

2 O processo de secularização da sociedade

A secularização é interpretada, por alguns autores, como uma crítica moderna à religião a partir do processo de laicização dos Estados, da dessacralização (perda do valor sagrado do mundo e do ser humano), ou mesmo como a emancipação da sociedade e do homem diante do mistério transcendente (ateísmo). Para Maria Clara Bingemer (2012), a secularização é o processo em que se busca compreender o mundo não mais pela lente dos mitos e da religião, mas pela razão.

Já outros autores defendem a secularização como um fenômeno dinâmico que é próprio da modernidade, o qual manifesta uma dupla realidade, tanto de crítica e de perda do sentido das religiões, como também de revitalização das religiões e momento fértil para o nascimento de novas espiritualidades. O processo de secularização não necessariamente implica a extinção da religiosidade ou da religião e suas instituições, mas em uma nova configuração e significação. Roberlei Panasiewicz (2012) afirma, por exemplo, que a modernidade não é ateia, porém ela “quebra a pretensão da religião em ditar comportamentos sociais”, e passa a religião para algo de foro íntimo, além de distinguir e separar espaço público do espaço privado (neste último estaria a religião).

A religião é um traço humano, presente e constante em toda a história da humanidade, observada nas mais diversas sociedades pesquisadas ao longo dos séculos. Durkheim (1989) afirma que as práticas religiosas são elementos constitutivos da sociedade. Elas se dão pela “natureza religiosa do homem”, a qual revela esse aspecto essencial e permanente da humanidade. A explicação mitológica para os fatos, a presença de rituais de oferenda ou união com as divindades são observadas por antropólogos nas mais variadas sociedades. Segundo Bingemer (2012), a religião é a mais “onipresente e a mais universal das características constitutivas da humanidade”.

Durkheim (1989) define religião como “um sistema mais ou menos complexo de mitos, dogmas, ritos e cerimônias”, cujos fenômenos religiosos ordenam-se naturalmente em duas categorias fundamentais: as crenças e os ritos,

sendo que as primeiras são “estados da opinião, consistem em representações”; e os ritos “são modos de ação determinados”. Ele descreve ainda a religião como um sistema solidário de crenças seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem.

A religião é coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio de grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter, ou a refazer certos estados mentais desses grupos. Mas então, se as categorias são de origem religiosa, devem participar da natureza comum a todos os fatos religiosos: também elas seriam coisas sociais, produtos do pensamento coletivo. No mínimo, é legítimo supor que elas sejam ricas em elementos sociais. (Durkheim, 1989, p.38)

Por muitos séculos, o pensamento mágico conduziu a maneira de perceber e formatar o mundo. Segundo Marcel Mauss (2003), a magia é uma espécie de ciência antes da ciência. Para ele, a magia foi a “forma primeira do pensamento humano”, que teria outrora existido em estado puro e, “na origem, o homem não teria sabido pensar senão em termos mágicos”. A magia teria sido a vida mística e a vida científica do primitivo, “a primeira etapa da evolução mental que podemos supor ou constatar”. Para Mauss, a religião surge mais adiante (não como evolução, mas como uma etapa posterior) e teria sido resultado dos fracassos e dos erros da magia.

O homem, que havia inicialmente, sem hesitação, objetivado suas ideias e seus modos de associá-las, que imaginava criar as coisas assim como sugeria a si mesmo pensamentos, que se acreditara senhor das forças naturais assim como era senhor de seus gestos, acabou por perceber que o mundo lhe resistia; imediatamente, dotou-o das forças misteriosas que se arrogara para si mesmo; depois de ter sido deus, povoou o mundo de deuses. Esses deuses, ele não mais os coage, mas devota-se a eles pela adoração, isto é, pelo sacrifício e a prece. Certamente, Frazer não propõe essa hipótese senão com prudentes reservas, mas ele a defende firmemente. Aliás, completa-a explicando de que maneira, partindo da religião, o espírito humano se encaminha para a ciência; capacitado a constatar os erros da religião, ele volta à simples aplicação do princípio de causalidade; mas, doravante, trata-se de causalidade experimental e não mais de causalidade mágica. (Mauss, 2003, p. 50-51)

A transformação de uma sociedade regida pelo pensamento mágico ou pela magia (definida por Mauss como a prática das crenças que não são nem religiosas nem científicas) para uma sociedade monoteísta, ditada pelas religiões, marcou um importante passo para o início da racionalização das sociedades. Essa mudança não caracteriza que a sociedade primitiva e/ou medieval não fizesse uso

da razão. Porém, esta era conduzida em nome de uma divindade, tinha um caráter mítico e ritual maior que na sociedade moderna.

A secularização é fruto da compreensão da religião na modernidade ocidental. Se nas sociedades tradicionais (medievais) a referência era o religioso, ou seja, a religião tinha a pretensão de reger a vida de todas as pessoas, na modernidade, essa pretensão ficará a cargo da ciência. A modernidade representou a lenta saída do eixo teocêntrico, orientado pela igreja cristã, para a construção de um novo eixo, livre da autoridade dessa mesma igreja, centralizada no ser humano e orientado pelos intelectuais. A sociedade moderna não será mais regida pelo comando unívoco da religião, mas terá distintos domínios operados por várias instituições advindas de suas variadas especializações. (Panasiewicz, 2012, p. 9-10)

Durkheim (1989) relata que para os homens do século XVII, por exemplo, o dogma não apresentava nada de perturbador para a razão, “a fé conciliava-se facilmente com a ciência e a filosofia, e pensadores que se sentiam intensamente o que há de obscuro nas coisas, estavam de tal forma em desarmonia com a sua época que não foram compreendidos pelos seus contemporâneos” (Durkheim, 1989, p. 55). O autor afirma ainda que a questão do mistério, do sobrenatural, só apareceu tardiamente na história das religiões. Antes, havia uma maneira natural de ver certos fenômenos, tidos hoje como “sobrenaturais” ou como “milagres”. Para o homem pré-moderno, existia outra forma de percepção do mundo, em que a razão não excluía fenômenos naturais e religiosos. Durkheim cita, por exemplo, que não havia nada de estranho se um homem ou líder tivesse o poder de provocar ou fazer parar a chuva. “Portanto, não poderia haver entre as forças naturais e as forças religiosas o abismo que separa o racional do irracional”. O que era natural era também racional, posto que os acontecimentos por mais maravilhosos que pudessem ser nada tinham que não parecesse perfeitamente concebível para a mentalidade da época. Segundo o autor, as intervenções miraculosas que os antigos atribuíam aos seus deuses não eram vistos como milagres, mas sim como “belos, raros espetáculos, objetos de surpresa e de maravilhamento; mas absolutamente não viam nisso espécies de evasão para um mundo misterioso onde a razão não pode penetrar” (Durkheim, 1989, p. 57).

É difícil determinar quando iniciou o processo de secularização da sociedade. O consenso entre pesquisadores é de que ele sempre existiu, desde o início da razão, ainda na era platônica, para explicar os fatos e situações cotidianos da sociedade. O processo de secularização não tem uma linearidade no tempo, mas pode ser percebido em diversos momentos da história. O que iremos

tratar aqui é da aceleração desse processo, a partir da Idade Moderna, que levou a uma profunda mudança cultural.

2.1 **Secularização na Idade Média**

O homem é produto da sociedade e vice-versa, não podendo um existir sem o outro; é dentro da sociedade que o indivíduo se torna pessoa, na qual adquire personalidade, realiza projetos. O mundo socialmente construído é uma ordenação de experiências, em que “toda ação social supõe que o sentido individual seja dirigido aos outros e a interação social contínua importa em que os diversos sentidos dos atores se integrem numa ordem de significado comum” (Berger, 1985, p. 32). Ou seja, o homem é produtor ativo do seu mundo social e de si mesmo.

Ao olharmos as sociedades até a Idade Média, cuja característica da coletividade era bem marcante nas mais diversas esferas da vida social, teremos uma pista do que pode ter levado a sociedade ocidental a ser, por tanto tempo, regida pelo pensamento religioso. O indivíduo, como construtor do mundo, ao se enxergar como um ser coletivo desenvolve sua vivência de modo comum a todos, desde a criação de objetos aos idiomas, às concepções de instituições, culturas e valores.

