

1

O passado explicando o futuro

Introdução

Nesse primeiro capítulo, iremos, num primeiro momento, focar a Modernidade³ com suas características básicas e alguns influxos nas relações humanas e na vida cristã. A matematização da natureza, o conhecimento como instrumento de poder, domínio e controle, o cientificismo, o método cartesiano analítico, a dicotomia cartesiana entre mente e corpo, o vácuo espiritual, a pretensão de uma descrição objetiva da natureza, a tecnologia e a uma sociedade pragmática e consumista regida pelo mercado são algumas dessas características que marcaram profundamente a vida nos últimos quatro séculos e deixaram marcas que, atualmente, se fazem sentir em vários campos da vida.

Esse primeiro momento de nossa pesquisa não pretende abordar senão o impacto dessa modernidade no âmbito religioso, e um contexto de insatisfação e busca de sentido resultante da decepção com a pretensão científica de oferecer resposta a todas as questões humanas. Olhando, então, esse sujeito pós-moderno, focalizaremos nosso interesse no aparecimento de uma nova forma de crer e de um perfil de crente bastante distinto da figura estável do praticante que adéqua a sua vida às obrigações culturais fixadas pela Igreja e que “corresponde a um período típico do catolicismo marcado pela extrema centralidade do poder clerical e pela forte demarcação territorial das pertenças comunitárias”⁴. Interessa-nos, sobremaneira, identificar esse destinatário pós-moderno da mensagem cristã, a fim de examinar se seu movimento vai na direção da conversão ao Evangelho de Jesus Cristo e avaliar a responsabilidade da Igreja nesse processo.

Para deixar clara nossa abordagem nesse primeiro capítulo, situamos nossos passos: O primeiro passo será mostrar a incidência da modernidade, com sua característica racionalista, na vida religiosa. Depois, iremos apresentar, já no mundo pós-moderno, a figura do ‘novo crente’ que se encontra inserido numa ‘nebulosa religiosa’ com características próprias: desfiliação institucional,

³ Entendemos por Modernidade o período compreendido entre o Sec. XVI e a primeira metade do XX e Pós-Modernidade a segunda metade do sec.XX até os dias atuais.

⁴HERVIEU-LÉGER. D., **O Peregrino e o Convertido, a religião em movimento**, Lisboa, Grativa, 2005.p.92.

dessacralização, destradicionalização com ênfase na escolha individual e pluralismo religioso. Concluindo nosso primeiro capítulo procuraremos mostrar como, sob o prisma cristão católico, o novo crente pode ser visto como alguém que se mostra carente, em busca de sentido para a vida, mas se encontra prisioneiro de uma religiosidade intimista, individualista que o submete a uma situação de não-salvação, já que essa busca se dá no âmbito do privado e do subjetivo que exclui a dimensão comunitária, relacional e dialógica da fé cristã.

1.1 - A modernidade e a vivência religiosa

O início do séc. XVI foi uma época marcada pela paixão e pelas descobertas que iam desde antigas doutrinas filosóficas e científicas, passando por novos mares, oceanos, terras e povos. Essa época configura o contexto de rejeição das idéias até então vigentes e que estiveram garantidas pelo peso da autoridade agora contestada. As afirmações da ciência e da filosofia medievais calcadas em Aristóteles, a autoridade da Bíblia, o prestígio da Igreja e do Estado, tudo parece tremer diante da autonomia da razão. Numa palavra: tudo é sacudido. No campo filosófico e científico a superação das incertezas não deveria resultar de correções nos modelos antigos. “Não era possível utilizar as velhas muralhas que haviam sido construídas para outros fins. Era preciso começar tudo de novo e encontrar um método que garantisse segurança e certezas científicas universais”⁵. Descartes desmistificou o pensamento aristotélico que fundamentava a compreensão do mundo e organizava a física de até então. Foi enfrentando a dúvida que ele desejou construir a árvore da sabedoria com pleno viço da certeza científica. A partir da sondagem das próprias idéias desenvolve um sistema que lhe permite fazer uma afirmação que, ainda hoje, impressiona literalmente as mentes ocidentais: Penso, logo existo! Pensar era o que fazia os homens serem, existirem. O pensamento ou a racionalidade é vista, nesse panorama científico, como a única possibilidade do ser humano adquirir conhecimento verdadeiro e certo, e é pelo método cartesiano, a partir de “idéias claras e distintas“, que a racionalidade vai se tornar a autoridade capaz de decidir o que é falso e o que é verdadeiro. Todo conhecimento que não pertence ao estatuto da razão será compreendido, a partir de então, como falso, destituído de verdade e importância.

⁵ PESSANHA J.A.M., **Vida e Obra de René Descartes**, Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1973, p.9.

Essa ideologia racionalista influenciou todos os ramos da ciência e todas as ciências. O paradigma racionalista banuiu do quadro intelectual e científico todo e qualquer conhecimento de ordem não racional como, por exemplo, a intuição e a percepção de cunho afetivo. Vale lembrar o que diz Edgar Morin: “É preciso dizer que já no mundo mamífero e, sobretudo, no mundo humano, o desenvolvimento da inteligência é inseparável do mundo da afetividade”⁶. Nessa perspectiva racionalista, todo discurso tido como relevante foi marcado pela lógica interna de uma argumentação racional, que submetida ao método científico, em todas as suas exigências, garantia a certeza de um saber absoluto, inquestionável e as preocupações com a religião parecem completamente ausentes deste universo invasor do consumo e da troca mercantil.

Para reforçar o que afirmamos nesse sentido, Danièle Hervieu-Léger aponta algumas características da modernidade, que, segundo ela, estariam associadas ao apagamento social e cultural da religião e que, a nosso ver, colocam em primeiro plano o contexto de secularização que vai constituir, como mostraremos mais adiante, a grande incubadora de um novo perfil de crente. Afirma a autora que:

“A modernidade fez avançar, em todos os domínios da ação, a racionalidade. As sociedades modernas fizeram dessa racionalidade altamente problemática o seu emblema e seu horizonte, ou seja, a idéia chave que aponta o desenvolvimento da ciência e da técnica como uma condição do progresso e do desenvolvimento humano global, mesmo na hora da crítica das ilusões do cientificismo e do positivismo”⁷.

Por quatro séculos, vivemos sob esse paradigma e não queremos negar, absolutamente, o valor da ciência moderna, da tecnologia que trouxe avanços para todos os campos da vida humana, principalmente na medicina e nas comunicações. É preciso reconhecer, sem dúvida, o seu valor. Não é nossa intenção prescindir da ciência, mas é preciso reconhecer que sua autoridade radical causou danos que agora começam a ser sentidos, e de forma mais acentuada nas ciências humanas. A idéia de que conhecer as coisas nas suas menores partes nos permitiria conhecer o todo mais completamente acarretou uma fragmentação da realidade com perdas significativas para o meio ambiente e para os seres humanos de uma forma geral.

⁶ MORIN E., **Os Sete Saberes necessários à Educação do Futuro**, 11º ed., São Paulo, Cortez, Brasília, Unesco, 2006, p. 20.

⁷ HERVIEU-LÉGER. D., op.cit., p.36.

O aparecimento da ciência experimental foi uma das causas do surgimento do mundo moderno. O prof. Garcia Rubio afirma que pela aplicação e desenvolvimento do método experimental que mudou radicalmente o objeto da ciência, a busca da essência através da abstração formal foi substituída pelo método científico que a partir de repetidas experimentações analisa e mensura matematicamente o objeto físico. O método experimental provocou modificações na visão que o ser humano tem do mundo e de si mesmo. O mundo, na época antiga e medieval, era para ser contemplado e imitado, mas o ser humano, com sua racionalidade matemática, constrói o mundo, modifica, enfrenta, domina e transforma-o para proveito próprio⁸.

O solipsismo cartesiano gerado pela negação dos sentidos como aspecto ou dimensão constituinte do ser humano inaugurou um modo de estar no mundo bastante voltado para o fechamento, individualismo, pragmatismo e utilitarismo. Os seres humanos de mentes autocentradas, aos poucos, foram se isolando de seus semelhantes, levantando muros, instalando grades e construindo uma solidão que agora se faz fortemente presente na vida de muitos homens e mulheres. Já não importa tanto o que “sente” aquele que se encontra próximo, e muito menos importa o que é preciso fazer para conseguir o que se deseja, desde que se consiga possuir o que se deseja. Os fins justificam os meios, pois a partir do paradigma racionalista científicista, os fins são o produto de consumo que vai gerar satisfação pessoal, sensação de felicidade e poder. Com essa perspectiva, concorda a Prof.^a Maria Clara Bingemer quando afirma que “o homem moderno tem como fundamento de sua ética, a idéia de progresso, compreendido como dominar sempre mais o mundo, pondo-o a seu serviço pela ciência e pela técnica. O que realmente importa é alcançar as metas traçadas pelo desejo de progredir e ser bem sucedido”⁹.

O racionalismo modificou radicalmente a relação do ser humano com a natureza. No mundo antigo, a natureza fazia parte do mundo sagrado e, portanto, existia para ser contemplada e imitada na vida pública e privada, garantindo uma sabedoria legítima. Mas, a partir do século XVI, quando Francis Bacon defendeu, de maneira apaixonada, o método empírico de investigação, a natureza passou a

⁸ Cf. GARCIA R. A., **Unidade na pluralidade, o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs**, São Paulo, Paulus, 2001, p.24.

⁹ BINGEMER M.C.L., **Alteridade e Vulnerabilidade, experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise**, São Paulo, Loyola, 1993.p. 18.

ser “obrigada a servir”, e deveria ser “acossada em seus descaminhos” e “escravizada”¹⁰. Passava a ser vista como fonte de matéria prima que alimentaria as indústrias e os sonhos de consumo. Segundo Garcia Rubio, “a relação homem-natureza foi invertida e o ser humano moderno toma consciência progressiva de que ele é medida da natureza; em contraste com a concepção medieval que estabelecia a natureza como norma a ser seguida. O ser humano não se vê apenas como centro da natureza, mas como centro de subjetividade, e a verdade passa a ser considerada em função do homem que se percebe como juiz da verdade”¹¹.

