

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

CLAUDIA MARIA DA SILVA CRUZ

PARA LER OS SINAIS DOS TEMPOS:
As Estratégias da Igreja Católica no Brasil frente às Subjetividades
Religiosas Contemporâneas de seus Fiéis

RECIFE-PE

2020

CLAUDIA MARIA DA SILVA CRUZ

PARA LER OS SINAIS DOS TEMPOS:

**As Estratégias da Igreja Católica no Brasil frente às Subjetividades
Religiosas Contemporâneas de seus Fiéis**

Tese submetida ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Ciências da Religião.

Orientação: Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos

RECIFE-PE

2020

C957p Cruz, Claudia Maria da Silva.
Para ler os sinais dos tempos : as estratégias da Igreja
Católica no Brasil frente às subjetividades religiosas
contemporâneas de seus fiéis / Claudia Maria da Silva Cruz,
2020.
153 f. : il.

Orientador: Sérgio Sezino Douets Vasconcelos
Tese (Doutorado) - Universidade Católica de Pernambuco.
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião.
Doutorado em Ciências da Religião, 2020.

1. Igreja Católica 2. Catolicismo. 3. Subjetividade.
4. Pluralismo religioso. I. Título.

CDU 282

Pollyanna Alves - CRB-4/1002

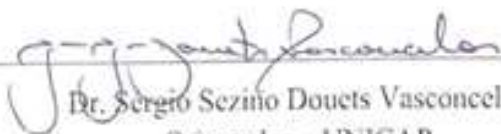
CLAUDIA MARIA DA SILVA CRUZ

PARA LER OS SINAIS DOS TEMPOS:

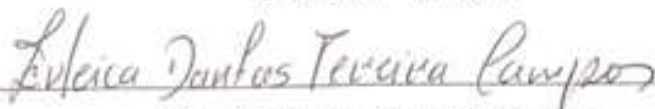
**As Estratégias da Igreja Católica no Brasil frente às Subjetividades
Religiosas Contemporâneas de seus Fiéis**

Tese submetida ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Ciências da Religião.

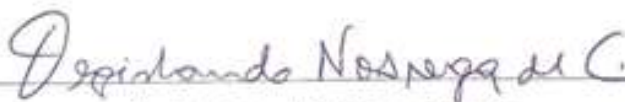
BANCA EXAMINADORA


Dr. Sérgio Seziño Douets Vasconcelos

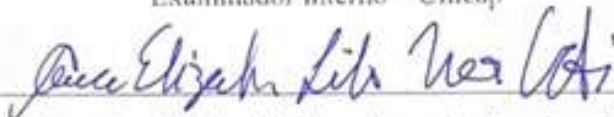
Orientador – UNICAP


Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos,

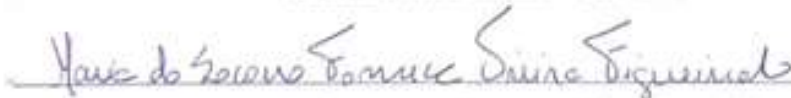
Examinadora Interna – UNICAP


Dr. Degislando Nóbrega de Lima

Examinador Interno – Unicap


Dra. Ana Elizabeth Lisboa Nogueira Cavalcanti

Examinadora Externa – UFPE


Dra. Maria do Socorro Fonseca Vieira Figueirêdo

Examinadora Externa - FACIG

RECIFE-PE

2020

AGRADECIMENTOS

A Deus, por me conduzir entre dificuldades e me deixar chegar até o fim.

À minha mãe, Magali da Silva Marinho por seu apoio e amor incondicional.

À meu orientador, Prof.^a Dr.^a Sérgio Sezino Douets de Vasconcelos, por acreditar no meu trabalho, o que para mim representou muito. Por se tratar de um Teólogo ético e responsável, .

Aos meus amigos: Adeildo Pereira, Bárbara Luna, Socorro Figueirêdo e Moaci Vilarim pelo carinho e apoio. Ao meu grande amigo João Marcelo Silva, pelas horas de estudo compartilhadas e pelo companheirismo, não medindo esforços para me ajudar nesta caminhada.

À Roberto Bandeira pelo simples fato de existir e permitir que eu desfrutasse de sua companhia em vários momentos de conversas e lazer ao longo de minha jornada na construção desta tese.

Aos funcionários do PPGCR/UNICAP, em especial a Danielle, pelo carinho, atenção e cuidado com que sempre me tratou durante todo o período do doutorado.

Ao PPGCR/UNICAP por ter me acolhido e me proporcionado a aventura de descortinar novos horizontes acadêmicos.

RESUMO

É um fenômeno observável que o catolicismo, em âmbito global, tem sofrido a cada ano uma diminuição no número de seus fiéis. Dados do Censo de 2010, por exemplo, demonstram uma tendência crescente dos níveis de pluralismo e diversidade religiosos no Brasil, ao passo que se atesta a diminuição, ano a ano, do total daqueles que se declaram católicos. Na literatura especializada, observa-se também a discussão que aponta para um incremento da diversidade de práticas e discursos no campo católico brasileiro, partindo-se do estudo das subjetividades observadas. É por meio da análise desses fenômenos que se percebe, em alguns casos, a ruptura de alguns preceitos do conservadorismo da Igreja o que leva a promover uma nova reflexão presente sobre o futuro da Igreja Católica no país. Propõe-se aqui compreender como as estratégias pastorais dos líderes da Igreja Católica no Brasil enfrentam o problema das novas subjetividades religiosas contemporâneas de seus fiéis, as quais demonstram cada vez mais uma autonomia dos sujeitos na configuração de sua fé, num ambiente de grande diversidade e numa época de crescente pluralidade religiosas. Isso se dá por meio da análise documental e bibliográfica dos documentos produzidos pela Confederação dos Bispos do Brasil, para orientação das paróquias e comunidades católicas nas diversas dioceses, que se apresentam pastoralmente como reação a um cenário onde pontuam esses fenômenos típicos da contemporaneidade. O estudo revelou que o papel da Igreja neste contexto é justamente buscar entender as identidades que estão excluídas ou marginalizadas, mostrando o lado positivo que muitas vezes estão escondidos, ou ignorados pela sociedade. A abertura da Igreja para estas novas identidades, permite colocar mais esperança dentro das comunidades, criando espaços para trabalhar seus conflitos culturais, sociais e religiosos, sem perder o respeito a diversidade, criando um espaço saudável de convivência sem deixar de perder a identidade de cada um. Portanto, as Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil são o caminho encontrado para responder aos desafios de um país que, na segunda década deste século XXI, experimenta grandes transformações em todos os âmbitos. Há na verdade uma preocupação da Igreja Católica em mostrar que os missionários que não se fundamentam na vida em comunidade correm o risco de se tornarem andarilhos solitários, sem referências existenciais para sua atuação.

Palavras-chave: Catolicismo. Pluralismo Religioso. Subjetividade. Fiéis. Estratégias da Igreja.

ABSTRACT

It is an observable phenomenon that Catholicism, globally, has suffered a bleeding in the number of its faithful every year. Data from the 2010 Census, for example, demonstrate an increasing trend in the levels of religious pluralism and diversity in Brazil, while the decrease, year by year, in the total of those who declare themselves Catholics is attested. In the specialized literature, there is also a discussion that points to an increase in the diversity of practices and discourses in the Brazilian Catholic field, starting from the study of the observed subjectivities. It is through the analysis of these phenomena that it is noticed, in some cases, the rupture of some precepts of the Church's conservatism, which leads to promote a new present reflection on the future of the Catholic Church in the country. It is proposed here to understand how the pastoral strategies of the leaders of the Catholic Church in Brazil face the problem of the new contemporary religious subjectivities of their faithful, which increasingly demonstrate the autonomy of the subjects in the configuration of their faith, in an environment of great diversity and at a time of growing religious plurality. This is done through documentary and bibliographic analysis of the documents produced by the Confederation of Bishops of Brazil, to guide Catholic parishes and communities in the different dioceses, which present themselves pastorally as a reaction to a scenario where these typical contemporary phenomena are punctuated. The study revealed that the role of the Church in this context is precisely to seek to understand identities that are excluded or marginalized, showing the positive side that are often hidden, or ignored by society. The opening of the Church to these new identities, allows to place more hope within the communities, creating spaces to work their cultural, social and religious conflicts, without losing respect for diversity, creating a healthy space of coexistence without losing the identity of each one. one. Therefore, the General Guidelines for the Evangelizing Action of the Church in Brazil are the way found to respond to the challenges of a country that, in the second decade of this 21st century, is undergoing major changes in all areas. In fact, there is a concern by the Catholic Church to show that missionaries who are not based on community life are at risk of becoming lonely walkers, without existential references for their work.

Keywords: Catholicism. Religious pluralism. Subjectivity. Faithful. Church strategies.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 OS IMPACTOS DA SECULARIZAÇÃO NO CATOLICISMO	17
2.1 SECULARIZAÇÃO, SECULARIZAÇÕES: BREVE HISTÓRICO DE UM EXTENSO FENÔMENO CULTURAL	17
2.2 IMPACTOS DO PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO NO BRASIL.....	25
2.3 EFEITOS DA MODERNIDADE E DA SECULARIZAÇÃO NA IGREJA CATÓLICA	29
2.4 PROCESSOS DE SECULARIZAÇÃO E AS NOVAS FORMAS DO PENSAR RELIGIOSO	35
2.5 CRISES DO MUNDO MODERNO: FUNDAMENTALISMO E PLURALISMO	40
2.5.1. Fundamentalismo	41
2.5.2. Pluralismo.....	44
3 AS CONFIGURAÇÕES DAS NOVAS IDENTIDADES RELIGIOSAS NO CATOLICISMO BRASILEIRO CONTEMPORÂNEO	49
3.1 O FIM DAS UTOPIAS.....	50
3.2 AS NOVAS IDENTIDADES	55
3.3 PRODUÇÃO SOCIAL DA IDENTIDADE E DA DIFERENÇA	58
3.4 O PENSAMENTO DE STUART HALL SOBRE A IDENTIDADE.....	62
3.5. MODERNIDADE E A IDENTIDADE.....	64
3.6 A IGREJA CATÓLICA E AS NOVAS IDENTIDADES RELIGIOSAS DOS SEUS FIÉIS	69
4 OS NOVOS DESLOCAMENTOS DEMOGRÁFICOS DO CATOLICISMO BRASILEIRO	75
4.1. DADOS DEMOGRÁFICOS SOBRE AS RELIGIÕES NO BRASIL	75
4.2. OS DIFERENTES POLOS DE PODER DA IGREJA.....	83
4.2.1 Catolicismo: modernidade e pós-modernidade	85
4.3 A IGREJA CATÓLICA E O ESCOAMENTO DOS FIÉIS	87
4.3.1 Crise de Confiança da Igreja	89
5 ESTRATÉGIAS DA IGREJA CATÓLICA NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO	91
5.1 ACOLHIMENTO COMO SALTO QUALITATIVO NA FIDELIZAÇÃO DOS FIÉIS	92
5.2 A COMUNIDADE PAROQUIAL COMO A CASA DA PALAVRA, DO PÃO, DA CARIDADE E DA ACOLHIDA.....	98

5.3 O TERRITÓRIO PAROQUIAL COMO FEIXES DE REDES E FLUXOS DE RELAÇÕES: DESTERRITORIALIZAÇÕES OU RETERRITORIALIZAÇÕES?	106
5.4 RECUOS E AVANÇOS DA AÇÃO, DO PODER E DA VALORIZAÇÃO DO LAICATO, NO DISCURSO E PRÁTICAS DA IGREJA	112
5.4.1 Identificação do Laicato da Igreja e sua ação no mundo globalizado.....	116
5.4.2 O Leigo como sujeito no âmbito de comunhão eclesial e sua consciência de si ...	119
5.5 INICIAÇÃO À VIDA CRISTÃ	121
5.6 AS DIRETRIZES DAS AÇÕES EVANGELIZADORAS DA IGREJA NO BRASIL	124
5.6.1. Anunciando o Evangelho de Jesus Cristo	128
5.6.2. Trazendo o Olhar Contemplativo dos discípulos Missionários	132
5.6.3. Retomada das Igrejas nas Casas e Comunidades	135
5.6.4 A Igreja em missão de trazer o Reino de Deus	138
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	147
REFERÊNCIAS.....	146

1 INTRODUÇÃO

Os avanços que a sociedade tem enfrentado tem feito com que a vida seja vivida de maneira diferente de nossos antepassados. Diante das transformações ocorridas, o pluralismo religioso se faz presente em nossa sociedade manifestando a diversidade religiosa. O processo de pluralidade teve como elemento motivador a modernidade, transformando o comportamento dos homens na sociedade. O número de pessoas a procura de uma religiosidade que as satisfaçam é cada vez maior, e esse número ainda é acrescido por aqueles que deixam a religião de seus antepassados e migram para outra fé, em busca de autorrealização pessoal, física, mental, material e espiritual. Do ponto de vista de Sanches (2010, p. 64) “A melhor religião é aquela que te faz melhor”.

Portanto, o objetivo desta tese é analisar como a Igreja católica no Brasil vem buscando propor estratégias pastorais, a partir das novas subjetividades religiosas dos seus fiéis, na busca por evitar o escoamento destes das suas fileiras. Para tanto, foi necessário: investigar os processos de secularização e dessecularização no cenário atual da Igreja Católica, no que se refere à pluralidade e busca de sentido; identificar as novas formas de crer em tempos de identidade fluída e da desregulação da fé, verificando os sintomas da perda da regulação da fé dos fiéis no seio da Igreja Católica, além de analisar as estratégias propostas pela Igreja Católica no Brasil para manter os seus fiéis no campo religioso. É importante ressaltar que a metodologia aplicada nesta pesquisa foi bibliográfica e documental.

Ao contrário do que ocorria antigamente onde a religião era um elemento central e legitimador da ordem social, observa-se hoje, em grande parte das sociedades ocidentais, que a religião já não é mais o elemento estruturador dessa ordem. Os diversos domínios da vida social são regidos por regras próprias, sem ligação determinante com princípios de fundo religioso. A religião na modernidade desloca-se da esfera pública para a esfera privada das consciências individuais (RANQUETAT JÚNIOR, 2008).

De acordo com Max Weber, os processos de racionalização e de secularização, por meio dos quais o mundo deixa de ser regulado pelo divino, seriam característicos do Ocidente moderno. Ainda na perspectiva desse autor, isso não quer dizer que a religião tenha desaparecido no Ocidente, mas a secularização — ao emancipar a economia, a política, o direito, a moralidade, etc. dos princípios religiosos — permitiu o avanço da racionalização

nessas áreas, jogando a dimensão religiosa para a esfera privada, referida a crença de cada pessoa em particular.

Peter Berger e Thomas Luckmann (2005, p. 39) afirmam que “na Europa os sistemas comuns e supra-ordenados de interpretação também entraram em colapso já nas primeiras fases da modernização”. Aqui eles estão se referindo à perda do poder da Igreja de Roma. Pode-se dizer, em suma, que o cosmos sagrado moderno simboliza o fenômeno sócio-histórico do individualismo e atribuiu, em várias manifestações, um significado “supremo” ao fenômeno estruturalmente determinado da “esfera privada”.

Nessa perspectiva, Stefano Martelli (1995, p. 292) defende que “no plano individual, a secularização é a perda de plausibilidade da religião institucional pela visão do mundo pessoal”. As diversas possibilidades de crer concorrem entre si no vasto mercado religioso. Na pós-modernidade, a religião flutua entre a secularização e a dessecularização em um complexo e ininterrupto movimento.

Diante desse quadro, achamos de fundamental importância, no presente estudo, discutir conceitos e questões relacionados às transformações no catolicismo contemporâneo, tendo como base a secularização e a dessecularização (BERGER, 2001),¹ o pluralismo religioso, a desregulamentação do religioso, comunidades emocionais e portadores de carisma (HERVIEU-LÉGER, 2005). Essa discussão se dará por intermédio de um olhar sobre as novas subjetividades (BAUMAN, 2005; HALL, 2014), a partir das quais se estruturam as novas relações dos fiéis com o catolicismo.

Cecília Mariz (2006) observa que o catolicismo no Brasil aponta para uma crescente diversidade de práticas e discursos assumidos pelos que se declaram católicos, apresentando maior autonomia de indivíduos e grupos em relação à instituição em geral, com um leque mais amplo de elementos que, ao mesmo tempo, reavivam o catolicismo e o diversificam. Talvez porque nunca os religiosos se sentiram tão à vontade como agora para lutar a fim de assegurar a reprodução ampliada de sua fé (PIERUCCI, 2006).