Até o final da Idade Média, a religião e os valores sagrados do Cristianismo faziam parte constituinte do cotidiano comum do homem, que já nascia imerso e participante da religião católica, até então, predominante no Ocidente. Toda a constituição da sociedade (política, econômica, cultural) era influenciada pela religião oficial, fosse diretamente, pela ação de membros do clero, ou indiretamente, por meio da educação e da cultura tradicionais cristãs. Havia uma estreita ligação e interação entre Igreja e Estado desde a Idade Antiga, após a aceitação e oficialização do Cristianismo como religião do Império.

Segundo Bingemer (2012), nas sociedades tradicionais, a religião tinha o “monopólio da cosmovisão”, sendo ela mais que uma religião, pois desempenhava um papel social e cultural tão importante que praticamente todas as realidades sociais (políticas, econômicas, jurídicas, artísticas), assim como as

comportamentais (familiares, psicológicas, simbólicas), dependiam da religião vigente para serem legitimadas.

A religião ocupou um lugar destacado no empreendimento de construção do mundo (Berger, 1985). Na Idade Média, o mundo ocidental era percebido a partir de uma ótica predominantemente mítica e religiosa, com poder para explicar os fenômenos e direcionar o modo de viver das pessoas. As regras sociais, os comportamentos, as leis, a própria arquitetura da cidade, em tudo se via a ampla influência católica. O ritmo da cidade era ditado pela religião, por meio dos toques dos sinos que avisavam os horários das missas, do ângelus e anunciavam as festas religiosas. A sociedade era “homogeneamente estruturada em torno de uma cosmovisão estática e fechada, que apresentava uma realidade acabada e perfeita. Para o homem medieval, toda a realidade referia-se diretamente a Deus, tendo nele sua causa primeira” (Araújo, 1998). Ou seja, tudo girava em torno dos valores sagrados do cristianismo.

Nas sociedades pré-industriais, essa era a única forma de viver a experiência absoluta da realidade, pois a epistemologia mítica dava fundamento e garantia o funcionamento das sociedades estáticas. Essa epistemologia também propiciava as religiões, caso contrário, elas se transformariam em sistemas simbólicos complexos. A programação coletiva dessas sociedades estava mediada pelos mitos, símbolos e rituais. À medida que essa epistemologia deixa de estar vigente e começam a emergir as ciências que possibilitam tecnologias que originarão as sociedades industriais e as sociedades dinâmicas e de inovação, “a religião entra em colapso”. (Panasciewicz, 2012, p.17).

Durkheim (1989) afirma que os primeiros sistemas de representações que o homem produziu do mundo e de si mesmo são de origem religiosa. Segundo ele, “se a filosofia e as ciências nasceram da religião é porque a própria religião, no princípio, fazia às vezes de ciência e de filosofia”. Para o autor, a religião contribuiu para a formação do homem moderno. “Os homens não lhe deveram apenas grande parte da matéria dos seus conhecimentos, mas também a forma pela qual esses conhecimentos são elaborados”(Durkheim, 1989, p. 37-38).

A Idade Moderna chegou e inaugurou uma época de crises e transformações. Um conjunto de novas mentalidades surgiu e floresceu principalmente a partir da Reforma Protestante, que permitiu ao homem moderno desenvolver diversas especulações científicas e filosóficas, sem a perseguição religiosa e social. Aquilo que antes era sagrado, intocável ou inquestionável,

passou a ser objeto de especulação, de observação e mesmo de perseguição³. Na concepção de Durkheim, as coisas sagradas são aquelas que os interditos protegem e isolam, e as coisas profanas, aquelas às quais esses interditos se aplicam e que devem permanecer à distância das primeiras.

Surgiram teorias que, num primeiro instante, não negavam a existência de Deus, mas o consideravam como um ser que não interfere no mundo. Mais adiante, foram criadas outras teorias que afirmavam que o homem é um ser evolutivo e não mais um ser criado por Deus, passando por filosofias antropocêntricas que colocavam o homem como centro das ciências e como autor e produtor do mundo, sem o auxílio de um ser sobrenatural que rege o mundo, até chegar ao ateísmo. Conforme relata Ferreira da Silva (2009), uma vez que o conceito de natureza perdeu seu significado sagrado na modernidade (antes visto como dom do Criador), o conhecimento técnico-científico viu-se liberado para explorar, pesquisar, dominar, desvendar os mistérios mais profundos dessa mesma natureza, definida como um simples fruto da evolução da matéria.

Com o Iluminismo e a Revolução Francesa, consolida-se o processo de ascensão da Modernidade. A Revolução Francesa (1789) foi o desfecho das ondas de divisão que assolavam a Igreja e a sociedade desde o século XVI. Em particular, foi o termo final do movimento racionalista que, entre os séculos XVII e XVIII, se propagava pela França sob a orientação de pensadores como Voltaire, Diderot, d'Alembert, Montesquieu, Rousseau. Com o progresso das ciências, a descoberta de novos continentes nos séculos XVI/XVII, mudou profundamente as noções de geografia, cosmologia, antropologia, etnologia dos homens da época e passou a influir também na filosofia dos mesmos. Estes não souberam de imediato fazer a síntese entre os novos dados da ciência e as verdades do Cristianismo.

³Segundo Durkheim, “a coisa sagrada é, por excelência, aquela que o profano não deve, não pode impunemente tocar. Essa interdição não poderia desenvolver-se a ponto de tornar impossível toda comunicação entre os dois mundos; porque se o profano não pudesse de nenhuma forma entrar em relação com o sagrado, este não serviria para nada. Mas, além desse relacionamento ser sempre, por si mesmo, operação delicada que exige precauções e iniciação mais ou menos complicada, ela sequer é possível sem que o profano perca seus caracteres específicos, sem que ele próprio se torne sagrado em alguma medida e em algum grau. Os dois gêneros não podem se aproximar e conservar ao mesmo tempo sua natureza própria” (Durkheim, 1989, p. 72)

A mensagem cristã pareceu-lhes, em parte, ultrapassada ou sujeita a interrogações e dúvidas; daí originou-se um clima de indiferença aos valores cristãos como também de racionalismo, agnosticismo, naturalismo e materialismo. O Iluminismo apregoava a luz da razão em lugar do “absolutismo” da fé, ideias que se espalharam pela Inglaterra, Alemanha e França.

O século XVI dá início a uma época de crises e transformações, com a Renascença e o Humanismo Moderno. Com a redescoberta do valor e das possibilidades do homem surge o movimento antropocentrista. As descobertas de Galileu Galilei, afirmando o heliocentrismo, põem em questão a cosmovisão cristã tradicional. Nicolau Maquiavel inaugura uma nova concepção política com sua obra “O Príncipe”. René Descartes, com seu “*cogito ergo sum*”, proclama a centralidade do sujeito pensante na constituição da realidade. Deste modo, durante os séculos XVI e XVII, colocam-se os fundamentos Filosóficos e Políticos da Modernidade: o pensamento racionalista e individualista, o Estado Monárquico absoluto e soberano, e a mentalidade de experimentação e observação científica (Araújo, 1998, p. 176).

É importante perceber a mudança de mentalidade entre a Idade Média e Moderna, um processo ocorrido rapidamente no ambiente europeu. Na Idade Média, o mundo “terreno” e o mundo “celeste” ocupavam um mesmo plano de significações. Acreditava-se na vida como uma passagem que teria continuidade na eternidade e o universo era como um todo, em que o natural, o divino e o humano se fundiam. Ou seja, não havia separação entre corpo, espírito, intelecto, ambiente, pois todos eram partes de um só sistema (Rodrigues, 2006).

Já na era moderna, com o avanço da ciência e com a Revolução Industrial, cresceu a mentalidade de confiança ilimitada na razão, base para o conhecimento de si mesmo e do outro, das coisas, do criado. A razão opôs-se às fontes de conhecimento externas ao homem (costumes, tradição, autoridade, intuição, instinto, sentimento). Na modernidade, sobressaiu a autonomia do homem racional em relação à cristandade. Ele era capaz de pensar a realidade, submetendo tudo à crítica da razão, contra as tradições e costumes, contra as paixões e sentimentos, contra os tabus e mistérios.

