



Secularização, (a)teísmo e pluralismo religioso nas sociedades ocidentais contemporâneas¹

Secularisation, (a)theism and religious pluralism in contemporary western societies

Lisete S. Mendes Mónico*

Resumo

Os fenómenos religiosos ocupam um lugar central na vida dos crentes, na dinâmica dos grupos, na coesão das comunidades locais e na ordenação global das sociedades nacionais e transnacionais. Incidindo sobre a dimensão ideológica da religiosidade, o presente artigo pretende contribuir para um entendimento mais alargado da secularização, seus contornos sociais e consequências individuais nas sociedades ocidentais contemporâneas. Nele se revisita a tese weberiana da Secularização e seus efeitos ao nível da significação religiosa, dos estatutos/papéis religiosos e da extensão pela qual se vive o religioso. Discute-se a privatização da religião e a consolidação numa religião mais transferida para a privacidade de cada um. A regressão ocorrida ao nível do efeito global e totalizante da religião assiste à procura de novas formas/rumos espirituais. A secularização vê-se transfigurada em pós-secularização, momento oportuno para a reformulação das teorias sociológicas da religião. O mundo contemporâneo é plural e secularizado, desenvolvendo-se crenças fora dos contextos institucionais, associadas a uma atitude religiosa mais pragmática. Espelho das sociedades ocidentais contemporâneas, a realidade portuguesa aproxima-se de uma posição pluralista em matérias religiosas. A relação do cristão leigo com a Igreja transformou-se, passando-se de uma fé de obrigação para uma fé de convicção.

Palavras-chave: secularização, religião, pluralismo religioso, ateísmo, novos movimentos religiosos

Abstract

Religious phenomena occupy a central place in the lives of believers, in group dynamics, in cohesion of local communities and in the global ordering of national and transnational societies. Focusing on the ideological dimension of religiosity, this article aims to contribute to a broader understanding of secularization, its social boundaries and individual consequences in contemporary Western societies. It revisits Weber's thesis of secularization and its effects on the religious significance, on the religious statutes/roles and the extent to which people live their religiosity. It discusses the privatization of religion and its consolidation in a religion more transferred to the privacy of each person. The decline occurred at the global and totalizing effect of religion level assists to the search of new spiritual forms/directions. The secularization is turned into post-secularization, the perfect time for the reformulation of sociological theories of religion. The contemporary world is plural and secular, where beliefs are developed outside of institutional environments, associated to a more pragmatic religious attitude. Mirroring contemporary Western societies, the situation in Portugal approximates a pluralist position in religious matters. The relationship between the Christian laity and the Church has changed, moving from an obligatory faith to a faith by conviction.

Keywords: secularization, religion, religious pluralism, atheism, new religious movements

Artigo recebido em 04 de novembro de 2015 e aprovado em 18 de dezembro de 2015.

¹ Artigo produzido a partir da tese de doutorado sob orientação do Prof. Doutor Valentim Rodrigues Alferes.

* Doutora em Psicologia Social pela Universidade de Coimbra. País de origem: Portugal. E mail: lisete.monico@fpce.uc.pt

Introdução

Uma abordagem atual da religião impõe atenção a dois conceitos centrais: “secularização e diferenciação da sociedade” (DOCKENDORFF, 2015, p. 37). Apesar de considerarmos atual a afirmação de McCullough e Willoughby (2009), que caracteriza a religião como “uma força social poderosa” (MCCULLOUGH; WILLOUGHBY, p. 69), nos últimos dois séculos identificou-se a crise e a decadência das religiões formais (HEELAS; WOODHEAD, 2000; HERVIEU-LÉGER, 1997; KAUFMANN, 2012; PICKEL, 2011). O fenómeno religioso é complexo, revelando-se “[...] um fator muito importante para se compreender as diferentes sociedades humanas, no tempo e no espaço, pois todas elas, de uma forma ou de outra, foram moldadas pelo pensamento religioso” (RODRIGUES, 2007, p. 171)

Tendo em conta que religião e religiosidade se direcionam a algo aparentemente vago e intangível, cuja realidade empírica está longe de ser clara, a procura de inteligibilidade sobre esta matéria, desde os tempos mais remotos, suscitou tanto de interesse quanto de interrogação. Pese embora as contextualizações histórica², social e cultural, o universo da religião sempre foi complexo, por vezes, contraditório e, mesmo, conflituoso (FENNEMA; PAUL, 1990; MCGUIRE, 1987; NODDINGS, 2008). Apreendemos significações diversas, que se encontram em dependência de variáveis espaço-temporais e das diferentes formas como são percecionadas (EMMONS; PALOUTZIAN, 2003), resultando em dificuldades definicionais: “cada pessoa faz uma interpretação individual do que é a religião ou do que deveria ser” (SPILKA; HOOD; GORSUCH, 1985, p. 2).

¹ Na obra *História das crenças e das ideias religiosas*, Eliade (1976) perspetiva em três fases a evolução das ideias religiosas: i) criação dos “deuses momentâneos”, que aparecem e desaparecem com análoga rapidez; ii) etapa intermédia, em que as divindades não procedem dos sentimentos espontâneos, mas das atividades ordenadas e contínuas do homem (v.g., o deus das sementeiras, o deus das colheitas, os deuses funcionais/especiais dos romanos); e iii) concepção dos deuses pessoais, em que cada deus é investido de um nome especial (um novo Ser), que se desenvolve segundo as suas próprias leis e alcança corporeidade (i.e., surge “na sua própria carne”, sendo capaz de atuar e sofrer como um ser humano).

É sabido que as pessoas vivem numa diversidade de contextos a nível social que, variando no tipo de comunicação, estatuto e normas, determinam crenças, emoções e comportamentos. Qualquer explicação do comportamento humano só adquire sentido neste contexto de influências recíprocas, que poderemos apelidar de perspectiva ecológica do comportamento humano. Ao organizar o seu próprio meio, cada indivíduo elabora esquemas classificatórios, adotando como substrato um ou mais fatores comuns e associando categorizações sociais a diferenciais valorativos, que derivam das interações com os mecanismos cognitivos de categorização. Resulta, por conseguinte, uma sociedade constituída por múltiplos grupos sociais e religiosos.

Se o grau individual de adesão às crenças, doutrinas e práticas de uma religião define a religiosidade (BARKER; WARBURG, 1998), esta pode expressar-se e ser analisada ao longo de cinco dimensões, definidas no trabalho clássico de Glock e Stark (1965): 1) *experiential*, referindo-se aos sentimentos e emoções, percepções e sensações vivenciadas no contacto com uma entidade sobrenatural; 2) *intelectual*, ao conteúdo da crença, ao conhecimento e compreensão de uma doutrina religiosa; 3) *ritualística*, às formas de devoção pública e privada; 4) *ideológica*, ao grau de adesão e compromisso com as convicções doutrinárias; e 5) *consequencial*, às repercussões da religiosidade, abrangendo os efeitos das condutas moral e comportamental.

No mundo contemporâneo, marcado pelo progresso da ciência e da tecnologia, muitas vezes ecoaram a inutilidade da experiência do sagrado no entendimento do real e na atribuição de sentido à vida. Nos últimos dois séculos, a crise e decadência das religiões formais foi um assunto em voga. Movimentos científicos e grupos socialistas dos séculos XIX e XX advogavam o declínio das expressões religiosas formais, aos quais se juntavam filósofos e políticos, apregoando a inexistência de espaço para as religiões formais, ou mesmo para Deus, num mundo promissor de progresso científico. Contrariamente ao anunciado, as matérias religiosas continuam hoje em destaque, desafiando doutos

e leigos pelo mundo fora. Ainda que a ciência fosse a única fonte de entendimento da realidade, jamais a poderíamos entender enquanto sujeito absoluto, independente dos laços históricos, culturais, sociais e, mesmo, psicológicos. Ciência e religião sempre imprimiram forma à sociedade.

Atendendo às mudanças da identidade religiosa decorrentes da secularização, nas sociedades ocidentais contemporâneas assistimos a dois fenômenos aparentemente antagônicos: o aumento do número de ateus e o crescimento das minorias religiosas. Importa analisar os contornos secularizantes desses dois fenômenos, o mesmo é dizer, das crenças e práticas (ar)religiosas atuais, ora introduzidas por via tradicional (de modo formal, não refletido e obedecendo aos costumes), ora por via individual, procurando resposta às próprias interrogações, necessidades, concepções e ideais.

O presente artigo incide sobre a dimensão ideológica da religiosidade. Revisitando um leque de referências que consideramos pertinentes ao entendimento das problemáticas em análise no mundo ocidental, em particular na realidade portuguesa, pretendemos fornecer elementos de reflexão em torno das temáticas da secularização e pós-secularização, seus contextos e consequências individuais e sociais.