Por sua vez, Zygmunt Bauman (2005) argumenta que, na cultura contemporânea, que ele denomina “modernidade líquida”, o pertencimento e a identidade são bastante negociáveis e revogáveis. As decisões que o indivíduo toma, os caminhos que percorre, a maneira de agir e a determinação de se manter firme em relação a tudo isso são fatores cruciais para a construção

¹ BERGER, Peter. “A dessecularização do mundo: uma visão global”, in: **Religião e Sociedade**, vol. 21, n. 1, 2001, Rio de Janeiro, ISER. pp. 1 – 137.

dessa identidade. O que concorda com Pierre Sanchis (2001), para quem o universo das experiências religiosas, tornando-se mais fluido, deixa de ser regido por estruturas sólidas e reguladoras, passando a ser pontuado por relações menos totalizantes.

Ainda de acordo com Bauman (2005), na nova forma líquida, que a vida moderna assumiu, nós nos tornamos (em nosso ambiente social desregulamentado, fragmentado, indefinido, indeterminado, imprevisível, desconjuntado e amplamente incontrolável) selecionadores involuntários e compulsivos. Assim, embora para alguns sejam inegáveis as vantagens da condição de vida de um selecionador, ela pode ser, também, uma experiência totalmente desalentadora. Nessa modernidade, fortalecem-se os grupos fundamentalistas ao fornecerem um abrigo que não pode ser encontrado em outros lugares.

Esses grupos assumem deveres abandonados por um Estado em processo de encolhimento. Oferecendo os ingredientes que a sociedade em geral lhe recusa: um senso de propósito, de uma vida (ou morte) significativa, de um lugar correto e decente no sistema geral das coisas. Também prometem defender a sua fé contra as “identidades” vigentes, estereotipantes e estigmatizantes impostas pelas forças que governam o “mundo lá fora” inóspito e hostil, ou mesmo voltam às acusações contra os acusadores, transformando uma suposta passividade em ação política.

Num quadro como esse, Hans Küng (2011) vem propondo que não há mais espaço para uma Igreja que continue atendo-se ao seu monopólio de poder e de verdade, recusando-se às reformas que o mundo moderno impõe. Corroborando com essas ideias, Bauman (2005, p.92) aponta para o processo de corrosão dos sistemas, do rígido cânone que mantinha unida a congregação de fiéis. Esse cânone estaria “cada vez mais desgastado e borrado em suas bordas, sua costura se desfazendo e até se despedaçando”.

Seguindo ainda o pensamento de Küng (2011), ao mesmo tempo em que o Vaticano reconhece, em parte, que a mudança é necessária na Igreja, algumas outras autoridades defendem que Igrejas devem assumir a posição de fortalezas sitiadas. Para os fundamentalistas o cânone da fé precisa ser defendido a unhas e dentes e reafirmado diariamente — distração é suicídio; vigilância é a ordem do dia (BAUMAN, 1998).

Franco Crespi argumenta que a religião tem a “função de compensação dos males da existência e de garantia a respeito da nossa identidade e pertença” (CRESPI, 1999, p. 9). Assim, para Crespi, uma renovação atual do interesse pela religião pode ser explicada, ao menos em parte, como reação a situações de desorientação generalizada provocadas, na sociedade

contemporânea, pelo aumento de perplexidade decorrente da acentuada diferenciação dos âmbitos de significados e pelo pluralismo das fontes de produção dos valores de dos modelos culturais.

De acordo com Hervieu-Léger (2005, p.187) o desenvolvimento de uma religião *a lá carte*, a proliferação das crenças moldadas, a manifestação de uma religiosidade peregrina, etc. são fenômenos indicadores de uma tendência geral para erosão do crer religioso institucionalmente validado. Nesse movimento, todas as Igrejas cristãs e o conjunto das instituições religiosas se confrontam com o enfraquecimento da sua própria capacidade reguladora.

Entretanto, mesmo frente à “desinstitucionalização” contemporânea do religioso as instituições religiosas sobrevivem, reunindo fiéis e se fazendo ouvir nas sociedades. Esse movimento sugere uma reorganização global da paisagem religiosa que na atualidade é atravessada por dois movimentos típicos de sentido contrário. O primeiro defende que se existe comunidade, no cenário atual, ela tem por vocação não atestar uma homogeneidade das crenças postuladas de antemão, mas manifestar a convergência mutuamente reconhecida dos caminhos pessoais de seus membros. No outro movimento a comunidade concretiza a homogeneidade das verdades partilhadas no seio do grupo e aceitação desse código de crer comunitário (HERVIEU-LÉGER, 2005).

Longe da solidez pretendida pelas instituições, a liquidez do mundo pós-moderno põe em questão os poderes antes protegidos das mudanças. O problema, para George Balandier (1997), é que a mudança, a precariedade e o movimento tornaram-se familiares, fazendo, de algum modo, parte da natureza das coisas. O acontecimento se banaliza pela aceleração da informação. Há um esvaziamento das imagens e das narrativas experienciadas. Assim, paira sobre a modernidade uma sensação de surdez aos sons do passado e de cegueira frente ao futuro, unificados pelas necessidades cada vez mais idênticas, regidas pela mercadoria e o mercado.

Tal cenário, dificilmente pensado em uma instituição como a Igreja Católica, corrobora com o pensamento de Balandier (1997, p.232) para quem “a modernidade, gerando em muitas sociedades uma conjuntura de crises e incertezas que têm aspectos destruidores, nos sinaliza que é o momento de investigarmos essa desordem que traz em seu bojo o enfraquecimento dos laços sociais”.

Essa temática não é estranha às Ciências da Religião, constituindo-se como um objeto amplamente discutido em estudos da área que refletem as novas configurações nas relações

entre os diversos atores que constituem a Igreja Católica, mostrando cada vez mais uma autonomia dos sujeitos na configuração de sua fé.

Não é novidade que o catolicismo, em âmbito global, tem sofrido a cada ano a perda de seus fiéis. Quando ainda era o prefeito da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé (Ex-Tribunal do Santo Ofício), o cardeal Joseph Ratzinger (hoje, o papa emérito Bento XVI) arriscou um prognóstico sobre o futuro da Igreja, em face da modernidade e da crescente sangria diminuição de fiéis. No livro “Sal da Terra”, que resultou de uma série de entrevistas suas, o prelado afirmou que: “a Igreja diminuirá de tamanho. Mas dessa provação sairá uma Igreja que terá extraído uma grande força do processo de simplificação que atravessou, da capacidade renovada de olhar para dentro de si” (SEEWALD; RATZINGER, 2005, p.76).

Assim, Camurça (2013), estudando os dados do Censo de 2010, observou uma tendência que trata do crescente pluralismo e diversidade religiosos no Brasil, com a continuidade da queda do catolicismo. De 73,8%, em 2000, para 64,6%, em 2010, ao lado da também continuidade do crescimento evangélico de 15,4% para 22,2%; e, por fim, um também crescimento, mas em ritmo menor, dos sem-religião — de 7,28% para 8%.

Contudo, alguns autores, a exemplo de Camurça (2006), observam que mesmo diante deste declínio do catolicismo, existem áreas de resistência tradicional, onde essa denominação ainda é predominante. Na mesma linha de raciocínio de Camurça, Mariz (2006) observa que o catolicismo brasileiro possui uma capacidade notável de ser diverso, do ponto de vista histórico, cultural e sociológico.

Partindo desses modelos de subjetividades, percebe-se a ruptura de alguns preceitos do conservadorismo da Igreja, o que leva a promover uma nova reflexão sobre o catolicismo. Seguindo a perspectiva de Michel Certeau (2002), estratégias desenvolvidas pela Igreja metamorfoseariam a ordem dominante, fazendo funcionar as suas leis e suas representações num outro registro, no quadro de sua própria subjetividade.

Na deriva dessas ideias, Stuart Hall (1998) sublinha que, se no passado descansávamos à sombra da força das instituições, hoje nos deparamos com uma conjuntura política econômica que aponta para um dinamismo vertiginoso em que tudo pede movimento. Em sintonia com essas ideias, Berger (2004) defende que as condições específicas das crises de sentido, no mundo moderno, se revestem de muitos estratos e complexidade, não sendo de estranhar que haja mais questões em aberto do que respondidas.

A subjetividade religiosa contemporânea construída fora da regulação das instituições é uma característica das identidades religiosas modernas, apresentando sintomas na cultura que parecem dar mostras de uma nova forma de religiosidade vivida por parte dos fiéis.

O problema da desregulação institucional da fé é um fenômeno paradoxal, pois até mesmo aquele que tem a função de propor, já está marcado por uma subjetividade religiosa que ele mesmo já relativiza naquilo que lhe propõem ou não. Na perspectiva de Stefano Martelli (1995, p.17), “a religião deve ser considerada como um recurso cultural, cujos símbolos estão em grau de interpretar a nova realidade percebida pelos atores, sem que o uso da linguagem e dos símbolos deva necessariamente passar através das modalidades estabelecidas pelas religiões institucionais”.

Assim, debruçar-se sobre as estratégias pastorais desenvolvidas pela Igreja Católica no Brasil, para lidar com a subjetividade religiosa contemporânea dos fiéis, ajudará a compreender melhor o processo de desregulação da fé. Em outras palavras, essa pesquisa permitirá ver “por trás das imagens que se mostram as imagens que se ocultam ir a própria raiz da força imaginante” (BACHELARD, 1997, p.2), o que possibilitaria conhecer as questões subjacentes ao atual comportamento do catolicismo.

Frente a esse cenário, o estudo que foi desenvolvido busca analisar quais as estratégias propostas pela Igreja Católica no Brasil, que respeitando as novas subjetividades dos seus fiéis, ao mesmo tempo, consigam evitar o escoamento deles da Igreja. Portanto, esta pesquisa contempla a descrição dessas estratégias e está organizada em quatro capítulos.

No primeiro capítulo, procurei tratar do papel da secularização no catolicismo, ressaltando aspectos importantes que marcaram a história da secularização, detalhando o seu processo no Brasil, e quais os efeitos da modernidade para a Igreja Católica. Outro aspecto importante foi refletir sobre a relação entre os processos de secularização e as novas formas do pensar religioso. Para arrematar, o capítulo traz uma discussão sobre fundamentalismos e o pluralismo religioso, provocando uma reflexão sobre tais fenômenos marcados pelo modernismo, sendo os primeiros uma expressiva reação às influências da globalização e do pluralismo.

No segundo capítulo, busquei retratar as configurações das novas identidades religiosas no catolicismo brasileiro, trabalhando obras consagradas que ajudam a entender melhor o comportamento dos fiéis, percebendo seus questionamentos, incertezas e seu sentimento religioso. Tratando de assuntos como o fim das utopias e as novas identidades, como forma de

entender as questões que envolvem as identidades religiosas e o seu funcionamento dentro da nossa sociedade, como elemento influenciador na cultura e história dos povos. Reforçando esses assuntos, trouxemos Tomaz Tadeu e Stuart Hall (2017) para tratar sobre a produção social da identidade e da diferença, percebendo que a modernidade é um fator relevante a ser tratado pela Igreja Católica, em face das novas identidades religiosas dos seus fiéis.

Também nesse capítulo, dialogamos com obra de Bauman “Retrotopia” (2017), em busca de entender como o passado pode servir de inspiração para o futuro, embora nem sempre seja possível direcionar os fatos para que sejam realmente concretos e se realizem dentro de um plano ou estratégias que saiam do papel de forma plena. A história da Igreja Católica vem sofrendo vários questionamentos durante a sua trajetória política, religiosa e social, o que torna seu futuro também incerto, já que a sociedade está sendo impulsionada, através do acesso à informação, a buscar respostas para perguntas difíceis e complexas, mesmo que, ao fim dessa busca, elas não correspondam as suas expectativas iniciais.

No terceiro capítulo, abordamos os novos deslocamentos demográficos no catolicismo brasileiro. Aqui houve uma preocupação de trazer dados que pudessem mostrar a configuração atual os novos deslocamentos do catolicismo brasileiro, considerando o resultado dos últimos Censos Nacionais de 2000 e 2010. Estes dados demográficos sobre o catolicismo no Brasil vieram reafirmar como a Igreja Católica está conduzindo suas ações com o propósito de diminuir a evasão dos fiéis. Para isso faz-se necessário conhecer os diferentes polos de poder da Igreja Católica que fizeram desta uma das maiores instituições da história da humanidade. Outro ponto importante é reconhecer como a modernidade e pós-modernidade influenciaram na Igreja Católica, levando ao escoamento dos fiéis e provocando uma crise de confiança entre a instituição e seus fiéis.

No quarto capítulo, denominado “Estratégias da Igreja Católica no campo religioso brasileiro”, a partir do caminho metodológico proposto, passaremos ao confronto com os documentos oficiais da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, que constituem os esforços empreendidos pela hierarquia eclesiástica para responder aos desafios apresentados pela nova configuração sociocultural do catolicismo brasileiro, na atual quadra histórica. Os documentos analisados, que constituem o corpus dessa pesquisa, são os seguintes: Documento 100 da CNBB – que trata de “Comunidade de comunidades: uma nova paróquia: A conversão pastoral da paróquia”; Documento 105 da CNBB – que fala dos “Cristãos leigos e leigas na Igreja e na sociedade; Sal da Terra e Luz do Mundo (Mt 5,13-14)”; Documento 107 da CNBB – que fala sobre a “Iniciação à vida cristã: itinerário para formar discípulos missionários” e

Documento 109 da CNBB – que se refere as “Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2019 – 2023”.

Embora, de modo algum, esses documentos esgotem toda a abordagem pensada pela Igreja para o enfrentamento das demandas atuais dos seus fiéis, a relevância e importância desses documentos determinaram a sua escolha para esta pesquisa, mas não somente. Nesses textos nos deparamos justamente com as estratégias oficiais da Igreja brasileira construídas para esses novos tempos, as quais foram discutidas e votadas em assembleia pelo conjunto dos bispos brasileiros. Nessas discussões, houve uma preocupação em levantar diretrizes de ação em sintonia com as Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil. Uma dessas estratégias, por exemplo, parte do conceito de “acolhimento”, elegido por esses líderes como um elemento relevante para fomentar um salto qualitativo na fidelização dos fiéis, conforme propõe a CNBB. Outro aspecto relevante extraído dessas propostas é trazer para reflexão os recuos e avanços do laicato nas Igrejas católicas e no mundo globalizado. Pois, para a Igreja hoje, é importante e necessário perceber o leigo como sujeito no âmbito de comunhão eclesial e sua consciência de si. E, para arrematar essas discussões, busquei encontrar quais as mudanças que a Igreja Católica pretende realizar para retomar seu espaço nas casas e comunidades, encontrando na crise o convite a uma nova evangelização.

Nessa perspectiva, sustento que tal estudo contribui para o entendimento das estratégias da Igreja Católica no Brasil frente às subjetividades religiosas contemporâneas de seus fiéis, pois a análise empreendida aqui traz elementos que ajudam no entendimento de como a Igreja Católica está se adequando as mudanças do mundo globalizado, tendo de criar novas estratégias para atingir um maior número de fiéis, saindo da sua hierarquia para chegar as comunidades.

Concluo, reconhecendo que ainda se fazem necessários estudos mais profundos, como o que agora empreenderemos, para uma maior compreensão das dinâmicas presentes na Igreja Católica no Brasil, analisando as estratégias pastorais que vem desenvolvendo para conter a diminuição dos seus fiéis, mantendo-os na sua fé, bem como atraindo novos fiéis.

2 OS IMPACTOS DA SECULARIZAÇÃO NO CATOLICISMO

Para desenvolver este capítulo, convocamos autores cujas contribuições ao estudo do fenômeno religioso pudessem iluminar conceitualmente os efeitos do processo de secularização e os impactos da modernização para a Igreja Católica no Brasil, numa chave mais sociológica. Para tanto, selecionamos especialistas na matéria que entendemos ser essenciais para a sedimentação desses conhecimentos, tais como: Antonio Pierucci (1998), Peter Berger (1985/2000), (2008), Charles Taylor (2013), Danièle Hervieu-Léger (1997/2005), dentre outros.

Em suas respectivas pesquisas, esses autores abordam, dentre outras temáticas, o declínio da influência e da centralidade dos conceitos, doutrinas e conteúdos religiosos na produção do conhecimento público — nas leis e na organização do corpo político do Estado — bem como a exclusão do sobrenatural e do divino na literatura, na filosofia, na arte e nas ciências, partindo da premissa de que um processo de secularização (e seus desdobramentos) se estabeleceu inexoravelmente na história das sociedades ocidentais, com repercussões profundas em todo o mundo.

