentaram se adaptar às supostas exigências de um mundo secularizado" (Berger, 2001, p. 11). Por causa disso, "movimentos religiosos com crenças e práticas saturadas de sobrenaturalismo reacionário (do tipo completamente inaceitável em respeitosos departamentos universitários) foram amplamente bem sucedidas" (Berger, 2001, p. 11-12). Afinal de contas ao que se pode atribuir o diagnóstico equivocado e acrítico (diferente daquele feito por Peter Berger) de que o mundo moderno conseguiu extirpar a religião, senão ao desejo mesmo dos intelectuais de extirpá-la a todo custo e à tendência ideológica, suplementar desse desejo, que é de todo unilateral e reducionista, de tratar a experiência religiosa como embaraço total?

Ora, sob a égide da ruptura com as tradições e da proclamação do progresso, no mais das vezes idealizado, "a morte de Deus foi um artifício ontológico, número de mágica consubstancial a um século XX que vê a morte por toda parte: a morte da arte, a morte da filosofia, morte da metafísica, morte do romance, morte da tonalidade, morte da política" (Onfray, 2014, p. 3). A partir da promessa de ruptura radical com o passado, multiplicou-se a ilusão e o autoengano intelectual. O equívoco dessas formulações consistiu menos em descrever transformações efetivamente ocorridas do que em projetar sobre a realidade uma idealização sobre o desenvolvimento e sobre o que realmente é esclarecimento. Sendo assim, para que se evite a autocontradição política, cultural, teórica e ideológica, "que se decrete hoje então a morte dessas mortes fictícias! Essas notícias falsas em outros tempos serviam a alguns para cenografar paradoxos antes da virada de casaca metafísica" (Onfray, 2014, p. 3):

> a morte da filosofia permitia livros de filosofia, a morte do romance gerava romances, a morte da arte obras de arte, etc. A morte de Deus, por sua vez, produziu sagrado,

> divino, religioso, seja o que melhor for. Hoje nadamos nessa água lustral (Onfray, 2014, p. 3).

Decrete-se a morte de Deus ou o fim da religião e tenha contra si a inevitabilidade do sobressalto, por uma razão um tanto quanto consequente, e até mesmo circular, mas circular porque se impõe: a vida religiosa é uma vida, uma vida mesma, uma experiência de ser. Isso é o que institui a recorrência atávica do sagrado, que é, também, fortuito. Há, pois, uma impossibilidade de eliminar completamente as estruturas simbólicas, estéticas, afetivas e existenciais que sustentam o mundo sobrenatural como uma força mobilizadora, porque simetriza com as carências ontológicas do humano, que é vacilante e incompleto conforme sua própria percepção. A morte de Deus é, então, uma retórica, uma retórica contra a errância e a incompletude. Mas a vida a supera, na vida mesma que os sujeitos humanos podem evitar e (re)inventam. Toda declaração de fim carrega consigo uma tensão constitutiva: ao afirmar a extinção de determinado horizonte de sentido, mantém-no simultaneamente como referência negativa. Deus permanece como problema precisamente porque foi declarado morto; a religião permanece como questão porque se anunciou o seu desaparecimento.

O que retorna não é, necessariamente, a religião em sua configuração histórica clássica, mas a necessidade humana de transcendência, pertencimento e fundamentação última da existência, seja como fraqueza ou como aspecto distintivo das demais espécies. Por causa da sua potência existencial e da sua visceralidade, o sagrado é reiterativo nos fluxos´dos dias e das relações, secular e religiosamente; transforma-se com o tempo, resiste à sua usura, sobrevive às ideologias instituindo as suas. É que cada proclamação do fim do religioso encontra diante de si a persistência de questões que excedem a racionalidade instrumental e reaparecem sob novas linguagens. O sobressalto imanente é, portanto, a operação no interior mesmo da cultura e das sociedades de outro mundo, que não o conhecido, mas que se faz conhecer, parcial e progressivamente, seja pela projeção, pela expectativa ou pela participação dos crentes nas rotinas sociopolítica.