Daniele Hervieu-Léger concorda com Garcia Rubio quando afirma que

“O sonho de um mundo inteiramente racionalizado pela ação do homem exprime um tipo particular de relação do homem com o mundo: a autonomia do indivíduo-sujeito capaz de <<fazer>> o mundo em que vive e de construir, ele mesmo, as significações que dão um sentido a sua própria existência. Aponta, ainda, o contraste fundamental que existe entre uma sociedade regida pela tradição, na qual um código global de sentido se impõe do exterior a todos, e uma sociedade que coloca no homem o poder de fundar a história, a verdade, a lei e o sentido dos seus próprios atos”¹².

O discurso religioso cristão, na Idade Média, relacionava-se intimamente com a filosofia escolástica e concentrava grande autoridade que garantia para si o direito de conhecer as Sagradas Escrituras, o que lhe conferia status e poder. Ao longo dos quatro últimos séculos, a Igreja, como instituição, foi sendo identificada com o mundo antigo e medieval, o que dificultou bastante o diálogo com a modernidade.

“Por sua inculturação nos velhos esquemas teóricos que agora eram questionados e, sobretudo, por sua posição de poder e predomínio na sociedade, o cristianismo aparecia como inimigo dos novos avanços e como negador da ilusão de futuro que se abria diante da cultura emergente”¹³.

A Igreja fechou-se às novidades apresentadas pela ciência moderna. “Instalada na riqueza herdada de seu passado, a Igreja ficou predominantemente na defensiva como se esse mundo não precisasse ser evangelizado a partir dele mesmo”¹⁴. Nesse contexto de isolamento em que se colocava o leigo cristão católico, o catecismo resumia tudo o que se precisava saber para viver a fé. Ao clero cabia instruir o povo em virtude do “conhecimento” da vontade de Deus, e,

¹⁰ Cf. CAPRA, F., **Ponto de Mutação**, São Paulo, Ed. Cultrix, 1982, p.52, nota nº 5.

¹¹ Cf. GARCIA R. A., op. cit. p. 33.

¹² HERVIEU-LÈGER, D., op. cit. p. 36-37.

¹³ QUEIRUGA A.T., **Fim do cristianismo pre-moderno**, São Paulo, Paulus, 2003, p. 110.

¹⁴ GARCIA R.A., op. cit. p. 23.

portanto, obedecer-lhe significava estar no caminho certo e desejado por Deus. Por isso, o povo cristão católico sempre teve muita dificuldade para reivindicar o direito de decidir dentro da Igreja. A prática religiosa dos cristãos foi sempre mediada pela Instituição Igreja, que organizou o tempo e o espaço, bem como os meios de pensar e praticar a fé. Para o cristão católico, ainda é a Igreja institucional que gera segurança, dirige e comanda o “para onde vai a fé”. Dotada de autoridade divina, a Igreja exerce influência sobre os fiéis, na medida em que dita as regras e estipula o que é certo e o que é errado, instaurando uma hegemonia que impossibilita o posicionamento ético e crítico por parte dos fiéis leigos.

O evento Concílio Vaticano II “rasgou os véus” do encastelamento da Igreja, permitindo a entrada de novos ares.

“Fiel a sua origem, o cristianismo é uma religião profética e de resposta à crise: seu Fundador rompeu conformismos (que lhe custaram a vida) e iluminou um futuro repleto de possibilidades de experiências radicalmente novas e fecundas em um mundo angustiado, deslumbrado diante de uma nova era”¹⁵.

A reforma litúrgica, por exemplo, foi percebida pelos padres conciliares como ponto de partida para a reforma de toda a Igreja. “A reforma da liturgia era uma necessidade para que as finalidades essenciais do Concílio Vaticano II fossem cumpridas”¹⁶. O Documento conciliar *Sacrossanctum Concilium*, logo no seu início, vem nos dizer que:

“O Sacrossanto Concílio propõe-se fomentar sempre mais a vida cristã entre os fiéis, acomodar melhor as necessidades de nossa época às instituições que são suscetíveis de mudança; favorecer tudo o que possa contribuir para a união dos que crêem em Cristo; e promover tudo o que conduz ao chamamento de todos ao seio da Igreja. Por isso julga seu dever cuidar de modo especial da reforma e do incremento da Liturgia. (SC1)”.

Gonzalez Faus afirma que o Concílio Vaticano II é uma ‘mudança de rumo’, que por sua vez, provinha de uma mudança de atitude perceptível nos melhores documentos do Concílio. Nos dois primeiros documentos, a mudança de

¹⁵ DOODS.E.R. citado por QUEIRUGA, A.T., **Fim do cristianismo pre-moderno**, São Paulo, Paulus, 2003,p.118.

¹⁶ Cf. SILVA J.A. **A reforma litúrgica do Vaticano II vista pelas Conferências de Celam e perspectivas para o futuro**. In: PIVA E.D., **Evangelização, Legado e perspectivas na América latina e Caribe**, Petrópolis, Vozes, 2007, p.45.

rumo aparece mais claramente porque a Igreja mostra sua atitude "para fora" quando enfatiza a dimensão de respeito à liberdade e serviço aos homens em substituição a uma atitude de imposição e poder. Mas Faus também nos alerta para a involução eclesial decorrente do desencanto pós-conciliar que expressa uma crise de fé diante da constatação de que as expectativas despertadas não se realizaram. Sublinha ainda esse autor que é como a reação diante do 'deserto' e diante dos 'alhos e cebolas do Egito', onde não havia liberdade, mas, pelo menos, havia segurança (cf. Ex 14,12;16,3)¹⁷.

Essa involução conciliar não se encontra desconectada de um mal-estar maior experimentado pelas sociedades hodiernas. Zygmunt Bauman chama esse sintoma pós-moderno de "mal-estar da civilização"¹⁸ e, ao tecer sua crítica sobre tal "mal estar", afirma que:

"A modernidade é mais ou menos beleza (essa coisa inútil que esperamos ser valorizada pela civilização), limpeza (a sujeira de qualquer espécie parece-nos incompatível com a civilização), e ordem (ordem é uma espécie de compulsão à repetição que, quando um regulamento foi definitivamente estabelecido, decide quando, onde e como uma coisa deve ser feita, de modo que em toda circunstância semelhante não haja hesitação ou indecisão). A beleza, a pureza e a ordem são ganhos que não devem ser desprezados e que, certamente, se abandonados, irão provocar indignação, resistência e lamentação. Tampouco devem ser admitidos sem o pagamento de um alto preço. [...] Os seres humanos precisam ser obrigados a respeitar e apreciar a harmonia, a limpeza e a ordem. Sua liberdade de agir sobre os próprios impulsos deve ser preparada. A coerção é dolorosa: a defesa contra o sofrimento gera seus próprios sofrimentos"¹⁹.

Bauman também sugere uma definição para esse tempo em que vivemos que ele chama de pós-modernidade, dizendo que "pode-se definir pós-modernidade como a época, ou o estilo de vida, em que a colocação em ordem depende do desmantelamento da ordem "tradicional", herdada e recebida; em que "ser" significa um novo começo permanente"²⁰.

A verdade absoluta, como era pretendida pela ciência moderna, tornou-se apenas uma verdade utópica; é preciso reinventar o novo a cada dia, e inicia-se um período de desconforto diante da impossibilidade da ciência e suas instituições

¹⁷ FAUS J.I.G., **Desafio da pós-modernidade**, São Paulo, Paulinas, 1995, p.54.

¹⁸ Essa expressão dá o título a uma obra de Zygmunt Bauman, intitulado "**O mal-estar da pós-modernidade**", Zahar Editora, Rio de Janeiro, 1998. Na introdução, Bauman justifica o título de seu livro. Ensina-nos que em 1930, Freud publicou o livro "*Das Ungl'uck in der Kultur*", depois rebatizado "*Das Unbehagen in der Kultur*". A tradutora inglesa da obra trabalhou com o conceito de *malaise* e escolheu o título *Civilization and its Discontents*, que ficou consagrado em português como *O mal-estar na civilização*.

¹⁹ BAUMAN Z., **O mal-estar da pós-modernidade**, Rio de Janeiro, Zahar editora, 1998, p. 8.

²⁰ Ibid p. 20.

encontrarem soluções adequadas para todas as questões humanas. A solidão não pode ser expressa por fórmulas matemáticas. Não se consegue extrair a raiz quadrada da angústia ou da sede de justiça e os direitos humanos não obedecem a determinada curva descrita por uma equação. Impossível indicar as coordenadas cartesianas da solidariedade ou da amizade. E sabemos muito bem que não há lei física que descreva e circunscreva o amor. A matematização da realidade imposta pelo racionalismo instrumental acarretou um reducionismo e um empobrecimento de uma visão integrada do ser humano. O projeto de humanização do ser humano à luz da fé cristã sofreu empobrecimento na medida em que a vida afetiva ficou desvalorizada em detrimento da vida racional e espiritual. Na verdade, hoje, na Igreja, tenta-se reconduzir a reflexão antropológica à luz da fé cristã, na tentativa de superar a visão racionalista, privilegiando uma perspectiva integrada, holística e universal. O prof. Garcia Rubio desenvolve uma reflexão madura sobre a importância da afetividade na evangelização e nos alerta a respeito do “quanto a afetividade, não suficientemente amadurecida, pode ser um obstáculo para o serviço evangelizador”²¹, e afirma que “a afetividade é uma dimensão fundamental da pessoa e deve integrar-se no conjunto do processo de amadurecimento da personalidade”²².

A busca pelo “sagrado” se intensificou devido a um grito da alma humana que a ciência não consegue calar, e que, já há algum tempo, inquieta o coração do ser humano que necessita de esperança, de encontro consigo mesmo, e de algo que lhe ofereça segurança num mundo habitado pela incerteza e pela violência e por homens e mulheres que, perdidos de si mesmos, procuram na religião um sentido de viver. Mas como já dissemos acima, vivemos numa crise de valores, e as pessoas, hoje, buscam na religião uma espiritualidade bem diversa do cristão de um passado recente.

Queiruga ilustra essa nossa intuição ao afirmar que “o fenômeno responde a uma insatisfação generalizada, que procura preencher o vazio provocado pelo abandono da religião herdada, ou pelo descontentamento com suas formas estabelecidas.” E continua dizendo que onde o anseio de transcendência que caracteriza a pessoa humana é sentido, e não encontrou uma resposta satisfatória,

²¹ GARCIA A.G. *Nova Evangelização e maturidade afetiva*, São Paulo, Paulinas, 3º ed., 2006, p.5.