No início da Idade Moderna, com o surgimento do Renascimento e demais movimentos de valorização do homem racional, a religião começou a perder fortemente o espaço político e social. O advento da industrialização e o avanço da ciência promoveram mudanças no modo de se perceber a sociedade. Não cabia mais à tradição ou às religiões pautarem a vida social. O culto à razão se

transforma na base da nova religião racionalista e antropocêntrica. Tudo precisava ser provado e comprovado cientificamente, fundamentado e apreendido racionalmente para ser verdade ou ter credibilidade. O coletivo perdeu espaço ao individualismo no regimento dos valores e organização da sociedade. O “Eu” passou a ser mais forte e determinante que “o(s) outro(s)”. O indivíduo passou a ser o centro desta nova sociedade. O sagrado cristão não era mais o legitimador das diversas dimensões da existência humana, dando lugar à razão.

Em paralelo, a razão se tornou sinônimo também de tecnologia, de moderno, de progresso. Tudo que podia lembrar ou remeter aos valores que não tinham a filosofia da nova sociedade capitalista ocidental emergente passava a ser objeto de suspeita, descrédito, a ser retrógrado ou ultrapassado. As verdades, antes consideradas intocáveis, eram criticadas e postas em questão.

A transcendência não se encontra mais numa instância superior e externa ao sujeito, mas no próprio sujeito, que pelas suas estruturas a priori de conhecimento modela o real. E não é mais necessária uma instituição sagrada que seja representante do Transcendente na Terra. A esta era de descobertas técnicas e científicas e de transformações dos costumes, da cultura e da sociedade é que chamamos Modernidade. (Araújo, 1998, p. 177).

A Reforma Protestante foi também um dos fatores que aceleraram o processo de secularização da sociedade. Segundo Max Weber (2008), a busca de uma prática mais racional e individualista da religiosidade (por exemplo, a salvação eterna era individual e alcançada ou pelos méritos individuais ou pela predestinação), o acúmulo de bens como sinal de prosperidade e bênção divinas, a rejeição a tudo que fosse ligado diretamente à Igreja Católica (vida monástica, imagens, dogmas) e que interferisse no projeto de modernidade social e religioso implantado pelo protestantismo, influenciaram na nova visão sobre o que seria sagrado e profano. Mentalidades que caíram como luvas na sociedade capitalista industrial e de consumo (e vice-versa).

Aquele grande processo histórico-religioso da eliminação da magia do mundo, que começara com os velhos profetas hebreus e conjuntamente com o pensamento helenístico, repudiou todos os meios mágicos de salvação como superstição e pecado, chega aqui à sua conclusão lógica. O puritanismo genuíno rejeitava até todos os sinais de cerimônia religiosa na sepultura e enterrava seus entes mais próximos e queridos sem cânticos ou ritual, a fim de que nenhuma superstição, nenhuma crença nos efeitos de forças de salvação mágicas ou sacramentais, pudesse imiscuir-se. (Weber, 2008, p. 58)

Começou a despontar uma nova sociedade, que surgiu em meio a uma crescente modernização, alavancada pela industrialização, pela urbanização das cidades e pelos novos ideais que questionavam os valores tradicionais e buscavam na razão o novo ponto de ancoragem para as mais diversas questões.

Pierre Bourdieu (2001) observa que o desenvolvimento das cidades, a oposição entre estas e o campo marcou uma ruptura fundamental na história da religião. Ele mostra que as transformações econômicas e sociais relacionadas à urbanização, cujas atividades passaram a ser “relativamente racionalizadas ou racionalizáveis”, e o desenvolvimento do individualismo intelectual e espiritual, favorecido pela “reunião de indivíduos libertos das tradições envolventes das antigas estruturas sociais”, favoreceram a racionalização e a moralização das necessidades religiosas”. (Bourdieu, 2001, p. 35)

2.2 **Tecnocracia e Tecnopólio**

Com o desenvolvimento da tecnocracia, a palavra de ordem era modernização. Para Postman (1994), o surgimento da tecnocracia na Inglaterra, na segunda metade do século XVIII, com a invenção da máquina a vapor por James Watt, em 1765, inaugurou um período em que não se passou uma década sem a invenção de alguma maquinaria importante que, no conjunto, pusesse fim à “manufatura” medieval. As sociedades passaram a criar continuamente conhecimentos tecnológicos e científicos e, através deles, novos produtos e serviços. Segundo Panasiewicz (2012, p.18):

Nessas sociedades da inovação e do conhecimento, constata-se, por um lado, perda de referência dos sistemas absolutos, tais como os sagrados, os naturais e os científicos, e, por outro, a compreensão de que o destino global está em suas mãos. Há ausência de verdades, certezas, valores e, mesmo, de sistemas de motivação vindos de fora.

No conceito de Postman (1994), a tecnocracia é uma sociedade vagamente controlada pelos costumes sociais e pela tradição religiosa, estimulada pelo impulso para inventar. E, com a Tecnocracia, desenvolveu-se uma profunda crença em todos os princípios com os quais surgiu a invenção: objetividade, eficiência, habilidade, padronização, medição e progresso.

Também se passou a acreditar que “a máquina do progresso tecnológico trabalhava com mais eficiência quando as pessoas eram concebidas não como

filhos de Deus ou mesmo cidadãos, mas como consumidores – quer dizer, como mercados” (Postman, 1994, p. 52).

A tecnocracia reforçou a ideia do homem como centro. Ele era quem tinha o poder de decidir e dirigir o mundo, como vista ao progresso, ao avanço tecnológico, à quebra de barreiras intransponíveis, a uma mudança total de valores e comportamentos apoiados na ciência e na tecnologia. No início deste processo, ainda havia a influência, pouca, mas ainda presente, da religião e da tradição nas tomadas de decisões.

A tecnocracia não destruiu por completo as tradições dos mundos social e simbólico, mas as subordinou; ela trouxe a ideia do progresso e, por necessidade, afrouxou os laços com a tradição – política ou espiritual. A tecnocracia encheu o ar com a promessa de novas liberdades e novas formas de organização social. É possível perceber que foi neste ponto da história que se abriu um grande espaço para a tentativa de separação total entre estado, sociedade e religião.

Com o advento do Tecnopólio nos Estados Unidos, teve início a teologia tecnológica, em que fé e ciência não ocupavam o mesmo espaço. Sua ascensão modificou os conceitos sobre religião, arte, família, política, história, verdade, de modo que se adequassem às novas exigências estabelecidas pelo novo regime.

Nas sociedades pré-industriais, qualidade e espiritualidade estavam presas aos sistemas simbólicos que definiam a maneira de sentir (devoção), pensar (raciocinar) e agir (ação), isto é, as religiões. Nas sociedades da inovação e do conhecimento, qualidade e espiritualidade criam, livremente, os postulados e projetos coletivos que orientarão as produções científicas e tecnológicas (Panasiewicz, 2012, p. 23)

Após a Revolução Industrial, a ideologia da comprovação científica dos fatos ficou mais forte e presente na sociedade. Descartou-se o que havia de subjetivo, de indutivo ou tradicional. Apenas o que podia ser provado pela técnica tinha credibilidade. Surgiram os especialistas, que estavam aptos a orientar os cidadãos de acordo com a “verdade” das leis. O sistema se encarregaria de pensar e decidir por todos, pois ele estaria “isento” de qualquer subjetividade e agiria sempre em favor do coletivo.

Citando Michel Foucault, Rodrigues (2003) explica que diversas mutações nas sociedades ocidentais, como a emergência de poderes políticos que passam a

se organizar em forma de Estado, a expansão das relações comerciais entre os países, e o triunfo das técnicas de produção foram criando o ambiente para que a ciência passasse a ser referência como produtora de “verdades”. A ciência se tornou uma espécie de “religião” dos tempos modernos, da qual se esperava dela, e não mais das magias e religiões, as curas e milagres, as resoluções para as mais diversas problemáticas humanas e sociais.

O avanço tecnológico regia a sociedade, com suas novas concepções de futuro, de verdade e até mesmo de seres humanos, que passaram a serem vistos mais como “objetos” e não mais como “filhos de Deus”. Essa mudança de mentalidade do capitalismo americano foi sutilmente ganhando força e espaço na sociedade, que aderiu a esses valores, não vendo neles algo imposto por um determinado grupo (com seus interesses mercadológicos), mas como algo natural da evolução.