Quantas vezes mais a morte de Deus e o fim da religião serão anunciadas sem considerar que é da vida, dos interesses, das carências, das potências criativas, das significações, das formas expressivas do imaginário e da consciência das pessoas que se trata? Vida social, imaginação simbólica, espiritual, religião e formas de consciência coletiva e individual formam um todo inextricável que, se tentam violar, violam a condição de ser do

crente. Existem deuses porque existem pessoas. A vida espiritual é possível porque a vida espiritual, desde os primórdios da espécie humana, não basta. Quais vezes mais se anunciará, então, sem considerar que "Deus durará, pois, tanto quanto as razões que o fazem existir" (Onfray, 2014, p. 5)? Deus Morto, assevera Michel Onfray, "suporia o nada domesticado. Estamos a anos-luz de um tal progresso ontológico" (Onfray, 2014, p. 5).

Quantas vezes mais se proclamará o desaparecimento do sagrado, ignorando que a religião não se encontra apenas nos sistemas doutrinários, nas instituições ou nos textos sagrados, mas na própria vida dos indivíduos, em seus interesses mais profundos, em suas carências existenciais, em suas potencialidades criativas, em suas necessidades de significado e nas formas pelas quais elaboram simbolicamente sua presença no mundo?

A razão objetiva e a razão científica podem mais do que silenciar. A persistência imanente do sagrado continuará as interpelando, porque é prova de vida, de uma vida que se locupleta de outras. Trata-se de uma vitalidade relacional, na qual o sagrado se nutre de experiências afetivas, demandas existenciais, conflitos sociais, formas de sofrimento, expectativas de sentido e processos de criação simbólica. Ao incorporar tais elementos, ele não apenas os organiza em sistemas de significação relativamente coerentes, mas também os reconfigura, atribuindo-lhes novos enquadramentos interpretativos e novos horizontes de inteligibilidade. É nesse movimento que se pode afirmar que a vida do sagrado é, em certo sentido, uma vida que se locupleta de outras vidas. Tal formulação não implica uma relação parasitária no sentido estrito, mas indica antes um regime de interdependência simbólica, no qual a produção de sentido religioso se realiza por meio da apropriação, transformação e ressignificação das experiências humanas concretas.

O sagrado, assim, não existe à margem da vida, mas no interior de suas próprias dinâmicas constitutivas, delas extraindo sua força de continuidade e sua capacidade de renovação histórica. a persistência imanente do sagrado não constitui apenas uma evidência de sua sobrevivência, mas uma prova de sua condição como operador simbólico fundamental da experiência humana. Sua eficácia reside justamente na habilidade de converter a densidade da vida social em formas de sentido relativamente estabilizadas, ainda que continuamente abertas à transformação. Logo, a vitalidade do sagrado deve ser compreendida como um processo incessante de incorporação e reinvenção das múltiplas formas de vida, de múltiplas fontes de abastecimento, que o alimentam e são reorganizadas pelo sagrado.

A permanência do religioso está relacionada, também, à permanência das perguntas fundamentais da existência, das inquietações morais, dos anseios e das tentativas de conferir sentido à vida humana diante da complexidade do mundo, que não são exauridas de uma vez por todas, à medida que falta e sempre faltará ao humano a perfeição. Está relacionada, sobretudo, à capacidade singular de a religião "unir teoria e prática, elite e populacho, espíritos e sentidos, capacidade que a cultura nunca soube realmente emular" (Eagleton, 2018, p. 10). E esse é, mesmo que se cultive desconfiança a seu respeito, "um dos vários motivos de a religião se ter revelado de longe a mais tenaz e universal forma de cultura popular, embora ninguém fosse capaz de suspeitá-lo folheando prospectos de estudos culturais universitários" (Eagleton, 2018, p. 10). Com efeito, portanto, "a religião é insubstituível como fornecedora de sentido" (Ferry, 2012, p. 10):

> a religião não é basicamente um conjunto de alegações teóricas sobre o mundo, que então poderiam ver-se em competição com a visão de mundo científica. Como conjunto de práticas sociais, ela nos exorta à ação de maneiras que a razão por si só não é capaz. Do ponto de vista científico, as doutrinas religiosas podem ser falsas, mas não é essa a questão. Seria como alegar que a morte de Cordélia não pode nos levar às lágrimas porque essa mulher nunca existiu (Eagleton, 2018, p. 137).