²² *Ibid.*, p.12.

aparece abonado o terreno para acolher a uma das múltiplas formas que hoje oferece o mercado religioso na modernidade²³. Danièle Hervieu-Léger aponta o caráter paradoxal da modernidade do ponto de vista da crença. Diz ela que

”por um lado, as grandes explicações religiosas do mundo, nas quais os homens do passado encontravam um sentido global, são desqualificadas, mas por outro lado, essa mesma modernidade secularizada oferece, porque é geradora de utopias e de opacidade, as condições mais favoráveis à expansão da crença”²⁴.

A prof.^a Maria Clara Bingemer endossa essa idéia quando coloca a seguinte questão:

“A tentativa da abolição da religião na modernidade não seria a substituição da religião cristã tradicional por um mito: o da própria modernidade que esconderia outros componentes “míticos” ou “religiosos”, tais como o “culto” à liberdade, à esperança da realização intra-histórica e à fé na solidariedade universal?”²⁵

Nossa abordagem crítica não tem a intenção de fazer juízo de valor ou discriminar qualquer tipo de vivência religiosa. Importa salientar e evidenciar as características do homem e da mulher e mesmo do jovem, que rompendo com as Igrejas institucionais, considera-se crente, firma sua posição e assim desafia a teologia pastoral cristã²⁶. O desafio de compreender essa nova busca religiosa manifesta-se para nós, em forma de questionamento a respeito da possibilidade, ou não, desse “novo crente” vivenciar o processo de conversão, ou realinhar a vida a partir da experiência/encontro com Jesus Cristo vivo. Então, a pergunta que motiva nossa pesquisa é: Pode o “novo crente” viver uma autêntica conversão cristã? É possível, para aquele que se assume crente, estando desligado da mediação religiosa institucional de cunho comunitário, assumir a proposta de salvação oferecida por Deus mediante Jesus Cristo? É possível “crer sem pertencer”?²⁷. Qual é a responsabilidade da evangelização católica nessa ‘conversão’? Guardamos a certeza de que é imprescindível refletir sobre o novo perfil de crente, pensar nele, considerá-lo destinatário de nossa evangelização. E, por que não, uma prioridade?

²³ QUEIRUGA A.T., op. cit. p. 108.

²⁴ HERVIEU-LÉGER D., op. cit. p. 46.

²⁵ BINGEMER op. cit. p. 30.

²⁶ “Para Daniele Hervieu-Léger, a grande passagem que estamos assistindo em nossos dias é a do praticante regular para o peregrino”. AMADO J.P., Mudar de Religião faz bem? In: FERNANDES S.R.A.,(org), **Mudança de Religião no Brasil, desvendando sentidos e motivações**, Col CERIS, Ed Salesiana, Palavra e Prece, 2002,p.141.

²⁷ HERVIEU-LÉGER D. op. cit. p.57.

1.2- O “Novo crente”: Por que pensar nele?

Muitas perguntas povoam a pastoral cristã e muitas pessoas ainda ficam desorientadas diante de situações para as quais o povo cristão católico, principalmente, não tem recebido orientação adequada. Poderíamos mesmo afirmar que muitos assumem uma postura um tanto preconceituosa por desconhecerem o “fenômeno novo crente” e suas implicações.

Por que é importante saber quem é o “novo crente”? Por que para os cristãos comprometidos com o Evangelho de Jesus Cristo é imprescindível buscar compreender o contexto sócio-religioso atual? Qual é a responsabilidade dos cristãos católicos diante do fenômeno “trânsito religioso”? Além dessa e de outras interrogações, o que mais deveria interpelar os cristãos, e o faz a nós de maneira especial, seria pensar uma configuração de Igreja capaz de acolher o crente que peregrina pelas igrejas cristãs, em busca de felicidade e sentido de *viver*²⁸. Consideramos de fundamental importância essas questões, pois não é possível evangelizar, anunciar o Reino ou mesmo fazer teologia sem que se tenha clareza a respeito de para quem queremos fazê-lo. Muitas perguntas inquietam os cristãos que pensam a esse respeito, que percebem essa nova realidade, e de alguma forma procuram elaborar propostas de um novo relacionamento que deverá se estabelecer entre a Igreja tradicional e o novo modelo de crente. Entre elas: O que faz as pessoas mudarem de religião? Quais são as causas mais comuns? Qual é a responsabilidade das Igrejas históricas nesse processo? Está surgindo um novo modelo de católico, e de protestante? É possível haver conversão sem pertença a uma determinada igreja? Toda mudança de época traz um novo perfil de crente? Não temos a intenção de responder a todas essas perguntas. Elas apenas querem realçar a inquietação que permeia o meio cristão institucional. O novo que se constitui a nossa frente desafia a pastoral cristã. Pode-se constatar que o ‘novo crente’ é um peregrino. O crente que peregrina não estaria tão somente à procura de uma igreja que lhe propicie o encontro com Deus? Não estaria esse “peregrino” em busca de alguém que lhe traduzisse a palavra de Deus em testemunho de vida? Nós católicos, ainda não pisamos em chão firme no que se refere a uma resposta adequada a essa questão, e por isso, consideramos importante essa reflexão.

²⁸ Retomaremos essa preocupação no capítulo final de nossa pesquisa quando nos referirmos aos desafios e interpelações recolhidas pela pastoral.

A pesquisa encomendada ao CERIS, pela CNBB²⁹, configura uma fonte fidedigna de informações e esclarecimentos a respeito da questão em torno do perfil do “novo crente”. Dados importantes foram revelados, e pela primeira vez, estamos diante da realidade no que se refere ao campo religioso e mais especificamente à mobilidade religiosa: 20% da população já mudou de religião pelo menos uma vez, e entre esses estão os que se situam na faixa etária entre 46 e 55 anos, divorciados e com melhor nível de escolaridade. Estes indivíduos migram das Igrejas históricas para as denominadas, na referida pesquisa, “outras religiões”, que segundo a socióloga Silvia Fernandes³⁰, podem ser compreendidas como

“uma categoria que incorpora instituições ou grupos religiosos de menor representação nacional, mas que revelam a fluidez do campo religioso que permite as passagens e interfaces dos conteúdos e símbolos de uma determinada religião para outra”³¹.

A pesquisa mostrou, ainda, que os católicos têm migrado para as igrejas evangélicas neo-pentecostais que, inclusive, são as que mais recebem fiéis advindos de outras denominações cristãs. Interessante notar que há uma circularidade, pois a Igreja católica não deixa de receber fiéis vindos de igrejas pentecostais.

Um tipo de crente que preocupa bastante os teólogos e pastoralistas é o “sem religião”. Entre os que assim se identificam, há os descrentes e os de “religiosidade própria” que são aqueles que estão à procura de uma espiritualidade que se caracteriza principalmente pela escolha pessoal, pela desvinculação das Igrejas institucionais, o que não significa um rompimento radical com as igrejas tradicionais. Essa experiência fica definida apenas por certo afastamento, e não pela ruptura com as igrejas históricas. Nesse grupo, é bem marcante o emprego de símbolos católicos juntamente com outros, num sincretismo, muitas vezes assumido também por aqueles que se afirmam católicos. Podemos perceber que há, na verdade, uma nova concepção no modo de organizar a vida por detrás deste novo perfil de crente. Não estaria surgindo apenas um novo crente católico ou protestante, mas *uma nova forma de conceber a religião e a relação com o*

²⁹ FERNANDES S.R. A (org). **Mudança de Religião no Brasil, desvendando sentidos e motivações**. Rio de Janeiro, Salesiana, Palavra e Prece, 2004.(Coleção CERIS).

³⁰ Dra. em Ciências Sociais (UERJ).

³¹ Ibid., p. 29.

transcendente.³² Esse novo conceito ou modo de conceber a religião, ou mesmo de viver a experiência religiosa passa por alguns pontos que merecem nossa atenção.

1.3 - A incubadora do “novo crente”

A pesquisa do CERIS aponta, segundo Silvia Fernandes³³, alguns eixos que se consolidaram como uma metodologia que visa apresentar o contexto que favoreceu e ainda favorece o surgimento desse novo perfil de crente. Assim, com fins metodológicos, adotaremos o esquema (invertendo apenas sua ordem de apresentação por interesses metodológicos) usado pela socióloga ao apresentar o debate em torno dos resultados da pesquisa.

1.3.1 - Desfiliação institucional

É uma marca básica do perfil do novo crente, que já aparece de modo bastante significativo, no Censo do IBGE, em 2000. Segundo Marcelo Camurça, o número de católicos caiu de 83,8% da população para 73,8%; os evangélicos cresceram em números bastante significativos, de 9,05% subiram para 15,45% da população (desse percentual, 10% corresponde aos pentecostais). Chama a atenção ainda Camurça, para o fato de que “enquanto entre os católicos percebeu-se uma redução de membros de 11%, entre os evangélicos registrou-se um crescimento de 70,7% e entre os “sem religião”, também um crescimento de 52,3% no seu contingente. Tal diversidade, que emerge dos números apresentados na pesquisa, pode ser explicada pela crise enfrentada por todas as instituições religiosas históricas no Brasil e na América Latina, “pela multiplicidade de ofertas religiosas e pela liberdade de escolha, resultado de um processo de modernização, liberalização e democratização operado no país”³⁴.

³² Sobre isso diz Maria Clara Bingemer que “não seria apropriado falar de volta do sagrado, mas de “permanência” do religioso, seja sob formas sacrais julgadas “degradadas” pela razão moderna (magia, esoterismo, seitas etc.), seja sob a forma de adesão vaga a uma transcendência sem rosto, sem nome, mais semelhante a uma energia ou força que não chega sequer a ser deísmo. O religioso que subsiste recobre-se de formas inesperadas que transbordam os limites das Igrejas históricas e das instituições religiosas até então majoritárias, tornando-se de difícil compreensão, sobretudo para os que pertencem a essas mesmas igrejas e foram por elas formados.” In: BINGEMER M.C., op. cit. p. 30.

³³ Ibid., p. 31.

³⁴ CAMURÇA.M.A. op. cit. pp. 37-38.