Rodrigues (2003) mostra que o pensamento predominante na sociedade ocidental atual é de separação entre espírito e matéria. Neste contexto, a voz dos especialistas, determinando o que é verdade, (aquilo que pode ser comprovado) e quem está apto a declará-la, ganha força, sendo priorizada em relação à tradição ou mesmo senso comum. Ele considera essa tomada de postura como procedimentos “científicos”, próprios da atual sociedade que cultua a racionalidade como elemento essencial da vida cotidiana.

São procedimentos “científicos”. Mas também são procedimentos próprios de uma cultura que acredita que “tempo”, “espaço”, “causa”, “consequência”, “estrutura”, “organização”, “sistema”, etc. são meios adequados de pensar o mundo, a sociedade e os indivíduos; de uma cultura que encara a vida como uma série de “problemas” que é preciso “resolver” com teorias e métodos adequados, que se superam progressivamente. Assim, o olhar científico lançado sobre o mundo não deixa de ser o olhar de uma sociedade específica, através da lente da cultura: inapelavelmente etnocêntrico, portanto. (Rodrigues, 2003, p. 143)

O surgimento da tecnologia e a ênfase dada ao individualismo tiveram grande influência na quebra dos laços com a tradição, principalmente religiosa. Foi neste período que surgiram os grandes avanços no setor de comunicação, como a invenção do telégrafo, da fotografia, do telefone, da prensa rotativa à energia, do cinema, entre outros. As pessoas passaram buscar maior liberdade política e religiosa. A Comunicação e a Modernidade sempre andaram juntas. Podemos até afirmar que os meios de comunicação foram os instrumentos ícones

desse processo de modernização que emancipou o homem dos laços da antiguidade e da tradição.

Nesse ambiente industrial e tecnológico, emerge a Cultura de Massas, que contribuiu bastante para a expansão desse processo de secularização, ao propagar, por meio do seu grande produto que são os veículos de comunicação de massa, os novos valores da modernidade. Ela gerou um novo período, baseado em uma sociedade industrial e de consumo. Morin (1977) afirma que a cultura de massas nasceu dos meios de comunicação de massa e nos meios de comunicação de massas, “mas para desenvolver uma indústria capitalista e expandir uma cultura burguesa moderna”. Porém, para ele, a cultura de massas se estendeu para fora do estrito campo dos veículos de comunicação e passou a envolver o universo do consumo e dos lazeres.

Segundo Morin (1969), a nova cultura se inscreve no complexo sociológico constituído pela economia capitalista, a democratização do consumo, a formação e desenvolvimento do novo assalariado, a progressão de determinados valores. Ela se torna o lugar comum, o meio de comunicação entre esses diferentes estratos e as diferentes classes. Morin fala sobre a tendência homogeneizante da cultura de massas, que visa enfraquecer as diferenciações culturais nacionais em prol de uma cultura das grandes áreas transnacionais, o que, para ele, “atenta contra as barreiras locais, étnicas, sociais, nacionais, de idade, sexo, educação; ela separa dos folclores e das tradições temas que ela universaliza, ela inventa temas imediatamente universais” (Morin, 1969, p.46).

Conforme Morin (1969), “a felicidade é a religião do indivíduo moderno”, alimentada pelas ilusões criadas pela cultura de massas, que estabelece modelos perfeitos a serem alcançados em todos os domínios (relações amorosas, beleza, vestuário, sedução, erotismo, saber viver, alojamento). A cultura de massas foi constituída em função das necessidades individuais que emergiram (e que suscitou também), fornecendo à vida privada as imagens e modelos que deram forma a suas aspirações. Morin relata que essa cultura se tornou “o grande fornecedor dos mitos condutores do lazer, da felicidade, do amor”. O tema da felicidade passou a ser amplamente vendido e colocado na esfera do real, do tempo presente,

levando ao “hedonismo” de bem-estar, de conforto, de consumo, de felicidade no presente, cujo dinheiro passou a ser a fonte que alimenta esse hedonismo.

A felicidade moderna é partilhada pela alternativa entre a prioridade dos valores afetivos e a prioridade dos valores materiais, a prioridade do ser e a prioridade do ter, e ao mesmo tempo, faz força para superá-la, para conciliar o ser e o ter. A concepção da felicidade, que é a da cultura de massa, não pode ser reduzida ao hedonismo do bem-estar, pois, pelo contrário, leva alimentos para as grandes fomes da alma, mas pode ser considerada consumidora, no sentido mais amplo do termo, isto é, que incita, não só a consumir os produtos, mas a consumir a própria vida. (Morin, 1969, p.133)

Morin (1977) discorre que essa religião da felicidade, no entanto, mascara as zonas de sombra “onde a felicidade é, inexoravelmente, posta em questão pela culpabilidade, a angústia, a sexualidade, o fracasso, a morte”. Para ele, a cultura de massa não tem concorrente, mas inimigos; ela se choca com os sistemas e ideologias que se recusam a ver a finalidade humana no individualismo ou numa vida terrestre, sendo contrária às filosofias da inquietude e do ascetismo.

Os elementos acima citados criaram este ambiente favorável de secularização que gerou a progressiva “morte” do sagrado na vida cotidiana. Para Berger (1985), secularização é o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. A atividade religiosa dos membros de qualquer sistema religioso não interfere mais no andamento da sociedade (cultura, economia, política, comunicação), ficando restrita ao indivíduo. Já Ferreira da Silva (2009) afirma que:

Apostar na razão de modo a superar a menoridade foi a aposta do homem moderno para alcançar sua felicidade. Para isso, fundamentalmente, fez-se necessário colocar em ação dois processos: um processo reflexivo e um processo libertador ou de emancipação, de modo que —quando o sujeito moderno pretende entrar em confronto com o sentido dos conteúdos religiosos, ou os emancipa do marco da revelação (como fará Descartes), ou os racionaliza (Deísmo), ou converte a esperança cristã de salvação em esperança humana de emancipação (secularismo), ou então os rejeita como falsos ou insignificantes (ateísmo, agnosticismo). (Ferreira da Silva, 2009, p. 103)

Na encíclica *Spe Salvi*⁴, Bento XVI analisa sobre o deslocamento provocado pela modernidade em relação à fé, afirmando que esta não é negada pela sociedade, mas transferida para outras instâncias fora do Transcendente, como para a ciência, para o consumo, para a tecnologia. A esperança do homem sai de Deus e é colocada em coisas terrenas. Não se trata de uma negação da fé, mas a

⁴ Bento XVI, Carta Encíclica *Spe Salvi*. São Paulo: Paulinas, 2007.

própria secularização da fé que a coloca em coisas, pessoas e situações cotidianas, e não mais em realidades ultraterrestres.

2.3 A crise da modernidade e o retorno ao sagrado

Após o crescimento e avanço das ideologias de secularização e racionalização, a sociedade atravessou uma nova fase de significação do religioso. O processo de secularização continuou, mas de forma diferenciada. A negação da fé ou mesmo da religiosidade deu lugar à procura delas, porém com um caráter mais subjetivo. Antes, a busca da razão era idolatrada, dessa vez, houve um caminho de volta ao sagrado, cuja base estava na experiência subjetiva e emotiva. Uma busca de realização pessoal-afetiva, que não envolvia comprometimento nem sistemas religiosos oficiais.

O quadro de incertezas e realizações frustradas, de ansiedades exacerbadas para se atingir metas e objetivos (incitados pela modernidade que não propicia a sua realização) como certeza de felicidade levou a sociedade a mergulhar em um vazio existencial. Esse vazio, gerado pela modernidade, aliado à dura realidade de uma sociedade que desvalorizava o homem como essência, vendo-o como objeto de mercado e gerando um enorme quadro de exclusão e injustiça social, proporcionou o retorno ao sagrado.

Morin (1977) fala que, com a crise da felicidade, o ser humano passou a apresentar o problema da subjetividade, em um universo que é cada vez mais concebido objetivamente pela ciência. Para ele, o indivíduo é a sede de uma dupla consciência, em que, de uma parte, possui uma consciência empírico-racional, e de outra uma consciência mágica. Ele afirma que, enquanto o pensamento arcaico tinha a combinação estreita desta dupla consciência, nos tempos modernos há uma dualidade e concorrência. Com a crise dos tempos modernos, essa consciência subjetiva e mágica estaria retornando novamente à superfície.