A eficácia da religião não depende primordialmente da veracidade factual de suas afirmações no sentido estrito das ciências empíricas, mas de sua capacidade de produzir efeitos práticos, afetivos e normativos na organização da experiência humana. Enquanto sistema de crenças que se materializam em práticas correlatas e consequentes, a religião mobiliza formas específicas de engajamento existencial, estruturando modos de ação, sensibilidades morais e horizontes de sentido que não são redutíveis à deliberação racional abstrata. Age, portanto, em um registro no qual crença, prática e afeto se entrelaçam de maneira indissociável. A questão não se limita, portanto, à veracidade ou falsidade das crenças religiosas; diz respeito, a rigor, à sua capacidade de produzir efeitos reais na constituição da subjetividade e da vida social, não apenas entendidos como depreciativos ou ruins. A experiência religiosa, assim como a experiência estética, opera em um regime no qual a verdade não se confunde com a factualidade, mas se vincula à capacidade de produzir significado e afetar a ação.

Em última análise, o imaginário religioso não representa um resíduo arcaico destinado a desaparecer com o progresso do conhecimento; corresponde, isto sim, a uma dimensão constitutiva da cultura, mediante a qual indivíduos e comunidades elaboram, conhecem e reconhecem a si mesmos. Ao reconhecer-se nas histórias, nos valores e nas imagens produzidas

por uma tradição religiosa, o sujeito da fé constrói referenciais que orientam sua compreensão de quem é, de onde vem e para onde pretende dirigir sua vida, tanto quanto justifica essas compreensões tornando-as racionais e objetivas. Atua, assim, integrando e articulando experiências individuais em uma visão global da realidade e da existência, o que é eficaz e pertinente, uma vez que os seres humanos não vivem apenas em um universo de fatos; vivem também, e gostam de viver, em universos simbólicos de significados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao invés de constituir um simples resíduo histórico destinado a ser superado pelo avanço da racionalidade ou pelo progresso científico, a religião possui uma capacidade de adaptação, recriação e permanência que, mais do que exprimir sua riqueza, manifesta a força criativa do humano, revelando-se profundamente vinculada às estruturas fundamentais da existência, às formas de organização da vida coletiva e aos processos de produção cultural. Por isso mesmo, a religião não existe apenas no plano das ideias, mas na imediaticidade da vida, dos hábitos, das memórias, das aspirações particulares, das formas de sociabilidade e dos processos de construção da identidade. A fé é, por assim dizer, o coagulo de sentido no qual o que são as pessoas e o que elas realmente almejam, consciente e inconscientemente, condensam-se. Até quando aliena, produz, produz realidades e consciências com as quais a racionalidade, se se quiser séria, terá de se envolver, relacionar e respeitar.

As religiões e fé inscrevem-se, assim, na ordem das vivências e das convivências. Materializam-se materializando o que é almejado, projetado, desejado, carecido, idealizado. Mais do que testemunhar a força das tradições religiosas em si mesmas, a permanência das religiões, das espiritualidades, dos deuses, dos espíritos, dos anjos e dos demônios no debate público, manifesta aquilo que cada sujeito humano é capaz de realizar de posse e possuído por uma ideia, por uma crença, por uma expectativa. Mesmo quando submetidas a críticas severas ou quando associadas a processos de alienação, as formas religiosas não deixam de produzir realidades sociais concretas, porque derivam da concretude mesma de tal possessão. O homem faz religião fazendo-se, faz-se fazendo religião. Evite-se aprender sobre religião e evitar-se-á aprender sobre ser humano.

As fés e as religiões convertem expectativas em discursos, discursos em expectativas, esperanças em práticas, valores em hábitos e visões de mundo em formas de vida socialmente

compartilhadas. Aquilo que, em princípio, pertence ao domínio da imaginação, da crença ou do desejo adquire consistência objetiva por meio de instituições, símbolos, ritos, normas, comunidades e comportamentos que passam a integrar a experiência cotidiana dos sujeitos que creem. Produzem comunidades, inspiram obras artísticas, instituem estéticas, orientam práticas morais, motivam ações políticas, estruturam identidades e oferecem linguagens por meio das quais os indivíduos interpretam suas experiências mais profundas e com as quais interagirão social e culturalmente, criando, por consequência, circuitos de significação e sentido.