1 A tese da Secularização

Apreciada como teoria, hipótese ou paradigma, a secularização apontou para a autonomização das esferas sociais relativamente à religião, cujo declínio foi prognosticado como inevitável (PICKEL, 2011; WALLIS; BRUCE, 1991). Já nos primórdios do século XX, Weber (1920/2006) procedia a uma abordagem dos processos de racionalização e desencantamento do mundo, encarando a religião como uma importante chave na modelação de comportamentos e de atitudes económicas. Para Weber, a sociedade moderna progredia no sentido da racionalização da ação. As complexas coletividades ocidentais, libertas da

influência da religião, pautadas pela industrialização e regidas pela razão instrumental, exigiram um Estado extremamente sistematizado e burocratizado. O ser humano, desencantado do mundo, distanciou-se do sagrado e submeteu-se ao domínio da razão. O poder antes exercido pela religião foi delegado à intelectualidade e, progressivamente, o homem passaria a dominar as sociedades pela razão e pelo aprimoramento da técnica. Neste sentido, o mundo tornar-se-ia um mecanismo causal, sistematizado e controlado pela razão, cujas palavras de ordem se alicerçariam no capitalismo e no materialismo. A partir da Revolução Industrial e do Iluminismo, a religião perdeu progressivamente o domínio da explicação do mundo, agora transferido para a ciência (BERGER, 1999; COLLINS, 1997; HEELAS; WOODHEAD, 2000). No mundo contemporâneo, ciência e religião tanto conflituam como dialogam (FERREIRA, 2010).

A tese da secularização de Weber colocou o Homem, na sua individualidade e racionalidade, como princípio e como fim, como medida de si, das suas relações e do universo, a partir de uma lógica cartesiana e de uma moral kantiana (VITIELLO, 1998). O ser humano passou a ser o centro de tudo, ocupando o lugar anteriormente pertencente ao transcendente, ao sagrado normativo e conferidor de sentido, administrado por instituições religiosas transportadoras de coesão social e cultural, apelando para a significação além-indivíduo. O sentido ordenador da realidade e unificador do ser humano enquanto ser social é exclusivamente ditado pela racionalidade do homem, suas escolhas e autonomia (CHAVES, 1995). A secularização profetizou, assim, o declínio da religião à mercê da ciência (CAPUTO, 2007; STARK; BAINBRIDGE, 1985; VITIELLO, 1998), tal qual Nietzsche atestou a ‘morte’ de Deus e privou o homem da magia do mundo³.

³ Marx e Engels preveem o fim da religião. Para estes filósofos, a religião consiste num sistema de identificação de culturas, num remédio barato e de acesso fácil aos mais desfavorecidos, às classes pobres, por oposição aos tratamentos dispendiosos dos mais abastados. Marx (1845/1989, cit in MARSH; KEATING, 2006, p. 585) afirma que o homem cria a religião e não o inverso, sendo a funcionalidade desta na sociedade a de justificar a realidade da opressão. Por este motivo, Marx antevê o fim da religião, no sentido em que esta só existe em situações marcadas pela alienação. Consequentemente, necessita de ser superada, o que apenas pode ocorrer a partir da destruição das relações sociais que conduzem às necessidades de religião; esta tenderá, assim, a desaparecer nas sociedades livres, sem opressões e injustiças, na medida em que “(...) não tem uma existência independente, é simplesmente uma fantasia” (MARX, 1845/1989, cit in MARSH; KEATING, 2006, p. 585).

O efeito da secularização manifestou-se em três modos de declínio distintos: 1) o da significação religiosa; 2) o do estatuto social das instituições e papéis religiosos; e 3) o da extensão pela qual as pessoas engendram em práticas religiosas, expõem crenças de tipo religioso e conduzem os aspetos das suas vidas informados por essas crenças (SCHOENFELD, 1993; WALLIS; BRUCE, 1991). Para Giddens (1991), o significado profundo da secularização não reside no desencantamento do mundo, mas, antes, no declínio geral da religião como influência preponderante sobre o quotidiano. A nível jurídico-político, a secularização reiterou a autonomia e a supremacia do Direito em relação às formas de posições normativas de ordem religiosa, desqualificando as pretensões de grupos religiosos em impor normas a cidadãos (DOCKENDORFF, 2015).

Também o filósofo Habermas (1990) se defronta com a questão da secularização. Para o autor, o efeito da secularização refletiu-se numa perda da supremacia das imagens tradicionais do mundo a diversos níveis: “como mito, como religião pública, como rito tradicional, como metafísica justificadora, como tradução inquestionada” (HABERMAS, 1990, p. 66). Apesar de reconhecer que a religião foi relegada para um plano menos expressivo, sobretudo no que toca ao diretamente observável, ela continua a sustentar-se naquilo que a ciência, e mesmo a filosofia, não conseguem responder de forma cabal: o problema do sofrimento humano, da contingência e do negativismo em torno de cada existência pessoal. De facto, podemos dizer que, melhor do que ninguém, a religião reconcilia o homem perante a crueldade do seu destino, exorciza temores, compensa as privações, para além de atribuir sentido e de fornecer um sentimento de proteção, segurança e conforto⁴. Podemos assim afirmar que a tendência religiosa do ser humano perdura, embora não se encontre marcadamente nas suas formas institucionais tradicionais. Expressa-se de uma forma (in)visivelmente diferente.

⁴ A propósito da criação de sentido, a maioria das pessoas referem precisar de uma narrativa sagrada, seja ela qual for (COSTA, 2006). Inicialmente, as narrativas mitológicas ocupavam essa função, sendo, depois, substituídas pelas narrativas religiosas presentes nos textos sagrados (orais ou escritos). Atualmente são as narrativas científicas que procuram dar resposta aos mistérios do universo. E relativamente ao sentido da vida, este não constitui um problema moral, mas, antes, um problema espiritual que, desaparecida a “grande religião, permanece, ou para nos atormentar ou para resolver os nossos tormentos” (COSTA, 2006, p. 41).

2 Religião (in)visível

Procedendo a uma abordagem funcionalista da religião, Luckmann (1967) apresenta o conceito de *religião invisível*, por não ser mais reconhecida e manifesta nas instituições, porém transferida para a privacidade invisível e autónoma de cada um. Em Portugal e um pouco por toda a Europa, vão sendo noticiados casos de igrejas fechadas ou ameaçadas pela redução do número de frequentadores. Herança das religiões tradicionais, o vínculo aos valores humanos torna-se publicamente menos visível. Ocorre a “[...] privatização da religião, uma forma de «religião antropomórfica» onde o religioso passa a ser um assunto exclusivamente do foro privado, uma escolha individual de entre as inúmeras ofertas disponíveis [...]” (RODRIGUES, 2004, p. 44).

Esta espiritualidade contemporânea apresenta-se mais como uma realidade do foro interior e menos como objeto de exteriorização (...) em que avulta uma certa privatização das crenças e das práticas, ou seja, estas são encaradas como pertencendo sobretudo à esfera do individual e resultam de opções pessoais, menos induzidas socialmente, menos herdadas pela vida familiar (SANTOS, 2006, p. 66).

Nas palavras de Gauchet (1985), “Eis o mistério do mundo em que vivemos: por mais religiosos que sejam os indivíduos, a sociedade que eles formam permanece ateísta nos seus princípios e nos seus mecanismos” (GAUCHET, 1985, p. 12). Um olhar sobre o mundo parece indicar, de facto, que os deuses e as esperanças religiosas adquiriram novas designações, novos lugares e novos ritos. Porém, para além das crenças e práticas religiosas privatizadas (BERGER, 1999; DOWDY, 1991; HEELAS E WOODHEAD, 2000; PICKEL, 2011; STARK E BAINBRIDGE, 1985), numerosas controvérsias relacionadas com as questões religiosas mantêm-se frequentemente foco de debate público na Europa (OZZANO e GIORGI, 2015). Não podemos negar que a religião permanece coadjuvante no debate sobre temas acesos como a ecologia, a bioética e a cidadania, passando pelas questões dos direitos sexuais e reprodutivos. Na recensão que Toldy (2014) faz sobre a obra de Boaventura de Sousa Santos (2013), refere-se que

A emergência das várias tendências e matizes das teologias políticas (que Boaventura de Sousa Santos define como “as concepções da religião que partem da separação entre a esfera pública e privada para reclamar a presença (maior ou menor) da religião na esfera pública” – p. 9) coincidiu com a entrada dos direitos humanos nas agendas nacionais e internacionais. Ora, segundo o autor, a religião e os direitos humanos constituem “duas políticas normativas” que parecem não ter nada em comum: enquanto a primeira contesta a remissão da discussão acerca da dignidade humana (associada ao cumprimento da vontade de Deus) para o domínio privado, tal como pretendeu a modernidade, nos seus planos secularistas, a segunda, na perspetiva do autor, é individualista, secular, ocidentocêntrica (culturalmente) e Estado-cêntrica. (TOLDY, 2014, p. 203).

Segundo Domingues (1999), não temos “nem religião de Estado nem Ateísmo de Estado” (DOMINGUES, 1999, p. 13). E se no início deste século se assiste à secularização da vida social, neste mesmo início “[...] alguns falam já de sociedade *post* secular e de um regresso ao religioso ou, talvez com maior propriedade, ao espiritual” (SANTOS, 2006, p. 66). Impulsionado por essas duas tendências díspares, muito se tem escrito sobre a perda, por oposição à retoma, de importância da religião, suas convergências e dissidentes. Arreigados em sistemas de pensamento antagónicos, contam-se o ateísmo e os novos movimentos religiosos ou sectarismo. Passaremos a tecer algumas considerações sobre estes fenómenos, frutos da secularização, atendendo, em particular, à situação de Portugal.