Estamos num momento de desinstitucionalização. O institucional não é mais produtor de sentido. O institucional perdeu a plausibilidade na sociedade hodierna³⁵. Danièle Hervieu-Léger ao comentar sobre a desinstitucionalização da prática religiosa, afirma que “a ruptura com as crenças ortodoxas que acompanha a dissolução do laço estável e controlado entre crenças e práticas obrigatórias é uma tendência típica da paisagem religiosa contemporânea. No entanto, afirma a autora, que a crença não desaparece, ela multiplica-se e se diversifica ao mesmo tempo em que se fendem, de modo mais ou menos profundo, os dispositivos de seu enquadramento institucional”³⁶. A mesma autora dedica um capítulo da sua obra citada à crise institucional hodierna que se abate sobre todas as instituições religiosas, também sobre a Igreja Católica. Danièle aponta como indicadores dessa tendência a erosão do crer religioso institucionalmente validado, o “desmoronamento das observâncias, o desenvolvimento de uma religião ‘a la carte’, a proliferação das crenças moldadas, a diversificação das trajetórias de identificação religiosa e a manifestação de uma religiosidade peregrina”³⁷.

Os “sem-religião”, categoria que aparece em segundo lugar no ranking de crescimento quantitativo (só perdendo para os evangélicos) são, na maior parte das vezes, pessoas com problemas com a instituição “religião”. Segundo a pesquisa, poderíamos inferir que, entre outras causas, seriam as religiões institucionais que impediriam os “sem religião” de ter uma religião. Danièle Hervieu-Léger reforça essa idéia quando afirma que

“as instituições religiosas continuam a perder a sua capacidade social e cultural de imposição e de regulação das crenças e das práticas. O número dos seus fiéis diminui, e adotam o ”pega e larga”, não só em matéria de prescrições morais, mas igualmente em matéria de crenças oficiais”³⁸.

As igrejas históricas estariam acostumadas a repousar sobre o argumento da autoridade, da instituição e da tradição, causando certo desconforto nesse tipo de crente que procura satisfação imediata e desejo de mudança. Essa postura fixista, por parte de algumas igrejas históricas, poderia mesmo provocar o esvaziamento

³⁵ Vale lembrar, nesse momento, o que nos diz Faus a respeito da crítica da pós-modernidade à Igreja, enquanto instituição. Diz ele que “a pós-modernidade está convencida de que a instituição eclesial *nem mesmo crê*; simplesmente utiliza o Deus possível em benefício próprio”. E acredita ler isso nas obras dessa instituição. Todavia, por detrás dessa leitura e dessa quase segurança, há também um desejo *de que seja assim*, para evitar problemas e favorecer um egoísmo imediatista. In: Faus J.I.G., op. cit. p. 72.

³⁶ HERVIEU-LÉGER D., op. cit. p. 49.

³⁷ Ibid., pp. 187-237.

³⁸ Ibid., p. 46.

institucional, o desligamento (que pode ser temporário) fazendo com que o crente procure pelo líder carismático ou guru que gozariam, nesse momento, de grande credibilidade, pois a figura do padre e do pastor traz o peso da instituição e, portanto, fica destituída de “autoridade”³⁹. Como explica Susin: “Os movimentos pentecostais se impõem com a mediação da emotividade e da participação que dispensa autoridade, racionalidade, tradição e palavra”⁴⁰.

Daniele Hervieu-Léger comenta que a Comunidade Ecumênica de Taizé, criada pelo pastor Roger Schutz, em 1940, reunia jovens de toda a Europa durante os meses do verão. Entre os jovens que viajavam para lá, alguns confessavam alguma pertença religiosa, mas para outros a experiência fazia parte de um roteiro turístico de viagem ou mesmo uma experiência contracultural. Todos, no entanto, eram atraídos pela possibilidade de se reunir livremente, de se exprimir, de cantar, de discutir, de refletir e de rezar, se assim o desejassem, e quando perguntados sobre o que atrairia tantos jovens, os irmãos de Taizé responderam: “Nós situamos no coração da Igreja, mas questionamos o aspecto institucional da Igreja e eles vêm aqui porque não se sentem à vontade noutros locais, por exemplo, nas paróquias: aí não se ouve o que o Espírito diz através das jovens gerações”⁴¹.

Volney Berkenbrock acentua esse aspecto individual da religião que se afasta cada vez mais da mediação institucional afirmando que “Cada vez mais, é critério de verdade religiosa aquilo que é vivido, que é experienciado, e não tanto algo que tradicionalmente a instituição religiosa anuncia ou propõe como verdade”⁴². Acrescenta, ainda, que a religião institucionalizada e sua oferta tradicional de verdade não garantem a coesão de seus membros nem mesmo a adesão de novos, e que as pessoas, de um modo geral, estariam cada vez mais desinteressadas das instituições e de suas verdades.

As sociedades ocidentais sofreram nos últimos dois séculos, um enorme processo de intensa secularização⁴³. Nesse processo de dessacralização⁴⁴ por que

³⁹ Vale à pena acrescentar que a autoridade das igrejas históricas ficou desmoralizada também pela incoerência de seus representantes.

⁴⁰SUSIN. L.C., **Assim na terra como no céu, Brevilóquio sobre Escatologia e Criação**, Petrópolis, Vozes, 1995. p.23.

⁴¹ HERVIEU-LEGER D., op. cit. p. 101-102.

⁴²BERKENBROCK.V.J., Perspectivas e desafios para a evangelização na América Latina: constatações a partir do outro lado, In: PIVA,E.D., **Evangelização, Legado e perspectivas na América Latina e no Caribe**, Petrópolis, Vozes, p. 226.

⁴³ Uma definição do conceito de secularização nos é oferecido por Danièle Hervieu-Léger . Diz ela que secularização é o conjunto dos processos de recomposições das crenças que se reproduzem

passamos, os sem-religião compõem um cenário particular de crenças e práticas bem variadas sem, no entanto, se identificarem com alguma religião específica. Magnani⁴⁵ afirma que um dos exemplos mais significativos de composição desses arranjos particulares é formado pelo circuito neo-esotérico, cuja religiosidade não se expressa prioritariamente pela filiação a uma instituição, mas é definida por certo estilo de vida. Daniele Hervieu-Léger também tece alguns comentários interessantes acerca dessa realidade, citando F. Champion que nomeia o conjunto composto de grupos e redes individuais constituídos em torno de editoras, livrarias ou centros de estágio, de “nebulosa místico-esotérica”⁴⁶.

Com relação à desinstitucionalização, ficam algumas questões para a teologia, a saber: Como, enquanto Igreja institucional, acolher esse novo crente no seio da Igreja? Qual é a relevância para a conversão do cristão de conjugar territorialidade e verdadeira pertença? Seria um caminho fecundo recuperar a mística perdida, ao longo do tempo, pela instituição, a fim de atender a demanda do novo crente? Deve a Igreja Católica rever o fixismo característico de toda instituição histórica tradicional, no intuito de possibilitar o diálogo com o novo crente que transita na mobilidade e na fluidez das experiências individuais? Embora não tenhamos a intenção de dar respostas para todas essas perguntas, queremos mostrar que a Tradição é uma instância bastante questionada nessa perspectiva marcada pela mobilidade. Faz parte do escopo de nosso trabalho

numa sociedade cujo motor é a insaciabilidade das expectativas que ela suscita e cuja condição cotidiana é a incerteza ligada à procura interminável dos meios de satisfazê-las.

⁴⁴ Por dessacralização entendemos o contrário de sacralização. No sentido positivo, consiste em devolver às realidades temporais a sua aptidão original, reconhecendo-lhes a autonomia abusivamente ao poder religioso. Equivale à secularização. Ambas as expressões podem ser entendidas num sentido depreciativo, de intervenção abusiva do poder político na esfera religiosa. A crise, a qual nos referimos, teve seu início na Idade Média e continuou a manifestar-se nos tempos modernos, e mais intensamente nos dois últimos séculos, e consta de um processo de afastamento, separação e emancipação, praticamente de todos os campos do universo da vida humana, do contexto de sentido fornecido pela religião. (cf. **Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia**, DCFT 81, acessado em 02/03/2008). Entre muitas causas apontadas para explicar esta erosão do sagrado, apontam-se as seguintes: 1) Um sistema econômico (capitalismo) que privilegia os valores materiais em detrimento dos valores espirituais. 2) A ciência que progressivamente ocupou o lugar da religião como fonte de verdade. O cientismo transformou-se numa nova religião que se assume como capaz de responder a todas as questões. 3) A crítica de filósofos como K. Marx, F. Nietzsche, S. Freud ou J.-P. Sartre que minaram os fundamentos da própria religião, em particular do Cristianismo, mostrando que a mesma não passa de uma ilusão. 4) Muitos regimes políticos de matriz marxista-leninista difundiram uma visão materialista da realidade e combateram ativamente a religião, identificada com o obscurantismo.

⁴⁵ MAGNANI, J.G. **Mystica urbe: um estudo antropológico sobre o circuito esotérico na metrópole**, São Paulo, Studio Nobel, 1999.

⁴⁶ HERVIEU-LÉGER, D., .op. cit. p. 158.

apontar algumas interpelações que a desinstitucionalização traz para a pastoral eclesial e que abordaremos no capítulo final.

1.3.2 - Destradicionalização

O Brasil (e acreditamos que esse fenômeno seja experimentado por todo o Ocidente) vive hoje, uma situação particular de "destradicionalização" dos componentes religiosos. Vivemos um campo religioso marcado pela idéia de desfiliação religiosa e trânsito, onde as pertencas culturais e religiosas tornam-se opcionais e revisáveis⁴⁷. Em primeiro lugar, queremos deixar claro que entendemos por destradicionalização, uma reconfiguração da tradição, pois, segundo Silvia Fernandes,⁴⁸ seria prematuro afirmar que tal processo (destradicionalização) estaria atingindo o "universo" religioso. Embora devamos nos referir à destradicionalização respeitando seus limites, concordamos com Danièle Hervieu-Léger quando diz que

“É fato que as crenças disseminam-se e conformam-se, cada vez menos, com os modelos tradicionais estabelecidos. Solicitam cada vez menos práticas controladas pelas instituições caracterizando esse fenômeno. Isso se dá porque nenhuma instituição pode, de modo duradouro, num universo moderno caracterizado simultaneamente pela aceleração da mudança social e cultural e pela afirmação da autonomia do sujeito, prescrever aos indivíduos e à sociedade um código unificado de sentido, e ainda impor-lhes a autoridade das normas que daí são deduzidas”⁴⁹.

Para um maior esclarecimento sobre a questão da ruptura com a tradição recorreremos, ainda, ao que nos diz a mesma autora:

“O que é especificamente moderno não é o “pegar e largar” que os homens aplicam à religião: é-o o fato de se ter tornado ilegítima, mesmo aos olhos dos crentes mais convictos e fiéis, a pretensão da religião de reger a sociedade inteira e governar toda a vida do indivíduo. Nas sociedades modernas, a crença e a participação religiosas, que decorrem da consciência individual e que nenhuma instituição religiosa ou política pode impor a ninguém”⁵⁰.