Logo, as crenças religiosas não existem apenas porque são pensadas; existem porque são vividas. Sua eficácia histórica decorre precisamente de sua capacidade de transformar significados em ação, imaginação em experiência e expectativa em realidade social. Ainda quando determinadas crenças possam ser criticadas em seus conteúdos ou consequências, permanece o fato de que mobilizam pessoas reais, organizam práticas reais e produzem consequências reais. Por isso mesmo, conhecer as religiões é também conhecer os seres humanos em sua capacidade singular de criar significados, habitar símbolos e transformar ideias em realidade. É tanto a afirmação da existência quanto a sua reafirmação e autoafirmação. A crítica da religião, portanto, deve ser, também, a compreensão do sujeito, dado que as religiões não são apenas objetos entre outros no interior da cultura; constituem uma das vias privilegiadas pelas quais a humanidade se pensa, se representa e se transforma.

REFERÊNCIAS

BERGER, Peter. **O dossel sagrado:** elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BERGER, Peter. The desecularization of the world: a global overview. In: BERGER, Peter (org.). *The desecularization of the world: ressurgent and World politics.* William B. Eerdmans Publishing Company. Washigton: 1999. Também disponível em http://storage.cloversites.com/pathwaysformutualrespect/documents/Berger-Desecularization_World.pdf.

BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião & Sociedade**, v. 21, n. 1, p. 9-23, 2001. Disponível em https://religiaoesociedade.org.br/wp-content/uploads/2021/09/Religiao-e-Sociedade-N21.01-2001.pdf. Acesso em 10/06/2026.

BERGER, Peter. **Os múltiplos altares da modernidade:** rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.

EAGLETON, Terry. **O debate sobre Deus:** razão, fé e revolução. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

EAGLETON, Terry. **A morte de Deus na cultura.** 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2018.

FERRY, Luc. **O homem-Deus, ou, o sentido da vida.** 5. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2012.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** 1. ed. 13. reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

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

JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa.** São Paulo: Cultrix, 1991.

LUCKMANN, Thomas. **A religião invisível.** São Paulo: Olho D'Água; Loyola, 2014.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel.** 2. Ed. São Paulo: Boitempo, 2010

MORIN, Edgar. **O método 6:** ética. 3. ed. Porto Alegre, 2007.

ONFRAY, Michel. **Tratado de ateologia:** física da metafísica. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

TAYLOR, Charles. **Uma era secular.** São Leopoldo: Unisinos, 2010.

TAYLOR, Charles. **As fontes do self:** a construção da identidade moderna. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

TILLICH, Paul. **Dinâmica da fé.** 3. ed. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1985.

ABSTRACT

The understanding of religion has often been associated with adherence to systems of beliefs, dogmas, or institutional practices. However, religious experience transcends the limits of faith understood exclusively as intelectual assent to certain transcendent truths. This article is dedicated to this topic, with the aim of presenting and analyzing religion as a life experience rooted in the very reality of each individual or social group. Based on a qualitative literature review, it is argued that religion participates in the construction and reconstruction of identities and worldviews through which individuals understand themselves, justify, and explain their life trajectories, beyond mere ideological adherence or value-based choices. It is demonstrated that the religious dimension cannot be reduced to belief in supernatural entities, since it functions as a symbolic language for interpreting reality and as a structuring element of identity. It is concluded that religion remains relevant not only as a system of faith, but as a lived, narrated, and embodied experience, as an affirmation and reaffirmation of the existence of individuals throughout their life trajectories, such that it is less through discourse and more through interaction and engagement that affiliations, attitudes, and dispositions of faith can be conceived, debated, and rationalized.

Keywords: Religion; Faith; Religious Experience; Sacred.

Recebido em 21/01/2026

Aprovado para publicação em 12/03/2026