3 (A)teísmo

Com o advento do marxismo, a arreligiosidade passaria a ser o ideal das novas civilizações, que adquiririam como regra de triunfo a luta contra as divindades, uma vez que sem a eliminação da crença em Deus das mentes humanas, o homem não alcançaria felicidade (CAPUTO, 2007; TRÍAS, 1996). Exemplificando, Harris (1993) advoga que é necessário acabar com a religião, antes que ela acabe com a civilização e Englebretsen (2008) que “[...] ateísmo, não a religião, é natural” (ENGLEBRETSEN, 2008, p. 43).

O ateísmo rejeita a possibilidade da existência de Deus ou de qualquer outra deidade (NODDINGS, 2008). Alguma forma de crença ou de emoção relacionada com tal existência é considerada inconsistente, irracional e descabida de qualquer possibilidade argumentativa (BARKER, 1992; CAPUTO, 2007; DAWKINS, 2006; HITCHENS, 2007; MARTIN, 2007). Conceptualizando o ateísmo pela “[...] ausência de crença teísta” (SMITH, 1980, p. 9), Smith divide-o em *implícito* (aquele que não acredita em Deus, mas não rejeita ou infirma explicitamente a verdade do teísmo) e *explícito* (aquele que nega a existência de um Deus encarnado). Para Smith, qualquer indivíduo, desde o nascimento até ao momento do seu desenvolvimento que lhe possibilite um entendimento dos conceitos teístas, é um ateu implícito. A partir dessa etapa, a (des)crença em Deus não é mais arbitrária. Um ateu explícito pode refutar as crenças teístas definidas por uma religião, mas não pode negar que uma força superior, assemelhada a um Deus interior, exista; todavia, nega a existência de um Deus encarnado, tal como advogado pela maioria das religiões⁵.

Para Feuerbach (1986), onde existem desejos humanos, surgem deuses, sendo nestes desejos que se encontra a origem da religião, que virá a funcionar como via compensatória, hipótese mais tarde retomada por Marx e Freud. Fervoroso seguidor de Feuerbach, Marx (1959) reitera a ideia de que é o homem que faz a religião e não a religião que faz o homem, demarcando, assim, caminho para a análise social do fenómeno religioso. “É o ópio do povo” (MARX, 1844/1959, p. 263).

Considerando a religião como lógica da cultura e como facto social, o ateísmo é um fenómeno inédito na vida da humanidade, pois a história e a etnografia não conhecem povos sem religião (LACAN, 2005). De facto, Craig (2007) fala na falta de visibilidade do ateísmo e Dawkins (2006), jocosamente, que

⁵ Exemplificando, Hitchens (2007) afirma que devido ao aparecimento de instrumentos como o telescópio e o microscópio, não seriam mais necessárias ou importantes as explicações religiosas. Para o autor, a religião consiste numa criação humana, sendo o seu ateísmo protestante, ou seja, “(...) para com a esplêndida liturgia da bíblia do Rei James” (p. 11). Para Smith (1980), Hitchens seria considerado como ateu agnóstico ou ateu ‘fraco’ (weak atheist), embora alguns autores o apelidem de ateu antropomórfico, ateu cósmico ou neo-ateu (CAPUTO, 2007; SWATOS, 1993).

é “universalmente aceite que uma admissão de ateísmo seria suicídio político instantâneo para qualquer candidato à presidência” (DAWKINS, 2006, p. 67). Um dos motivos apontados por Martin (1997) para esta falta de visibilidade prende-se com a imagem negativa que o conceito de ateísmo e os ateus adquiriram, tanto nas mentes populares como nos círculos intelectuais. A este respeito, consideramos que merece reflexão a possibilidade de (sobretudo) os neo-ateístas estarem a utilizar a mesma arma dos fundamentalistas religiosos – a intolerância.

Com base numa sondagem efetuada em 38 nações pelo *International Society Survey Program* (PAUL; BALTIMORE, 2005), cerca de 23 mil pessoas foram inquiridas em democracias desenvolvidas. As variáveis crença em Deus, literacia bíblica, frequência de oração, participação em cultos e devoção e conservadorismo religioso foram associadas às taxas de homicídio, suicídio juvenil, gravidez precoce, interrupção voluntária da gravidez e doenças sexualmente transmissíveis em cada país. Constatou-se que nas democracias secularizadas a taxa de homicídio tem vindo a diminuir progressivamente. Por outro lado, os Estados Unidos foram identificados como sendo a única nação próspera com elevadas taxas de homicídio e de religiosidade. Portugal foi classificado como sociedade teísta, com taxas de homicídio superiores às das democracias secularizadas. Alertando para o facto das sociedades mais religiosas não apresentarem resultados mais favoráveis em termos de saúde pública, Paul e Baltimore (2005) concluem que as democracias secularizadas podem claramente governar-se e manter a coesão social sem necessidade de recorrer a sistemas de fé.

No censo de 2011 (INE, 2011), 6.8% da população portuguesa referiu não ter religião, ao passo que em 2001 a proporção era de 3.9%; já a taxa apurada na Inglaterra ou no País de Gales, no censo de 2011, foi de aproximadamente um quarto da população (WALLIS, 2014). A dúvida permanece: serão ateus ou serão crentes sem afiliação religiosa? No estudo realizado por Mónico (2010), entre os participantes portugueses sem religião (n = 219), apenas 27.4% referiram nunca

ter acreditado em Deus; já entre a amostra de ateus (n = 553), 48.8% referiram ter acreditado em Deus no passado.

No relatório apresentado na Assembleia Plenária da Conferência Episcopal Portuguesa (TEIXEIRA, 2012), entre 3978 residentes em Portugal inquiridos por amostragem aleatória estratificada, 9.6% afirmaram-se não crentes e 4.6% crentes sem religião. Se em 1999 a taxa de cidadãos portugueses sem religião era de 8.2%, em 2011 aumentou para 14.2%. No referido relatório, conclui-se que “[...] o crescimento relativo dos sem religião em relação ao número de católicos é mais pronunciado do que o crescimento do número dos pertencentes a outras denominações religiosas” (TEIXEIRA, 2012, p. 3).

Assim, numa perspetiva ateuista, o homem, enquanto ser racional, encontra-se só: não existe qualquer Deus, na forma antropomórfica de Pai criador, protetor, mestre e garantia de felicidade (CRAIG, 2007; SMITH, 1980). Todas as cognições, emoções, comportamentos, fracassos e sucessos são da responsabilidade única do ser humano – e é unicamente a este que cabe a busca da sua (in)felicidade. “A vida possível para o ateu é aquela em que os argumentos racionais, que interagem no campo da liberdade, da democracia, são respeitados numa relação ética em que se permite a diferença de ideias” (FERREIRA, 2010, p. 102).

4 Pós-secularização, Revigoração e Pluralismo Religioso

Em nenhum período da história da humanidade se registou a pertença a apenas uma religião (CRAIG, 2007; MARTIN, 2007). Com um estatuto minoritário ou majoritário, os grupos religiosos são procurados por variadas razões, resumidas em procura de sentido, soluções e identidades, resultando em vias de controlo, conforto e transformação de vida (Mónico, 2010, 2011).

A complexa questão da secularização refletiu-se, de modo diverso, em cada sujeito. Enquanto uns se mantiveram crentes, outros se dizem ateus ou agnósticos; alguns traçam uma linha divisória entre crença religiosa e consciência científica,

havendo, ainda, os que procuram o caminho da integração (BERGER, 1999; TSCHANNEN, 1991). A sociedade contemporânea prescindiu da experiência do sagrado para explicar a realidade ou para dar sentido à vida dos homens (JARDILINO; SANTOS, 2001). Porém, se por um lado a prática religiosa tradicional se viu regredir, por outro se assistiu a um incitamento do homem na procura de novas formas ou rumos espirituais (BROWN, 1987, 1988). Contrariamente ao pensamento clássico marxista, que assegurava o fim da religião, as interpretações atuais afirmam a substituição de uma situação inicial de monopólio religioso por uma outra de pluralismo. Verifica-se uma reconstituição da religião sob novas formas, embora com perda de controlo do todo social, que outrora caracterizava os grandes sistemas religiosos.

Alguns autores consideram poder falar-se em nova espiritualidade, vertida numa procura distinta e utilitarista do sagrado (DOWDY, 1991). A secularização vê-se, assim, ultrapassada e transfigurada em pós-secularização, momento ideal para a reformulação das teorias sociológicas da religião, em grande parte tributárias da tese Weberiana da secularização.

A condição pós-moderna representa uma fase ulterior à do processo de secularização, a fase na qual a própria experiência da secularização já está esgotada. O 'pós-moderno' caracteriza-se pela ausência daquelas oposições fortes que a tese da secularização tomou vigor. [] Noutras palavras, a sociedade pós-moderna seria uma sociedade 'pós-secular' na qual a ênfase no trend secularizante foi, finalmente, deixada de lado, permitindo perceber numerosos fenómenos de dessecularização (MARTELLI, 1995, p. 18).

