

NARRAR A DEUS

A religião como meio de comunicação

Enzo Pace

Comparar sistemas de crença religiosa

É possível estudar de forma comparada os sistemas de crença religiosa como *sistemas elaborados de comunicação*. Nenhuma religião representa uma realidade elementar quando se estudam seus rituais e os complexos mitológicos que está em condições de produzir. O que nos dispomos a fazer nas páginas a seguir é, por um lado, tratar a religião como sistema e como poder de comunicação e, por outro, reconstruir as conexões entre universos simbólico-religiosos e ambientes sociais que se alteram no tempo e no espaço. Para tanto, adotaremos um método de análise que Talal Asad (1993) utilizou para comparar o Islamismo e o Cristianismo, e ao qual ele chama de *método genealógico*.

A genealogia é a disciplina que estuda as linhas de descendência de uma família ou de grupos de famílias unidas entre si por sistemas de parentesco.

Analogicamente, podemos considerar as religiões mundiais como *grandes famílias* que *se conhecem entre si*, que mantêm relações de parentesco espiritual, mas também territorial, como no caso das três grandes religiões monoteístas do tronco semítico – da mesma forma, porém, como verificamos ao falar, por exemplo, do Vudu, entre as religiões e outros complexos sistemas simbólicos que podem ser as religiões tradicionais africanas.

Investigar as linhas de descendência para encontrar as semelhanças irreduzíveis entre diferentes tradições religiosas, que nasceram e se afirmaram dia-cronicamente em um mesmo ambiente sociocultural ou em ambientes distantes no tempo e no espaço, não finaliza a tarefa de uma sociologia comparada das religiões. Com tal fórmula, entendemos a busca pelos componentes estruturais da relação entre processo de *fundação* e processo de *construção* de um sistema de crença religiosa, entre experiência criadora

inicial e sistematização sucessiva de um conjunto de crenças e práticas rituais. Isto é, interessa-nos analisar a relação entre a virtude da improvisação, que muitas vezes está na origem de uma religião, e a construção dos sistemas de crença religiosa. O primeiro relaciona-se com o poder de *comunicação*, o segundo com a constituição e reprodução no tempo e no espaço de um sistema de *sentido*. Interessamos, portanto, desenvolver o tema da *religião como meio de comunicação* (Luhmann, 1991).

A religião como meio de comunicação

Considerar a religião *como meio de comunicação* abre uma perspectiva teórica interessante para se evitar a queda em algumas armadilhas conceituais recorrentes. A primeira: superar a dicotomia *modernidade e tradição*. Se a religião é definida como um sistema de comunicação, pode funcionar como tal em diferentes sociedades, apresentando tanto um nível tecnológico bastante desenvolvido como um grau reduzido de divisão do trabalho. Por vezes, confunde-se a comunicação com o mercado da comunicação, no qual se incluíram também as religiões, demonstrando que sabem se adequar à própria lógica de oferta e demanda de bens simbólicos ou de salvação. Por outro lado, uma linha consistente de estudos surgiu entre os sociólogos das religiões nos Estados Unidos, que elaborou um paradigma chamado precisamente de *economia religiosa*. Não é exatamente esse o paradigma que pensamos adotar. Comunicar, referindo-se aos sistemas de crença religiosa, remete a um princípio estrutural de funcionamento dos próprios sistemas: combinar elementos ou partes que compõem o universo dos significados que uma religião elabora a partir do ato de fundação e que desenvolve no decorrer do tempo – muitas vezes em meio ao calor dos conflitos – para sustentar o confronto com o ambiente social e natural que os rodeia, é diferente de orientar o próprio desempenho em relação ao mercado. Essa pode ser uma característica contingente; em vez disso, estamos interessados em estudar as constantes estruturais da relação e das práticas comunicativas entre sistema, religião e ambiente.