O individualismo burguês, além de um certo princípio de realização, começou a sentir a insatisfação, a solidão, a angústia. A grande cidade, antes libertadora, impõe pressões de que fogem, nos fins de semana, aqueles que podem. A racionalização tecnológica unidimensionalizou uma existência que a organização burocrática mantém ainda mais fechada. O bem-estar, para aqueles que o adquiriram, não é mais uma promessa infalível de felicidade. A ciência e a razão não são mais portadoras providenciais de libertação e de progresso. As pressões sociais não são mais aceitas como fatalidades inexoráveis, mas as liberdades

adquiridas trazem também a inquietude e o impulso de mudar. O saber científico reduziu a migalhas as mitologias que unem o homem ao mundo e que abriram um vazio sem poder mesmo propor uma inteligibilidade geral. (Morin, 1977, p. 120-121)

Morin sugere ainda a ideia de que a sociedade vive uma “Idade Média Moderna”, de um retorno ao neoarcadismo. Para ele, a sociedade moderna, em seu desenvolvimento, não é concebida como uma sociedade que ainda contém resíduos de arcaísmo, mas como uma sociedade que suscita um novo arcaísmo; uma sociedade que não expulsa o mito para a racionalidade, mas que suscita novos mitos e novas irracionalidades, e “não que supera de modo decisivo os problemas e as crises da humanidade, mas que suscita novos problemas e novas crises”.

Segundo Araújo (1998), existe uma dicotomia no interior das sociedades ocidentais modernas entre o sistema produtivo, "formado pelas grandes estruturas econômicas, técnicas e políticas", e o mundo da vida, onde as pessoas "constroem suas relações de comunicação e sua interpretação do mundo". Essa dicotomia levou a um colapso da modernidade, com a crise de valores, principalmente, ligados à felicidade e realização pessoal. De acordo com ele, o sistema produtivo gera uma indústria cultural ou uma cultura de massa, baseada em critérios de mercado, que tenta dominar ou instrumentalizar as outras formas de cultura tradicionais, eruditas e populares, na qual predomina a racionalidade técnico-científica, em que o ser humano é transformado em objeto por essa cultura, tendo como consequência a "desumanização do mundo, o descuido com a natureza, o abalo do ecossistema, a miséria, a fome, a violência". Esses fatores, afirma Araújo, geram um abismo de desigualdade social, em que os benefícios da modernidade estão concentrados nas mãos de alguns poucos, enquanto a maioria das pessoas é deixada à margem, excluída do sistema, além de fomentar valores que promovam prioritariamente "o econômico, o lucro, o consumismo e o individualismo exacerbado". Esses fatores citados teriam levado a uma perda da “fé na razão”.

Diante deste panorama, o homem das últimas décadas do século XX descobre que a razão moderna não deu conta de cumprir as suas promessas de felicidade e prosperidade. Ele contempla a história a partir das revoluções científica, política, social e industrial, e não pode deixar de ver o abismo existente entre as promessas e a realidade. Ele perdeu a fé na razão e se encontra vazio de sentido e perdido na

vida. Dá-se um desencanto generalizado diante dos mitos da modernidade, que impulsionaram a geração dos anos 60. O homem experimenta a realidade de um mundo cruel e duro e não crê mais no ideal da mudança, do advento de um mundo mais justo. Perde-se o horizonte histórico e passa-se a viver na imediatez do momento presente, da maneira mais cômoda possível. (...) Surge "o homem light", marcado por uma paralisia da razão e por um redespertar do sentimento. Tudo para ele está radicalmente centrado em si mesmo. É o extremo do individualismo moderno. (Araújo, 1998, p. 180)

Bingemer (2012) também analisa a crise da modernidade, cujas antigas ideologias caíram por terra e surgiu um novo modelo de homem, mais voltado para a subjetividade, que rejeitava aquela figura de ser humano racionalizada, criada pela modernidade, e passou a reivindicar valores ligados à esfera da afetividade, da gratuidade e da contemplação, por exemplo. Com o colapso das utopias e o desaparecimento de certezas e certas ideologias, o ser humano passou a buscar experiências que pudessem dar sentido à sua vida.

O processo de retorno à fé e à religiosidade não significou um retorno à religião. A busca do deus individual, da fé com parâmetros e modelos pessoais passou a vigorar nessa busca de sentido. A verdade estava na pessoa, que criava seu deus à sua imagem e semelhança, e não o contrário falado no texto bíblico do Gênesis.

Bingemer (2012) fala de uma sacralização das relações comerciais e de consumo, em que existe certo “endeusamento da capacidade e do poder consumistas,” que é elevado a algo similar à religião real. A própria religião e Deus se tornaram objetos de consumo, procurados para satisfazer uma necessidade, estando à disposição de acordo com o interesse da pessoa, que seguia uma lógica relativista própria, utilitarista e descompromissada.

Resgatando a transcendência, mas rompendo com sua forma tradicional, apresenta essa mesma transcendência sem rosto, sem identidade, sem absolutos. As experiências “religiosas” proliferam novamente, ali onde pareciam haver-se desvanecido. No entanto, apresentam uma configuração diferente: o consumo de experiências sensíveis, que falam aos sentidos e são intercambiadas por outras igualmente superficiais. (Bingemer, 2012, p. 114)

A partir do recente fenômeno da efervescência da religiosidade, particularmente verificável no cristianismo, constata-se que o secularismo não conseguiu abafar a busca pelo sagrado. De fato, de acordo com Berger (1985), a secularização conduziu a uma situação de pluralismo religioso justamente porque conseguiu pôr fim aos monopólios das grandes tradições religiosas. Como

afirmamos antes, o sagrado foi colocado à prova em função das grandes mudanças ocorridas na contemporaneidade.

Alguns autores, porém, discordam do termo re-emergir ou ressurgir do processo religioso. Eles afirmam que apesar do forte processo de secularização na sociedade ocidental, os traços religiosos nunca sumiram. E como falamos no início do capítulo, a sociedade traz em si uma essência que o leva ao transcendente, traço presente em toda a história da humanidade. Portanto, a sociedade contemporânea (ou pós-moderna⁵, como preferem alguns autores), não tem dado indícios do desaparecimento do religioso nem das religiões. Algumas instituições podem ter perdido a hegemonia e o poder de influência em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas (antigas ou novas) permanecem na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e, às vezes, levando a grandes explosões de fervor religioso (Berger, 2001, p.10). O próprio Berger diz haver "equívocos" na teoria da secularização a ponto de argumentar ser "falsa" a ideia de que vivemos em um mundo secularizado, o que para ele poderia ser comprovado pelo crescimento de movimentos conservadores, ortodoxos e tradicionalistas.

Ao ver-se imersa em uma crise de credibilidade, a religião foi forçada a mudar suas características tradicionais com o objetivo de se legitimar e, ao mesmo tempo, dar respostas às questões coletivas e individuais, ou mesmo propor uma imagem coerente do universo. A secularização, ao contrário do que se pensava, ao invés de decretar a morte da religião, forçou-a a mudanças urgentes, produzindo assim sua fragmentação: o pluralismo religioso.

2.4 Pluralismo religioso

A descrença nas religiões tradicionais, resquícios da modernidade, fez emergir novos movimentos e tendências religiosas de forte cunho subjetivista. Panasiewicz (2012) aponta cinco tendências: a subjetivação do sagrado, cuja base está na vivência pessoal ou comunitária do sagrado por meio do sincretismo religioso, com destaque para as experiências místicas esotéricas presentes em

⁵ Alguns autores defendem a nomenclatura de pós-modernidade para o período, entre o século XIX e XX, da chamada crise da modernidade. Já outros autores preferem chamar de alta modernidade, ou mesmo modernidade, visto que a grande ruptura de época, marcada pela Revolução Industrial, ainda não foi superada.

vários movimentos; o pentecostalismo, baseado em uma vivência da fé de modo mais personalizada, mais existencial; o fundamentalismo religioso, que se fecha na própria interpretação das sagradas escrituras e na recusa em dialogar com outras vertentes religiosas; a teologia da libertação, cuja doutrina está baseada na preferência pelo pobre e na vivência mais racional da fé católica, encarnada no serviço aos necessitados; e os sem-religião, que afirmam acreditar em Deus, mas não são adeptos de nenhuma religião, ou mesmo misturam pontos de diversas religiões para formular a própria religiosidade.