Na esteira dessas mudanças, a plausibilidade e a relevância das religiões passaram a ser questionadas como os únicos e privilegiados modelos explicativos da realidade pelos seus críticos, sejam eles intelectuais ou leigos, pois, como o próprio Berger afirma, “subjetivamente, o homem comum não costuma ser muito seguro acerca de assuntos religiosos” (BERGER, 1985, p. 139). E ainda conforme este mesmo autor, na esfera da realidade objetiva, observamos o incremento do fenômeno do pluralismo que “é um correlato socioestrutural da secularização da consciência”.

Nesse contexto, Danièle Hervieu-Léger (1997/2005) contribui com valiosas reflexões sobre as questões da modernidade como um fator importante na pressa da produção do conhecimento, que guarda em sua essência a racionalidade científica e técnica, mesmo que ainda haja algum espaço para produções imaginárias ao lado dessa racionalidade.

2.1 SECULARIZAÇÃO, SECULARIZAÇÕES: BREVE HISTÓRICO DE UM EXTENSO FENÔMENO CULTURAL

A compreensão do termo “secularização” pode ser procurada, em parte, no estudo etimológico da palavra e, em outra parte, na própria história do conceito que ela carrega. A raiz

do termo português “século” remete ao latino “saeculum” — período de cem anos. Sobre esse assunto, vale citar extensamente Borges (2004), por ser bastante didático:

Secularização provém do latim "saeculum", que, no latim clássico, significava "século" (período de cem anos) e também "idade" e "época". No latim eclesiástico, adquiriu o significado de "o mundo", "a vida do mundo" e "o espírito do mundo", sendo por esta via que se chegou ao sentido da palavra "secularização". Por sua vez, "saeculum" com o significado de "mundo" contraposto a "Igreja", no latim eclesiástico, deve-se à famosa tradução da Bíblia para o latim por São Jerónimo, conhecida por "Vulgata". De facto, no original grego do Novo Testamento, a palavra *kósmos* significa mundo, tanto no sentido positivo como no sentido negativo. Há exemplos clássicos para o primeiro e para o segundo caso, respectivamente: "Deus amou tanto o mundo que lhe entregou o seu Filho único", "os filhos deste mundo são mais sagazes do que os filhos da luz" ou "quem quiser ser amigo este mundo toma-se inimigo de Deus". Ora, se no primeiro sentido, São Jerónimo não hesitou em traduzir *kósmos* por *mundus*, no segundo, essa tradução seria quase incompreensível, pois até etimologicamente *mundus* significa ordem e beleza (atente-se em *imundo*). Por isso, decidiu-se pela palavra *saeculum*, com a acepção de mundo pecaminoso e fechado a Deus, portanto, "o próprio *tempo* enquanto contraposto à *eternidade* ("este século" contraposto ao "século futuro"), sendo assim que *saeculum* começou a significar "mundo" oposto a "Igreja" (BORGES, 2004, p. 131-132).

Na tradição cristã-ocidental,² portanto, o conceito de "saeculum" se presta à contagem do *chronos*, o tempo cronológico ou sequencial, vivenciado na perspectiva deste mundo, da imanência. Trata-se aqui de conferir uma “orientação dentro do fluxo em si amorfo do passar do tempo” (FLICKINGER, 2013). Por sua vez, o tempo cronológico se posiciona, teológica e estruturalmente, na posição contrária ao *kairós* — que é o “tempo de Deus”, tempo da transcendência, da eternidade. O primeiro é quantitativo, medido por relógios, o segundo é qualitativo (TILLICH, 2000, p. 24).

É uma tarefa complexa estabelecer, na história, o exato momento em que se iniciou o processo de secularização da cultura no ocidente. Esse fenômeno “não tem uma linearidade no tempo, mas pode ser percebido em diversos momentos da história” (SANTOS, 2014, p. 20). Há quem diga que suas bases já se assentam em Platão (428/427 – 348/347 a.C), com a distinção que esse filósofo instaurou entre *mythos* (discurso lendário, irreal) e *logos* (discurso verdadeiro) nos seus Diálogos — distinção entre opinião e conhecimento.

² Como é sabido, o nascimento de Jesus Cristo é o ponto de referência para estruturar o tempo na tradição cristã-ocidental, daí falarmos de séculos “antes de Cristo” (A.C. ou a.C.) e “depois de Cristo” (D.C. ou d.C.). Mas, em paralelo a essa invenção, outras culturas religiosas também criaram orientações temporais alternativas, em lugares diferentes, criando assim seus próprios calendários, a exemplo dos muçulmanos, judeus, maias, tribos africanas, indígenas brasileiros, etc.

As origens do discurso secular são historicamente complexas. As suas origens podem remontar àquilo que Karl Jaspers (1883-1969) chamou de “era axial” um período situado em algum lugar entre os séculos VIII e V a.C., quando ocorreram em todas as principais civilizações mudanças decisivas na cosmovisão (BERGER, 2017, p. 108).

Sobre esse tema, Hans-Georg Flickinger (2013) traz alguns pontos relevantes para sedimentar nossa reflexão, são eles: num primeiro momento trata da questão de secularização como experiência da cultura ocidental-cristã, deixando de lado os fenômenos comparáveis em outras tradições. No segundo momento há quem use o conceito de secularização para qualificar a fase de transição histórica específica entre a Idade Média e o que é entendido, normalmente, como tempo moderno; outros tomam a secularização como fenômeno sistemático, não restrito a um determinado período histórico. Diante desse quadro teórico, o autor optou pela segunda concepção, que torna mais visível a dinâmica da secularização ao longo dos últimos seis séculos.

A secularização iniciou-se, segundo Hans-Georg Flickinger (2013), com a perda da convencibilidade dos pilares teológicos, sobre os quais a sociedade medieval havia sido erguida. A descoberta da perspectiva central na pintura, a invenção do método experimental, a postura considerada dogmática da instituição Igreja e, não por último, o surgimento do espírito liberal são apenas uns poucos elementos que levaram ao profundo abalo da ordem político-social. Afirmção da autonomia e liberdade do homem em lugar da ordem prescrita pelos dogmas teológicos, tutelada pela Igreja — eis a palavra de ordem que passou a valer a partir do século XVI.

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

Secularização significa, antes de mais nada, simplesmente a separação entre a religião e a política, e isso afetou ambos os lados de maneira tão fundamental que é extremamente improvável que haja ocorrido a gradual transformação de categorias religiosas em conceitos seculares que os defensores da continuidade ininterrupta procuram estabelecer. (ARENDDT, 2005, p. 102).

Entende-se, dessa citação, que Arendt quer enfatizar a íntima e radical transformação ontológica que ocorreu naquilo que é secular, frente à sua antiga e estreita ligação com o religioso. Porém, nesse debate, é possível encontrar defensores da opinião divergente que, antes de ver rupturas, tende a enxergar continuidades entre essas duas esferas. Apologistas da continuidade são, por exemplo, Carl Schmitt, Karl Löwith e Eric Voegelin, “os quais sustentam que os tempos modernos não trazem consigo nenhuma novidade, mas, ao invés disso, constituem apenas um tempo que herda categorias de pensamento do passado” (ARENDR. 2005, p. 102). Esses autores afirmam que a modernidade é um prosseguimento de tempos antigos, ou seja, os grandes acontecimentos ocorridos nos tempos modernos foram originários ou derivados de algo já existente no passado.

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

Segundo Berger (2003, p.119), a secularização se manifesta historicamente com a retirada das Igrejas cristãs, no mundo ocidental, “de áreas que antes estavam sob seu controle ou influência: separação da Igreja e do Estado, expropriação das terras da Igreja, ou emancipação da educação do poder eclesiástico”, são exemplos que mostram rompimento do domínio da Igreja sobre o Estado.

Revisando alguns trabalhos desenvolvidos sobre o tema da secularização (PIERUCCI, 1998; MARTELLI, 1995), destacamos o pensamento de S. S. Acquaviva, criador da teoria que apresenta uma distinção entre as concepções de secularização e dessacralização, considerando a aplicação da primeira no que se refere à perda de significado religioso de espaços, comportamento, estruturas, etc.; e a segunda no que se refere à redução ou à perda de capacidade do indivíduo de vivenciar a experiência de alteridade transcendental na sociedade contemporânea.

Para Weber (2005), o encolhimento da religião se dava de forma proporcional ao avanço do capitalismo. Diante da constatação desse fato ele passou a denominar de “processo de secularização” as formas de sociabilidade características dos sistemas capitalistas, formas essas que viriam a substituir o papel da religião e da igreja na vida das pessoas. Era esse o caso, por

exemplo, dos clubes de lazer das modernas famílias euro-norte-americanas que, pouco a pouco, ganhariam mais espaço nas famílias que a igreja. Tudo ocorria como se, no seu tempo, a religião estivesse perdendo força a ponto de diminuir a sua importância no processo de socialização dos indivíduos.

É o que enfatiza Pierucci (1998), quando diz que o termo secularização está centrado dentro do processo histórico que deu origem a separação entre instituições religiosas e os setores da sociedade e da cultura, bem como a separação judaico-política entre Estado e Igreja, tendo como registro o aparecimento da sociedade civil e da individualização do homem, levando em consideração a emancipação da educação do poder religioso. Partindo desta premissa, o processo de secularização passa a ser visto como o processo de declínio dos conceitos e conteúdos religiosos na produção do conhecimento, como também na literatura, na filosofia, na arte e na ciência.

De minha parte, continuo a insistir: não há crise de paradigma [refere-se ao paradigma da secularização] nessa área do conhecimento. No frígido dos ovos, trata-se mesmo de declínio da religião. Trata-se, por sinal, do que “já aconteceu” e não apenas do que “vai acontecer” com a religião do Ocidente, “no que vai dar”, pela perda estrutural da posição axial que ela ocupava nas sociedades tradicionais (PIERUCCI, 1998, p. 104).

É importante ressaltar que há outros sociólogos da religião que têm levado em consideração outros fatores ligados ao processo de secularização, a exemplo dos fenômenos denominados “retorno do sagrado” (CAVALCANTI, 2000) e “revanche de Deus” (KEPEL, 1991), as religiões terem se revitalizado e multiplicado espantosamente, oferecendo espaço para desenvolverem a teoria da “dessecularização” ou “pós-secular”. São estes sociólogos que almejam uma sociologia da religião pós-weberiana: “na atualidade, mesmo diante dos distintos efeitos pós-seculares da secularização, nota-se uma ruptura também com o ponto de vista weberiano que ligava estreitamente o desencantamento, isto é, a secularização com a modernização” (PIERUCCI, 1998).

A teoria da dessecularização pressupõe o paradigma da reversibilidade (determinismo), dogma que não considera a possibilidade de variações em todos e quaisquer processos, não os aceitando como sistema dinâmico e complexo, onde não há possibilidade de certezas e sim de probabilidade. Porém, por mais que haja a possibilidade de retorno da religião, ele não se daria num caminho unilinear inverso ao da secularização, uma vez que a história nos deixa as variações dos fenômenos sociais (JUNQUEIRA; TEÓFILO, 2012, p. 85).

Martelli (1995) afirma que o conceito de secularização foi em seguida substituído pela acepção valorativa, após a espoliação das Igrejas, de seus direitos e propriedades, decretada na Alemanha durante a época napoleônica. Já no século XIX o termo secularização passou para o campo filosófico-ideológico, ou seja, trouxe um quadro conflituoso para o processo de afirmação política e social da burguesia. A proposta era criar um programa de ação política com objetivo de reduzir drasticamente a influência das Igrejas em todos os setores da vida social, principalmente no campo da cultura e educação.

Esse autor traz também um conceito de secularização, dentro da modernidade, quando passou a ser designada como processo de laicização, ou seja, de autonomia em relação à esfera religiosa, que surgiu no Ocidente a partir da dissolução feudalista: “Tornando-se um sinônimo de subtração de províncias, do saber, do poder e agir social do controle ou da influência de instituições eclesiásticas ou de universos simbólico-religiosos” (MARTELLI, 1995, p. 276).

P. L. Berger define a secularização como perda da plausibilidade da religião ou o enfraquecimento do poder e do aplauso social da religião institucionalizada ou da “religião-de-Igreja”. B. R. Wilson, com base no funcionalismo, define secularização como um processo de perda ou marginalização da religião na sociedade racionalizada. E, por fim, T. Luckmann define secularização como uma forma de subjetivação das crenças, ou seja, a crença é uma questão individual, sem interferência institucional. Religião é tida como coisa privada.

A secularização, por conseguinte, pode ser considerada como resultado final do processo iniciado por Cristo. Com efeito, ela não só dissolve os componentes em que era fundada a religião natural, mas também atinge na base o autoritarismo da Igreja, soltando o vínculo estreito que, na tradição cristã, foi se estabelecendo entre metafísica e religião instrumental. A desmitização do dogma e da moral realizada pela secularização abre a possibilidade de uma aproximação ao texto sagrado através de uma interpretação pessoal, que Vattimo considera como “o primeiro imperativo que a própria Escritura nos propõe” (CRESPI, 1999, p. 60).

O processo de emancipação do universo religioso tradicional no ocidente — que o constituiu como formado essencialmente por sociedades “seculares” — tem sua origem em parte no contexto religioso judaico e cristão de sua cultura, já que existiam nesta época uma ambiguidade das sociedades ocidentais. A secularização das sociedades modernas não se encontra resumidamente no processo de reivindicação social e cultural na religião onde muitas vezes é confundida. Neste caso, há uma combinação entre a perda da influência dos grandes sistemas religiosos em relação com sociedade que reivindica sua plena capacidade de orientar

ela mesma seu destino, recompondo uma nova forma de representação religiosa que permita a esta sociedade ter autonomia em sua forma de pensar (HERVIEU-LÉGER, 2008).

Em acréscimo, no livro “A Religião na Sociedade Pós-moderna”, o sociólogo italiano Stefano Martelli (1995) nos apresenta uma reflexão à luz de um prisma histórico-filosófico, sobre a origem do termo secularização, unindo-o a outros conceitos como emancipação e progresso, com o propósito de nos revelar toda a história da Idade Moderna. Na acepção da língua francesa no fim do sec. XVI, o termo secularização “indica a redução de um clérigo regular ao estado laical. Posteriormente o conceito foi empregado para designar o processo de subtração de um território ou de uma instituição, da jurisdição e do controle eclesiástico” (p. 274).

A seu turno, Hervieu-Léger (2008) convida-nos a conhecer uma abordagem que retrata quatro proposições sobre a sociedade moderna:

- Primeira proposição:

O processo de secularização passa a ser visto como o processo de declínio dos conceitos e conteúdos religiosos na produção do conhecimento, como também na literatura, na filosofia, na arte e na ciência. A modernidade das sociedades ocidentais e, precisamente, das sociedades europeias teve sua história construída sobre as ruínas da religião. A humanidade tem sua construção através das histórias dos homens, tendo a modernidade rompido radicalmente com todas as representações de um desígnio divino que se realiza inevitavelmente na história. Foi a partir do Iluminismo que o homem passou a ter autonomia de sua razão com a emancipação da religião. A emancipação dos países anglo-saxões foi vivenciada através da privatização religiosa, separada formalmente das questões da vida pública.

- Segunda proposição:

A forma encontrada pela modernidade para contar sua história continua dentro da visão religiosa da qual se afastou para conquistar sua autonomia. A história secular foi repensada, dentro do âmbito material e moral, utilizando-se das representações liberais do desenvolvimento econômico ilimitado e a concepção marxista da sociedade comunista. Em ambas surgem formas de ideologia, com conteúdo similar a uma visão milenarista da história, que preconiza o seu fim — seja pela superação da luta de classes, no marxismo, seja pela universalização das democracias liberais, no liberalismo —, quando reinaria definitivamente a

prosperidade econômica e a harmonia social. Há nesta relação fatos em comum na realização da história, com suas múltiplas afinidades seja nas representações judaicas e cristãs do fim dos tempos. É importante ressaltar que a visão religiosa do Reino de Deus por vir e a moderna, da história, traz uma relação de continuidade e ruptura dentro da modernidade com o universo judaico e cristão.