Nesse momento, vale à pena lembrar que a tradição católica sempre esteve à frente da organização do tempo e do espaço litúrgicos. Daniele Hervieu-Léger,⁵¹

⁴⁷ TEIXEIRA F., Entrevista concedida ao site www.amaivos.com.br, acessada em 06/03/2008.

⁴⁸ FERNANDES S.R.A., op. cit. p. 39.

⁴⁹ HERVIEU-LÉGER .D., op. cit. p. 56.

⁵⁰ Ibid., pp. 38-39.

⁵¹ Id., **Catholicisme, la fin d'un monde**, texto traduzido pelo Prof. Joel Portela como material didático na aula de pós-graduação da PUC-Rio, em 2007.2. E ainda: Faustino Teixeira (org) publicou *Sociologia da Religião, Vozes, 2003* no cap. X, p. 249, Marcelo Camurça escreve um artigo denominado "A sociologia da Religião de Daniele Hervieu-Léger: entre a memória e a emoção". *Aí comenta*: "Daniele Hervieu-Léger é Diretora de Estudos na École des Hautes Etudes

comenta que o “controle do tempo é *tradicionalmente* um elemento essencial na gestão católica do religioso e que, a religiosidade peregrina do novo crente, escapa, por definição, a tal enquadramento. A condição espiritual, incerta e transeunte, segundo Hervieu-Léger, encontrar-se-ia em estreita dependência dos afetos e das experiências singulares dos indivíduos. Afirma ainda, que “*a religiosidade peregrina escapa à regulamentação institucional do tempo na medida em que ela é e se assume como suscetível de se cristalizar apenas pontualmente em momentos de intensa emotividade*”⁵². Portanto, podemos perceber o elemento de contraste: momentos de grande emotividade proporcionado pelo momento escolhido pelo próprio crente e o momento cristalizado pela tradição que estipula a emoção que o fiel católico deve viver ou experimentar em cada momento litúrgico. Ao Advento corresponderia um sentimento de espera, à Quaresma, jejum e penitência, ao Natal, alegria, e à Páscoa um misto de tristeza pela morte de Jesus e alegria pela Sua Ressurreição.

Numa entrevista concedida a IHU-on-line em, 28 de junho de 2007, Silvia Fernandes perguntada acerca do porquê das pequenas religiões não correrem o risco de perder seus fiéis, conforme informação dada pela pesquisa do CERIS, respondeu:

“O que a pesquisa aponta é que as religiões mais tradicionais tendem a perder fiéis em maior proporção pelo fato de que as pessoas têm questionado os discursos que se pretendem definitivos. Ou seja, num mundo no qual cada um é livre para fazer as suas *escolhas*, discursos autoritários e, portanto, inflexíveis, tendem a ser mais rejeitados. No caso das religiões, aquelas profundamente presas ao rigor da tradição ficam mais vulneráveis à perda de fiéis.”⁵³

em Sciences Sociales, onde dirige o Centre D’Etudes Interdisciplinaires des Faits Religieux e pesquisadora do Groupe de Sociologie des Religions do Centre National de la recherche Scientifique (CNRS-Paris), Hervieu-Léger tem se dedicado à pesquisa e reflexão sobre o papel da religião na modernidade em meio às suas transformações. A temática que emerge de sua obra contempla os principais e mais desafiantes tópicos da religião na atualidade : transformações no cristianismo contemporâneo, transmissão da memória religiosa coletiva, religião e ecologia, religião e feminismo, religiões cristãs e juventude, identidades religiosas, novos movimentos religiosos e surtos emocionais contemporâneos. Além dessa sua contribuição individual, tem trabalhado em colaboração com outros importantes sociólogos do fenômeno religioso na atualidade, como: Jean Sèguy, Paul Ladrière, Françoise Champion, Grace Davie e Jean-Paul Willaime.

⁵² Cf. texto resumido e traduzido pelo prof. Joel Amado para discussão e apreciação dos alunos de pós-graduação da PUC - Rio, 2007.2.

⁵³ Revista on line do Instituto Humanitas da Unisinos, acessada em 12/10/07.

Silvia Fernandes comenta ainda⁵⁴, que as pessoas buscam referências perdidas, mas querem escolhê-las não se fixando necessariamente em uma única orientação.

E como diria Danièle Hervieu-Léger,

“mesmo os mais convictos e os mais integrados numa confissão particular fazem valer o seu direito à busca pessoal da verdade. Todos são conduzidos a produzir eles próprios o relacionamento com a linhagem crente em que se reconhecem”⁵⁵.

Tal atitude processual dá início ao que alguns autores têm chamado de destradicionalização, fenômeno que traz como um de seus principais efeitos a relativização das certezas⁵⁶. Nesse contexto onde a tradição já não tem peso ou alguma importância, Bauman chama nossa atenção para o fato de “que havia pouca utilidade para religião”⁵⁷. E citando Alain Touraine, Bauman aponta as utilidades da religião no mundo pós-moderno. Afirma ele que:

“A religião pode servir à dependência e à subordinação da rotina a um ritmo de vida interpretado como natural ou sobrenatural. [...] Tal ritmo foi interrompido e o nome “modernidade” representa o seu colapso; não restou muita coisa a que a religião, com sua mensagem de mundo pré-ordenado e criado de uma só vez, pudesse servir.[...]a filiação a uma igreja ou seita pode desempenhar um importante papel no manter sólidos e impenetráveis os muros das divisões sociais, servindo a uma estrutura social marcada pela baixa mobilidade e permanência dos fatores de estratificação. A religião, com sua mensagem da “cadeia divina” estava mal preparada para compreender a nova situação e os novos desafios”⁵⁸.

Ainda Bauman descreve o que Touraine observa a respeito do que ele chama de função da religião, chamando a atenção para seu “incessante isolamento”. Diz ele: “como a dança e a pintura, a religião se torna uma atividade de lazer, isto é, comportamento deliberado, não-regulamentado, pessoal e secreto”.

⁵⁴ FERNANDES. S.R.A. (org.), **Religiões e religiosidades: o pano de fundo da pesquisa**” **Mudança de Religião no Brasil**, p.38.

⁵⁵ HERVIEU-LÉGER .D., op. cit. p. 72.

⁵⁶D.Hervieu-Léger nos ajuda a entender o fenômeno da destradicionalização ao apontar o contexto de desvanecimento da presença do passado e da opacidade correlativa do futuro que esclarece as “estranhezas” das nossas sociedades, não em relação à crença nos “deuses e nos profetas”, mas à forma religiosa de acreditar neles que consiste em apoiar a crença na autoridade legitimadora de uma tradição. Lembra a autora que não é por serem racionais que as sociedades modernas são a -religiosas, mas por serem amnésicas, nas quais a impotência crescente de fazer viver uma memória coletiva portadora de sentido para o presente e de orientações para o futuro falta fundamentalmente. Cf. Ibid., p 71-72.

⁵⁷ BAUMAN Z., op. cit., p. 214.

⁵⁸ TOURAINE.A.,citado por BAUMAN. Z, op.cit. p.214.

Portanto, podemos afirmar que, na pós-modernidade não há um acento forte sobre o aspecto universal dos discursos e muito menos que se pretenderia qualquer garantia de permanência e estabilidade.

Marcelo Camurça comenta⁵⁹ que o sociólogo Pierucci atribui a grande mutação (que no entender de Camurça seria o pluralismo religioso) ao fato de os indivíduos estarem exercendo seu direito de escolha entre as religiões, e que “o Brasil continua se destradicionalizando em termos religiosos, mas que adentra o novo século com 125 milhões de católicos entre 170 milhões de habitantes [...]. Dado que causa um inusitado impacto afirmativo”⁶⁰. No entanto, afirma Silvia Fernandes que “por um lado, se procura assegurar e reforçar a tradição cristã em suas duas vertentes (protestantismo e catolicismo) e por outro, braços ou tentáculos dessas tradições expandem-se para além de seu próprio corpo adequando-se à proposta mais atraente no universo religioso, hoje, que é aquela que vai de encontro às subjetividades, que incluem as emoções e o *sentir*”⁶¹. Daniele Hervieu-Léger⁶² levanta a questão acerca da possibilidade de garantir a regulamentação institucional e a produção da memória coletiva da religião, marcada pelo que Marcel Gauchet⁶³ chamou de “imperativo da continuidade”, numa sociedade movida pelo “imperativo da mudança”. E Daniele afirma, no mesmo artigo, que:

“As sociedades modernas não necessitam mais de um passado fundador para se constituir por prescindirem da memória por variados motivos, entre eles a afirmação da racionalização que questiona as estruturas de plausibilidade do passado religioso fundante como referência”.

Conclui Hervieu-Léger, que a crise da tradição religiosa, na modernidade, é a crise de sua transmissão, e do passado como referência para explicar o presente⁶⁴. E afirma, ainda, que o indivíduo contemporâneo, mais que reconhecer-

⁵⁹ TEIXEIRA, F, MENEZES R.(orgs), **As religiões no Brasil**, Petrópolis, Vozes, 2006, pp.40-41.

⁶⁰ PIERUCCI, A.F.,citado por CAMURÇA,op.cit.,p.41.

⁶¹ FENANDES S.R.A., (org), op. cit. p. 39.

⁶² HERVIEU-LÉGER. D.citado por :CAMURÇA M., A sociologia da religião de Daniele Hervieu-Léger: entre a memória e a emoção, in: TEIXEIRA F.(org), **Sociologia da Religião**, Vozes, Petrópolis, 2003.p.253.

⁶³ CAMURÇA M. op. cit. P. 252.

⁶⁴Daniele afirma que a questão da secularização que conduz as transformações, ou perdas, da religião na modernidade vista sob o ângulo da transmissão da memória expressa-se na crise dos grupos religiosos tradicionais submetidos a instantaneização e pulverização da memória coletiva, levando seus membros a não mais reconhecerem-se na “linha crente” que deveria se prolongar do passado ao futuro, e terminando por impedir um sentimento de pertença a uma “linhagem

se fazendo parte de uma linhagem [...], desejar inserir-se numa linhagem, como um *construto*, que se planeja e elabora. Para ela, ser religioso, na modernidade, não é tanto saber-se engendrado, mas querer-se engendrado ⁶⁵.