Essas tendências sinalizam uma sociedade plural e com buscas contraditórias. Por um lado, a vivência livre da fé, sem amarras institucionais (subjetivação do sagrado e sem religião); por outro, a busca da verdade absoluta e o repouso na estrutura institucional das religiões (fundamentalismo e pentecostalismo religioso). (Panasiewicz, 2012, p. 14)

Já Araújo (1998) vê o pluralismo religioso como um reflexo e uma consequência da fragmentação característica da sociedade, que na modernidade passou a ser extremamente desmembrada em todos os setores. Para ele, essa fragmentação gera um enfraquecimento do universo simbólico cristão frente à multiplicidade de ofertas de visões de mundo, cujas consequências estão na privatização da religião, que passa a se desenvolver “na consciência íntima de cada um e não na faticidade do mundo exterior” e na substituição dos sistemas simbólicos que passam a ocupar o lugar da religião como “verdades objetivas provedoras de sentido”, como por exemplo, o trabalho, o estudo, o sexo, o consumo.

Por outro lado, o indivíduo, na vida particular, busca sentido para sua existência e valores de referência para si mesmo, pois a racionalidade técnico-científica esvaziou todos os seus referenciais. Assim, vai aderir ansiosamente a múltiplas formas de religiosidade, e também a tudo aquilo que dá um sabor de mistério ou que aponta para algo que é superior a ele: magia, ocultismo, self-religions, esoterismos, religiões orientais. Para os que querem algo diferente, sem deixarem de ser cristãos, encontram-se seitas ditas cristãs que oferecem respostas para todos os gostos. Estamos diante de um verdadeiro self-service religioso, em que o cristianismo perdeu seu monopólio diante da multiplicidade de ofertas de sentido. (Araújo, 1998, p. 184)

A secularização da sociedade pode ser algo bom para o surgimento de novas formas de espiritualidades, para, em meio a crise, reavaliar e fomentar novos valores. E, contradizendo o que alguns “profetas” da razão afirmaram sobre a extinção da religião, ela resurgiu de forma mais intensa que nos séculos da modernidade.

O pluralismo religioso marcou fortemente a sociedade de final de século XX e início do XXI e vai reconfigurar a experiência da pessoa com o sagrado, com a transcendência. De um ser humano que antes negava totalmente tudo que não estivesse ligado à razão, ele passou a usar esta razão para buscar o melhor lugar ou a melhor maneira de experimentar Deus ou o objeto sagrado. Apesar do crescente número de pessoas que afirmam não ter religião nos últimos trinta anos⁶, diversos autores afirmam que isso não quer dizer que estas mesmas pessoas não acreditem em algo transcendental. Para eles, o que se vê é uma busca de viver o sagrado de forma individual, pessoal, sem as amarras das instituições.

Apresentando uma face positiva e não apenas negativa, a secularização vai lembrar-nos que a emancipação do homem não significa, necessariamente, o crepúsculo de Deus. E que, se a secularização pode ser vista, em muitas de suas faces, como inimiga de certa concepção de religião, muito particularmente da religião institucionalizada, não necessariamente isso quer dizer que a mesma secularização, em outras de suas faces, não possa conviver – ou seja, fazer interface –, e com um aceitável nível de cordialidade, com a experiência humana da fé. (Bingemer, 2012, p. 111)

O fato é que a transformação social que levou ao intenso processo de secularização gerou, de um lado, uma crise de fé e de instituições religiosas, na rejeição, negação e perseguição de tudo aquilo que fosse ligado à religião, levando o homem moderno ao abandono de suas crenças. Mas, do outro lado, sedimentou os valores de muitas pessoas que, pelo medo da extinção ou mesmo na tentativa de contornar esse quadro pessimista, fizeram opções mais radicais pela religião e

⁶ Dados do livro *Religião e Território no Brasil* (Jacob, 2013) mostram que, em 1980, o número de pessoas que afirmavam não ter religião era de 1.953.085, o que representava apenas 1,6% da população nacional. Em 2010, esse número cresceu para 15.335.510, cerca de 8% da população brasileira. Os dados do Brasil, considerado em termos percentuais o maior país católico e cristão do mundo, servem de parâmetro para o cenário Global, principalmente para países onde esses números são mais elevados, como na Europa, cujo processo de secularização é bem mais acirrado. Os dados do primeiro relatório *Global Religious Landscape* (Panorama Global da Religião), organizado pelo Fórum Pew sobre Religião e Vida Pública, mostram que 16,3% da população mundial se declaram ateus, agnósticos ou sem religião. Eles só ficam atrás daqueles que se dizem cristãos e muçulmanos. No total, 31,5% da população mundial se considera cristã (incluindo católicos romanos, ortodoxos e protestantes). Em seguida vêm os muçulmanos (sunitas e xiitas), com 23,2% do total (Disponível em: <<http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/>> Acesso em: 12 out. 2013)

pelo Evangelho, fazendo reemergir movimentos que conduziam as pessoas a um retorno ao sagrado em meio à crise da pós-modernidade. Não podemos, no entanto, generalizar esses dois pontos. Assim como na Idade Moderna havia muitas pessoas que abandonaram as crenças religiosas, existiram muitas outras que mantiveram a fé e se apoiaram em instituições para uma experiência de Deus.

O desencanto com algumas questões da modernidade gerou um novo ambiente. A expressão dos sentimentos deixou de ser um tabu e passou a ser desejada pelos indivíduos “cansados da rigidez racional moderna”. Valorizam-se agora as experiências emotivas, subjetivas. Isso leva também à busca do “eu”, um individualismo exacerbado, baseado na busca de realização, de satisfação e prazer individual acima de tudo. Foi a partir dessa busca, levando-a para o lado da transcendência, que se propiciou o surgimento de grupos e seitas que promovem a união dessa procura individual do sagrado às experiências emotivas.

A questão principal é de ordem lógica: como é possível algo que está desaparecendo ter tanta força? Se a religião pouco importa na vida cotidiana, o que fazem milhares de fiéis nos templos das mais diversas seitas religiosas? Como se formam “bancadas evangélicas” nas câmaras legislativas, interferindo ativamente no cenário político, costurando alianças e indicando candidatos? (Martino, 2003, p. 47)

Segundo Martino (2003), as religiões estão modernizando-se, adequando-se a alguns elementos, abrindo mão de outros, em uma relação de “dupla troca”, como forma de sobrevivência, para assim prosseguir na sociedade. Ele acredita que ocorre na atualidade o esvaziamento do sentido religioso tal como era conhecido, o que não impede que novas formas de compreensão e prática da religião possam surgir e se firmar. Para o autor, “a religião acompanha as sociedades em mudança modificando-se concomitantemente e adaptando-se às necessidades onde quer que estejam”. (Martino, 2003, p. 50-51)

Nota-se um processo de pluralização religiosa, de multiplicação das opções religiosas existentes, com a liberdade de escolher aquela que considerar adequada. As religiões passam por um processo de esvaziamento de instituições religiosas tradicionais, como a Igreja Católica e igrejas protestantes históricas, paralelo ao crescimento de formas menos convencionais de religião, tais como nova era, filosofias com conotação mística, tradições esotéricas. Há um aumento da adesão a formas de religiosidade que não necessariamente implicam no pertencimento a

uma igreja, ou pela aceitação de uma doutrina definida com clareza e rigor. Multiplicam-se os religiosos sem religião, os que buscam símbolos e crenças em vários espaços e tradições espirituais para tecer suas sínteses religiosas pessoais.

Porém, essa atomização expõe também a necessidade que as pessoas têm de ter interlocutores e de validar suas crenças através do social, da partilha com os outros. Para Martino (2003), a religião, com seus símbolos e através da palavra e da sua maneira de interpretar os fatos cotidianos, atua fortemente num campo que a ciência não alcança: o da subjetividade. E é nesse contexto que surgem e atual os Novos Movimentos Eclesiais e Novas Comunidades.