- Terceira Proposição:

Os principais fundadores da modernidade, a razão, o conhecimento e o progresso, retiram sua capacidade de mobilização do fato de não ter limites. É nas sociedades modernas que se encontram em estado permanente de antecipação, onde surgem em cada descoberta outras questões que demandam novos esforços de conhecimento para encontrar as respostas. Na economia é possível perceber que o aumento de bens produzidos e de meios de produção fazem com que surjam novas necessidades. É dentro desta dinâmica que a modernidade passa a ser valorizada em sua inovação, e ao mesmo tempo, ligada a um estado permanente de insatisfação.

- Quarta proposição:

A modernidade tem como paradoxo o conhecimento e as técnicas que se desenvolvem em ritmo acelerado. Portanto, a pressa está presente na produção, no conhecimento, na comunicação, ou seja, a antecipação está na essência da cultura moderna dominada pela racionalidade científica e técnica, mesmo que haja espaço para produções imaginárias que esta racionalidade transforma de forma permanente.

Por conseguinte, resta inadequado entender o processo de secularização dentro de um quadro de ciclos que se sucede em um sentido ascendente rumo à moderna sociedade ocidental. Não se pode construir uma teoria geral da secularização a partir da experiência “desenvolvimental” europeia, a qual se expressa através de ciclos sucessivos. Tal experiência é única, assim como única deverá ser concebida a secularização em outras circunstâncias. Não pode haver uma teoria geral da secularização cuja base seja um quadro sociocultural específico, o qual tem um lugar no espaço e no tempo (CIARALLO, 2009, p. 46).

A oposição entre as contradições do presente e o horizonte do cumprimento do futuro cria, no coração da modernidade, um espaço de expectativas no qual se desenvolvem conforme

o caso, novas formas de religiosidade que permitem superar essa tensão novas representações do “sagrado” ou novas apropriações das tradições das religiões históricas.

2.2 IMPACTOS DO PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO NO BRASIL

No caso da sociedade brasileira, pode-se observar uma forma peculiar de poder civil, uma vez que nele se apresentam de forma tão comum os discursos e símbolos religiosos em espaços públicos, o que resulta na relevância social das instituições religiosas brasileiras. Percebendo-se tal relevância, é importante retomar o processo de secularização no Brasil e a partir dele compreender a discussão que se coloca sobre o campo e a epistemologia do Ensino Religioso no decorrer da história (JUNQUEIRA; TEÓFILO, 2012).

As considerações feitas até aqui contribuem para fazer crer que a busca pelo entendimento da secularização no Brasil não passa pelos pressupostos da explicação em sua acepção forte, para a qual explicar significa “atribuir um fato a seu princípio ou uma teoria a outra mais geral”, como é característico do *métier* científico. Passa, isso sim, pela explicação em seu sentido fraco e familiar, como ao dizer: “deixe-me explicar-lhe o que se passou e logo compreenderá”. Disso decorre que a explicação histórica não pode deduzir nem prever, por isso se lhe reserva o termo compreensão (VEYNE, 1998, p. 82).

É preciso lembrar que é impossível contar a história da secularização no Brasil, sem mencionar a presença da Igreja. Ela chega às terras brasileiras junto com os desbravadores portugueses e assume um papel de colonizadora, educadora e construtora de uma realidade moral, ética e religiosa. Há os que apostam num Brasil secularizado, salientando o ínfimo papel que nele exerce a religião:

Por mais presente que a religião possa nos parecer no **dia-a-dia**, as decisões mais importantes e mais fundamentais e que afetam a vida de praticamente todo o mundo são sempre tomadas sem que nenhuma referência a Deus tenha que ser feita. Nossa sociedade não precisa de Deus ou de deuses no seu governo, nem para o seu progresso, nem para a eficácia de suas políticas (PRANDI, 1997, p. 64).

As confissões religiosas não católicas deveriam proferir os seus cultos, inicialmente, somente para os estrangeiros e em seus idiomas, portanto, sem proselitismo. Além disso, seus cultos só poderiam ser realizados nos próprios lares ou em casas de orações sem a ostentação de templos, para que não fossem reconhecidas como Igrejas cristãs através de símbolos que

pudessem remeter a um espaço sacralizado com a presença de sinos, cruz, torre, enfim, alusão a um templo religioso, sob a pena de multa (LEITE, 2011, p. 34).

Durante séculos a Igreja Católica no Brasil era a única forma de culto oficial entre os brancos. Porém, em 1808, os portos brasileiros começaram a receber embarcações alemãs, francesas, inglesas, norte-americanas. A chegada de povos de outras nações promoveu uma mudança em todos os sentidos, inclusive ao catolicismo no Brasil, pois passou a receber as influências desses povos, além de não ser mais a única religião, uma vez que o protestantismo entrou com os primeiros imigrantes. O Brasil foi influenciado por um conhecimento de outro mundo além daquele português e católico. A nova conquista colonial, pacífica e liberal, foi denominada de “conquista burguesa” do Brasil (SCAMPINI, 1978, p. 9).

Portanto, para se refletir sobre secularização no contexto brasileiro, empregou-se o seu aspecto técnico, descritivo e não o ideológico ou valorativo; tomou-se como pressuposto o sentido weberiano do conceito, que considera o aspecto jurídico-político e o de legitimidade. Sobretudo, considerou-se a secularização como um processo histórico ocidental, que abrangeu diferentes áreas da sociedade moderna, marcada pela revolução industrial a partir de 1870, um fenômeno empírico relacionado com o cristianismo (JUNQUEIRA; TEÓFILO, 2012).

O Estado Imperial Português surgiu, em terras brasileiras, unido à Igreja, de regime monárquico, estabelecendo uma relação entre poder civil e poder eclesiástico. Porém valendo-se de sua condição de poder, o Império manteve um forte domínio sobre o clero católico, mantendo a Igreja sob controle em todas as suas instâncias e atividades.

O processo de secularização entre Estado e Igreja no Brasil tem um aspecto peculiar, além de ser considerado longo, lento e pacífico. Os excessos na ingerência do chefe de Estado em questões religiosas no Império são denominados de “Regalismo”. Então, é movido pelo regalismo que as autoridades do Império vão buscar legitimar o seu “Padroado”, ou o direito de conferir benefícios eclesiásticos, sendo o defensor, o protetor, ou o patrono (JUNQUEIRA; TEÓFILO, 2012, p. 87).

Sendo colônia, era natural que o Brasil trouxesse a tradição portuguesa do regalismo ou do intervencionismo do Estado sobre a Igreja. A ação eclesial no Brasil durante o período colonial evidencia a identidade da Igreja como uma instituição, com finalidades religiosas, porém era também um organismo ligado a um projeto maior, de conquista de novas terras, portanto tinha que dar retorno dos investimentos feitos pela Coroa Portuguesa. Havia uma troca ou uma relação de dependência entre Igreja e Estado (DORNAS, 1938).

Scampini (1978), em uma análise filosófica jurídica da Carta Magna de 1824, afirma que a Constituição conferia um poder regalista ao Imperador como padroado, como um direito próprio e não uma concessão papal, denominado de “*Beneplácito Régio*”. Inclusive acrescenta que os decretos ou quaisquer constituições eclesiásticas não poderiam ser colocados em prática sem que antes houvesse uma aprovação da Assembleia. Ao discorrer sobre outras prescrições legais, o autor analisa o chamado “recurso à Coroa”, que os regalistas chamavam de “recursos de forças”; um dispositivo que garantia ao cidadão e até mesmo ao próprio eclesiástico, o direito público de denunciar qualquer forma de abuso das autoridades eclesiástica.

Os regalistas interpretavam esse dispositivo como um direito natural, próprio e político do soberano em proteger os seus súditos. Para Vieira (2007), tal decisão marcou o início da secularização das causas canônicas e a justiça civil ou comum assumiu as atribuições da Igreja. As paróquias foram transformadas em células administrativas do sistema eleitoral.

As discussões concernentes à liberdade religiosa no Brasil ganharam maior amplitude, sem dúvida, no advento da Proclamação da República. No entanto, ainda no Império os debates acerca da liberdade de culto já eram presentes. As relações entre a religião e o Estado foram definidas na Constituição de 1824, que instituía o catolicismo como a religião do Império Brasileiro e tolerava as demais confissões religiosas. Contudo, apesar de privilegiada em relação às demais religiões, o catolicismo também tinha as suas restrições. A Constituição Imperial concedia poderes ao monarca de regular a instituição religiosa. E essa situação gerava mais tensão do que uma organização (LEITE, 2011, p. 34).

Diante das discussões salientadas, percebe-se que a secularização do Estado Brasileiro na Primeira República, em múltiplos aspectos, merece ressalvas. A pluralidade religiosa e a liberdade de consciência tinham limites. Porém, entre os cidadãos espíritas e de outras confissões mediúnicas, as dificuldades de proferir a sua religiosidade tornaram-se ainda mais problemáticas, pois além dos cerceamentos anteriormente mencionados, tiveram que enfrentar, ainda, numa outra ordem de cerceamento e intolerância: a criminalidade. Algumas de suas práticas religiosas foram tipificadas como criminosas sob a acusação de charlatanismo e prática ilegal da medicina, que foram inseridas no Código Penal Republicano de 1890 (GOMES, 2013, p. 88).

A relação entre o poder do Estado e o poder eclesiástico foi se desgastando durante o Império. As oposições e mesmo conflitos entre o Estado e a Igreja foram gradativamente subjugando o poder eclesiástico ao poder político do Estado, que ficaram notórios nos casos do “Cisma do Feijó” (1827-1838) e a “Questão Religiosa” (1872-1875), que tiveram, por certo, influência na separação entre o Estado e a Igreja no advento do regime republicano (LEITE, 2011).

Outra intervenção do Império sobre a Igreja, ou processo de secularização, pode ser identificada na extinção das Ordens Religiosas e na limitação na admissão de noviços, alegando que a vida religiosa era, muitas vezes, uma fuga do compromisso social e do serviço militar. Tal intervenção esvaziou os conventos e diminuiu significativamente o número do clero no território brasileiro. As comunidades religiosas e os institutos religiosos eram proibidos de adquirir qualquer tipo de bens ou patrimônio sem que houvesse uma licença especial do governo civil. Em função disso as organizações religiosas não podiam se organizar como personalidade civil, o que só veio acontecer a partir da República (VIEIRA, 2007).

Scampini (1978) diz que o Império brasileiro, ao outorgar uma Constituição confessional que ao mesmo tempo abria uma possibilidade de liberdade religiosa, acabou por criar para ele mesmo e para a Igreja uma armadilha que trouxe muitas e profundas consequências para ambos. Foram conflitos que deixaram suas marcas no decorrer da história.

Naquele mesmo período surge o discurso político do Padroado Régio brasileiro do auge do Império, permeado pelos conceitos da religião católica, criou um programa homogêneo de percepção, de pensamento e, conseqüentemente, de hábitos e práticas que tornaram possível a elaboração de um consenso de integração lógica e social das representações coletivas e das formas de classificação que tornam comuns concepções de tempo, espaço, causa, número, etc., entre a elite dominante (MARTINS, 2011).

Para compreender o padroado brasileiro, é preciso saber primeiro que ele tem suas origens no padroado português. É que as origens históricas do padroado português remontam ao século IV, quando a Igreja não tinha permissão para realizar suas práticas religiosas livremente nos territórios do Império Romano. Nos três primeiros séculos da era cristã, a Igreja Católica viveu marginalizada da vida pública e social, quer dentro do próprio judaísmo, quer na civilização helênica. O mundo romano não aceitou os cristãos com suas práticas e instituições (HOORNAERT, 1979).

O padroado é o resultado de um tratado feito entre a Igreja Católica e os reinos da Espanha e de Portugal. Significa antes de qualquer coisa que não se trata de uma usurpação da Coroa portuguesa, mas sim de uma forma típica de aliança entre a Igreja de Roma e o governo de Portugal. A união dos direitos políticos da realeza e os títulos de grão-mestre das ordens religiosas dava aos Reis portugueses o direito de exercer ao mesmo tempo o governo civil e religioso, principalmente nas colônias Portuguesas (DORNAS, 1938).

O padroado do Império brasileiro foi marcado por abusos e conflitos com a Santa Sé. Além daqueles que defendiam a autoridade da Coroa, entre eles muitos do clero, havia ainda os que batalhavam pela separação entre a Igreja Brasileira e a Igreja Romana. Segundo Vieira

(2007, p. 57), o Padroado brasileiro foi imposto à força, pois não foi avaliado pela Santa Sé, uma vez que ela não reconhecia o que “se institucionalizou no Primeiro Império”.

O Padroado exacerbado descaracterizou a Igreja de “sociedade independente do poder estatal”, capaz de autogovernar-se como “prerrogativas essenciais de sua natureza”, como “sociedade diretamente fundada por Deus”, dotada de um “ordenamento jurídico próprio”, tornando-a sujeita ao poder temporal, terrestre e humano (CIFUENTES, 1989, p. 29-31). Portanto, pode considerar-se esse como o processo de secularização ocorrido no Brasil.

Ainda é possível perceber hoje resquícios desse relacionamento ambíguo entre o Estado brasileiro e a Igreja, exemplo disso é que, declarando-se um estado laico, o Brasil revela sua contradição no preâmbulo das Constituições tanto Federal quanto Estaduais; como também evidenciada na implantação de feriados que remetem a datas comemorativas religiosas, especificamente cristãs, no âmbito nacional, estadual e municipal, como também na presença de símbolos religiosos cristãos (o crucifixo) fixados em espaços públicos.

2.3 EFEITOS DA MODERNIDADE E DA SECULARIZAÇÃO NA IGREJA CATÓLICA

O primeiro impulso moral e político da secularização pode-se dizer que foi registrado nos séculos XVII e XVIII, quando as pessoas viviam em sociedade graças aos contratos que firmavam para se agruparem. Isso abriu a possibilidade para que se dissesse que muitas das exigências das Igrejas eram desnecessárias e inválidas - particularmente as lutas da Igreja Católica ocorreram a partir dessa constatação. Na verdade, muitas vezes, a Igreja Católica combatia os protestantes que iam nessa direção. Dar-se, assim, um solapamento das formas religiosas, que se reconstruíram no presente (TAYLOR, 2013).

Para o professor de Sociologia na New School University de New York, José Casanova, a secularização é um paradigma no qual se distingue três diferentes propostas:

- a) secularização como diferenciação estrutural e funcional (emancipação) das esferas seculares com respeito às instituições e às normas religiosas, identificando-a como uma tendência generalizada no mundo moderno; b) secularização como declínio nas crenças e práticas religiosas, que, de forma diferente da anterior, não é uma tendência estrutural moderna, mesmo sendo uma tendência histórica dominante em muitas sociedades ocidentais, principalmente europeias; e c) secularização como marginalização da religião à esfera privada, uma tese que também não é tendência estrutural da modernidade, mas uma opção histórica prescrita ideologicamente na estrutura do pensamento moderno ocidental (CASANOVA, 1995, pp. 395-410).

No século XIX, depois que o pensamento religioso inicial tinha se estruturado em torno da figura inteligente, com a ideia de um criador benevolente, essa concepção de Deus como o projetista de um universo perfeitamente benigno, surge a teoria da evolução de Darwin. Outra crise surge mais recentemente, e que afeta a nós hoje, no Hemisfério Norte, trata-se do desenvolvimento na segunda metade do século XX do que eu chamaria de ética da autenticidade. É uma transposição ou mudança numa estrutura do marco de referência ético ocidental, no qual concebemos que o ser humano deve realizar certas essencialidades (TAYLOR, 2013).

O que é notável é que na segunda metade do século XX essa ética, que costumava ser das elites culturais desde o fim do século XVIII, passa a ser difundida no Hemisfério Norte. Nos EUA as pessoas falam de ser quem se é de verdade, e isso se tornou algo muito fundamental na sociedade atual. Isso se desdobrou na moralidade dos costumes sexuais, como na década de 1960 do século XX (TAYLOR, 2013).

É importante ressaltar que no Hemisfério Norte existe uma divergência entre as pessoas que se envolveram em alguma busca espiritual e entraram alguma espécie de cristianismo e outras que tomaram uma direção diversa. Há pessoas que ainda querem viver o cristianismo que seus pais e avós professavam. Há um hiato enorme, que muitas vezes se expressa em termos de hostilidade. A própria Igreja Católica está dividida. A situação de crer e não crer é muito diferente do passado. No século XVIII havia a polaridade entre católicos e protestantes. Atualmente, isso não se reconhece entre os jovens, no qual o número de possibilidades não está definido com clareza. É uma secularização que não implica em sociedade rígida em termos de pertença religiosa, aumentando os desafios (TAYLOR, 2013).