A segunda armadilha que a idéia da religião como meio de comunicação permite evitar é a sim-

ples decomposição da religião em suas diferentes dimensões. Analiticamente pode ser útil, sobretudo em função da pesquisa empírica que aspira a padronizar a observação dos comportamentos sócio-religiosos (por meio de questionários submetidos a amostras representativas de uma determinada população) e isolar os elementos que consideramos constitutivos e característicos: a experiência, a crença, a prática, a pertinência, o conhecimento. Quando descobrimos, por exemplo, nas pesquisas empíricas, que para as pessoas entrevistadas essas dimensões não se engrenam perfeitamente, mas que obedecem a graus diferentes de relativa autonomia (podemos verificar assim praticantes que não creiam plenamente nas doutrinas religiosas estabelecidas por determinada Igreja; pessoas que dizem ter uma intensa experiência religiosa, mas um débil sentimento de pertença; ou ainda diferenças evidentes entre regras de conduta moral fixada por uma tradição religiosa consolidada e escolhas individuais), o ponto crítico que tais evidências empíricas demonstram é que, afinal, não sabemos bem o que significa religião para as pessoas que entrevistaremos. Simplesmente encontramos (ou não) confirmações do esquema analítico com a decomposição da religião para poder melhor observar, segundo o nosso parecer, atitudes e comportamentos individuais na sociedade no que concerne a termos religiosos. Raramente tentamos compreender como atua o poder de comunicação da religião na definição dos mapas cognitivos dos indivíduos. Se a estrutura profunda da religião está dominada pela *pura palavra* capaz de fixar ou remover os limites simbólicos dos universos de sentidos dos indivíduos e dos grupos sociais, então se trata de estudar como atua a força da palavra, segundo as condições sociais e históricas em que uma ou mais religiões devem ser observadas.

Poder de comunicação e construção de um sistema de crença

Particularmente, o estudo da relação entre religião como poder de comunicação, de um lado, e construção e reprodução no tempo de um sistema organizado de crenças religiosas, de outro, deveria consentir – e essa é a maneira de se escapar da terceira

armadilha – em evitar a busca a qualquer custo de uma definição *essencialista*, que defina de uma vez por todas a essência da religião (Lambert, 1991). É preferível, ao contrário, considerar as religiões como sistemas vivos que evoluem – nascem, crescem e morrem – conforme se mostram capazes de traduzir a energia externa em informação inteligente interna, ou seja, capazes de dominar a variedade, a multiplicidade e a imprevisibilidade dos ambientes sociais nos quais os sistemas de crença religiosa nascem e se inserem sucessivamente, se extirpam e se transplantam, se adaptam com menor ou maior eficiência a diferentes ambientes. A comunicação, em todos esses casos, significa, para os sistemas de crença religiosa, elaborar um código capaz de transformar a diferenciação externa em diferenciação interna.

Para concluir, a última armadilha que o enfoque que sugerimos parece ter o poder de evitar são as dicotomias *primitivo* e *evoluído*, *simples* e *complexo*, referentes às religiões: estudar, sob uma perspectiva histórica, de que forma, sobre o tronco de crenças religiosas precedentes, essas dicotomias tentam inserir – muitas vezes para erradicar as precedentes – novas crenças ou novas religiões é distinto de conceber todo esse processo como o jogo “de massacre” onde uma religião (a mais complexa e evoluída) triunfa sobre outra (simples e primitiva). Na realidade, a estratificação dos sistemas de crença religiosa é uma modalidade do *poder de comunicação* ao qual recorrem tanto as religiões dos “vencedores” como as dos aparentemente “vencidos”. O poder de comunicação é uma maneira de traçar os limites simbólicos entre os diferentes estratos que se acumulam em um ambiente religiosamente marcado por uma pluralidade de estratos de crença religiosa. É como se estivéssemos diante de um rio que arrasta de locais remotos os mais diversos materiais e, navegando por ele, chocam-se com embarcações aparentemente abandonadas que, no entanto, se assemelham às balsas nas quais avançamos pelas águas. Quanto ao poder de comunicação, seu exercício nas religiões tem como dimensão estrutural o conflito que se desenvolve segundo o esquema binário verdadeiro–falso que permite definir, de modo simplificado, as crenças verdadeiras e, portanto, aceitáveis, em relação às não-verdadeiras ou somente toleráveis, enquanto próximas às verdadeiras,

por alguma analogia que é estabelecida de várias formas hierárquicas (desde aquelas de redes estreitas a aquelas de redes frouxas) pelas autoridades religiosas. Devemos, também, nos ocupar de filosofias espirituais que se esforçam em raciocinar nos dois pólos do bem e do mal como em um acoplamento que deve ser superado para a plena captação do vazio de todas as coisas, começando pela consistência do eu e dos deuses, como no caso do Budismo, em que a regulamentação do conflito se confia, sobretudo, a uma prática ascética antes que a um frio raciocínio: o corpo do asceta comunica potencialmente uma mensagem.