De forma resumida, na pós-modernidade não se perde religião. Perde-se, sim, o efeito global e totalizante da religião. Ocorre um processo de metamorfose, onde deixa de existir um mundo com princípios – simbólicos e de criação – que o transcende (HEELAS; WOODHEAD, 2000; HERVIEU-LÉGER, 1997). Neste sentido, apenas se poderá falar de 'fim' da religião se nos referirmos à organização totalizante do social, sendo que no privado a religião permanece, embora significativamente mais restrita a experiências e sistemas de convicção

particulares. A fé torna-se assim uma opção sem influência ou alcance na conceptualização da organização coletiva (GAUCHET, 1985).

Habermas (2007) sinaliza os anos de 1989 a 2001 como marcos em que as religiões, imprevisivelmente, voltaram a assumir relevância política. Perante a imprevista sobrevivência da religião, o filósofo reconhece a perda de capacidade explicativa da tese da secularização e a necessidade de um novo conceito, que teorize sobre a relação entre o atual mundo (secular) e a religião (HABERMAS; RATZINGER, 2007). As religiões de hoje abandonaram o dogmatismo e o absolutismo, aceitando uma sociedade pluralista que convive com duas tendências antagônicas: “a proliferação de imagens de mundo naturalistas e a influência política crescente também das ortodoxias religiosas, sendo este diagnóstico um dos temas mais recentes do pensamento de Habermas” (OLIVEIRA, 2014, p. 56). Habermas procura situar-se numa posição intermédia entre o naturalismo científico e a religião, criticando caminhos exclusivistas, quer da ciência quer da religião⁶. Assim, com a pós-secularização, ocorre apenas o término de um modelo de religião (e de sociedade). Como fenómeno social, cultural e histórico, as instituições e os movimentos religiosos encontram-se em perpétua transformação. Tanto as posições religiosas quanto as seculares necessitam de se modificar reflexivamente, apreendendo contributos recíprocos para os diversos assuntos do homem e da sociedade.

Correspondendo a identidade religiosa à parte do autoconceito proveniente da filiação a um grupo religioso, para compreender o comportamento religioso na atualidade torna-se indispensável considerar o papel dos grupos religiosos e a inserção dos indivíduos nesses grupos (MÓNICO, 2010, 2011). A identidade social dos novos grupos religiosos é caracterizada pela busca espiritual e pela religiosidade emocional. Inscritos no pós-modernismo, estes grupos recusam a

⁶ Nas sociedades de hoje, Habermas (cit in KNAPP, 2011, p. 188) fala de um “impulso tríplice de reflexão, que deveria ser levado adiante pelos crentes no contexto das sociedades modernas” (KNAPP, 2011, p. 188): “A consciência religiosa deve, primeiramente, entrar num movimento cognitivo dissonante com outras confissões e outras religiões. Deve, em segundo lugar, ajustar-se à autoridade das ciências, que detêm o monopólio social do conhecimento sobre o mundo. Finalmente, deve concordar com as premissas do Estado constitucional, que se fundamentam a partir de uma moral profana” (HABERMAS, cit in KNAPP, 2011, p. 188).

tradição *per se*, adquirem novas designações e contribuem para a experiência religiosa se inscrever numa “metalinguagem” (HERVIEU-LÉGER, 1997, p. 43), da qual fazem parte novos movimentos carismáticos e emocionais (MARIZ, 2004). Embora nem sempre ocorra a criação de novos organismos religiosos, as ideias ocultistas de diversos tipos possuem tamanha importância para os seus aderentes que compõem grande parte da filosofia de vida destes (DOWDY, 1991; SWATOS, 1993; VALLE, 1998). Assim, o discurso tradicional religioso é resgatado por poucos indivíduos, os que consideram que este lhes serve cabalmente. A religião torna-se, progressivamente, mais analógica, performativa, simbólica, subjetiva e plural⁷.

Neste mundo plural e secularizado, as pessoas não se revêm mais nos discursos universais. Mudaram as expressões religiosas, desenvolvendo-se crenças fora dos contextos institucionais, no sentido de modos de expressão mais pessoais e diferenciados, de tal modo que é possível distinguir formas e usos normativos e operativos da religião (DOCKENDORFF, 2015; DOWDY, 1991). A vivência das dimensões religiosas continua, agora bem particular, a partir da própria lógica da pós-modernidade, i.e., a autonomia racional e, de certo modo, emocional, decorrente do encontro com o divino.

Em última análise, a religião perde o seu papel moralizador, revertendo-se em atitude mais pragmática (MARTELLI, 1995; RODRIGUES, 2004). Nesta nova espiritualidade, identifica-se uma grande quantidade de traços na abordagem da vida em geral que em nada se relacionam com as manifestações religiosas tradicionais (CHAVES, 1995; DOWDY, 1991). Cada pessoa apreende o que pretende do discurso universal, introduz críticas e, livremente, elabora escolhas numa sociedade onde a pluralidade polissémica, subjetiva, fragmentária e concorrente é real (BERGER, 1999).

⁷ No referente à intervenção religiosa, distinguem-se atualmente teologias pluralistas de teologias fundamentalistas, e teologias tradicionalistas de teologias progressistas (SANTOS, 2013); enquanto as pluralistas vislumbram a revelação como contributiva para a vida pública e para a estruturação da sociedade, as fundamentalistas sustentam a revelação como “[...] o princípio estruturante de organização da sociedade em todas as suas dimensões” (SANTOS, 2013, p. 38). E se as teologias tradicionalistas defendem uma intervenção na sociedade baseada nas regulações sociopolíticas do passado, as teologias progressistas criticam a religião institucional, numa dialética oprimido-opressor.

Heelas e Woodhead (2000) compilam em cinco as vertentes religiosas integradas na pós-secularização (que apelidam de *destraditionalização da religião*), por oposição às religiões tradicionais (que denominam de religiões de diferença): 1) *religiões humanitárias*, caracterizadas pelo desenvolvimento de uma ética de humanidade e aplicação da razão crítica às verdades anteriormente mantidas enquanto sagradas; 2) *vivências espirituais*, envolvendo fatores em torno de um *self* sacralizado; 3) *religiões individualizadas*, que promovem o desenvolvimento das escolhas individuais; 4) *religiões consumistas*, regidas pela lógica do capitalismo e utilitarismo; e, por último, 5) *universalismo religioso*, que aglomera o que as diversas religiões possuem em comum.

De forma evidente, a religião transfigurou-se, fragmentou-se e multiplicou-se, embora cada fragmento não tenha efeitos maiores nas sociedades laicas, permanecendo através das suas circulações simbólicas, do mistério, das práticas e dos ritos, mesmo em atividades, grupos ou projetos não explicitamente tidos como religiosos (DOCKENDORFF, 2015; MARTELLI, 1995). Na atualidade das sociedades pós-seculares, utilizando a designação emblemática de Habermas, identifica-se uma abundância de novas direções religiosas e filosóficas, uma expansão acelerada de vários grupos religiosos, ou meramente de apelos para distintos *modus vivendi*. Quando um ritual, um simbolismo e uma estrutura institucional são radicalmente modificados, resulta um novo movimento religioso (BARKER; WARBURG, 1998), ao qual os membros facilmente tanto aderem como abandonam, em função da resposta a necessidades ou a desejos pessoais (MARIZ, 2004). Refira-se a este propósito um dos mais impactantes movimentos sócio-religiosos do mundo, a *New Age*, “[...] uma rica amálgama de filosofias e práticas religiosas” (RODRIGUES, 2008, p. 35).

Arreigada numa tradição de estudo substantiva, a religião é encarada como as expressões de fé das pessoas do passado que se dirigem às do presente, independentemente de se basearem em escrituras ou leis (narrativas, mitos, profecias, relatos de revelações), símbolos, tradições orais, música, dança,

ensinamentos éticos, teologias, credos, ritos, liturgias, arquitetura, entre outros. As questões em torno do pluralismo e da liberdade religiosa agudizam-se na Europa, em particular com a entrada massiva dos refugiados, oriundos do Médio Oriente.

O incremento de novos e plurais movimentos religiosos potencia o declínio do compromisso religioso das pessoas para com qualquer tipo de credo, conduzindo a identificações e identidades progressivamente mais efémeras, convertendo a religião numa espécie de utilitarismo pragmático (TAYLOR, 1998). Numa investigação realizada em grupos religiosos minoritários em Portugal (MÓNICO, 2010), o declínio do compromisso religioso evidenciou-se sempre que os membros referiam ter percorrido diversos grupos religiosos e espiritualistas, onde se mantiveram mais ou menos tempo e abandonaram depois. Registaram-se, também, casos em que a experiência religiosa desses grupos, com o tempo, foi adquirindo uma rotina, uma adequação institucional, doutrinária e litúrgica, conduzindo a um processo de expansão e popularização.