1.3.3 - Configurações do pluralismo

A) Estatística- O Censo do IBGE - 2000 revelou números que apontam algumas tendências no campo da mobilidade religiosa que merecem dos estudiosos deste assunto, uma atenção especial.⁶⁶ Entre as revelações feitas por tal Censo, um crescente pluralismo religioso descortina outra realidade que lhe é inerente, a diversidade religiosa no Brasil. O Censo mostrou que respondendo à pergunta “qual a sua religião?”, obteve-se “35000 respostas diferentes, que num processo de reagrupamento redundou numa tipologia de 144 classificações de diferentes religiões no Brasil, incluindo os “sem religião” e os de “religião não determinada”⁶⁷. No entanto, essa pluralidade pode ser vista sob ângulo da representatividade, fazendo com que essa multiplicidade de crenças se reduza a 3(três) blocos que apresentamos a seguir:

► catolicismo - religião com maior número de adeptos no país. Em termos percentuais, a população de católicos que era de 83,8%, caiu para 73,8%. Houve, portanto uma redução de membros na faixa de 12%.

► evangélicos-quase dobraram o número de adeptos. Em termos de população, seus números cresceram de 9,05% para 15,45%. Vale ressaltar que os pentecostais correspondem a 10,43% dos evangélicos. Houve crescimento na faixa de 70,7%.

► sem religião - essa categoria cresceu consideravelmente. Em termos percentuais representavam, em 1991, 4,8% da população, enquanto o Censo atualiza esse dado para 7,3%, o que corresponde a um crescimento na faixa de 52,3%.

O Censo também apontou para o que chamou de “outras religiões” indicando sua distribuição percentual da seguinte forma: 3,6% da população

religiosa” que deveria transcender a imediatez do presente. In: CAMURÇA M. e TEIXEIRA F., op. cit. p.254.

⁶⁵ “Catolicismo: el desafio de la memoria” .*Sociedad y Religión*, 14/15, 1996c, p. 45 [traducción de Lydia Subotosky y Maria Eva Hadida]

⁶⁶ Todos os resultados apresentados pela pesquisa do IBGE-2000 referem-se aos percentuais estimados em relação aos dados computados em 1991, portanto o intervalo entre as medições foi 1991-2000.

⁶⁷Cf. CAMURÇA M., A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE-2000, In: TEIXEIRA F., MENEZES R., **As religiões no Brasil, Continuidades e rupturas**, Vozes, Petrópolis, 2006, p.37.

brasileira é adepta dessas outras representações religiosas. Os kardecistas representam 1,4%, religiões afro-brasileiras 0,3%, as religiões orientais também com 0,3% e o judaísmo com 0,1% da população. O islamismo teria apenas 18500 adeptos e, finalmente, aparece um agregado intitulado “outras religiosidades”, entre elas, *new age, espiritualidades esotéricas*, com 67200 adeptos, o que representa 1,3% da população ⁶⁸.

B) Escolha- Segundo Silvia Fernandes, “a liberdade religiosa é o principal vetor do pluralismo religioso” ⁶⁹. A escolha tem sido apontada como a grande motivadora do trânsito religioso. Joel Portela ⁷⁰ observa que estamos vivendo num contexto social onde a mentalidade está marcada pelo pluralismo e pela mobilidade, o que faz contraste com uma vivência de um tempo em que o catolicismo era a religião hegemônica. Esclarece ainda, o prof. Joel Portela, que essa “mudança é estrutural no modo de conceber a vida, a religiosidade, as religiões especificamente e a própria ação evangelizadora católica”, o que nos permite afirmar, com segurança, que esse fenômeno da mobilidade é social, e também transconfessional, atingindo todas as denominações religiosas. E, “na medida em que o fluxo religioso não se dirige exclusivamente a uma religião, mas sim ao próprio ato de se movimentar religiosamente, a primeira atitude a ser levada em conta é a de que [...] não é mais lógico ser católico porque não é mais lógico possuir vínculos definitivos, perenes, exclusivos. O lógico é escolher, mudar, transpor, compor enfim, movimentar-se” ⁷¹. O que parece indiscutível é que a lógica é a do próprio movimento, o que nos faz pensar na impossibilidade de fazer previsões que garantam “a segurança de estar no porto”. Navegar é preciso! O pirata não se importa com o porto, mas sim com o navegar que sempre possibilitará uma parada onde a “terra firme” ofereça acolhida, bem-estar e reabasteça suas forças para que a viagem possa prosseguir. Essa metáfora ajuda a compreender esse movimento. É imperativo, hoje, a dinâmica da transitoriedade, conhecer várias possibilidades para poder fazer uma escolha mais adequada ao momento.

⁶⁸ Cf. CAMURÇA M, op. cit. p. 38.

⁶⁹ FERNANDES S.R.A., (org) op. cit. p. 48.

⁷⁰ PORTELA J.A., “Mudar de religião faz bem?”- Algumas reflexões pastorais a respeito da mobilidade religiosa no Brasil, in: FERNANDES S.R. A. (org), op. cit. p. 132.

⁷¹ PORTELA J.A., op. cit. p. 134.

C) Desregulação- Um aspecto que merece atenção é a desarticulação entre crença religiosa e prática denotando o enfraquecimento das forças das instituições que regiam as regras da fé. Diz Danièle Hervieu-Léger que “o aspecto mais decisivo dessa “desregulação” aparece, sobretudo na liberdade que os indivíduos se concedem de “recompôr” o seu próprio sistema crente, fora de qualquer referência a um corpo de crenças institucionalmente validado. E acrescenta, ainda, que os indivíduos fazem valer sua liberdade de escolha, retendo cada um as práticas e as crenças que lhe convêm”⁷².

Na verdade, o que se pode observar a partir dos dados da pesquisa do CERIS é que o ambiente religioso no Brasil está sofrendo uma “pentecostalização”, pois não são somente as igrejas denominadas pentecostais que crescem de modo significativo, mas todas as denominações religiosas cristãs. Inclusive o protestantismo histórico, de modo geral, têm sofrido forte influência desse *modus vivendi*. A religiosidade neopentecostal caracteriza-se principalmente pela mobilidade, e nesse tempo de mudança de paradigma parece adequar-se ao desejo do “novo crente” de vivenciar sua experiência religiosa de um modo igualmente novo.

De acordo com os dados da pesquisa do CERIS, temos que levar em consideração tanto os adeptos do *modus vivendi* pentecostal, como também os que se denominam “sem religião” pela semelhança entre os aspectos que caracterizam essas categorias. Por “sem religião” estamos denominando aquelas pessoas que não se dizem ateus, mas que não aderem a nenhuma religião institucional.

Apontar algumas características do fenômeno da pentecostalização ajudam-nos a esboçar a figura do que estamos chamando “novo crente”. É importante esclarecer, no entanto, que o novo crente não se reduz àquele que adere à espiritualidade pentecostal. Interessa à nossa pesquisa esse recorte, pois reconhecemos que ambos os conceitos apresentam aproximações que apresentamos a seguir:

D) Mobilidade religiosa - também chamada de “secularidade religiosa”, ou trânsito religioso, tem como característica fundamental a flexibilidade ou fluidez no lugar “do estático e da rigidez” das formas tradicionais de experienciar o

⁷² DOBBELAERE K. e VOYÉ L. citado por HERVIEU-LÉGER, D., op. cit. nota nº 7 p. 48.

fenômeno religioso. Maffesoli denomina esse modo de estar no mundo de *neotribalismo* que, segundo ele, é caracterizado pela fluidez, pelos ajuntamentos pontuais e pela dispersão. Continua ele: “trata-se de uma “nebulosa afetual que permite compreender a forma específica assumida pela sociedade em nossos dias: o vaivém massas-tribos [...] trata-se antes de ir-e-vir de um grupo a outro do que da agregação a um bando, a uma família, a uma comunidade”⁷³. Constatamos uma aproximação entre o que Maffesoli chamou *neotribalismo*⁷⁴ e o que Danièle Hervieu-Léger afirma a respeito dessa realidade. Diz ela que “a privatização da crença religiosa não apaga a necessidade de exprimir essa mesma crença num grupo no seio do qual o indivíduo encontra a configuração das suas crenças pessoais”⁷⁵. Essa constatação nos ajuda a perceber que o desenvolvimento do processo de destradicionalização ou desregularão, que marca profundamente a pós-modernidade, colabora para o surgimento sempre maior de pequenos grupos ou comunidades fundadas, a partir de afinidades afetivas, sociais, culturais e espirituais de seus membros, sem que haja, no entanto, compromisso de qualquer ordem, seja doutrinário, ético etc.

A expressão “*Trânsito religioso*” tem sido privilegiada quando se quer falar do que se entendia somente por sincretismo. Se, num momento anterior, considerava-se sincretismo a fusão de diferentes cultos ou doutrinas religiosas, com reinterpretação de seus elementos, agora é possível interpretar essa mescla de elementos religiosos (cultos, músicas, imagens, ritos) apenas como uma nova forma de viver a experiência religiosa sem que essa nova forma encontrada seja considerada uma religião ou mesmo uma nova seita. Talvez possamos falar de uma religiosidade sincrética, um conjunto de pequenos grupos de contornos fluidos por entre os quais se pode transitar. “Presente, proximidade, sentimento de participação em um todo, responsabilidade, eis aí alguns caracteres essenciais em ação no grupo-seita”⁷⁶.

⁷³ MAFFESOLI M. O **TEMPO DAS TRIBOS, o declínio do individualismo nas sociedades de massa**, 4º ed., Forense Universitária, 2006, p.132.

⁷⁴ Afirma Maffesoli, que “ a eflorescência e a efervescência do neotribalismo recusa reconhecer-se em qualquer projeto político, não se inscreve em nenhuma finalidade e tem como única razão ser a preocupação com um presente vivido coletivamente”. In MAFFESOLI, op. cit. p. 130.

⁷⁵ HERVIEU-LÉGER. D., op. cit. p. 57.

⁷⁶ MAFFESOLI. M., op. cit. p. 145.