Pelo estudo e análise das reportagens veiculadas na mídia institucional religiosa, percebe-se que, mais do que qualquer revelação divina individual, é a quebra da linearidade das funções e dos papéis sociais, dos quais o homem não pode prescindir, que o levam a buscar a instituição religiosa. A doença, o desemprego, o alcoolismo, as drogas, a morte de familiares, enfim, todos os tipos de ruptura nas expectativas de comportamento levam o indivíduo a procurar um novo elo de sua corrente de atividades sociais com a religião. (Martino, 2003, p. 33)

A modernidade racionalizou a humanidade, mas trouxe também diversos problemas que ela ainda não consegue solucionar ou explicar e que atingem cada dia mais a sociedade. As depressões, as doenças incuráveis, o desemprego, a miséria são alguns dos produtos da secularização que, para serem superados, ou pelo menos suportados, exigem que milhares de pessoas recorram à religião.

Conforme Martino, essas transformações geraram, de certo modo, uma “desvalorização do capital simbólico religioso”, já que com a expansão de instituições e a facilidade de adesão a elas ocasionou uma diversidade de respostas “religiosas às indagações humanas”. De acordo com ele, o indivíduo passa a cercar-se de valores das mais variadas religiões sem que isso cause espanto, ou mesmo, muda de credo religioso sem causar perplexidade aos demais como poderia causar, por exemplo, uma mudança de equipe esportiva.

2.5 Desafio para a Igreja

Para corresponder ao desejo desse homem sedento de algo que eleve seus ideais, pensamentos e sentimentos, as instituições começaram a se reformular para acolher e entender o novo ser humano da pós-modernidade. É preciso se readaptar ao indivíduo que traz, dentro dele, as raízes dos dois antigos momentos, tanto da racionalidade como do desejo de transcendência, ou seja, do homem que é

racional e cultiva os valores da modernidade, mas que deseja uma experiência de fé que envolva também sua emoção e afetividade. Segundo Bingemer (2012), há uma profunda crise de transmissão da mensagem cristã às gerações seguintes, já que elas não aderem mais às regras e normas morais e dogmáticas, e buscam experiências que lhes toquem a afetividade.

No entanto, se percebe nas últimas décadas o crescimento do número de pessoas que aderem aos movimentos que exigem um comprometimento maior com as instituições religiosas. O número de evangélicos no Brasil, por exemplo, cresceu mais de 15% nos últimos vinte anos. Na Igreja Católica, cresce, a cada ano, o número de participantes de movimentos eclesiais e de novas comunidades. A maioria desses movimentos é de vertente Carismática, tanto na ala protestante como na católica⁷.

O desafio atual para a Igreja Católica não é só anunciar o Evangelho, mas encontrar, no contexto sociocultural, o acolhimento da mensagem cristã a ponto de transformar, não apenas os indivíduos, mas a sociedade em toda a sua extensão. É encontrar uma brecha que se possa entrar em meio a onda de relativismo ético e moral que, por sua vez, manifesta-se em forma de subjetivismo e pluralismo ético. É atrair novamente à instituição essas pessoas que têm buscado experiências religiosas sensíveis, que falam aos sentidos e, muitas vezes, levam apenas a uma superficialidade da fé, baseada em emoções e sensações, tanto os católicos não praticantes como os sem-religião. O retorno à transcendência mostra a sede do sagrado que habita no ser humano. Ele mostra também que não é a indiferença religiosa que caracterizaria a sociedade moderna, mas a crença que escapa ao controle das grandes religiões.

Na Igreja Católica, embora se verifique um crescimento qualitativo da participação de muitos na vida da Igreja, no compromisso comunitário e no engajamento

⁷ Uma análise dos dados dos Censos Demográficos nos últimos 30 anos mostra uma tendência progressiva à diversificação religiosa no Brasil, uma vez que a Igreja Católica, que até 1980 era detentora de 89% do número de fiéis, vem perdendo adeptos, gradativamente, passando a congregar 65% de seguidores, em 2010. A população católica continua alta e aumenta a cada década, mas com diminuição percentual crescente. Ao longo desse período, observa-se, então, que a Igreja Católica perdeu vinte e quatro pontos percentuais no seu número de fiéis. Inversamente, o contingente de evangélicos de todas as confissões, quer os de missão, quer os pentecostais, passou de 6,6% em 1980 para 22,1% em 2010, registrando um aumento de 15,5 pontos percentuais. Do mesmo modo, o número de pessoas que se declaram sem religião também vem apresentando crescimento, ao passar de 1,6% em 1980 para 8% no último Censo, o que significa um aumento de 6,4 pontos percentuais (Jacob, 2013). Disponível em: <http://www.editora.vrc.puc-rio.br/docs/ebook_religiao_e_territorio_no_brasil_1991-2010.pdf>

pastoral, constata-se ainda um grande número de católicos não praticantes. Para muitos, a religião não norteia a própria vida, deixando de ser para eles referencial ético. Já não há uma unidade monolítica como existia nas sociedades tradicionais, normalmente unidas a partir da religião; na sociedade atual convivem diferentes grupos com comportamentos diversificados. A pessoa escolhe ritos e normas que estejam de acordo com sua própria necessidade. Em meio a esse pluralismo e efervescência de novas denominações religiosas, crescem também o número dos que se declaram sem religião no Brasil. Esses desafios pastorais postos à ação evangelizadora revelam que a estrutura paroquial nem sempre tem conseguido responder eficazmente aos novos desafios. (CNBB, 2005, p.10)

A religião que floresceu na crise da modernidade não foi a tipicamente tradicional, e sim uma marcada pelo *self*, por uma subjetividade individual, que oscilou entre a busca de segurança e a busca de sentido. O cristianismo viu surgir, em seu interior, movimentos de renovação em que o indivíduo e subjetividade estavam no centro da experiência religiosa, a qual escapava ao controle institucional. O que se percebe são duas tendências: uma primeira de subjetivação e individualização das crenças religiosas, os crentes não praticantes; e uma segunda pela liberdade dos crentes de vivenciar seu sistema de crenças fora de um conjunto doutrinal de crenças institucionais (“crer sem pertencer”).

Para Bingemer (2012), a transcendência precisa se reencontrar e reaprender a se dizer como absoluta. Para isso “precisa estar estreitamente ligada à imanência, terreno em que se jogam as grandes questões e os grandes conflitos”, tendo na história o lugar por excelência no qual esse resgate pode dar-se.

Diversos historiadores da Igreja Católica declaram que o Concílio Vaticano II fez a passagem da Igreja da Contra Reforma para a da modernidade, abrindo-a ao mundo do diálogo ecumênico, aceitando dimensões teológicas e hermenêuticas até então defendidas quase unicamente pelos Reformadores e deixando para trás a concepção constantiniana da Igreja de Cristandade, na sua função exclusiva de tutela da sociedade, do saber, da moral e do comportamento das pessoas.

No período pré-conciliar, a Igreja da Contra Reforma estava mergulhada na crise proveniente do desgaste deste modelo de Igreja no interior da instituição e na sociedade. As novas realidades socioculturais e a entrada de elementos da modernidade, além do próprio avanço das igrejas protestantes, agravavam a crise. Esses fatores foram decisivos para a convocação do Concílio pelo Papa João XXIII.

A transição de uma sociedade essencialmente rural para urbana e industrializada começa a mudar o perfil do católico, que buscava aprofundar a fé e os elementos da própria doutrina. Neste período, o perfil dos fiéis foi marcado por uma religiosidade voltada para as realidades deste mundo, por meio das devoções, promessas e ritos que eram, basicamente, para resolver os problemas imediatos da vida cotidiana. Os traços da modernidade já eram visíveis na vivência católica do povo, que passou a não viver mais uma religião “sobrenatural”, de salvação eterna, mas fundamentalmente a de satisfação das necessidades imediatas.

A Igreja reforçava, principalmente, a questão da visibilidade da vivência doutrinária e na necessidade de salvar a alma. A vivência pública dos sacramentos da Igreja era um meio absolutamente necessário se afirmar como católico e assim salvar-se, além da profissão de fé da doutrina e da moral ensinada pelo magistério da Igreja. Ao defrontar-se com a modernidade, ela acentuou ainda mais a visibilidade sacramental, a ortodoxia das verdades de fé e da moral, e a obediência à hierarquia em oposição à autonomia da razão científica.