Vilaça (2006) procurou saber “[...] em que medida a análise de um fenómeno minoritário contribui para a compreensão mais aprofundada da nossa sociedade e dos processos sociais em curso” (VILAÇA, 2006, p. 174). Abordando a diversidade religiosa atual em Portugal nos níveis sociais macro, meso e micro, a autora verificou que na dimensão macro as autoridades sociais aceitam e admitem certa multiplicidade religiosa, ao passo que ao nível micro o pluralismo religioso é conceptualizado em termos de liberdade de opções individuais.

Também Costa (2006) analisou a multiplicidade de manifestações e instituições cristãs no seio da instituição católica contemporânea em Portugal, recorrendo ao estudo de três «novos movimentos eclesiais» na região de Braga: carismáticos, focolares e neocatecumenais. Analisando os movimentos que fomentaram novos rumos ao catolicismo em Portugal, as teologias de libertação, as comunidades migrantes e as minorias étnicas, o autor constata que

o Renovamento possui uma versão mais discreta – a das “comunidades” de consagrados residentes, sujeitos a votos e a regras de vida de perfeição. Possui também uma infinidade de grupos de oração locais afastados da grande exposição mediática e, mesmo, sujeitos a uma certa marginalidade diocesana e paroquial, existindo porque são tolerados. São, digamos, grupos semi-privados: abertos à participação de quem quiser aderir e dotados de alguma privacidade. Mesmo a adesão é “privada”, quero dizer, faz-se por recomendação ad hoc de alguém conhecido, e não por “anúncio televisivo” (COSTA, 2007, p. 190).

No referente à cultura de pluralismo religioso, Costa (2007) evidencia que

a religião torna-se opção da vida privada, porventura intensa, vivida no seio dum ateísmo social que rege a vida coletiva sem obedecer a critérios religiosos. Passamos, assim, a um quadro em que temos o mundo, temos a religião, temos um mundo sem religião e uma religião sem mundo. Todos os dias milhões de crentes esfalfam-se na sociedade atea ou, como prefiro dizer, agnóstica (COSTA, 2007, p. 185-186).

De facto, e apesar de que “o monolitismo religioso continua a matizar culturalmente as representações religiosas dos portugueses” (VILAÇA, 2006, p. 259), mais precisamente em torno de 80% católicos (INE, 2011; TEIXEIRA, 2012), a contabilização dos grupos religiosos com base nos recenseamentos gerais da população portuguesa, a partir de 1991, conduz à inferência de que Portugal se aproxima de uma posição pluralista em matérias religiosas. Relativamente ao censo de 2001, registrou-se um aumento de 82.508 pessoas de outras religiões.

Mónico (2010) inquiriu 562 cidadãos portugueses crentes não católicos. Constatou que o principal motivo que levou ao abandono do catolicismo e ao ingresso em diferentes movimentos religiosos residiu no sofrimento derivado dos problemas ao longo da vida e na insatisfação com ela. Porém, essas mesmas motivações foram também as mais presentes no estudo realizado com 784 peregrinos ao Santuário de Fátima (MÓNICO, 2010, 2011). Na observação participante a seis novos movimentos religiosos na região Centro de Portugal (MÓNICO, 2010), constatou-se que as práticas religiosas eram associadas à evangelização, meditação, aplicação de “passes energéticos”, “libertações”, enfim, terapias diversas, com vista à autoajuda, ao alargamento da consciência e à solução de problemas pessoais e familiares. A expressão de Jorge (1991) a respeito dos

aspectos psicológicos dos novos movimentos religiosos aproxima-se do que Mónico experienciou durante as observações: “O objetivo é conduzir o homem a uma nova consciência cósmica, por iluminação divina ou êxtase, a descobrir Deus em si mesmo, a explorar todas as suas potencialidades e a encontrar a sua própria salvação. Uma salvação do homem pelo homem” (JORGE, 1991, p. 355); e por via de Deus, acrescentamos nós. Deste modo, podemos afirmar que face ao declínio da hegemonia da religião Católica, temos vindo a assistir em Portugal a um crescente pluralismo e laicização nos modos de crer, vertidos em novas doutrinas associadas a novos proselitismos, mercados religiosos, aderentes e conversões. O atual reavivamento religioso é favorecido pela insatisfação com a vida (MÓNICO 2010, 2013).

5 Do recrudescimento religioso ao sectarismo

Nas sociedades modernas e pluralistas com uma constituição liberal é, assim, possível presenciar um recrudescimento do fenómeno religioso, quer por meio das religiões tradicionais, quer dos novos grupos religiosos. Os conflitos ideológicos e religiosos tendem a ocorrer, resultantes de competições intergrupais (por aceitação e influências sociais e políticas, por bens materiais ou, mesmo, por influências ideológicas)⁸. Apresentemos alguns exemplos.

Na Rússia, o crescimento do cristianismo ortodoxo esteve estreitamente ligado ao fim da URSS. Na Europa e nos Estados Unidos, a ausência de certezas e referências originadas pela realidade pós-moderna e pós-industrial, tem levado ao aparecimento de novas seitas e a um processo de fermentação religiosa,

⁸ Destaca-se a crítica e, frequentemente, o combate às seitas por determinados grupos, que se focalizam no facto de estas constituírem não somente uma divergência ideológica ou conflito privado mas, também, um desafio para a organização interna das sociedades. Refira-se que o termo ‘seita’ (do latim, secta) se associa a algo negativo e estigmatizador, de exclusão social, sendo que a designação correta, destituída de sentido pejorativo (tal como foi usada na Antiguidade e na Idade Média), seria ‘comunidade religiosa’ ou ‘comunidade de fé’ (HELLERN et al., 2004). Sociólogos clássicos como Durkheim, Parsons e, mais recentemente, Luckmann, apontavam que a religião cumpria, acima de tudo, a função de definir e legitimar os valores básicos das sociedades (VITIELLO, 1996). Sob estas condições, uma religiosidade diferente dos padrões – as ditas ‘seitas’ – remeteria diretamente para um afastamento face a normas que implicavam certa obrigatoriedade, ameaçando a integração social. Assim se entende, sobretudo na segunda metade do século XX, o baixo limiar de tolerância face à dissidência religiosa.

descaracterizador da tradição (BERGER, 1999; STARK, 1993; SWATOS, 1993). A crise econômica, política e militar nos países muçulmanos conduziu a um reforço do fundamentalismo islâmico, progressivamente mais agressivo e fator de instabilidade, quer nos países de pertença quer no mundo ocidental, onde se têm verificado atentados terroristas perpetrados por fanáticos islâmicos, sobretudo desde setembro de 2001. Destaca-se a crítica e, frequentemente, o combate às seitas por determinados grupos, que se focalizam no facto de elas constituírem não somente uma divergência ideológica ou um conflito privado, mas, também, um desafio para a organização interna das sociedades.

Se muitas vezes o retorno às crenças religiosas parece estar [a decorrer] também em virtude das dificuldades [...] apresentadas pela ciência no sentido de satisfazer as nossas necessidades interiores, não podemos perder de vista que, em muitos contextos mundiais, fatores históricos, políticos e econômicos, parecem ter contribuído para tal avanço religioso (JARDILINO; SANTOS, 2001, p. 175).

Numa perspectiva de total respeito pela diversidade, consciência da referida transformação e de que um consenso religioso absoluto é impossível, equaciona-se a adequabilidade em falar da existência de seitas, no sentido em que não deveriam existir religiões conotadas como grandes ou pequenas ou melhores ou piores (ARGYLE, 2005; GROM, 1994). Com os grupos religiosos minoritários as pessoas veem-se autorizadas, e até incentivadas, ao extravasamento das emoções como forma de expressão religiosa, numa sociedade em que a racionalidade instrumental conduz à falta de coesão, ao esvaziamento simbólico do mundo, e onde “as necessidades de significação e identificação não desaparecem” (HERVIEU-LÉGER, 1997, p. 42).

Na posição de Pierucci (1997), atualmente a religião foi reduzida a mais um dos itens do vasto mercado de consumo capitalista. A divulgação das doutrinas atinge, agora, os meios de comunicação modernos (o apelidado “evangelismo eletrônico”), com vista à captação, ao recrutamento e ao atendimento de novos seguidores, bem como a saber lidar com as particularidades do mercado religioso, adequando os produtos (mensagens, comportamentos, celebrações religiosas) aos

objetivos (materiais e ideais) dos seus fiéis (consumidores)⁹. Como alerta Trungpa (2002), “existem numerosos desvios que levam a uma versão distorção e egocentrada da espiritualidade; [] Essa distorção básica pode ser referida como materialismo espiritual” (TRUNGPA, 2002, p. 1). Rodrigues (2004) alerta também para “[...] as inúmeras ofertas disponíveis no amplo e complexo «supermercado da fé»” (RODRIGUES, 2004, p. 44).