Para que haja o reconhecimento do efeito da secularização na religião católica faz-se necessário buscar na obra “O Dossel Sagrado”, de Peter Berger (1971), uma reflexão que propõe analisar como é possível a religião encontrar uma base que sirva como estrutura de plausibilidade e que desempenhe seu papel de legitimação em um mundo secularizado, ou seja, em um mundo no qual foram claramente dissolvidos os laços históricos entre religião e poder político.

Inicialmente, o autor concentra-se justamente em caracterizar o processo de secularização, evidenciando as implicações disso para o papel desempenhado pela religião até então. Além disso, problematiza os limites das teorias sociológicas existentes para dar conta de explicar o fenômeno religioso em uma situação em que se desfaz o monopólio e se instaura uma situação de pluralismo (BERGER, 1971).

Nesse contexto, o que Berger propõe é uma análise que considera a secularização “como um reflexo de processos infraestruturais concretos da sociedade moderna” (BERGER, 1971, p. 158), a qual percebe a religião como uma variável independente. Diante disso, a questão é saber qual o lugar da religião no mundo moderno e qual a lógica que a impulsiona atualmente. Quanto a isso, uma primeira observação do autor diz respeito à existência de certo descompasso do processo de secularização nas diversas esferas da sociedade, tendo avançado mais significativamente na esfera econômica, e mais lentamente no Estado e na família. Não obstante, ressalta haver uma tendência generalizada de secularização na esfera estatal.

Charles Taylor, em sua jornada na Unisinos, em 29.04.2013, a convite do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, fez colocações importantes sobre a modernidade e seus efeitos no processo da secularização, ressaltando o sentido do declínio da fé e da sua prática. O autor concebe duas formas para que isso ocorra. Em primeiro lugar, a ciência mostra que as ideias religiosas não tinham mais validade, e que o desenvolvimento da ciência eliminaria a fé religiosa. Em segundo lugar, as religiões do passado estavam ligadas a certas formas sociais, a comunidades hierárquicas. Pensava-se que quando essas estruturas desaparecessem, a religião desaparecia junto (TAYLOR, 2013).

Taylor acrescenta:

Um aspecto do que quero dizer é que a própria secularização é mais complexa e multifacetada do que simplesmente o declínio da fé ou da prática religiosa. Tem havido dados significativos no Hemisfério Norte desses aspectos, mas isso não se encaixa com a modernidade porque há uma diferença tremenda na forma da prática e fé religiosa entre os vários países dessa parte do mundo, que eram todos modernos e tinham características progressivas. O impacto sobre a vida religiosa disso foi muito diferenciado (TAYLOR, 2013 p. 01).

A secularização do aparato jurídico-político constitui processo histórico decisivo na formação das sociedades modernas ocidentais. A separação entre Estado e Igreja, que no Brasil ocorre concomitantemente com o advento do regime republicano, não só faz parte desse processo de secularização como o impulsiona. Com a separação, o Estado, além de adquirir autonomia em relação ao grupo religioso ao qual se aliava, amplia sua dominação jurídica e política sobre a esfera religiosa. Além de reiterar a autonomia e a supremacia do direito em relação às outras formas de ordens normativas, de reduzir praticamente a pó as pretensões dos grupos religiosos em impor suas normas ao conjunto da sociedade, de submetê-las ao império da lei, relativiza, relega a segundo plano e desqualifica as demais fontes de normatividade (MARIANO, 2003).

Taylor (2013, p. 02) faz a seguinte observação sobre a dimensão da secularização:

Outra dimensão da secularização se pode descrever como a situação cambiante da vida religiosa na sociedade. Essa nova forma de olhar a religião muda em termos de que cessamos de entender esses desdobramentos de modo linear. Está claro que o tipo de vida religiosa da **Idade Média** iria mudar de forma radical, entre católicos e protestantes. Floresceu então uma nova forma de religião depois desse momento histórico. “Novos desafios vieram, e isso será infinito”.

A esse respeito cabe ponderar que a expansão acelerada de vários grupos religiosos, mesmo que majoritariamente mágicos, em nada vem alterando as conquistas secularizantes da modernidade ocidental, como a dessacralização e racionalização da ordem jurídico-política ou a laicização do Estado. Tal expansão religiosa, a meu ver, não tem condição de reverter a profunda secularização ocorrida no Ocidente, processo que está jurídica, política e socialmente por demais enraizado nas entranhas de nossas principais instituições governamentais, econômicas, culturais e sociais (MARIANO, 2003).

No que se refere à secularização da esfera familiar, Berger observa uma tendência inversa, que diz respeito a certa reaparição da legitimação religiosa mesmo em estratos já bastante secularizados. Trata-se, porém, de uma nova relação de legitimação, não mais uma legitimação imposta, mas de “um complexo legitimador voluntariamente adotado por uma clientela não sujeita à coerção” (BERGER, 1971, p. 165). Essa nova presença da religiosidade enquanto agente de legitimação é caracterizada por se referir a questões do mundo privado, isto é, não se refere mais a questões sociais ou políticas, mas questões que são importantes para a vida do indivíduo como ser privado.

No caso brasileiro, a ampla liberdade religiosa resultante da secularização do Estado está na raiz da desmonopolização religiosa, da formação e expansão do pluralismo religioso e, por consequência, do acirramento da concorrência religiosa. Isto é, a concessão de liberdade religiosa e a separação Igreja–Estado romperam definitivamente o monopólio católico, abrindo caminho para que outros grupos religiosos pudessem ingressar e se formar no país, disputar e conquistar novos espaços na sociedade, adquirir legitimidade social e consolidar sua presença institucional. Fenômeno que não ocorreu do dia para a noite, mas paulatinamente e aos tropeços (MARIANO, 2003).

A perseguição policial aos cultos afro-brasileiros efetuada até os anos 50 atesta a longa via-crúcis percorrida pela liberdade religiosa no país. De todo modo, atualmente o Estado brasileiro trata de modo isonômico, pelo menos no plano jurídico, os diferentes grupos

religiosos. Na França, em contraste, vigora clara discriminação legal – baseada em critérios políticos, jurídicos, fiscais, culturais, históricos – contra os grupos classificados como seitas pelo Estado. (MARIANO, 2003).

As consequências do projeto de modernidade produziram segundo Berger (1985), uma contestação veemente das tradições e uma crescente racionalização de todas as esferas da vida social, na qual, as organizações religiosas, gradualmente, perderiam a importância e o poder na sociedade.

Com certeza, a modernização teve efeitos secularizantes em alguns lugares mais que do que em outros. Mas ela também provocou o surgimento de poderosos movimentos de contra-secularização. Algumas instituições religiosas perderam poder e influência em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando a grandes explosões de fervor religioso. Inversamente, para dizer o mínimo, a relação entre religião e modernidade é bastante complicada. (BERGER, 2000).

Pensando essas modificações, no cenário religioso brasileiro, Pierre Sanchis afirma que:

[...] Há duas ou três gerações falar em “religião dos brasileiros” seria apontar quase que exclusivamente para o Catolicismo. Isso mudou. Hoje o Catolicismo constitui cada vez mais uma das religiões, entre outras, dos brasileiros, e num movimento diversificador que se acelera (SANCHIS, 2001, p.10).

Por sua vez, Cecília Mariz (2006, p.57) defende que: o que chama atenção na Igreja Católica é o “grau de diversidade dentro de uma única Igreja sob uma única liderança”; fator que considera como “a novidade do Catolicismo contemporâneo” (MARIZ, 2006, p.58). Dentre aqueles que se declaram católicos, ela aponta também para o crescimento da autonomia nas práticas, além da grande variedade nos discursos.

Para Hervieu-Léger (2005) as crenças conformam-se cada vez menos com modelos estabelecidos solicitando cada vez menos práticas controladas pelas instituições. Essas tendências são sintomas do processo de desregulação característica do campo religioso institucional no fim do século XX. Entretanto, ainda de acordo com Hervieu-Léger, seria um erro considerar que as instituições religiosas estão em vias de perder toda a capacidade de contribuir para a formação das identidades sociais. A disseminação das crenças coexistiria com a preservação dessas identidades. Assim a expansão do pluralismo e do relativismo produziria uma certa reativação das identidades confessionais.

Uma das palpitantes vertentes que ditam o novo modo de ser católico no Brasil está

representada nos grupos carismáticos, cuja dinâmica se aproxima do modelo de “religião de comunidades emocionais”: emocionalismo comunitário; testemunho e reconhecimento grupal; e voluntários reunidos em torno de uma “personalidade carismática” (HERVIEU-LÉGER, 1997, p.33).

Na deriva dessas ideias, Bauman lembra que o pertencimento e a identidade nesta pós-modernidade não têm a solidez de uma rocha, não sendo garantidos do berço ao tumulo, nesse cenário haveria um afrouxamento dos laços que unia a congregação dos fiéis. Assim, certas variedades de Igrejas fundamentalistas atrairiam, particularmente, parcelas empobrecidas da população privada da dignidade humana. O fundamentalismo, incluindo o religioso deve ser percebido em toda a sua complexidade tendo como pano de fundo a desigualdade e injustiça que dominam o espaço global.

Frente a este cenário Hervieu-Léger (2005) defende que o crente moderno não se contenta em escolher a sua fé ao mesmo tempo busca escolher, quando sente ser necessário, a sua comunidade. Nos dias atuais, um católico partilha tanto mais esta reivindicação quanto se vê a ele próprio num universo onde as identidades confessionais perderam muito de sua consistência.

De acordo com Berger (2004, p.65), “quando o agir habitual se torna difícil ou impossível em muitos setores, ele protege contra as crises de sentido lá onde ele poder ser conservado”. Tempos difíceis podem levar ao surgimento de crises de sentido. Mas, mesmo em condições apocalípticas, costumes antigos e significativos, continuam a influenciar setores da vida e se opondo à difusão dessas crises.

Na deriva dessas ideias, pensando na atuação da Igreja Católica no Brasil, vemos que mesmo frente ao movimento de desordem e liquidez do mundo pós-moderno, em que os fiéis vêm se afastando da regulação institucional é possível perceber como movimento de “contracorrente” as estratégias utilizadas pela CNBB presentes nos documentos 100, 105 e 107 para evitar a saída dos fiéis.

Para Hall (1998), toda essa aparente desordem geradora da assim chamada crise de identidade, inclusive religiosa, pode ser vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referências que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social.

De acordo com Edgar Morin (2007), a humanidade do fim do último milênio chegou a um impasse, ou seja, não pode seguir no mesmo rumo. O futuro é indecifrável. Os destinos locais dependem, cada vez mais, do destino global do planeta, que depende também de

acontecimentos, acidentes e descontroles locais capazes de desencadear ações e reações em cadeia, ou mesmo bifurcações decisivas que o afetem. Diante desse cenário, a crise de identidade parece se imiscuir pelas brechas de desordens e incertezas que assumem dimensões cada vez maiores nas sociedades modernas.

2.4 PROCESSOS DE SECULARIZAÇÃO E AS NOVAS FORMAS DO PENSAR RELIGIOSO

Durkheim e Weber, já entendiam secularização como processo pelo qual a religião tende a desaparecer inevitavelmente nas sociedades modernas, vários fatos históricos e a discussão sociológica mostraram que tal afirmação é insustentável. Uma das atitudes mais comuns entre alguns estudiosos do assunto diante do descrédito do conceito de secularização consiste em rejeitar essa noção por sua incapacidade explicativa e preditiva do fenômeno religioso nas sociedades contemporâneas (ZEPEDA, 2010).

Autores célebres do renascimento da sociologia da religião nas décadas de 1960 e 1970, como Peter Berger, quem certamente colocou novamente na arena da sociologia o tema da secularização sob o ponto de vista histórico e sistemático (Berger, 1981), a partir dos anos de 1990 optaram, para explicar as mudanças religiosas nas sociedades atuais, por explorar o “pluralismo” e seus efeitos relativizantes e sincréticos nas crenças (ZEPEDA, 2013, p. 136).

Já Peter Berger e Thomas Luckmann deram um novo impulso à reflexão sociológica sobre a secularização ao constatar, mesmo diante de diversas perspectivas, os limites e as insuficiências da chamada “tese dura”. Berger, embora constatasse que na modernidade o processo de racionalização, institucionalizado na economia, a técnica e a burocracia haviam deslocado a religião do centro da sociedade para a esfera privada, também advertia que esse fato possibilitava um pluralismo religioso, desmonopolizando as tradições religiosas hegemônicas, colocando-as em concorrência umas com as outras, mas não as eliminando (Berger, 1981, especialmente a segunda parte).

Nesse mesmo sentido, Luckmann deteve-se na dimensão individual ou privada da religião na modernidade, destacando sua persistência como uma constante antropológica, mas também sua capacidade de mudança (Luckmann, 1973). De tal forma que, diferentemente daquelas teorias teleológicas que previam o fim da religião, Luckmann provou, a partir de uma perspectiva histórico-antropológica, como a religião, em vez de se destruir, transformava-se

influenciada pela estrutura simbólica e social na qual tinha lugar. Esta constatação o levou a tratar de diversas “formas sociais de religião”, sendo a religião individual ou invisível — como ele preferia chamar — a mais adequada à sociedade secular (Luckmann, 1989, pp. 87-108).

A intuição de Luckmann sobre a persistência da religião como uma constante antropológica foi confirmada na maioria das sociedades ocidentais no último terço do século XX, onde se testemunharia a persistência religiosa não somente nas suas formas tradicionais, mas também em novos movimentos religiosos. Ali, a teoria da secularização entendida como “a-religiosidade” ficava desacreditada nos fatos, além de mostrar-se teoricamente incapaz de explicar essa espécie de “reencantamento” do mundo.

Durkheim (1989) afirma que os primeiros sistemas de representações que o homem produziu do mundo e de si mesmo são de origem religiosa. Segundo ele, “se a filosofia e as ciências nasceram da religião é porque a própria religião, no princípio, fazia às vezes de ciência e de filosofia”. Para o autor, a religião contribuiu para a formação do homem moderno. Este processo, usualmente conhecido como “processo de secularização”, foi lido por diversos autores tais como Comte, Spencer, Marx, tendo uma dinâmica de emancipação cujo fim levaria a uma sociedade “sem religião”.

Esta hipótese utópica própria dos primórdios da sociologia parecia confirmar-se historicamente em três fatos mais ou menos contundentes:

- 1) o paulatino deslocamento da religião-institucional do centro para a margem da incipiente sociedade moderna europeia, 2) a perda do monopólio de visão de mundo da religião e seu rebaixamento para a mentalidade científica e liberal, 3) o paulatino, mas constante declínio da relevância social dos signos, símbolos e das instituições religiosas (ZEPEDA, 2013, p. 130).

No entanto, Durkheim e Weber, para citar somente alguns, já viam que o postulado do “desaparecimento inevitável da religião” tornava-se problemático. Durkheim, por exemplo, afirma que “há algo eterno na religião que está destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares com que sucessivamente se tem revestido o pensamento religioso” (Durkheim, 1982, p. 387), com o qual deixava aberta a possibilidade de afirmar que não obstante as mudanças nas formas, a religião permaneceria (ZEPEDA, 2013).

Weber, por outro lado, referindo-se ao “desencantamento do mundo” assinalava que este processo estava longe de conduzir de forma linear e progressiva a uma visão de mundo determinada plenamente pelo cálculo e pela previsão, pois também advertia como a ciência experimentava em muitos de seus contemporâneos uma espécie de “reencantamento” ao conceber-se como um reino ultraterreno de abstrações artificiais, sem pressupostos prévios e

com pretensões quase religiosas de que seus resultados fossem “dignos de ser conhecidos” (Weber, 2000).

Para ambos os autores, mesmo que a religião fosse perdendo sua influência social, também ficava mais ou menos claro que não estava necessariamente condenada a desaparecer, mas sim a transformar-se, desfazendo-se de algumas fórmulas mágicas e adotando outras novas (ZEPEDA, 2013).

A “perda do religioso” foi vista como uma condição necessária para a modernização das instituições das esferas política e cultural. Para Tschannen, de modo geral, toda teoria de secularização articula a relação entre o progresso da ciência e da técnica e a democracia política, com a redução da presença englobante da religião na sociedade. Desse modo, a perda do religioso está associada a uma visão positiva da emancipação pela razão e à conquista moderna das autonomias do conhecimento (epistemológica) e das opções de escolha moral (ética). No entanto, para Hervieu-Léger, esse aspecto positivo não impede certa associação ambígua a uma expectativa geralmente pessimista em relação ao destino desencantado das sociedades contemporâneas (COELHO, 2016, p. 90).