E) Experiência da escolha - *essa* experiência só o próprio sujeito pode fazer. Talvez seja esse o sintoma mais claro da falta de plausibilidade da religião institucional: a impossibilidade da escolha. Agora, para o novo crente, ninguém diz em quem se deve crer, o que se deve rezar, e como se deve fazê-lo, a que horas, quando ou onde se dará a experiência do indivíduo com o transcendente. Há uma afirmação da liberdade das pessoas. Dentre seus direitos vigora também o de escolher sua própria religiosidade. Num artigo para a Folha de São Paulo, (02/02/06), José de Souza Martins escreve assim: "A fé sem religião é, funcionalmente expressão da afirmação da liberdade do crente contra igrejas que representam formas de dominação e de poder". Continua ele afirmando que o direito reivindicado pelos crentes quanto à escolha da religião "inclui o direito de crer sem dar satisfações senão à sua própria consciência. É uma libertação, no sentido pleno". Danièle Hervieu-Léger reconhece que

"mesmo os mais convictos e os mais integrados numa confissão particular fazem valer o seu direito à busca pessoal da verdade. Todos são conduzidos a produzir, eles próprios o relacionamento com a linhagem crente em que se reconhecem"⁷⁷.

Marcelo Gruman⁷⁸ afirma que o processo de desinstitucionalização da religião teria provocado o aparecimento de uma "religião invisível" em pé de igualdade com as religiões institucionalizadas. Gruman comenta ainda sobre o "imperativo herético" de que nos fala Peter Berger, ou seja, da necessidade que têm homens e mulheres de escolher o caminho em busca da identidade religiosa ou de sua religiosidade. [...] Afirma o mesmo autor que

"Assim, pertencer à determinada denominação traz consigo a adesão a determinados valores, crenças e práticas e a satisfação interna que o pertencimento proporciona de comungar uma identidade junto com outros adeptos. A escolha funciona como instância legitimadora da satisfação: "sou feliz porque escolhi estar aqui"⁷⁹.

É interessante notar como mesmo os jovens católicos identificados como *praticantes* "distanciam-se da noção de obrigação fixada pela instituição e reorganizam-se em termos de *imperativo interior*, de *necessidade* e de *escolha pessoal*"⁸⁰.

⁷⁷ HERVIEU-LÈGER D., op. cit. p. 72.

⁷⁸ GRUMAN M., A relação fiel/doutrina: o desafio da legitimação dos discursos religiosos, In: FERNANDES S.R. (org) , op. cit. p.60.

⁷⁹ GRUMAN M., op. cit. p.74.

⁸⁰ HERVIEU-LÈGER D., op. cit. p. 96.

F) Ausência de regras e mediações para o contato com Deus – Já

mencionamos acima que uma das características da pentecostalização é a ruptura com o institucional. Segundo Alberto Antoniazzi,⁸¹ ex-assessor da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, o distanciamento físico e simbólico da Igreja Católica perante as dificuldades materiais e espirituais dos indivíduos, bem como a clericalização e a escassez de vida comunitária que não possibilita a construção de relações humanas mais próximas poderiam ser apontadas como causas desse êxodo de cristãos católicos para as igrejas de estilo pentecostal, principalmente. É aí, nesse nicho de acolhimento e aceitação que os indivíduos “se sentem bem”. Na pesquisa do CERIS, a qual nos referimos anteriormente, esse argumento aparece bastante presente. Quando questionados sobre o motivo do trânsito religioso, 30,9% do conjunto de informantes da pesquisa informaram que permanecem em uma confissão religiosa “porque se sentem bem”⁸².

Não há preocupação, por parte dos adeptos, de que haja líderes com forte fundamentação teológica no comando da assembleia. Tampouco é esperada uma rotina religiosa, ou uma periodicidade nos eventos e encontros de adeptos de determinada seita. Maffesoli⁸³ afirma que um aspecto do “tipo-seita” é a relativização do aparelho burocrático. Os chefes carismáticos e gurus não se apóiam em uma competência racional ou em uma tradição sacerdotal o que os torna mais frágeis e mais “passageiros”. Continua Maffesoli dizendo que esse é “um sistema hierárquico orgânico que torna cada um indispensável na vida do grupo, e que essa reversibilidade é que assegura o dinamismo constante do conjunto”. As mediações oferecidas pelas igrejas institucionais se contrapõem à liberdade quanto ao uso da palavra, da escolha de cânticos, e mesmo da interpretação da Bíblia, pois muitas vezes o fundamentalismo bíblico é a ferramenta que oferece respostas imediatas às necessidades de conforto e de apoio aos que dela esperam eficácia imediata. Há, enfim, uma alegria na participação dos cultos em oposição ao vazio deixado pelo ritualismo existente na maioria das igrejas históricas. O emocional, o afetivo em alta, faz com que as pessoas sejam vistas como únicas e importantes.

⁸¹ GRUMAN M, op. cit. p. 66.

⁸² FERNANDES, S.R.A., op. cit. p. 39.

⁸³ MAFFESOLI M., op. cit. p. 145.

G) Conversão - O vocábulo pode ser entendido como “transformação de uma coisa em outra”, ou ainda “mudança de religião, seita, hábitos ou costumes”⁸⁴. Para o sociólogo Hervé Carrier, a conversão comporta crise e adesão total aos valores compartilhados em uma dada comunidade o que facilitaria a integração social do indivíduo⁸⁵. O conceito weberiano de "conversão", que até muito recentemente explicava o complexo processo subjetivo de adesão a um novo credo, não parece mais capaz de elucidar essas rápidas idas e vindas entre religiões aparentemente tão díspares entre si: um processo interior em que a consciência religiosa não acusa, pelo menos à primeira vista, incongruências cognitivas⁸⁶. Na concepção weberiana de pensar “conversão” o que fica em evidência é a radicalidade da pertença a uma determinada religião e “informa sobre o tempo de vivência religiosa onde são enfatizados o ‘antes’ e o ‘depois’”⁸⁷.

Apresentamos abaixo, uma síntese do pensamento de Rubem Alves no que se refere à conversão em sentido teológico e também estético⁸⁸. O autor sublinha que o primeiro momento da conversão se encontra nos mitos bíblicos, mas a nossa mentalidade científica deixou de lado essa fonte de conhecimento porque “os mitos nada dizem de números”, e com isso, ficou subentendido que não correspondem aos fatos sendo reduzidos a curiosidades antropológicas. Sabe-se, no entanto, que o inventário científico é muito pobre por desprezar o mundo das relações, da emoção, da maneira do homem ser diante do mundo. A experiência religiosa é semelhante ao drama mitológico. Parece ser mesmo uma repetição existencial do mesmo. Para esse autor a conversão é o mito vivido de trás para diante quando desmoronam as estruturas da personalidade e a harmonia entre o eu e o mundo entra em colapso e o eu se torna prisioneiro da anomia.

Segundo Rubens Alves, a experiência da conversão se dá em momentos de crise ou em situações de “desorganização dos esquemas culturais de interpretação”. No nosso modo de entender, o que ele quer dizer é que a conversão é um processo motivado pela falência de um modelo interpretativo

⁸⁴ Dicionário eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa 1.0.5., acessado em 19/10/2007.

⁸⁵ Cf. FERNANDES S.R.A., op.cit. p.43, nota nº 43.

⁸⁶ MONTERO, P., ALMEIDA, R. "O campo religioso brasileiro no limiar do século: problemas e perspectivas" In: RATTNER, H. (org.). **Brasil no limiar do século XXI**. São Paulo, Edusp, 2000.

⁸⁷ FERNANDES S.R.A (org), op. cit. p.43.

⁸⁸ ALVES Rubem, **O Enigma da Religião**, 2º ed, Vozes, Petrópolis, 1975, pp .69-85.

organizador da vida, até então normativo, que já não mais oferece condições de resposta para as questões humanas.

Para Rubem Alves, essa seria uma explicação para o reavivamento religioso que toma força no Ocidente.

“Quando se investiga as instituições religiosas já cristalizadas, verificamos que elas tendem a criar padrões de pensamento e conduta adaptativos à ordem estabelecida. Quando, ao contrário, examinamos a *experiência* da conversão, observamos que no seu primeiro momento ela é uma crise de sistemas de referência. [...] Ao examinarmos a experiência da conversão, percebemos que no seu primeiro momento é uma crise de sistemas que paralisa o mundo das rotinas fazendo com que o homem se perceba envolvido pelo nada, e com seus próprios fundamentos sem fundamentos. [...] E a experiência religiosa é exatamente aquela na qual o homem sente a desintegração do seu mundo e o espaço garantido passa a ser espaço em decomposição, infestada pelo nada e que, portanto, se revela como irrealidade.[...] Mas como o momento da crise e desestruturação encontra uma solução. A consciência ressuscita, transfigurada como uma nova estrutura em que tanto os conteúdos emotivos quanto os cognitivos são radicalmente novos. O homem se sente possuído por uma inebriante sensação de paz e alegria e as tensões são resolvidas e sem saber como isso acontece as pessoas se sentem transportadas das trevas para a luz, e assim encontram a salvação. Essa experiência é preservada nos mitos cosmogônicos, no miraculoso e inexplicável salto do caos para a ordem, dos abismos para a terra seca, das águas do mar para o rio da vida”

Como já vimos anteriormente, a relação com a tradição religiosa vem se modificando e aquele laço de pertença a uma entidade fixa dá lugar, nesse momento, a uma multiplicidade de possibilidades de adesão, que por sua vez, são momentâneos, pontuais. Seguindo essa linha de pensamento, poderíamos dizer que a noção de conversão também sofreu modificações e que não se pode afirmar, em caráter conclusivo, que o “novo crente” não esteja desejoso de conversão, e que essa não seja legítima⁸⁹.

A pesquisa do CERIS (já por nós, aqui, mencionada) propõe um questionamento a respeito da existência ou não, da atitude de conversão na situação de trânsito religioso⁹⁰. “Após o processo de conversão, as pessoas se percebem mudadas em aspectos bastante significativos de suas personalidades e alguns dão testemunho de terem modificado radicalmente seus comportamentos, modos de agir e reagir a determinadas situações, como por exemplo: brigas no trânsito causadas pela intolerância, xingamentos como respostas a fim de “não levar desaforo pra casa”, entre outras.

⁸⁹ Falaremos a respeito da legitimidade da conversão do novo crente, segundo a teologia cristã, no capítulo conclusivo de nossa pesquisa.

⁹⁰ Cf. FERNANDES S.R.A.(org), op. cit. p.42.