Não pretendendo ser generalistas, alguns dos novos movimentos religiosos, inclusive em Portugal, apresentam uma organização de tipo empresarial, liderada por fundadores e centrada numa gestão de tipo administrativo-financeiro. Identifica-se a adoção de estratégias de marketing (Kater, 1994), com vista à arrecadação de recursos e à prestação de frequentes e diversificados serviços mágico-religiosos¹⁰ (HERVIEU-LÉGER, 1997; MARIZ, 2004). Reconhece-se, de facto, a habilidade de alguns dos novos movimentos religiosos em associar as novas tecnologias de comunicação e marketing ao que existe de mais tradicional no plano religioso: as promessas de milagres, os serviços mágicos, as curas sobrenaturais e os rituais para as mais diversas funções, incluindo as de exorcismo (KATTER-FILHO, 1994; PINTO, 2006; STEVENS; WRENN; LOUDON; COLE, 2006). “O caldo de cultura pluralista promove variantes dentro dos movimentos, o que lhes confere, pelo menos em alguns casos, [uma] natureza quase federativa” (COSTA, 2007, p. 190).

⁹ “Há um debate contínuo sobre a forma como as seitas podem ser classificadas, e se colocam a sua ênfase na conversão, reforma, revolução ou afastamento da sociedade dentro da qual se encontram” (BROWN, 1988, p. 65). Assumindo que as normas religiosas são transmitidas por socialização direta (através das gerações) e por socialização oblíqua (no seio das gerações), Bar-El, García-Muñoz, Neuman e Tobol (2013) apresentam um modelo de estimação matemática que permitiu concluir que “os esforços de socialização religiosa direta de uma geração têm um efeito negativo na secularização dentro da próxima geração; [] e [...] os dois tipos de socialização são complementares em 'produzir' religiosidade na próxima geração” (BAR-EL; GARCÍA-MUÑOZ; NEUMAN; TOBOL, 2013, p. 1129-1130).

¹⁰ Para se poder reconhecer um movimento religioso de tipo seita, Le Bar (1989) resume em seis os requisitos necessários: i) preocupação desordenada por arranjar recursos monetários; ii) uso do controle da mente com métodos que a manipulam no recrutamento e na doutrinação, de modo a produzir uma mudança de personalidade; iii) súbita e completa separação dos amigos, família, ou qualquer outra pessoa que poderia mudar a mente do adepto; iv) aversão profunda por todos os que não pertencem ao grupo; v) obediência total ao líder; e vi) impossibilidade de abandonar o grupo (p. 17).

No entanto, conscientes da conotação negativa da palavra seita, e optando por termos mais neutros como novos movimentos religiosos ou novos grupos religiosos, do relatório português elaborado pela Santa Sé (1991), com base em dados das conferências episcopais regionais e nacionais portuguesas recolhidos em 1985, fica a advertência de que “uma seita não se define necessariamente por um espírito sectário, isto é, uma atitude de intolerância a par com um proselitismo agressivo, nem tais elementos bastam para caracterizar o seu aparecimento” (SANTA SÉ, 1991, p. 310).

Reconhecendo que a explosão destes novos movimentos conduziu a que a religião deixasse de se instituir enquanto entidade geradora de valores éticos e morais, Pierucci (1997) adverte que estes movimentos se reverteram em atitudes pragmáticas, em “[...] postos de oferta mágico-místico” (PIERUCCI, 1997, p. 117). Porém, os novos movimentos religiosos apresentam inúmeras paridades com as religiões institucionalizadas: *i*) “Normalmente foram fundados por alguém com forte personalidade, que teve uma revelação da divindade e se sente chamado a liderar uma Igreja”; *ii*) “[...] afirmam que são universais e aplicáveis a todos, e veem-se a si mesmos como “a religião das religiões”; *iii*) “Dá-se realce à experiência interior, considerada mais importante do que o dogma ou as formalidades externas [...] [propiciando] uma libertação total que promove a tranquilidade, a harmonia e a felicidade”; *iv*) “Os membros [...] costumam manifestar um fervor na fé e um zelo religioso tais que são levados a dedicar todas as suas energias à seita ou ao movimento” (HELLERN; NOTAKER; GAARDER, 2004, p. 255-256).

Os movimentos sectaristas “[...] dirigem o seu apostolado missionário às pessoas de todas as idades, especialmente os mais jovens” (NEVES, 1991, p. 293). Refira-se, ainda, que certos movimentos religiosos fundamentalistas, sobretudo neopentecostais, não excluem “[...] a participação nas estruturas económicas e políticas, em nome de uma nostalgia teocrática pura e simples, mas sim perante estratégias de envolvimento nessas mesmas estruturas, utilizando os mecanismos que lhes são próprios, com o objetivo de influenciar a sua agenda.” (SANTOS, 2013, p. 77). Na visão de Pierucci (1997), os novos movimentos indicam uma desmoralização da religião, vertida numa empresa de salvação e obedecendo à lógica mercantil, “[...] a mais um item de consumo” (PIERUCCI, 1997, p. 113). Todavia, Costa (2006) identifica esta característica, também, nos movimentos católicos que, à semelhança dos novos movimentos crentes não católicos,

[...] também usam a comunicação de massas, respondem ao proselitismo praticando proselitismo, colocam novas ofertas no mercado, dispõem de grupos emocionalistas e de curas, proporcionam o ‘sagrado de conforto’ da experiência religiosa vivida como ‘pura experiência psicológica’ atenta à vida imediata de cada um (e não vocacionada para o perscrutar do sentido global do mundo) (COSTA, 2006, p. 73-74).

Perfilhamos da opinião de Santos (2006): “as formas de religiosidade flutuante, de religioso à la carte, as crenças relativas ou as novas elaborações sincréticas (HERVIEU-LÉGER, 1999) são uma construção inacabada e parcial, permanecendo em reformulação” (SANTOS, 2006, p. 67). Lages (1991) adjectiva-as com os termos vitalidade, dinâmica proselitista, caracteriologia multifacetada e desafio salutar para as instâncias doutrinárias tradicionais: “as organizações que dão corpo as estas novas maneiras de o homem se olhar a si mesmo e aos outros nas relações com a divindade” (LAGES, 1991, p. 364). “A verdade é que as seitas habitualmente conseguem melhores resultados onde a sociedade ou a Igreja não foram capazes de dar resposta” (NEVES, 1991, p. 311). Em vasta expansão em alguns países, encontram opositores alegando que as seitas “desmentem o próprio sentido do étimo religio: ‘ligação” (MONDA, 2007, p. 10), mas também simpatizantes que reconhecem às seitas a partilha do “mesmo sonho de um mundo sem carências nem sofrimentos” (FILLAIRE, 1995, p. 30)¹¹. Sem dúvida alguma, as seitas são um fenómeno social que merece ser atentamente estudado.

Considerações finais

Contributiva na formação da identidade e fator de categorização, desde as alegadas negação e extinção dos fenómenos religiosos até à revigoração sob a égide do individualismo utilitarista pós-secular e sectarista, a dimensão ideológica da religiosidade, na aceção de Glock e Stark (1965), norteou as temáticas abordadas

¹¹ Retratando a realidade portuguesa, Neves (1991) afirma que os membros das seitas “se queixam profundamente da falta de liberdade; [...] aparecem a partir da emergência dum líder carismático que põe e dispõe da estrutura do movimento a seu bel-prazer, com processos de recrutamento que têm pouco a ver com a liberdade” (p. 296). Tal líder surge como “o último enviado de Deus, o Messias, exigindo, por isso mesmo, uma obediência total e absoluta, uma espécie de veneração cuja palavra é infalível e cuja vida está ao abrigo de qualquer crítica” (NEVES, 1991, p. 297).

neste artigo. O alcance de elementos para o entendimento das religiões tradicionais e dos novos movimentos religiosos, bem como das conjeturas da secularização, sempre acompanhou as buscas de pensadores de todos os tempos. As características e motivações psicológicas que se podem detetar nos praticantes de um movimento religioso, ou nos partidários do ateísmo, constituem interrogações que têm ocupado leigos, religiosos, seculares e ateus.

As sociedades ocidentais contemporâneas são pós-seculares. No entanto, este conceito está longe de estar claro, não devendo de forma alguma ser usado indiscriminadamente. A associação com o cursar da história não é linear, no sentido de uma pré-secularização anteceder a uma secularização e esta, por sua vez, se ver ultrapassada por uma pós-secularização.

Reconhece-se que, um pouco por toda a parte e, em particular, no mundo ocidental, a religião, enquanto instituição, perdeu a hegemonia definidora para as forças reguladoras governamentais do direito, da cultura, da política e, mesmo, do lazer. O conhecimento reflexivamente organizado, governado pela observação empírica e pelo pensamento lógico, detentor dos seus códigos socialmente aplicados, pareceu ter suplantado a cosmologia religiosa. A religião apartou-se do seu papel central influente e difusor de impacto na vida social e cultural, perdendo poder sobre a vida das pessoas. Não necessitando mais estar vinculada às instituições religiosas tradicionais, passou a integrar o foro íntimo de cada um, fruto de uma construção identitária subjetiva e autónoma. Porém, não terminou de forma alguma com a secularização. Ganhou novas formas, novos contornos, numa dinâmica em que, simultaneamente, sucumbe, se transforma e se expande. “A religião persiste também em contextos seculares de vida” (KNAPP, 2011, p. 181), manifestando-se não apenas no domínio da existência privada, mas igualmente ganhando peso na esfera público-social.