A contemporaneidade marcada pelo progresso científico-tecnológico rompeu a relação entre religião e Estado, deflagrando a secularização que marcou o fim do monopólio da religião como construtora e legitimadora da realidade cultural. Como resultado da secularização gerou-se um pluralismo religioso com marcas mercadológicas, segundo o qual às religiões competem entre si para conquistar e manter seus adeptos. Esse novo estado de coisas leva a uma reformulação no quadro de verdades das religiões, pois nas novas sociedades as majorias das pessoas, especialmente os mais jovens, deixaram de ser crédulos e se afastaram das religiões (NOGOSEKE; SOUZA, 2013).

A nova organização social vivida pela contemporaneidade alterou significativamente a situação cultural, econômica, social, política e religiosa: vivemos atualmente sob a égide de uma sociedade da inovação, globalizada, movida pelo conhecimento e pela tecnologia. A contínua criação de conhecimento produz novas interpretações da realidade, nova organização e novos valores para indivíduos e grupos. Corbì acentua que:

Se admitirmos que há uma transformação das organizações e das sociedades, será preciso atentar para o problema de suas relações comunicativas e de sua motivação, e, por conseguinte, nós nos veremos diante da necessidade de inovações de valores conjuntos, inseparáveis de mudanças nas finalidades coletivas (CORBÌ, 2010, p. 158).

A inserção da lógica econômica no universo cultural criou um emaranhado de influências recíprocas entre a base material, organização social e sistema de valores. Juvin e Lipovetsky (2012) afirmam que vivemos num momento em que todos os componentes da vida se acham em crise, desestabilizados de suas coordenadas estruturantes. Igreja, família, ideologias, política, relação entre os sexos, consumo, arte, educação, não há domínio que escape ao processo de desterritorialização e de desorientação.

Enquanto os fenômenos religiosos estão localizados em terras do islã ou da Europa do Leste, muitos autores interpretam como expressão de protesto político e cultural “antimodernos” em resistência às novas tendências da globalização neoliberal (JAMESON, 2001). Mas quando esses fenômenos aparecem no coração dos países do centro (EUA e Europa), sob a forma de “religiosidade emocional centrada nas manifestações do sobrenatural na vida dos crentes convertidos” (HERVIEU-LÉGER, 2010, p. 1.153). Isto é, os movimentos carismáticos, neopentecostais e, principalmente, sob a forma de movimentos políticos religiosamente inspirados, torna-se impossível manter a chave de equivalência entre o desencantamento racional, o grau de modernidade de uma sociedade e a “perda” da religião (COELHO, 2016).

Em contexto social em que há novos movimentos religiosos, a revitalização de práticas da religião popular, a expansão de crenças esotéricas ou de religiosidades seculares associadas ao fato contínuo da desqualificação social e cultural das instituições religiosas históricas, exigem novos conceitos para as ciências sociais. É cenário paradoxal, pois “a Modernidade, mesmo nos lugares em que parece mais triunfante, oferece condições extremamente favoráveis à expansão da crença e à emergência de novas formas de religiosidade” (HERVIEU-LÉGER, 2010, p. 1.153). Desse modo, nessa segunda linha interpretativa, a secularização seria menos “fim da crença” e mais caracterizada pela desregulamentação institucional do crer religioso (COELHO, 2016).

Tank-Storper (2010) destaca que as novas manifestações religiosas não recrutam seus adeptos necessariamente entre os “excluídos” da modernização, mas “ao contrário, bem mais frequente estão aqueles implicados no progresso da racionalidade técnica, como os operadores de informática ou as profissões paramédicas” (TANK-STORPER, 2010, p. 743). Constata-se que é nas sociedades modernas, que são mais submissas a uma racionalidade instrumental desencantada e também a um universo de incertezas, que encontramos um lugar propício para as crenças “irracionais” proliferarem ao infinito (COELHO, 2016).

Um tipo de resposta a esse paradoxo representa uma forte tendência nos anos 1980. São as teorias de “retorno do sagrado” (da “revanche de Deus” ou do “retorno da religião”, variando de acordo com a ênfase e abrangência da análise). Essas teorias, no entanto, não explicam como

aumentam expressões de crenças na sociedade, mas ao mesmo tempo diminuem a institucionalização religiosa. Outro tipo de análise supõe a clara necessidade de reavaliação do processo de modernização, em seus processos de rupturas e retornos que freiam ou contrariam o processo de racionalização moderna. As teorias lineares (marxistas ou liberais) seriam incapazes de prever estes “acidentes de percurso”, que são o “retorno do religioso” como uma espécie de dessecularização (COELHO, 2016).

Na perspectiva da discussão teórica sobre os temas da secularização e da dessecularização, na esteira da “desregulamentação do campo religioso”, observamos um acirrado debate em busca de respostas, o qual resultou numa multidão de estudos e na produção de diferentes, mas fecundas categorias de análise para visualizar as grandes tendências em transformação no panorama religioso contemporâneo, a exemplo da emergência das comunidades emocionais (HERVIEU-LÉGER, 1997); do enfraquecimento das instituições eclesiais (BECKFORD, 1989); do fortalecimento de uma nova religião do *self* (HEELAS, 1996); do processo de orientalização em curso no Ocidente (CAMPBELL, 1997), etc.

É claro que nem sempre esses autores concordaram entre si, nem suas teorias podem ser diretamente intercambiáveis no espaço da mesma equação para o problema. Contudo, eles tendem a sublinhar a ampliação, cada vez mais perceptível, do voluntarismo, da autonomia e do individualismo dos fiéis — em sintonia com a modernidade —; em detrimento do apelo coletivo das instituições, traço comum das religiões tradicionais. Há, portanto, que se discutir o alcance das teorias que postulam, pela ênfase na desregulamentação institucional, um inevitável e linear processo de dessecularização da religião, em curso inexorável no campo, sobretudo recorrendo ao comportamento demonstrado pelos Novos Movimentos Religiosos (CRUZ, 2009).

Não há dúvida que, retomando mais uma vez ao mestre Weber, todo processo de desregulamentação, levado a efeito por uma ação carismática, tenderá, com o tempo, a se burocratizar, a se racionalizar, pois uma revolução desinstitucionalizante tem seus limites e todo o processo revolucionário, desestabilizador da ordem constituída, acaba, para sobreviver, se institucionalizando em novas bases (MARIZ, 2003, p. 176).

Em outras palavras, a experiência do dom, da eficácia do carisma (que produz, numa comunidade emocional, vínculos, contato, reforço afetivo e sentido existencial a um grupo de fiéis; fenômeno que vai de par com a desinstitucionalização e a desregulação religiosas, e pelo qual o ritual, a vivência, a experiência religiosa causa uma impressão emocional e física nos fiéis) sai de foco para a reemergência da figura do legado religioso, do mediador e agente

vicarius de Deus, concentrando em si poderes excepcionais, dos quais é dispenseiro. Esse *vicarius* lidera e faz acordos com o mundo em vez de se rebelar contra ele; ou, pelo menos, só se rebela contra uma determinada corrente política, por força dos compromissos de campanha assumidos (CRUZ, 2009).

Taylor (2013) afirma que está surgindo no bojo do novo desenvolvimento um terceiro tipo de secularização, onde você desconecta o que havia antes. Ou seja, seu pertencimento político não tem nada a ver com a pertença religiosa. Sobre o pentecostalismo, o filósofo mencionou que no início do século XX percebemos elementos muito ortodoxos e conectados com o passado. Esse tipo de religião é tremendamente inventiva e abre espaço para as necessidades religiosas das pessoas em formas diversas. Sua organização não é tão hierárquica quanto a da Igreja Católica, por exemplo. E o pentecostalismo está crescendo tanto que tem quase meio bilhão de adeptos no mundo de hoje.

Pode-se afirmar que isso é um produto desse tipo de modernidade secularizada, onde o peso e importância de Igrejas com longa história estabelecida está sendo questionado. Para os adeptos dessas religiões, é importante encontrar seu próprio caminho e salvação. Existe sempre a perspectiva de encontrar uma salvação pessoal (TAYLOR, 2013).

Sobre o peso da bancada evangélica em nosso país, Taylor (2013) admitiu que o uso da religião como ferramenta de mobilização política é bastante perigoso. Isso distorce a religião. Quanto ao sincretismo, mencionou que por muitos séculos na Índia havia um sincretismo claro e que convivia de forma harmoniosa. O filósofo ainda afirma que o clamor contra o sincretismo leva a distorções como a violência. E isso é desnecessário.

Taylor (2013) afirma que a secularização “não era apenas o declínio da fé religiosa, mas havia outros aspectos em jogo”. Havia outras facetas da vida dos países que poderiam ser vistas em termos de secularização, como a evolução de uma forma de sociedade em que se concebe como normal que o Estado não esteja alinhado com nenhuma confissão específica, ou como era no passado nos EUA, com o cristianismo protestante. O Estado, portanto, não está mais alinhado com ideologia leiga ou antirreligiosa.

2.5 CRISES DO MUNDO MODERNO: FUNDAMENTALISMO E PLURALISMO

Muito embora o fenômeno dos fundamentalismos religiosos possa ser encarado como o resultado — lógico e cronológico — do pluralismo religioso crescente desde a aurora da modernidade histórica, optamos aqui por inverter a ordem da apresentação dos conceitos, uma

vez que o último fenômeno é um elemento definidor do nosso argumento, que consiste em procurar nele as razões da emergência dessas novas sensibilidades religiosas que se amparam na autonomia dos sujeitos.

2.5.1 Fundamentalismo

O fundamentalismo é um fenômeno marcado pelo modernismo, tendo uma expressiva reação às influências da globalização e do pluralismo. Ao acentuar dissonâncias cognitivas, o pluralismo provoca em indivíduos ou grupos um sentimento de insegurança significativamente ameaçador para a plausibilidade de sua inserção no mundo. Com respeito ao contexto religioso, este termo foi aplicado pela primeira vez por volta da passagem do século XIX para o século XX, referindo-se a um movimento teológico de origem protestante. Este movimento nasce nos Estados Unidos como reação ao modernismo e liberalismo teológico, e assume como bandeira as idéias de inerrância bíblica, de escatologia milenista e anti-ecumenismo (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990).

Como sublinha Peter Berger,

[...] o pluralismo cria uma condição de incerteza permanente com respeito ao que se deveria crer e ao modo como se deveria viver; mas a mente humana abomina a incerteza, sobretudo no que diz respeito ao que se conta na vida. Quando o relativismo alcança certa intensidade, o absolutismo volta a exercitar um grande fascínio (BERGER, 1994, p. 48).

Assim, como resultado desse sentimento de incerteza, o fundamentalista poderá reagir de forma defensiva ou ofensiva. Em ambos os casos há um incremento de sua afirmação na ortodoxia, em face do risco dissolvidor da dúvida que ameaça a sua visão de mundo, para o qual foge. Essas reações podem redundar em conflito, pois, segundo Faustino Teixeira (2010): “Todo fundamentalismo vem circundado de uma potencialidade de violência”. Uma vez que se afirma a palavra escrita e o gesto congelado no tempo de um passado mítico e ideologizado, instala-se “uma recusa explícita a qualquer potenciamento dialógico” (TEIXEIRA, 2010) — seja com as demandas do presente, seja com os desafios futuros. Na expressão de Giddens (1995, p. 277), quando a esse conflito existencial é adicionada uma luta pelo controle e pelo poder, as “espirais degeneradas de comunicação” entram em cena para intimidar o diálogo, pois:

Aquilo que originalmente é apenas um isolacionismo, ou talvez a insistência na pureza de uma tradição local, pode se essa for a tendência das

circunstâncias, transformar-se em um ciclo vicioso de animosidade e rancor (GIDDENS, 1995, p. 277).

Teixeira ainda afirma que a postura dos fundamentalistas é de intolerância pela possibilidade de esvaecimento de seus valores tradicionais. Reagem ao abalo provocado pelas crises do mundo moderno em suas comunidades de fé e em suas convicções básicas. Como medidas de contra-ataque, recusam todos os vetores associados à lógica moderna: a hermenêutica, o pluralismo, o relativismo, a evolução e o desenvolvimento; e reforçam os canais de solidariedade grupal. Sobre o assunto Armstrong (2001, p. 219) dá o seguinte exemplo:

Sobretudo após os episódios violentos de 11 de setembro de 2001, a questão do fundamentalismo foi muito enfatizada pelos diversos meios de comunicação. Há uma tendência na mídia ocidental, fortalecida após esta data, de identificar e/ou reduzir o fenômeno do fundamentalismo à questão islâmica.[18] Trata-se na realidade de um grande equívoco. Na verdade, a tendência fundamentalista irá marcar presença no Islã bem mais tarde do que a verificada nas outras duas grandes tradições monoteístas, ou seja, o judaísmo e o cristianismo. Esta tendência irá ocorrer no Islã sobretudo por volta dos anos de 1960 e 1970, em reação ao enraizamento da cultura moderna em solo muçulmano.

No âmbito do judaísmo, a resposta aos desafios da modernidade ocorreu seguindo trajetórias diferentes. Há que reconhecer a importância do lugar concedido à interpretação no judaísmo. Trata-se de um povo com “vocação hermenêutica”. Na linha do espírito de abertura do Talmude, Deus não pode ser encerrado numa perspectiva petrificada, pois   um Deus infinito. Resguarda-se um espaço livre para a interpreta o e o horizonte aberto para a apreensão de novos sentidos. Segundo uma importante passagem do Talmude: “palavras de uns e de outros, palavras do Deus vivo” (QUAKNIN, 2001).

Esse espírito de abertura não encontrou, porém, espaço em formas particulares do Juda simo Ortodoxo atualmente florescente. Verifica-se nestes casos pontos de concordância bem precisos com a nebulosa fundamentalista. Deve-se sublinhar, em particular, a “concep o segregacionista” que toma forma nestas expressões concretas do juda simo, marcada por traços bem característicos, sobretudo a rejei o de todo intercâmbio com o mundo circunstante e a concep o exclusivista da verdade (NEUSNER, 1992).

Em rela o ao catolicismo, o traço do fundamentalismo estará mais evidenciado nos procedimentos modernos com os quais a tradi o eclesiástica busca resguardar as decisões doutrinarias obrigatórias. Enquanto os protestantes sublinham a infalibilidade da Escritura, os

católicos acentuarão a infalibilidade do magistério papal por meio da proclamação de um dogma.³ Uma dinâmica mais conservadora diante dos tempos modernos irá paulatinamente ganhando espaço no campo católico com o tridentinismo. Trata-se aqui da afirmação de um sistema e de um espírito, constituídos a partir do Concílio de Trento (1545-1563), que envolverão diversos setores do mundo católico: teologia, ética, prática religiosa, liturgia, organização eclesial etc. Este tridentinismo irá favorecer uma representação particular do catolicismo romano, reticente e crítico face aos desafios da modernidade (ALBERIGO 1987; Kung 1992; LATHULIÈRE 1995).

Embora tais forças conservadoras encontraram um importante contra-ponto no Concílio Vaticano II⁴ (1962-1965) e nos movimentos eclesiais renovadores que o anteciparam e sucederam, elas voltarão a exercer o seu influxo a partir da década de 80, durante o pontificado de João Paulo II. Na atual conjuntura eclesial, estão presentes e ativas forças conservadoras e articuladas em favor de uma restauração, entendida como a busca de um novo equilíbrio, depois dos “exageros” da abertura conciliar (TEIXEIRA, 2010).

A afirmação fundamentalista no *Islã* ocorrerá sobretudo como uma reação ao laicismo coercitivo que acompanha a sedução modernizadora. Nasce como fruto de uma insegurança e apreensão face à dinâmica secularizadora, ao temor da perda da tradição e da exclusão do divino da vida pública. Depois de viver um período de grande floração e expansão, cujo apogeu encontra-se no século XIII, o *Islã* viverá um momento de crise. Este período coincidirá com a dinâmica de afirmação colonialista europeia. O desgaste sofrido pode ser atribuído tanto ao processo de devastação resultante das várias ondas de invasão dos mongóis, como ao declínio econômico e político-militar dos países muçulmanos (ARNALDEZ, 1993).