Assim também, essa realidade atua na identidade social dos convertidos. Muitas vezes, a integração numa comunidade religiosa devolve, ou até mesmo inaugura, no convertido, um sentimento de auto-estima, de valor específico devido a um carisma pessoal revelado pela própria comunidade. O convertido passa a assumir, mesmo fora do âmbito comunitário, uma nova postura social a partir de uma imagem de si mesmo mais digna de admiração e de amor próprio. Podemos ilustrar o que acabamos de afirmar com um testemunho recolhido pela pesquisa do CERIS⁹¹, a saber:

A mudança principal que eu vi foi muito mais na questão da minha personalidade, entendeu, no meu jeito de ser, eu sempre fui uma pessoa muito explosiva e participando eu comecei a controlar não só o meu jeito [...] eu acho que essa foi a grande mudança que teve dentro de mim.

(Homem, RCC, 26 anos, solteiro)

Um número considerável de homens e mulheres muda de religião, ou ainda, transita entre diversas religiões sem que aconteçam mudanças significativas em sua personalidade. O pluralismo e o relativismo reinantes favorecem estas passagens e experimentações camaleônicas⁹². No entanto, não podemos deixar de enfatizar as conversões que se desenvolvem através de um longo processo de amadurecimento da personalidade em todas as suas dimensões, ou seja, no campo afetivo, psicológico, proporcionando uma reinserção da pessoa no meio social.

Em tempos atuais, quando nos debruçamos sobre essa questão da diversidade religiosa e do intenso trânsito de fiéis pelas inúmeras possibilidades de escolha, ficam algumas perguntas que ainda não podem ser respondidas satisfatoriamente, mas que interpelam, certamente, a comunidade acadêmica, os teólogos e o Magistério da Igreja e agentes de pastoral, entre elas: *Será que diante desse contexto religioso plural podemos aplicar o conceito clássico de conversão? Será que aquele que troca de religião uma e outra vez poderia ser chamado “convertido”?*

Daniele Hervieu-Léger, falando sobre a figura do praticante afirma⁹³,

"..(...) On decouvre que la figure du pratiquant tend elle-même à changer de sens: em même temps qu'elle prend sés distances par rapport à la notion

⁹¹ Ibid., p.44.

⁹² Introdução ao Nº. 2, Ano 2 - 2002 da Revista Eletrônica Rever, in http://www.pucsp.br/rever/rv2_2002/index.html, acessado em 19/10/2007.

⁹³ HERVIEU-LÉGER, D., **Le Pelerin et le converti: la religion em mouvement**, Paris, Flammarion, 1999.

d'obligation, fixe par l'institution, elle se réorganise em termes d'impératif intérieur de besoin et de choix personnel ⁹⁴

E, continua falando do peregrino⁹⁵:

(...) Si le pèlerin peut servir d'emblème à une modernité religieuse caractérisée par la mobilité des croyances et des appartenances, la figure du converti est sans doute celle qui offre la meilleure perspective pour identifier les processus de la formation des identités religieuses dans ce contexte de mobilité. (...) Tous les parcours de convertis se racontent comme des chemins de la construction de soi. Dans la forme qu'ils prennent, ces récits s'éloignent peu d'un schéma très classiquement attesté, qui oppose un «avant» tragique, désespérant ou simplement médiocre, et un «après» caractérisé au contraire par la plénitude du sens.

Segundo Silvia Fernandes⁹⁶, a conversão religiosa, na atualidade, está diretamente relacionada com a experiência individual no sentido de experimentação e produção de mudança. Silvia enfatiza ainda, que “dada a intensificação da circularidade dos fiéis, a *conversão* transforma-se também numa categoria vibrante e giratória que acompanha o fluxo das peregrinações e é *entendida prioritariamente a partir da experiência religiosa*”.

Danièle Hervieu-Léger aponta três configurações do convertido no atual campo religioso, ou como ela mesma nomeia “a tripla figura do convertido”, que se traduzem das seguintes maneiras: 1) o indivíduo que muda de religião porque rejeita aquela que herdou da família, ou porque quer assumir uma nova religião escolhida por ele mesmo. 2) aquele que nunca pertenceu a nenhuma religião e, após uma experiência pessoal descobre onde se reconhece e decide agregar-se. São as conversões dos sem religião. 3) e a do convertido refiliado, ou seja, que do interior de sua religião descobre ou redescobre uma identidade religiosa que estivera presente minimamente e, a partir de certo momento fica reavivada ⁹⁷.

⁹⁴ “Descobre-se que a figura do praticante tende, ela mesma a mudar de sentido; no mesmo tempo que ela se distancia da noção de obrigação fixada pela instituição, ela se organiza em termos de imperativo interior de necessidade e de escolha pessoal” (tradução nossa).

⁹⁵ “Se o peregrino pode servir de exemplo para uma religião moderna caracterizada pela facilidade das doutrinas e das pertenças, a figura do convertido é, sem dúvida, aquela que oferece a melhor perspectiva para identificar os processos da formação de identidades religiosas dentro de um contexto de mobilidade.[...] Todos esses processos de conversão aparecem como caminhos da construção de si mesma. Da maneira como aparecem, essas narrações se afastam um pouco de um esquema classicamente atestado que opõe um «antes» trágico, desesperador, ou simplesmente medíocre a um «depois» caracterizado, ao contrário, pela plenitude de sentido”. (tradução nossa)

⁹⁶ FERNANDES, S.R.A.,(org) op. cit. pp. 44-45.

⁹⁷ HERVIEU-LÉGER.D. op. cit. pp. 123-125.

1.4- Conclusão

Concluindo esse primeiro capítulo, retomamos o que dissemos na introdução do mesmo e reiteramos nossa proposta que foi de apresentar o impacto do racionalismo moderno na vida religiosa, e de como o fechamento da Igreja em relação ao diálogo com a Modernidade foi construindo as condições para o aparecimento de um novo perfil de crente que assume as características do homem pós-moderno e, no que se refere à religião, reage ao que fora estabelecido pelas “igrejas institucionais”, rejeita regras litúrgicas pré-estabelecidas pela Igreja, prima por escolher sua religião, reconfigura seu grupo religioso, sua forma de crer, prescinde de participação comunitária estável e legitima sua crença através da experiência pessoal com a transcendência.

Queremos deixar claro que o que realmente nos interessa, não é emitir um julgamento sobre o percurso religioso do novo crente, seu vai-e-vem entre novas igrejas e igrejas tradicionais, senão compreender seu viver religioso a fim de construir uma resposta cuidadosa a respeito das condições de possibilidade do ‘novo crente’, vivenciar uma verdadeira conversão.

Interessa-nos sobremaneira, a partir de então, buscar compreender qual é a situação do novo crente que parece permanecer imerso numa religiosidade meramente subjetiva e hedonista que descarta a necessidade de inclusão na vida comunitária como exigência de um legítimo encontro com o Deus de Jesus Cristo, o que no nosso modo de entender, poderia ser visto como uma situação de não-salvação. Vale ressaltar que o ‘novo crente’ não se entende pecador necessitado de salvação oferecida por Outro que se encontra nele, mas também além dele, maior que ele. Vimos como se encontra o ‘novo crente’, bem como de todo homem e mulher, diante de Deus, a quem todos nós que o buscamos, peregrinos e convertidos, dizemos adorar. No entanto, a aceitação da própria realidade bem como da realidade dos outros como formulada por Garcia Rubio, “é indispensável para o processo de maturidade humano-cristã”.⁹⁸ Essa realidade a que se refere Garcia Rubio diz respeito “à nossa ambigüidade e à tendência para a degradação da energia que co-habita nosso interior, ao lado do existencial

⁹⁸ GARCIA RUBIO A., **A caminho da maturidade na experiência de Deus**, São Paulo, Paulinas, 2007,p.8.

salvífico (K.Rahner), dom gratuito de Deus , totalmente imerecido”⁹⁹. De fato, alerta-nos Garcia Rubio para uma realidade inquestionável, a saber :

“Quando o ser humano chega a ser capaz de tomar uma decisão relativamente livre, já está penetrado da graça crística que o torna capaz de optar pelo amor a Deus e aos outros seres humanos. É aqui que se dá o drama do pecado humano. O ser humano pode decidir-se pela abertura, pela síntese mais difícil (amor) e pode decidir-se pelo fechamento (egocentrismo). É a partir da decisão pelo fechamento e pela rejeição da proposta divina que se inicia a pecaminosidade do ser humano e a inevitabilidade do pecado”¹⁰⁰.

Segundo o pensamento de Montcheuil, “pelo pecado, o ser humano toma por hábito viver em um mundo fechado (onde só entram coisas e pessoas que, de alguma forma, trazem satisfação), de teto baixo (que não permite vôos altos) e de horizonte imediato”¹⁰¹, (pois a vida é agora e deve-se tirar dela o máximo prazer) bem de acordo com a perspectiva atual. Por isso, consideramos de fundamental importância, diante dessa realidade em que se encontra o ser humano pós-moderno, e para nós, especialmente, o ‘novo crente’, perguntarmos se não seria de suma importância aprofundar, para tornar claro, *o sentido do pecado*, e perceber porque não se pode falar de um pessimismo absoluto diante dessa situação que, às vezes, toma conta de nós e faz com que muitos cristãos desanimem e sintam-se desencorajados e desesperançados e até mesmo, se voltem contra a religião.

Como nos ensina Montcheuil, existe em Jesus um otimismo fundamental, pois acredita no estabelecimento do Reino de Deus. No entanto, quando se fala de Jesus diante do homem abandonado a si mesmo, pode-se falar de pessimismo, pois Jesus “conhecia o que havia no homem” (Jo 2,24); como Deus mesmo que “vê no segredo”(Mt 6,3-4), sabe que “ é de dentro do coração dos homens que saem todas as intenções malignas: prostituições, roubos, assassínios, adultérios, ambições desmedidas, maldades, malícia, devassidão, inveja, difamação, arrogância , insensatez“(Mc 7,21).

No capítulo seguinte, iremos abordar a questão do pecado, da Graça e, também faremos uma breve abordagem dos conceitos de experiência e liberdade sob a ótica da teologia cristã. O otimismo cristão tem sua origem na certeza de que Deus pode operar no coração do ser humano, em seu íntimo, uma

⁹⁹ Id, **Unidade na Pluralidade**, p. 658.

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ MONTCHEUIL.Y., **As exigências do Reino de Deus** , São Paulo, Duas Cidades, 1957,p.40.

transformação salvadora: Não é Deus capaz de “fazer destas pedras filhos de Abraão”?¹⁰². Seguindo Jesus, somos otimistas, pois sabemos por Ele que o homem pode ter seu coração transformado.

¹⁰² Cf. Ibid. ,p. 42-43.