Evidência empírica de que a religiosidade beneficia as sociedades tem sido enfatizada por crentes, que fundamentam a instrumentalidade dos movimentos e organizações religiosas no bem-estar individual e coletivo, no desenvolvimento de

comportamentos morais e éticos e no contributo para uma sociedade coesa e saudável. Por outro lado, os malefícios das religiões ao longo de toda a história da humanidade são avidamente apontados pelos ateus. A título de exemplo, os atentados terroristas de 11 de setembro de 2001 voltam insistentemente “à carga” em 2015, mostrando que a religião mal conduzida continua a mostrar-se uma poderosa força de violência.

No contexto pós-moderno das sociedades ocidentais contemporâneas, eis que vigoram os novos movimentos religiosos, a que os indivíduos recorrem devido à escassez, ou inaplicabilidade, de respostas para as dificuldades idiossincráticas. Vê-se, assim, preservado o sentido de comunidade que caracterizava as religiões nos seus primórdios. O potencial semântico da religião e sua significação elementar continuam nas sociedades atuais.

O processo de secularização trouxe ganhos, mas também ilusões e perdas. Contam-se, amiúde, histórias de conversões, transformações de vida, mas também autoilusões e equívocos daqueles que incorreram na religiosidade pela mera busca da satisfação de desejos pessoais. A busca pessoal de qualquer redenção pessoal e egoísta, fora da comunidade, é fruto da secularização e da perda da cultura religiosa. Face à multiplicidade de ofertas religiosas, o sujeito é conduzido a proceder a uma “mesclagem” religiosa, condizente com a atitude contemporânea das escolhas, por oposição às pertenças. Consequentemente, os elos de coesão grupal e, sobretudo, comunitária enfraquecem-se, ao ponto de as minorias religiosas serem dissimilares em termos teológicos e sociológicos.

O processo da secularização envolve(u) uma racionalização ocidental da ordem jurídico-política, a laicização do Estado moderno, originando-se no contexto da modernidade ocidental e do orgulho cartesiano, num misto de individualismo, racionalidade e ceticismo. No plano individual, perdeu-se a plausibilidade da religião institucional em prol de uma visão mais pessoal do mundo. Podemos dizer que a secularização acabou por se harmonizar com o

individualismo atual e rever-se na crença de que se encontra dificultada a expressão de uma fé pessoal em comunidade. Reiterando a tendência pós-secularizante, configurou-se ora num ateísmo, em que Deus é tido como um conceito imaginário e simbólico, ora numa religião individualizada e comunitariamente invisível, procurando cada crente uma religião pessoal, uma relação direta com Deus. Reportando-nos à realidade portuguesa, não é invulgar a designação de católico não praticante, que opta pela religiosidade fora da comunidade, incursando numa vivência individualista.

Refira-se, ainda, a existência atual de tradições milenares, que convivem de forma harmoniosa com a individualização religiosa da modernidade reflexiva. Não comungamos com a posição que Stark e Bainbridge defendem na obra “The future of religion: Secularization, revival, and cult formation” (1985), na qual os autores adjetivam a falta de convicções que a tese da secularização professou de ‘apatia religiosa’. O pensamento e as atividades religiosas continuam, provavelmente devido ao poder da religião sobre um conjunto significativo de questões existenciais. No entanto, reconhecemos que a relação do cristão leigo com a Igreja se transformou. Em linha com Habermas, refira-se que as sociedades secularizadas necessitam ainda de considerar as religiões e de incorporá-las no entendimento do funcionamento social; sempre que o conseguem, tornam-se sociedades pós-seculares. Nestas, passámos para uma fé de convicção, em detrimento de uma fé de obrigação como diria Rémond (2000), num misto de fé em Deus e fé em si mesmo (dado que fé em Deus sem fé em si é pouco operativa, e fé em si sem fé em Deus tende a conduzir a um sentimento de vazio).

A humanidade evoluiu. Consequentemente, as religiões vão-se adaptando aos novos meios e aos novos tempos, sem nunca deixarem de ser o que são: vias de desenvolvimento humano. E “seja qual for o nível de igualdade reconhecida pelos Estados membros [da Europa], uma igual dignidade deve ser reconhecida às convicções religiosas individuais” (MARTIN, 2004, p. 348).

REFERÊNCIAS

- ARGYLE, M. **Psychology and religion: an introduction**. 2. ed. London: Taylor & Francis, 2005.
- BAR-EL, R.; GARCÍA-MUÑOZ, T.; NEUMAN, S.; TOBOL, Y. The evolution of secularization: Cultural Transmission, Religion and Fertility – Theory, Simulations and Evidence. **Journal of Population Economics**, Germany, v. 26, p. 1129-1174, 2013.
- BARKER, D. **Losing faith in faith: from preacher to atheist**. Madison, WI: Freedom From Religion Foundation, 1992.
- BARKER, E.; WARBURG, M. (org.) **New religions and new religiosity**. Aarhus, Denmark: Aarhus University Press, 1998.
- BERGER, P. (org.) **The desecularization of the world: resurgent religion and world politics**. Washington, DC: William B. Eerdmans Publishing, 1999.
- BROWN, L. B. **The psychology of religion: an introduction**. London: Hollen Street Press, 1988.
- CAPUTO, J. Atheism, a/theology, and the postmodern condition. In: MARTIN, M. **The Cambridge companion to atheism**. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 267-282.
- CHAVES, M. On the rational choice approach to religion. **Journal for the Scientific Study of Religion**, USA, v. 34, n. 1, p. 98-104, 1995.
- COLLINS, R. Stark and Bainbridge, Durkheim and Weber: Theoretical Comparisons. In: YOUNG, L. **Rational choice theory and religion: summary and assessment**. New York: Routledge, 1997, p. 161-180.
- COSTA, J. **Sociologia dos novos movimentos eclesiais: Focolares, Carismáticos e Neocatecumenais em Braga**. Porto: Afrontamento, 2006.
- COSTA, J. Secularização e espaço público. **Comunicação e Sociedade**, São Paulo, v. 11, p. 185-191, 2007. Disponível em: <<http://revistacomsoc.pt/index.php/comsoc/article/viewFile/1141/1084>>. Acesso em 23 jun. 2015.
- CRAIG, W. L. Theistic Critiques of Atheism. In: MARTIN, M. **The Cambridge Companion to Atheism**. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 69-85.
- DAWKINS, R. **The God delusion**. New York: Bantam Press, 2006.

DOCKENDORFF, C. Pretensiones normativas de la religión como problema. Una aproximación desde las teorías sobre secularización y diferenciación social de Habermas y Luhmann. **Revista de Estudios Sociales**, Portugal, v. 51, p. 36-49, 2015. Disponível em: <<http://revistacomsoc.pt/index.php/comsoc/article/view/1141/1084>>. Acesso em 23 jun. 2015.

DOMINGUES, B. Crença, Descrença e Fé Cristã. **Cadernos ISTA**, Lisboa, v. 7, p. 5-17, 1999.

DOWDY, T. Invisibility and plausibility: An analysis of the relationship between forms of privatization and individual religiosity. In: LYNN, M.; MOBERG, D. **Research in the social scientific study of religion**. London: Jai Press, 1991, v. 3, p. 115-134.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**: A essência das religiões. São Paulo: Livros do Brasil, 1976. [original publicado em 1959].

EMMONS, R. A.; PALOUTZIAN, R. F. The psychology of religion. **Annual Review of Psychology**, USA, v. 54, p. 377-402, 2003.

ENGLEBRETSSEN, G. Some splainin' to do. **The Skeptical Inquirer**, New York, v. 32, n. 3, p. 43, 2008.

FENNEMA, J.; PAUL, I. **Science and religion**: one world-changing perspectives on reality. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990.

FERREIRA, A. C. Viver sem Deus e sem religião: a vida possível no ateísmo. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 7, n. 18, p. 85-103, 2010.

FEUERBACH, L. **Principles of the philosophy of the future**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1986.

FILLAIRE, B. **As seitas**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

GAUCHET, M. **Le désenchantement du monde**: une histoire politique de la religion. Paris: Gallimard, 1985.

GIDDENS, A. **Modernity and self-identity**: self and society in the late modern age. Cambridge: Polity, 1991.

GLOCK, C.; STARK, R. **Religion and society in tension**. Chicago: Rand McNally, 1965.

GROM, B. **Psicología de la religión**. Barcelona: Editorial Herder, 1994.