Mais além da *comparative religion*

Pode-se argumentar, portanto, a respeito da idéia da religião como meio de comunicação refletindo sobre a centralidade do *poder da palavra* nas grandes religiões mundiais, seja imaginando um Deus que se revela ou, ao contrário, seja não postulando necessariamente uma divindade que tem interesse em se revelar diretamente aos seres humanos. Isso pode ser feito por meio das ciências sociais recorrendo a um enfoque comparativo, que possa ser sustentado pela linguagem e pelos instrumentos analíticos próprios da sociologia. A *comparative religion*, ou a história comparada das religiões que se afirmou na segunda metade do século XIX, nasceu, por outro lado, do impulso que provinha de disciplinas de diferentes campos (desde a lingüística comparada indo-européia à antropologia e à sociologia evolucionista), com o propósito de desmontar as superestruturas históricas das diferentes religiões para individualizar a forma elementar, originária, o gérmen constitutivo da religião. O limite de tal enfoque derivava da estreita aliança entre a busca pelas origens do fenômeno religioso e o paradigma evolucionista que adotavam muitos estudiosos. Ou seja, ter feito coincidir a forma elementar com a mentalidade primitiva (de Spencer a Durkheim, passando pela antropologia de Tylor), identificada em cada ocasião em *palavras-chave* pertencentes ao universo sócio-lingüístico de sociedades consideradas primitivas (desde a melanesiana à dos aborígenes australianos e assim sucessivamente), interpretadas

ora como forças que podiam ser explicadas, ora como potência originária não atribuível às condições físicas e materiais do viver, ora como pura força social (como sucede na escola de Durkheim), expôs tal enfoque a inevitáveis contradições. Uma vez que as sociedades primitivas desapareceram ou foram superadas, se poderia esperar que a mentalidade primitiva também acabasse sendo tragada pelo torvelinho da história (Filoramo, 2004). Na verdade, as pesquisas acerca das atitudes e comportamentos sócio-religiosos realizadas nos últimos anos pelas ciências sociais mostraram como, apesar da modernização dos costumes e estilos de vida, o que se chamava “primitivo” persiste, influenciando ainda hoje os modos de pensar e de agir: o mágico não desaparece e convive muito bem com e dentro da modernidade. A verdade é que, com excessiva frequência, nos estudos da *comparative religion*, se recorreu a um esquema interpretativo de tipo binário: primitivo–evoluído, elementar–complexo, superstição–ciência, tradicional–moderno etc.

A religião como um compasso

O ponto de vista que se quer adotar não segue, em grande parte, o caminho trilhado pela história comparada das religiões; encontra-se mais próximo da operação intelectual levada a cabo por Max Weber em seu tratado de *Sociologia das religiões*, e deve muito ao método ao qual o sociólogo alemão chamava *includente*. Esse método é um programa de análise circular: parte-se de uma massa de informações, tentando elaborar alguns métodos abstratos por definição – a que Weber chamava de tipos-ideais. Por fim, volta-se a pôr ordem nas informações de partida, para interpretá-las à luz dos modelos. A diferença entre o método historiográfico e o sociológico encontra-se justamente no diferente peso que o segundo atribui à modelística.

Em outras palavras, o que nos propusemos a fazer é enfocar um aspecto que nos parece crucial para compreender o fenômeno religioso de modo dinâmico sem cair no esquema do raciocínio binário. Optamos por nos movimentar a partir de um fundamento: a relação entre a formação originária de um credo religioso e o processo de *system building*,