O processo de secularização ganhou, porém, um acento particular e radicalizado em determinados países muçulmanos como a Turquia, Egito e Irã. No caso da Turquia, o processo foi bem agressivo, e ocorreu durante o governo de Atatürk, que em 1924 abole o califado otomano, instaura uma república nacionalista turca e dá início a um processo de “ocidentalização do islamismo”. Dentre suas iniciativas, pode-se mencionar a abolição das ordens sufis, o fechamento das escolas de ensinamento do Corão, a obrigação do uso

³ Quando o Papa se pronuncia *ex cathedra* sobre assuntos de Fé e Moral. Concílio Vaticano I (08/12/1869 a 18/07/1870) Papa: Pio IX Decisões principais: Constituição dogmática Dei Filius, sobre a fé católica, - Constituição Dogmática Pastor Aeternus, sobre o primado e a infalibilidade do Papa quando se pronuncia ‘*ex cathedra*’, em assuntos de fé e de Moral. - questões doutrinárias.

⁴ O Concílio Vaticano II foi uma destas reuniões de dignatários da Igreja católica, com o objetivo de modernizar a Igreja. Estes encontros começaram em 1962, impulsionados pelo Papa João XXIII, terminando em 1965, sob o papado de Paulo VI. O Concílio Vaticano II teve um profundo impacto na renovação da Igreja Católica, de aproximação entre a hierarquia e os fiéis e de abertura ao mundo.

de trajes ocidentais e a proibição do véu para as mulheres (ARMSTRONG 2001, p. 220).

As reações ao processo secularizador vieram em seguida. O primeiro movimento fundamentalista no Islã, os Irmãos Muçulmanos, nasce no Egito em 1928, como reação crítica à dinâmica modernizadora e secularizadora em curso, acusada de ocasionar a desestruturação da comunidade islâmica. Lançam um *slogan* que estará sempre presente nas correntes islamitas: “A nossa constituição é o Corão” (KEPEL, 2001).

Para estes e tantos outros movimentos fundamentalistas que estarão presentes no campo islâmico, sobretudo a partir dos anos 70, a solução para os problemas políticos dos muçulmanos não pode encontrar sua resposta em valores exógenos, mas na afirmação efetiva de um Estado islâmico que aplique concretamente a lei muçulmana (*shari'a*). A revolução iraniana de 1978-1979 foi um divisor de águas importante, e a partir dela a ofensiva fundamentalista ganhará expressão mais decisiva (TEIXEIRA, 2010).

2.5.2 Pluralismo

Esse processo de secularização, que está na base da formação de uma situação de pluralismo, é definido por Berger como “o processo pelo qual se suprime o domínio das instituições e os símbolos religiosos de alguns setores da sociedade e da cultura” (BERGER, 1971, p. 134). O resultado mais evidente desse processo seria a crise de credibilidade das religiões, tanto na realidade objetiva quanto na consciência dos homens. Segundo o autor, “subjetivamente, o homem comum se sente inseguro em assuntos religiosos”, e na esfera da realidade objetiva tem-se o fenômeno do pluralismo que “é um correlato socioestrutural da secularização da consciência” (BERGER, 1971a, p. 157).

Com o advento do iluminismo cultural europeu do século XVIII, a sociedade ocidental recebeu novas compreensões e esclarecimentos para tratar os problemas sociais fora do viés da Igreja. Esse período ficou conhecido como a era da razão, pois nada era aceito sem passar pelo crivo do conhecimento racional. A partir desse período as pesquisas surgem através dos métodos científicos e ganham força com a modernidade. A modernidade desponta com um novo olhar para dar explicações aos fenômenos que antes passava pela cosmovisão da Igreja.

Ao analisar esse fenômeno sociológico, Quintaneiro, Oliveira e Oliveira (2003, p. 15), diz que:

A ruptura do monopólio religioso não traz apenas mudanças para o campo religioso, mas, sobretudo, altera as representações da realidade. O ser humano moderno, ao olhar o mundo, já não absolutiza a dimensão religiosa e, portanto, observa a realidade fora dos limites impostos pelo modelo religioso medieval. Se antes o seu olhar era unívoco, agora ele é plural.

Na modernidade a expansão do pluralismo religioso origina-se em decorrência do secularismo e a laicização do estado. Se o estado é laico o pluralismo religioso será aceito na sociedade sem restrição, nessa sociedade haverá abertura para escolha sem interferências externas, pois o secularismo visa um estado democrático e livre. Neste aspecto não existe mais um monopólio religioso, mas uma abertura a um novo paradigma que valoriza a pluralidade religiosa e a liberdade do indivíduo.

Segundo Berger (2017) em seu livro “Os últimos altares da Modernidade”, para compreender o lugar da religião no fenômeno pluralista, se deve observar que há dois pluralismos em evidência.

O primeiro é o pluralismo de diferentes opções religiosas coexistindo da mesma sociedade. O segundo é o pluralismo do discurso secular e os vários discursos religiosos, também coexistindo na mesma sociedade. Para a crença dos indivíduos, a implicação disto é simples e extremamente importante. Para os religiosos, a fé e a secularidade não são modos mutuamente excludentes de tratar a realidade. A capacidade de manipular diferentes discursos é um traço essencial de uma pessoa moderna (BERGER, 2017, p. 112).

É possível afirmar que existe uma posição privilegiada do discurso secular na mente das pessoas? Sim, definitivamente. Existe uma posição exclusiva? Em alguns casos, sim; geralmente, não. E foi em busca destas respostas que os autores da secularização quanto seus critérios cometeram um erro. Berger, afirma que inicialmente pertencia ao primeiro grupo, depois juntou-se ao segundo, mas ambos os grupos superestimam a coerência da consciência humana. Na experiência da maioria dos indivíduos, a secularidade e a religião não são mutuamente contraditórias. De preferência, elas coexistem, cada um pertence a uma forma específica de atenção à realidade. Certamente, há alguns indivíduos que são totalmente religiosos ou totalmente seculares (BERGER, 2017).

Berger (2017) afirma que a teoria original da secularização estava errada na sua proposição básica de que a modernidade leva a um declínio da religião. Mas ela não estava tão errada como os seus críticos acreditavam. Sim, o mundo contemporâneo está cheio de religião; mas há também um discurso secular muito importante, que levou a que a religião fosse substituída por maneiras de lidar com o mundo do *etsi deus non daretur*. O indivíduo moderno

pode desenvolver, e em muitos casos realmente desenvolveu, a capacidade de administrar tanto as definições religiosas quanto as definições seculares da realidade, dependendo de qual é diretamente relevante para o assunto em questão.

Tudo isso traz consequências para o papel da religião no mundo que, conforme fica claro no trecho a seguir, mudou substancialmente:

Tal religiosidade privada, por “real” que pareça ao indivíduo que a adota, já não pode satisfazer a função clássica da religião, a de construir um mundo comum dentro do qual toda a vida social recebe um significado supremo que une a todos. Pelo contrário, esta religiosidade se limita a domínios específicos da vida social que podem segregar-se efetivamente dos setores secularizados da vida moderna (BERGER, 1971a, p. 164).

Trata-se, agora, de um contexto social totalmente novo, em que o processo de secularização, ao romper o monopólio religioso, inaugurou uma situação de pluralismo. Segundo o autor, a situação de pluralismo foi desencadeada após a guerra das religiões na Europa, quando católicos e protestantes disputavam o monopólio. Uma vez quebrada a unidade do catolicismo, abriu-se caminho para a fragmentação, isso é, para a instauração do pluralismo. Essa foi, sem dúvida, uma condição necessária, porém, não suficiente. Mas não foi na Europa, senão nos Estados Unidos, que se configurou inicialmente uma situação propriamente pluralista, na qual havia, sim, a competição, mas não mais uma competição pelo monopólio.

Um pluralismo que ocorre dessa maneira instaura a possibilidade da livre competição entre as religiões, e as tradições religiosas, com suas crenças e ritos, não são mais objetos de imposição, mas se convertem em produtos postos à venda em um mercado, o que leva Berger a afirmar que “a situação pluralista é, sobretudo, uma situação de mercado” (BERGER, 1971a, p. 169). Assim, as instituições religiosas passam a desempenhar o papel de agência comercial, e sua tradição se converte em mercadoria. Com isso, uma nova lógica se impõe às religiões, obrigando-lhes a profundas transformações em termos de sua organização e de seus objetivos.

A crise de credibilidade que acompanha a situação pluralista afeta igualmente a religião: “A situação pluralista, ao acabar com o monopólio religioso, faz com que fique cada vez mais difícil manter ou construir novamente estruturas de plausibilidade viáveis para a religião. As estruturas de plausibilidade perdem solidez porque não podem mais apresentar a sociedade como um todo para servir ao propósito da confirmação social. Em termos simples, sempre há ‘todos os outros’ que se recusam a confirmar o mundo religioso em questão. Torna-se cada vez mais difícil para os ‘habitantes’ de um dado religioso permanecer entre nós na sociedade contemporânea” (BERGER, 1985, p. 162).

Com o desdobramento da relativização, a possibilidade da crise de sentido e desorientação dos indivíduos e grupos inteiros. Daí o recurso institucional para salvaguardar o “nomos”, com as instituições intermediárias que fazem a ponte entre a experiência coletiva e a individual. Como assinalam Berger e Luckmann, “todo grupo que deseja proteger-se das consequências da pluralização deve erguer seu próprio “muro da Lei” (BERGER; LUCKMANN, 2004, p. 50).

A própria sociedade engendra instituições específicas para a afirmação, produção e comunicação de sentido. Funcionam como um sistema imunológico, evitando o vírus problemático das crises. Muitos destes “projetos restauradores” em favor da sanidade do mundo, acabam por limitar ou mesmo suprimir o pluralismo, na medida em que ele “coloca sempre alternativas diante dos olhos” (BERGER; LUCKMANN, 2004, p. 58).

Instaura-se um espírito pragmático, visto que o importante é, sobretudo, a obtenção de bons resultados. Nesse contexto, é inevitável uma progressiva burocratização, o que torna a instituição religiosa cada vez mais semelhante às demais instituições sociais, esvaziando-a dos elementos que antes a caracterizavam. No que se refere ao conteúdo religioso, tem-se um princípio de mutação, ou seja, de constante adaptação das demandas, o que implica em uma lógica absolutamente inversa ao tradicionalismo religioso. Na verdade, as religiões, nesse contexto, têm a opção de adotar uma estratégia de adaptação, deixando os conteúdos sujeitos à moda, correndo, porém, o risco de perder os seus fiéis.

Em sua reflexão sobre o pluralismo, Berger busca distanciar-se de duas possibilidades: o relativismo e o fundamentalismo. São dois riscos bem presentes no campo da modernidade: “Se o perigo imposto pelo relativismo a uma sociedade estável for o excesso de dúvida, o perigo do fundamentalismo é uma insuficiência de dúvida” (BERGER; ZIJDERVELD, 2012, p. 78). O autor sente-se à vontade no novo paradigma proposto, que envolve a teoria do pluralismo. Mas a forma de sua acolhida é cuidadosa e criteriosa, evitando os extremos da cadeia. Busca uma solução responsável, que garanta a domiciliação serena a uma identidade sempre em construção. Ele reconhece não ser tarefa fácil, conviver com o pluralismo, mas admite a possibilidade de uma experiência de fé capaz de lidar positivamente com a diferença. Sua conclusão a respeito é bem singular:

Numa perspectiva filosófica, o desafio do pluralismo moderno às religiões pode ser definido nestes termos: é um desafio de manter as convicções sem dissolvê-las em pura e simples relatividade e sem recolhê-las nos falsos absolutos do fanatismo. É um desafio difícil, mas não impossível (BERGER, 1994, p. 49).

Outro aspecto desse quadro mais geral e observado por Berger se refere ao já mencionado problema de se conseguir construir estruturas de plausibilidade. Inaugurando-se, então, uma competição acirrada, pois não há mais uma religião que legitima o mundo em geral, mas uma real disputa pelo controle da legitimação de submundos particulares.

O pluralismo religioso resultou em quebra de paradigmas monopolizados e valorizou a pluralidade de cosmovisões. Esse fenômeno alterou a forma de viver, tornando o ser humano livre para expressar a maneira de interpretar a vida, seja do ponto de vista religioso ou filosófico. Em meio a tantas identidades religiosa no mundo hodierno o diálogo inter-religioso é uma ferramenta preponderante de aproximação de outras tradições religiosas, facilitando a comunicação e quebrando preconceitos, fazendo emergir respeito mútuo e tolerância religiosa.

Como foi possível observar, o papel da secularização no catolicismo foi retratado dentro da história da Igreja Católica como uma construção de valores que envolviam questões de poder, lutando com resistência pelas mudanças que traziam conflitos dentro das Instituições religiosas. Para entender este processo de transição da Igreja Católica diante dos tempos modernos, é relevante conhecer as configurações das novas identidades religiosas que passaram a fazer parte da sociedade brasileira. O próximo capítulo vem contribuir no entendimento da Igreja Católica que passou a ter um olhar mais atento as questões culturais e aos costumes das comunidades, que precisavam ser respeitados e valorizados dentro da religiosidade proposta pela mesma.

3 AS CONFIGURAÇÕES DAS NOVAS IDENTIDADES RELIGIOSAS NO CATOLICISMO BRASILEIRO CONTEMPORÂNEO

“... No caso de tais crenças serem errôneas e haver um outro culto ou outro tipo de sociedade melhores e mais agradáveis ao Senhor, [os utopienses] suplicam para que, na sua bondade, [Ele] lhes mostre, pois estão sempre prontos a seguir qualquer caminho em que Deus os conduza”. (MORE, 2004).⁵

É um fenômeno observável que o catolicismo, em âmbito global, tem sofrido a cada ano uma sangria no número de seus fiéis. Dados do Censo de 2010, por exemplo, demonstram uma tendência crescente dos níveis de pluralismo e diversidade religiosos no Brasil, ao passo que se atesta a diminuição, ano a ano, do total daqueles que se declaram católicos.

Na literatura especializada, observa-se também a discussão que aponta para um incremento da diversidade de práticas e discursos no campo católico brasileiro, partindo-se do estudo das subjetividades observadas. É por meio da análise desses fenômenos que se percebe, em alguns casos, a ruptura de alguns preceitos do conservadorismo da Igreja o que leva a promover uma nova reflexão presente sobre o futuro da Igreja Católica no país.

Neste capítulo, abordaremos o problema das novas subjetividades religiosas contemporâneas dos féis católicos no Brasil, os quais demonstram uma busca crescente por autonomia na configuração de sua fé, num ambiente de grande diversidade religiosa e numa época de crescente pluralismo religioso.

Para sedimentar os conceitos trabalhados neste capítulo, buscou-se primeiro a obra de Zygmunt Bauman: *Retrotopia* (2017), como uma forma de iluminar as questões que envolvem identidade e pertença religiosas na contemporaneidade.

Nesse livro, o pensador polonês argumenta que o sentido das utopias (ou seja, o sonho de transformação, melhoria e progressos sociais) não seria mais encontrado em futuros possíveis. A busca agora — diante da falência histórica de todas as tentativas de materializações utópicas — estaria se voltando para o passado, em forma de “nostalgia”. Porém, mais do que apresentar uma nova formulação da fuga utópica, Bauman estaria empenhado em “superar o bloqueio ao futuro e dismantelar a perspectiva de uma utopia perfeita, optando por uma dinâmica política de ajustes dentro do real e dentro do possível” (CARVALHO, 2017).⁶

⁵ MORE, Thomas. **Utopia**. Tradução de Anah de Melo Franco. Brasília. Editora da UnB; IPRI, 2004. 168 p. Disponível em: <http://funag.gov.br/biblioteca/download/260-Utopia.pdf/>. Acesso em: 14/07/2020.

⁶ CARVALHO, Lúcio. Bauman póstumo. In: **Revista Amálgama**, 15 jun 2017. Disponível em: <https://www.revistaamalgama.com.br/06/2017/resenha-retrotopia-zygmunt-bauman/>. Acesso em: 14/07/2020.

Embora tais práticas possam se apresentar como uma tarefa complexa e difícil na sua execução, supõe-se que as abordagens utópicas (ou “retrotópicas”) nunca deixarão de influenciar o pensamento eclesiológico, ao lidar com as exigentes demandas apresentadas pelos novos tempos. Nesse sentido, Bauman lembra apenas que hoje o progresso é encarado tanto como bênção, quanto como uma maldição (sendo que essa cresce na proporção em que aquela diminui), cabendo acreditar que o no futuro (ou no passado) haverá sempre espaço para a esperança.

Em acréscimo a essa discussão, a fim de tratarmos sobre as questões que envolvem as identidades religiosas, trouxemos também os aportes teóricos de Kathryn Woodward (2012) e Stuart Hall (2000; 2014). A primeira buscou entender todo o contexto que envolve a identidade dentro da história humana, buscando analisar como essa temática influencia a cultura e a tradição dos povos. Já a importância de trazer Stuart Hall para nossa reflexão é entender como as identidades em constante mutação na contemporaneidade podem ser desconstruídas, por não serem mais estáveis e nem automáticas, como eram no passado (HALL, 2000, p. 21).