HABERMAS, J. **Discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

- HABERMAS, J. **Entre naturalismo e religião**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HABERMAS, J.; RATZINGER, J. **Dialética da secularização**: sobre razão e religião. Aparecida: Ideias e Letras, 2007.
- HARRIS, E. **Atheism and theism**. Baltimore, MD: Humanities Press International, 1993.
- HEELAS, P.; WOODHEAD, L. **Religion in modern times**. Oxford: Blackwell, 2000.
- HELLERN, V.; NOTAKER, H.; GAARDER, J. **O livro das religiões**. São Paulo: Schwarcz, 2004.
- HERVIEU-LÉGER, D. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? **Religião e sociedade**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 31-48, 1997.
- HITCHENS, C. **God is not great**: how religion poisons everything. New York: Library of Congress Cataloging, 2007.
- INE - Instituto Nacional de Estatística. **Censos 2011**. (2011), Disponível em: <www.ine.pt>. Acesso em 17 ago. 2015.
- JARDILINO, J. R.; SANTOS, G. T. **Ensaio de religião e psicologia**. São Paulo: Plêiade, 2001.
- JORGE, J. de D. Aspectos psicológicos dos novos movimentos religiosos. **Communio: o Desafio das Seitas**, Lisboa, v. 8, n. 4, p. 348-361, 1991.
- KATTER-FILHO, A. M. **O marketing aplicado à igreja católica**. São Paulo: Loyola, 1994.
- KAUFMANN, E. The end of secularization in Europe? A Socio-demographic perspective. **Sociology of Religion**, Oxford, v. 73, n. 1, p. 69-91, 2012.
- KNAPP, M. Fé e saber em Jürgen Habermas: a religião numa sociedade “pós-secular”. **Interações – Cultura e Comunidade**, Uberlândia, v. 6, n. 10, p. 179-192, 2011.
- LACAN, J. **O triunfo da religião**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- LAGES, M. F. Elementos para a compreensão sociológica das seitas. **Communio: o Desafio das Seitas**, Lisboa, v. 8, n. 4, p. 362-371, 1991.
- LE BAR, J. **Cults, sects and the new age**. Indiana: Huntington, 1989.
- LUCKMANN, T. **The invisible religion**. New York: MacMillan, 1967.

MARIZ, C. L. A Renovação Carismática Católica no Brasil: Uma Revisão da Bibliografia. In: RODRIGUES, D. **Em nome de Deus: a religião na sociedade contemporânea**. Porto: Afrontamento, 2004, p. 109-183.

MARSH, I.; KEATING, M. **Sociology: Making sense of society** (3rd ed.). United Kingdom: Pearson Education, 2006.

MARTELLI, S. **A Religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização**. São Paulo: Paulinas, 1995.

MARTIN, A. Laicité, secularization et migration en Europe Occidentale. **Anuario Iberoamericano de Justiça Constitucional**, Espanã, v. 8, p. 335-360, 2004.

MARTIN, M. **The Cambridge companion to atheism**. New York: Cambridge University Press, 2007.

MARX, K. Excerpt from Towards the critique of hegel's philosophy of right, In: FEUER, L. **Marx & Engels: basic writings on politics and philosophy**. New York: Double Day, 1959.

MCCULLOUGH, M.; WILLOUGHBY, B. Religion, Self-regulation, and self-control: associations, explanations, and implications. **Psychological Bulletin**, USA, v. 135, p. 69-93, 2009.

MCGUIRE, M. B. **Religion: the social context**. Belmont, Ca: Wadsworth Publishing Company, 2. ed, 1987.

MONDA, A. **Acreditas? conversas sobre Deus e religião**. Estoril: Lucerna, 2007.

MÓNICO, L. **Religiosidade e otimismo: crenças e modos de implicação comportamental**. 2010. Dissertação (Doutoramento em Psicologia, especialidade em Psicologia Social) - Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação, Universidade de Coimbra, Coimbra- Portugal.

MÓNICO, L. **Individualização religiosa e otimismo**. Minho: Edições Vercial, 2011.

MÓNICO, L. Aging, Health and Disease: The effect of Religiosity on the Optimism of Elderly People. In: OLIVEIRA, O. **Promoting conscious and active learning and aging: how to face current and future challenges**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, p. 349-370.

NEVES, J. C. O panorama actual das seitas. **Communio: o Desafio das Seitas**, Lisboa, v. 8, n. 4, p. 293-308, 1991.

NODDINGS, N. The new outspoken atheism and education. **Harvard Educational Review**, Harvard, v. 78, n. 2, p. 369-392, 2008.

OLIVEIRA, J. C. O problema do diálogo entre secularismo e religião na política deliberativa de Jürgen Habermas. In: LIMA, C. R. **Anais do IX colóquio Habermas**. Rio de Janeiro: Salute, 2014, p. 53-64.

OZZANO, L.; GIORGI, A. **European culture wars and the Italian case: which side are you on?**. New York: Routledge, 2015.

PAUL, G.; BALTIMORE, M. Cross-national correlations of quantifiable societal health with popular religiosity and secularism in the prosperous democracies: a first look. **Journal of Religion and Society**, USA, v. 7, p. 1-17, 2007.

PICKEL, G. Contextual secularization: theoretical thoughts and empirical implications. **Religion and Society in Central and Eastern Europe**, Croatia, 4, n. 1, p. 3-20, 2011.

PIERUCCI, A. F. Reencantamento e dessecularização. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, v. 49, p. 99-117, 1997.

PINTO, P. G. Mercados de devoção: consumo e identidades religiosas nos santuários de peregrinação xiita na Síria. In: BARBOSA, L.; CAMPBELL, C. **Cultura, consumo e identidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

RÉMOND, R. **Le Christianisme en accusation: desclée de brouwer**. Paris: Albin Michel, 2000.

RODRIGUES, D. O Reencantamento do Mundo: Modernidade, Secularização e Novos Movimentos Religiosos. In: RODRIGUES, D. **Em nome de Deus: a religião na sociedade contemporânea**. Porto: Afrontamento, 2004, p. 43-52.

RODRIGUES, D. Novos Movimentos religiosos: realidade e perspectiva sociológica. **Anthropológicas**, Recife, v. 19, n. 1, p. 17-42, 2008.

RODRIGUES, D. **Sociologia da religião: Uma introdução**. Porto: Edições Afrontamento, 2007.

SANTA SÉ. O fenómeno das seitas ou novos movimentos religiosos: Um desafio pastoral. **Communio: O desafio das seitas**, Lisboa, v. 8, n. 4, p. 309-323, 1991.

SANTOS, B. S. **Se Deus fosse um activista dos direitos humanos**. Coimbra: Almedina, 2013.

SANTOS, M. G. **Espiritualidade, turismo e território: estudo geográfico de Fátima**. Estoril: Príncípia, 2006.

SCHOENFELD, W. **Religion and human behaviour**. Boston, MA: Authors Cooperative Inc. Publishers, 1993.

SMITH, G. **Atheism: the case against God**. Amherst, NY: Prometheus Books, 1980.

SPIILKA, B.; HOOD, R. W.; GORSUCH, R. L. **The psychology of religion: an empirical approach.** Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1985.

STARK, R. Europe's receptivity to new religious movements. **Journal for the Scientific Study of Religion**, USA, v. 32, n. 4, p. 389-397, 1993.

STARK, R.; BAINBRIDGE, W. S. **The future of religion: secularization, revival, and cult formation.** Berkeley: University of California Press, 1985.

STEVENS, R., LOUDON, D., WRENN, B.; COLE, H. **Concise encyclopedia of church and religious organization marketing.** New York: The Haworth Press Inc., 2006.

SWATOS, W. **A future for religion? trends in social analysis.** Newbury Park, CA: Sage, 1993.

TAYLOR, M. **Critical terms for religious studies.** Chicago/London: The University of Chicago Press, 1998.

TEIXEIRA, A. Identidades religiosas em Portugal: representações, valores e práticas – 2011. Resumo do **Relatório apresentado na Assembleia Plenária da Conferência Episcopal Portuguesa**, Fátima 16 a 19 de abril de 2012. Universidade Católica portuguesa, 2012. Disponível em: <em http://www.agencia.ecclesia.pt/dlds/bo/Inquirito2011_Resumo.pdf28.08>. Acesso em 18-09-2015.

TOLDY, T. M. Santos, Boaventura de Sousa (2013), Se Deus fosse um activista dos direitos humanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Portugal, v. 103, p. 203-207, 2014.

TRUNGPA, C. **Cutting through spiritual materialism.** Boston, Massachusetts: Shambhala Publications, 2002.

TSCHANNEN, O. The Secularization Paradigm: A Systematization. **Journal of Scientific Study of Religion**, USA, v.30, n. 4, p. 395-415, 1991.

VALLE, Ed. **Psicologia e experiência religiosa: estudos introdutórios.** São Paulo: Loyola, 1998.

VERGOTE, A. Reflexões. In: PAIVA, G. J. **Entre necessidade e desejo: diálogos da psicologia com a religião.** São Paulo: Loyola, 2001, p. 103-115.

VILAÇA, H. **Da torre de babel às terras prometidas: pluralismo religioso em Portugal.** Porto: Afrontamento, 2006.

VITIELLO, V. Desert, Ethos, Abandonment: Towards a Topology of the Religious. In: DERRIDA, J.; VATTIMO, G. **Religion: cultural memory in the present.** Stanford: Stanford University Press, 1998, p. 163-202.

WALLIS, R.; BRUCE, S. Secularization: Trends, Data, and Theory. In: LYNN, M.; MOBERG, D. **Research in the social scientific study of religion**. London: Jai Press, 1991, v. 3, p. 1-31.

WALLIS, S. Ticking “no Religion”: A Case Study Amongst “Young Nones”. **The Journal of the British Association for the Study of Religions**, Coventry, v. 16, n. 2, p. 70-87, 2014.

WEBER, M. **Sociologia das religiões e consideração intermediária**. Lisboa: Relógio D' Água Editores, 2006.