de construção de um sistema de crença, tendo sob controle a relação que ambos os processos têm com o ambiente social e sócio-religioso com que um sistema é observado de forma contínua, desde seu nascimento até seu (eventual) falecimento. As religiões são como grandes compassos: partem de um ponto gerador e depois, à medida que se abrem em círculos cada vez mais amplos, aceitam os caminhos sempre novos dos ambientes que se alteram (culturas, populações, línguas distintas). Utilizaremos, pois, a grande massa das informações que a história das religiões acumulou, com graus cada vez mais elevados de precisão filológica, de reconstrução dos textos sagrados e articulação das relações entre uma religião e os diferentes modos da vida individual e social, como se fosse um material documental que se tem de submeter a uma análise secundária, com uma lente sociológica. Os exemplos que a história nos apresenta não são nem poderiam ser considerados mais do que um material auxiliar, necessário para sustentar a validade de um enfoque teórico. Os exemplos ilustram a argumentação e servem para oferecer suporte à demonstração da validade da teoria sociológica. Por isso, podem ser reconstruídos no trabalho analítico do sociólogo *como em um mosaico*, referindo-se de forma contínua a uma religião e a outra, com a intenção de mostrar como, além das diferenças objetivas históricas e sociais que abriram fendas por vezes profundas entre diferentes civilizações sócio-religiosas, o modelo teórico que propusemos permite captar *também* afinidades eletivas entre distintos universos de crença religiosa com respeito ao fundamento temático de partida: a relação entre o *incipit* de uma religião e sua sucessiva constituição como um sistema.

Observar a religião

Do ponto de vista metodológico, portanto, é interessante escolher um aspecto, entre os muitos possíveis, do fenômeno religioso, colocando-nos sobre uma *altura* particular: observar como uma *religião observa a si mesma*. Com essa fórmula, desejamos fazer alusão, em primeiro lugar, à necessidade de *compreender* – no sentido literal e weberiano de *tomar junto* –, tendo sob controle as duas dimensões

fundamentais da formação originária e da posterior transformação no sistema de crença das religiões, e, em segundo lugar, ao interesse de observar como funciona a relação entre uma religião que se tornou um sistema e o ambiente, ou melhor, os distintos e diferenciados ambientes com os quais essa religião interage. Utilizando duas fórmulas elípticas, o objeto de nossa hipótese teórica é, por um lado, a *religião antes da religião*, e por outro, como *uma religião observa a si mesma* quando convertida em sistema. Uma sociologia dos sistemas de crença religiosa é, portanto, como um jogo de palavras, *observação da observação*, se nos posicionamos em uma perspectiva de como uma religião observa a si mesma em relação ao ambiente social.

Toda religião tende a ser representada não só como diferente de outra, mas também em virtude da pretensão legítima de conter em si a verdade, a julgar-se superior, mais completa, mais verdadeira em relação a outra, a todas as outras. Custa, na verdade, às religiões, reconhecer a existência das muitas correlações que as tornam menos distantes do que elas tendem a crer, correlações às vezes historicamente documentadas e explícitas, outras vezes escondidas, mas que historiadores e antropólogos trouxeram à luz. Cada uma delas pensa que é pura e coerente, clara e diferente em relação às outras consideradas impuras, contraditórias, confusas e primitivas.

Essa é uma dialética que historicamente produziu muitas vezes, em termos de efeitos sociais de grande envergadura, a identificação entre uma religião e uma civilização. As fronteiras, traçadas pelas religiões na história durante séculos e séculos, acabaram por delinear meridianos e paralelos nos mapas cognitivos de gerações inteiras de seres humanos. Essas fronteiras são vistas ainda hoje como falhas ao longo das quais são gerados atritos, conflitos e guerras, isto é, o choque das civilizações (Huntington, 1996). É verdade que, historicamente, nesses conflitos e choques, mesmo atualmente, pessoas, instituições e movimentos coletivos, que tinham e têm ainda como referência uma religião, estiveram e estão ativamente presentes; é verdade também, entretanto, que é muito difícil, em todos esses casos, evocar de forma genérica uma contraposição frontal entre duas ou mais religiões, em abstrato, como se

fossem *por si* máquinas de guerra. Em um nível histórico, as guerras religiosas foram mais do que isso. Motivos políticos e econômicos se entrelaçaram, muitas vezes, com os impulsos religiosos e ideológicos que, de tempos em tempos, homens de poder ou movimentos de base em uma sociedade interpretaram e continuam ainda hoje interpretando.

Observar como uma religião observa a si mesma significa, portanto, evitar a tentação de imaginá-la como um universo de crenças totalmente carente de relações com o universo de crenças de outra religião, uma vez que toda religião que tenha vida própria vive em um ambiente povoado de crenças, deuses e outras religiões. É o que chamamos de ambiente sócio-religioso. É por esse motivo que não se pode observar um sistema de crença religiosa sem que se observe também o ambiente sócio-religioso referente a ela. Não se quer afirmar, portanto, que o sistema é mais importante que o ambiente ou vice-versa; metodologicamente, a teoria dos sistemas nos impulsiona a assumir a relação sistema-ambiente como sendo o elemento de base para a análise do fenômeno religioso sob enfoque sociológico.