Porém, uma série de fatores externos e internos da Igreja provou uma mudança dessa concepção de Igreja, abrindo o espaço para a novidade do Concílio Vaticano II. Entre eles, citamos as duas grandes guerras mundiais, que abalaram profundamente toda a humanidade, com seus milhões de mortos. A Europa terminou a Segunda Guerra em ruínas, tanto materiais como espirituais. Os horrores da guerra e do nazifascismo fizeram a população, principalmente a europeia, mergulhar numa crise de valores. Ao mesmo tempo, inicia-se um processo de reerguimento econômico pelos Estados Unidos, que investiram bilhões de dólares na reconstrução dos países da Europa, que passaram rapidamente de uma sociedade ainda bastante agrícola para uma sociedade moderna e industrializada.

Outro fato marcante foi a influência das teorias socialistas e marxista, que além de terem levantado questões sobre as lutas de classes e operárias, questionaram o modo de agir das religiões e das Igrejas, pensamento que se estendeu às diversas correntes sociológicas e filosóficas, inclusive dentro da própria Igreja Católica, e fez o surgir movimentos que se voltaram

prioritariamente para as questões sociais. A vivência racional da fé começou a influenciar os movimentos sociais e os clérigos.

A Igreja desconfiou e resistiu, por muito tempo, aos condicionamentos socioculturais que impuseram de fora da Igreja, criando barreiras fortes para que os fiéis não fossem afetados por essas realidades. Em resumo, podemos afirmar que a resistência à modernidade e, posteriormente, o penetrar dela na Igreja por meio dos movimentos eclesiais, foram as duas ações que marcaram a Igreja no final da década de 50.

Após a 1ª Guerra Mundial, surgiram movimentos dentro da Igreja Católica que começaram a abrir um novo caminho dentro da instituição. No princípio, gerou até certa dificuldade em termos de ordenamento jurídico, já que a Igreja estava acostumada, até então, apenas com as congregações religiosas. Neste período, nasceram os primeiros Movimentos Eclesiais.

A partir do final do século XVII, com o Iluminismo, radicaliza-se o conflito entre fé e razão. Dá-se uma ruptura radical entre a Igreja e a cultura emergente. A reconciliação será buscada no Concílio Vaticano II. O Concílio, questionando a situação de isolamento e oposição da Igreja em relação ao mundo e a gravidade das consequências desta situação, vai dedicar-lhe especial atenção. A Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje vai refletir sobre a natureza e a missão da Igreja no mundo contemporâneo, afirmando que a relação com o mundo é essencial para a Igreja. Deste modo, estabelece caminhos de abertura e diálogo em relação à modernidade. A missão da Igreja é de serviço ao mundo, e ela não pode continuar a fugir dele. (Araújo, 2008, p. 179)

A Igreja se deu conta da necessidade de buscar outros caminhos e viu no protagonismo dos leigos uma saída para retornar ao cenário da sociedade. O Papa Leão XIII já convidava continuamente os fiéis leigos a se organizarem na vida social e eclesial. Os demais papas do século XX foram grandes animadores do agrupamento dos católicos, que passaram a se reunir e a fundar movimentos de vida cristã, de apostolado e de renovação catequética e litúrgica.

A partir do Concílio Vaticano II, o papel do leigo e sua missão dentro da Igreja e na sociedade passaram a ser mais valorizados e estimulados. Os movimentos leigos começavam a se multiplicar e se fortalecer. A Igreja percebeu a necessidade de estabelecer diálogo com a sociedade, para iluminar com o Evangelho os diversos problemas surgidos com a evolução moderna do mundo e ser também, sinal de esperança. A grande novidade do Concílio foi o

reconhecimento da importância do lugar e da missão dos leigos tanto na sociedade como na Igreja e sua dimensão missionária.

É específico dos leigos, por sua própria vocação, procurar o Reino de Deus exercendo funções temporais e ordenando-as segundo Deus. Vivem no século, isto é, em todos e em cada um dos ofícios e trabalhos do mundo. Vivem nas condições ordinárias da vida familiar e social, pelas quais sua existência é como que tecida. Lá são chamados por Deus para que exercendo seu próprio ofício guiados pelo espírito evangélico, a modo de fermento, de dentro, contribuam para a santificação do mundo. E assim manifestam Cristo aos outros, especialmente pelo testemunho de sua vida resplandecente em fé, esperança e caridade.⁸

O Concílio reconheceu também que o apostolado pode ser realizado por cada cristão leigo nas diversas circunstâncias da vida pessoal, familiar e, principalmente, sociocultural. Entretanto, fez um apelo para que a tarefa evangelizadora se efetive por meio de um apostolado associativo. Aqui percebemos a valorização da vida em comunidade, que quebra a mentalidade individualista da época.

Os leigos são pessoas que participam da Igreja, mas que não são nem sacerdotes nem religiosos. Eles são chamados a serem testemunhas de Cristo no meio secular. A inserção na sociedade é a característica fundamental dos leigos. O Concílio Vaticano II afirma que a condição eclesial dos leigos é delineada “inseparavelmente” em relação à condição batismal e à condição “secular” deles. Como vocações dentro da Igreja, exercem suas atividades apostólicas para crescimento e edificação da instituição, mas também são chamados a testemunhar Cristo e o evangelho no interior das suas famílias, dos seus locais de trabalho, de estudo, de lazer. Estão no mundo, mas não pertencem a este mundo.

Podemos dizer que o Concílio Vaticano II foi o maior motivador das transformações da Igreja Católica em todo o mundo, a partir da segunda metade do século passado. Além de mudanças na liturgia e nos rituais, a principal proposta do Concílio foi a prioridade a ser dada aos leigos. Na encíclica *Christifideles Laici* (CfL), o papa João Paulo II, em breve síntese sobre o fenômeno da agregação dos leigos, afirma:

Se na história da Igreja tal fenômeno representou sempre uma linha constante, como o provam até aos nossos dias as várias confrarias, as ordens terceiras e os

⁸ João Paulo II, *Lumen gentium*, n. 31, in AAS 57, 1965, p. 39-40.

diversos sodalícios, ele recebeu, todavia, um notável impulso nos tempos modernos que têm visto o nascer e o irradiar de múltiplas formas agregativas: associações, grupos, comunidades, movimentos. Pode falar-se de uma nova era agregativa dos fiéis leigos. Com efeito, ao lado do associativismo tradicional e, por vezes, nas suas próprias raízes, brotaram movimentos e sodalícios novos, com fisionomia e finalidade específicas: tão grande é a riqueza e a versatilidade de recursos que o Espírito infunde no tecido eclesial e tamanha é a capacidade de iniciativa e a generosidade do nosso laicato⁹.

A promoção do laicato na Igreja é um fator determinante para o surgimento dos Novos Movimentos Eclesiais (NME) e das Novas Comunidades (NC). A própria Igreja reconhece que o Vaticano II contribuiu decisivamente na expansão e valorização do leigo no interior da instituição. Por meio de uma concepção de uma Igreja toda ministerial, procurou-se superar lentamente aquela visão de uma Igreja marcadamente clerical, na qual aos leigos eram confiadas funções unicamente subordinadas e executivas. Como Vaticano II, há abertura para que o leigo possa ser protagonista da ação na Igreja.

Apesar da novidade, os movimentos formados por leigos são uma continuidade da organização de pessoas dentro da Igreja ao longo dos séculos, iniciada pelas Ordens Religiosas. A grande característica em comum entre todas elas está no desejo de fuga do mundo e dos valores da sociedade para uma vivência religiosa mais profunda e centrada na experiência com Deus. Como veremos no próximo capítulo, a cada tempo, diante de ameaças à Igreja Católica, seja pelo processo contínuo de secularização ou pelo aparecimento de mentalidades e grupos que defendiam opiniões contrárias à da Igreja, sempre surgiram movimentos que dialogam com a sociedade e dão um novo rumo à instituição.

⁹ João Paulo II, *Christifideles Laici*, n. 29, in AAS 81,1989, 444.