Conclusão

Resumindo, a gama de conceitos em que nossa hipótese teórica se apóia é a seguinte: A definição de religião como sistema de crença que interage desde sua constituição com um ambiente específico:

- a) obriga o observador (o cientista social) a considerar como objeto fundamental da análise a relação entre o impulso originário à formação de um novo credo religioso e o processo de construção do próprio sistema de crença;
- b) obriga-o, também, a ter sob controle essa relação para compreender de maneira dinâmica se (e de que maneira) um sistema está em condições de se desenvolver segundo determinado tipo de relativa autonomia interna, para afirmar a própria identidade ou para marcar a diferença em relação a outros sistemas de crença;
- c) desse modo, se assume como noção principal a centralidade do conceito de comunicação, tal

como se define na teoria dos sistemas, para analisar a religião como poder de comunicação; d) observando a validade explicativa em algumas direções (não em todas, por razões óbvias de espaço e das limitadas competências de quem escreve): a relação entre *palavra* e *texto (sagrado)*, a força performática do ritual ou da liturgia, a elaboração de uma doutrina *concreta*, que *toma corpo* (disciplinando também os corpos e as emoções do corpo), enfim, a oscilação entre identificação étnica e pretensão universalista, que parece caracterizar as religiões em seu processo evolutivo em relação aos diferentes ambientes sociais nos quais se situam como ordenadores culturais dominantes.

O enfoque escolhido não assume integralmente a teoria dos sistemas uma vez que, como mostraremos no terceiro capítulo, as religiões não podem ser concebidas a partir de um ponto de vista sociológico (mas sim, em geral, nas ciências sociais do fenômeno religioso) como um aparelho funcional sem um sujeito. As religiões tomam impulso da virtude da improvisação que por vezes se expressa em uma personalidade carismática, por outras, madura, por meio da soma de uma multiplicidade de experiências estáticas e visionárias de círculos de indivíduos. A transição do que chamo de *virtude da improvisação* ao processo de construção de um autêntico sistema de crença, entre a força originária e criativa do fundador de uma religião à definição dos limites simbólicos de um sistema cumprido. A hipótese é a de que o gênio da improvisação religiosa atua justamente em um terreno onde estão presentes diversos estratos de crenças precedentes que ele reinterpreta, modificando por vezes seus significados mundiais e oferecendo-os como se constituíssem um novo horizonte de sentido.

Eis porque muitas vezes os grandes sistemas de crença se apresentam em sua própria atuação como um *precipício*, uma complexa estratificação de símbolos que obtêm alimento de diferentes canais, recorrendo a outros sistemas religiosos que, em parte, são incorporados, outras vezes derrotados, porém não completamente anulados, ou, ainda, fragmentados e recompostos em outra parte, no novo sistema que se afirma em um determinado ambien-

te. Por isso, toda religião, como nos ensinam seus historiadores, é afetada pelo sincretismo: ele constitui, do ponto de vista específico da observação sociológica, o princípio estrutural e funcional para um sistema de interação em relação ao ambiente, tentando dominar sua complexidade que supera continuamente a intenção por parte dos próprios sistemas de crença de impor e voltar a impor constantemente a *ordem*.

O tema da ordem remete à constante tensão que é registrada nos grandes sistemas de crença religiosa entre o princípio de recondução do múltiplo e do variável que caracteriza o movimento da história e das sociedades humanas, por um lado, e a força do espírito, por outro – entendendo por espírito o que Simmel chamava de religiosidade. A busca por sentido, efetivamente, não se contenta com o que as religiões organizadas dizem baseando-se em uma tradição codificada; movimentos do despertar, grupos espontâneos de pessoas que buscam pelo divino, peregrinos itinerantes e simples indivíduos insatisfeitos com suas respectivas Igrejas exploram *além* dos limites do sentido fixados por uma instituição, por uma autoridade ou por uma tradição religiosa. Daí a importância de se estudar as estratégias comunicativas que os sistemas de crença elaboram para disciplinar a alma e o corpo dos fiéis.

A teoria dos sistemas aplicada ao estudo dos fenômenos religiosos, assumida com espírito crítico, permite a saída dos atoleiros nos quais a sociologia da religião está presa há muito tempo, dividida entre o incansável apoio à tese da secularização, por um lado, e à hipótese do regresso do sagrado, por outro. Se a nossa intenção, ao contrário, é compreender o que pensam os sistemas de crença religiosa em relação aos diferentes ambientes que encontram em seu processo histórico-evolutivo, nos damos conta de que o poder de comunicação que os caracteriza pode variar de intensidade e de força no tempo de acordo com o fato de estar ou não mais ou menos em condições de suportar os caminhos da complexidade social que lhe vão sendo apresentados, reestruturando os próprios meios internos de comunicação, aprendendo a arte de se comunicar com ambientes que se modificam. As religiões, portanto, estão sempre em movimento, já que sempre haverá um núcleo portador de seu

sistema que permanecerá vital e que estará em circulação nas sociedades humanas.

BIBLIOGRAFIA

- ASAD, T. (1993), *Genealogies of religion*. Baltimore, Johns Hopkins University.
- BECKFORD, J. (2003), *Social theory and religion*. Cambridge, Cambridge University Press.
- FILORAMO, G. (2004), *Che cos'è la religione*. Turim, Einaudi.
- LUHMANN, N. (1991), *Sistemi sociali*. Bolonha, Il Mulino.
- PACE, E. (2008), *Raccontare Dio: la religione come comunicazione*. Bolonha, Il Mulino.

**NARRAR A DEUS: A RELIGIÃO
COMO MEIO DE COMUNICAÇÃO**

Enzo Pace

Palavras-chave: Religião; Comunicação; Sociologia comparada das religiões; Sistema de crença e ambiente; Luhmann.

O que nos dispomos a fazer nas páginas seguintes é, de um lado, tratar a religião como sistema e como poder de comunicação e, de outro, reconstruir as conexões entre universos simbólico-religiosos e ambientes sociais que mudam no tempo e no espaço. Rastrear as linhas de descendência para encontrar quais são as semelhanças irreduzíveis entre tradições religiosas distintas, que nasceram e se firmaram diacronicamente em um mesmo ambiente sociocultural ou em ambientes distantes, não esgota a tarefa de uma *sociologia comparada das religiões*. Por tal fórmula entendemos a busca dos componentes estruturais da relação entre processo de *fundação* e processo de *construção* de um sistema de crença religiosa, entre experiência criadora inicial e sistematização sucessiva de um conjunto de crenças e práticas rituais.

**NARRATING TOWARDS GOD:
RELIGION AS A MEANS OF
COMMUNICATION**

Enzo Pace

Keywords: Religion; Communication; Compared sociology of religions; Belief system and environment; Luhmann.

This paper aims at dealing with religion as both a system and as a communication power and, from another point of view, rebuilding the connections between symbolic-religious universes and social environments that change both in time and space. Tracking down descentance lines in order to find irreducible similarities between distinct religious traditions, brought up and established diachronically in either the same or far away socio-cultural environments, does not wear out the undertaking of a *compared sociology of religions*. By such formula we comprehend the search for structural components in the relation between *foundation* process and *construction* processes of a religious belief system, between an initial creation experience and the successive systematization of a set of beliefs and ritualistic practices.

**RACONTER DIEU: LA RELIGION
EN TANT QUE MOYEN DE
COMMUNICATION**

Enzo Pace

Mots-clés: Religion; Communication; Sociologie comparée des religions; Système de croyance et environnement; Luhmann.

Ce que nous proposons dans ce travail est, d'une part, d'aborder la religion en tant que système et pouvoir de communication et, d'autre part, de reconstruire les connexions entre les univers symboliques et religieux ainsi que les environnements sociaux qui se transforment dans le temps et dans l'espace. Retrouver les lignes de descentance pour rencontrer les similitudes irréductibles entre traditions religieuses distinctes, qui sont nées et se sont affermies de façon diachronique dans un même environnement socioculturel ou dans des environnements lointains, n'épuise pas la tâche d'une *sociologie comparée des religions*. Cette expression signifie, selon nous, la recherche des composants structurels de la relation entre le processus de *fondation* et celui de *construction* d'un système de croyance religieuse, entre l'expérience créatrice initiale et la systématisation successive d'un ensemble de croyances et de pratiques rituelles.