Quando isso ocorre, os fiéis passam a ser fragilizados em suas bases de crenças e ambos fustigados pela pressão da dúvida. Por sua vez, a Igreja, com sua cultura fincada na tradição, quando passa a ser submetida a um escrutínio permanente e suas respostas não mais satisfazem ao espírito do tempo, vê enfraquecer a adesão dos seus seguidores, perdendo espaço para as dúvidas e incertezas, em face da reconfiguração da identidade dos católicos. Oferecer espaços para estudos e reflexões entre os fiéis torna-o mais consciente de seu papel e de sua identidade dentro do movimento cristão.

3.1 O FIM DAS UTOPIAS

Trazer a obra de Bauman (Retrotopia) para este estudo foi uma forma de retratar como o passado pode servir de inspiração para o futuro, embora nem sempre seja possível direcionar os fatos para que sejam realmente concretos e se realizem dentro de um plano ou estratégias que saiam do papel de forma plena. A história da Igreja vem sofrendo vários questionamentos durante a sua trajetória política, religiosa e social, o que torna seu futuro também incerto, já que a sociedade está sendo impulsionada, através do acesso à informação, a buscar estas respostas mesmo que elas não correspondam as suas expectativas, não tragam esperança ou fé para um futuro melhor.

A partir da perspectiva de Bauman (2017), as identidades estão em constante construção e transformação, podendo criar novas situações políticas e sociais que refletem de forma indireta nas estruturas das instituições religiosas, revelando suas fragilidades, podendo ocasionar na diminuição do número de fiéis. A Igreja Católica, embora tenha ainda um número significativo de seguidores, percebe a necessidade de se adequar a estas novas identidades religiosas dos seus integrantes, colocando a teoria e prática no mesmo patamar de importância, reaproximando-se deles e abrindo espaços dentro das dioceses e comunidades para configurar uma nova fase de reconstrução da fé cristã.

O advento da pós-modernidade promoveu um debate teórico acerca do pessimismo e da melancolia em relação ao futuro junto com uma tentativa desesperada de retorno ao passado. Bauman percebe que é preciso aceitar que vivemos à deriva da História e, por isso mesmo, seria preciso ajustar noções rígidas a respeito do progresso, dos limites políticos entre os povos e, também, das esperanças para com o futuro (CARVALHO, 2017).

Para esse autor, é preciso refletir sobre uma preocupação com o futuro, embora não seria testemunha deste momento. Como afirma Carvalho:

O projeto de Bauman é, em teoria, bem mais simples e consiste em superar o bloqueio ao futuro e dismantlar a perspectiva de uma utopia perfeita, passando-se a uma dinâmica política de ajustes dentro do real e dentro do possível. Na prática, não é algo tão simples assim e, por isso mesmo, mantém-se ainda assim como utopia. Porém este não é um desejo que ele tem para consigo mesmo ou por alguma espécie de nostalgia, mas totalmente inclinado para o porvir (CARVALHO, 2017, p. 01).

As pessoas em meio às expectativas de mudanças acreditavam que em 20 ou 30 anos (não faltava quem assumisse isso a partir de 2017), os alimentos iriam ser substituídos por pílulas coloridas, que viagem a Lua estaria na programação de férias, que teríamos uma economia em constante crescimento, além das desigualdades sociais atenuadas. Ou seja, a crença no futuro sempre foi alimentada. Porém, alguns fatos trouxeram traumas – como o fascismo e o desacreditar do comunismo depois da queda do muro de Berlim – que faziam acreditar que os modelos políticos e socioeconômicos vigentes poderiam ser melhorados e que a tecnologia nos salvaguardaria. Segundo Belanciano:

A partir da década de 1990, no campo cultural, que tantas vezes é reflexo e profecia do mundo, começou a perceber-se que entráramos em plena era dos “re” (reformulações, remisturas, reciclagens, revivalismos, regressos, recuperações, *remakes*, reedições, retrospectivas), vislumbrando-se certa paralisia, como se a única opção fosse voltar melancolicamente ao passado,

mas ainda assim a fé no progresso parecia imparável (BELANCIANO, 2018, p. 01).

Bauman escreveu sobre o fim do progresso e a perda da crença na ideia de que o futuro será melhor que o passado. Segundo ele mesmo afirma: “agora é a vez de o passado ser posto na coluna dos créditos – um crédito merecido, por ele ainda ser um local de livre escolha e um investimento em esperanças até agora não desacreditadas” (Bauman, 2017). Nós ainda acreditamos em “progresso”, mas agora o vemos tanto como bênção quanto como uma maldição — com o aspecto de maldição crescendo progressivamente, enquanto o lado bênção fica menor. Compare isso com a atitude de nossos ancestrais mais recentes – eles ainda acreditavam que o futuro seria o espaço mais promissor para as esperanças.

Para Bauman, a população tende a projetar os seus medos, ansiedades e apreensões no futuro. Como afirma Martins:

Um futuro de crescente escassez do emprego; de queda da renda e, portanto, também de declínio das oportunidades de vida, nossas e dos nossos filhos; de crescente fragilidade das nossas posições sociais e da provisoriamente de nossas realizações na vida; de uma fenda que aumenta desenfreadamente entre as ferramentas, os recursos e as competências à nossa disposição e a enormidade dos desafios colocados pela vida; do controle de nossas vidas, que escapa das mãos. É como se nós, indivíduos, estivéssemos sendo rebaixados ao status de peões, à margem de um jogo de xadrez entre pessoas desconhecidas. Elas são indiferentes às nossas necessidades e sonhos, quando não francamente hostis e cruéis, e estão todas completamente prontas a nos sacrificar para alcançar seus próprios objetivos (MARTINS, 2017. p. 01).

O que o pensamento no futuro tende a trazer à mente, portanto, é a crescente ameaça de ser descoberto e rotulado como inapto para a tarefa, com seu valor e dignidade negados, marginalizados, excluídos e banidos. Em *Retrotopia*, seu último livro, Bauman aborda precisamente questões onde a maioria das pessoas já aprendeu — a essa altura, pela própria experiência e pela dos que lhe são próximos e caros — a desacreditar de um futuro desigual, instável, imprevisível e notoriamente decepcionante, como o lugar para investir esperanças. Segundo o autor:

Depois que as perspectivas de felicidade humana – amarradas, desde More, a um *topos* (um lugar fixo, uma polis, uma cidade, um Estado soberano, cada um deles sob um soberano sábio e benevolente) – foram descoladas e desamarradas de todo e qualquer *topos* particular, e individualizadas, privatizadas e personalizadas (“subordinadas” a indivíduos humanos segundo o modelo dos caracóis), agora é a vez de elas serem negadas por aquilo que, de forma arrojada e quase bem-sucedida, tentaram negar. Dessa dupla negação da utopia ao estilo More – sua rejeição seguida por sua ressurreição – hoje

estão emergindo “retrotopias”: visões instaladas num passado perdido/roubado/abandonado, mas que não morreu, em vez de se ligarem a um futuro “ainda, todavia por nascer” e, por isso, inexistente, [...] (BAUMAN, 2017, p. 10).

Sabendo-se da existência dos diferentes movimentos populistas no continente europeu,⁷ constata-se que são manifestações que possui uma “tendência à **retrotopia**”. Na ausência de ferramentas efetivas de ação capazes de enfrentar os problemas de nossa presente situação, e dado o crescente desapontamento trazido por sucessivos futuros creditados com o desenvolvimento dessas ferramentas de ação, as pessoas voltam-se para um passado mítico. Mas, isso ocorrerá porque nos frustramos com o uso de tribalismos antiquados para lidar com os desafios do presente, gerados pela emergente condição humana de interdependência mundial (MARTINS, 2017).

Partindo destes princípios, Martins (2017) afirma fazer sentido a ideia de uma tendência retrotópica, dado o medo generalizado do futuro. Mesmo diante dos frequentes fatos ocorridos de forma negativa na história da humanidade, parece que o passado relativamente recente está se transformando numa visão de corrupção e imoralidade difíceis de acreditar, e contra o qual nos afirmamos no presente.

Segundo Belanciano (2018), foi a partir da última década que esse alento se foi. Filhos começaram a duvidar de que a sua vida seria melhor do que a dos pais. O sentimento de que as elites políticas eram incapazes de gerar mudanças foi crescendo e a desconfiança em relação ao sistema político acentuou-se. O desemprego, a precariedade e as desigualdades cresceram. Até a tecnologia começou a ser olhada com suspeita com o receio da substituição do trabalho humano por máquinas.

O mesmo autor enfatiza que a descrença num futuro melhor se intensificou com o terrorismo, a crise financeira e a estagnação econômica, impondo-se uma atmosfera de incerteza e impotência, como se preservar o mínimo (emprego, educação, saúde) fosse o máximo possível. As ferramentas que, no passado, se revelaram eficazes para lidar com os desafios da vida individual e coletiva, foram desacreditadas.

A **retrotopia**, assim como a utopia-futura ortodoxa, refere-se a uma terra estrangeira:

Um território desconhecido, não-visitado, não-testado e, em suma, não-experimentado. Essa é precisamente a razão pela qual se recorre a **retrotopias** e utopias, de forma intermitente, sempre que se procura uma alternativa ao presente. Ambas são, por essa razão, visões seletivas, e em

⁷ A exemplo do *Brexit*, junção das palavras *British* e *exit* — movimento que propôs a saída do Reino Unido da União Europeia, por meio de um referendo votado em 23 de junho de 2016, cuja formalização definitiva se iniciou em 31 de janeiro de 2020.

ambos os casos são visões seletivas passivamente e obedientemente suscetíveis de manipulação (MARTINS 2017, p. 01).

Na concepção de Bauman, utopia e **retrotopia** parecem não ter diferenças, pois o que realmente separa as duas é a mudança de lugar entre confiança e desconfiança: a confiança sendo movida do futuro para o passado, a desconfiança na direção oposta. Seu próprio exemplo captura esse processo, implicando que a inevitabilidade da “tendência retrotópica” coincide com a popularidade do “nunca mais”. Podemos perceber essa realidade no pensamento de Bauman, retratado por Belanciano (2018), quando afirma:

Hoje, parece que projetamos os medos para o futuro e falamos com saudade do passado – não só o recente, antes do irromper da crise financeira, mas principalmente do mais longínquo. Em alturas de desordem, quando não parece existir confiança num rumo, podem traçar-se utopias, esse impulso para transformar o presente através do vislumbre de um outro futuro. Mas, a desilusão e o temor pelo que poderá vir aí podem levar-nos a tentar regressar a um passado seletivo, logo, idealizado, ou a algo que foi abandonado lá atrás e que se julga poder agora reparar (S/p).

Essa forma de pensar retrata como Bauman percebia as consequências do fim do pensamento utópico, com todos os seus riscos, embora tudo estivesse baseado numa vontade transformadora e na confiança, dando lugar agora à retrotopia, firme na desconfiança e num regresso a um passado convertendo em mito, que nunca existiu realmente, do qual se selecionam apenas algumas partes, numa reprodução do pensamento imaginária do que aquilo que é de fato real.

Martins (2017), afirma que a história europeia está marcada pela experiência de diversos eventos horrendos, que não necessariamente resultaram numa perda de fé generalizada no futuro.

Por exemplo, a Guerra dos Trinta Anos foi seguida pelas primeiras inspirações do Iluminismo, um dos momentos culturais mais otimistas e orientados ao futuro. Até mesmo depois da catástrofe das Guerras Mundiais e do Holocausto, no período pós-guerra, até os anos 1970, foi seguramente marcado por um grau de otimismo, de que as coisas estavam melhorando, de fato, “de que você nunca esteve tão bem”. Então, é claro, houve os anos sessenta, um momento de grande experimentação social e política (S/p).

Sobre estarmos retornando à nossa prolongada relação com a temporalidade, o antigo, concepção de tempo quase teológica e alegórica, de queda e apocalipse, de decadência e redenção, Bauman afirma que tanto no ambientalismo quanto no radicalismo islâmico, não falta a ideia de “Fim dos Tempos”. Reforça o seu pensamento quando afirma que o futuro tem cada

vez mais sabor de perigos indescritíveis. Portanto, a esperança embora enfraquecida desacreditada pelo futuro, procura abrigo num passado outrora ridicularizado e condenado, morada de equívocos e superstições.

A retrotopia para Belanciano (2018) tem por objetivo levar as pessoas a repensar a sociedade em que se vive, projetar algo melhor para o futuro, embora a esperança caia num vazio, onde se experimenta uma urgência sem fim e há quem desista de pensar ou construir mundos, satisfeitos que o mundo lhes aconteça. Porém, a grande maioria das pessoas deixaram de pensar o futuro, pois se não o fez por opção, mas sim porque não possuem novos horizontes. Pensa-se em estar vivo hoje, ter seu emprego e comida na mesa para os filhos, embora não sabem se o terão amanhã. É dentro desta perspectiva que parte da incerteza, que não lhes permite ver o futuro para além do imediato.

O autor ainda afirma que o presente passa a ser um pensamento constante, vivido diariamente, onde se fazem mais perguntas do que se dão respostas, surgem mais problemas do que soluções. Mas regressar ilusoriamente ao passado, seja ele qual for, não parece solução para invalidar o mau pressentimento. É necessário encontrar outras formas de viver o tempo que temos para viver, valorizando a memória, mas sem ficar preso à história, não temendo paradoxos ou o que não se conhece por inteiro, porque é nesse processo que o desejável pode ser alcançado.

Belanciano (2018) enfatiza que numa das últimas entrevistas, perguntaram a Bauman se este era otimista em relação ao futuro. Respondeu que era pessimista no imediato e otimista no longo prazo, refletindo que a humanidade já havia passado por encruzilhadas que tinham sido superadas. É isso. Mas, até que a confiança no futuro seja uma reposta, é inegável que muitas vidas continuarão com um ponto de interrogação.

3.2 AS NOVAS IDENTIDADES

Para tratar das questões que envolvem as identidades religiosas faz-se necessário saber como a mesma funciona dentro da nossa sociedade. Diante disso, conceituá-la seria o primeiro passo para entender todo o contexto que envolve a identidade dentro da história da humanidade. As questões analisadas ajudarão a elucidar como a identidade pode influenciar na cultura e história dos povos.

Kathryn Woodward (2014) traz à tona questões que envolvem problemas étnicos na antiga Iugoslavia, fazendo algumas colocações acerca de identidade e representação neste

contexto. A autora faz uma representação trazendo um mecanismo simbólico de classificação do mundo e de nossas relações dentro desse mundo nas relações entre os indivíduos. Torna-se claro que “o outro não é o que eu defino como sendo o outro, o que penso que seja o outro é apenas uma representação que faço dele” (p. 11). Pode-se afirmar, deste modo, que o outro encontra-se completamente representado embora também me represente (WOODWARD, 2014).

Frequentemente a identidade envolve reivindicações essencialistas sobre quem pertence e quem não pertence a um determinado grupo identitário, nas quais a identidade é vista como fixa e imutável. Algumas vezes essas reivindicações estão baseadas na natureza, como na identidade étnica e nas relações de parentesco. Em outro momento essa reivindicação pode estar em versão essencialista da história do passado, incidindo uma construção com base em uma verdade imutável (WOODWARD, 2014).

O fato de pertencer a um determinado grupo, não impede que estes indivíduos não estejam sujeitos a mudanças, já que possuem percepções ou entendimentos diferentes com relação as suas experiências. Os fatos simbólicos estão muito presentes na vida religiosa, onde os fiéis vão dar o significado simbólico de acordo com sua individualidade e vivências, bem como em busca de encontrar as respostas as suas inquietações.

Na verdade, a identidade passa a ser um fato relacional, onde sua diferença é estabelecida por uma marcação simbólica relativamente a outras identidades, seja para se identificar a nacionalidade, por exemplo, seja através do uniforme, da bandeira e do hino nacional. A identidade está vinculada também as condições sociais e materiais, que podem criar uma situação de conflitos e exclusões sociais através das desvantagens materiais (WOODWARD, 2014).

O passado e o presente exercem um importante papel nesses eventos. A contestação no presente busca justificação para a criação de novas – e futuras – identidades nacionais, evocando origens, mitologias e fronteiras do passado. Os atuais conflitos estão, com frequência, concentrados nessas fronteiras, nas quais a identidade nacional é questionada e contestada (WOODWARD, 2014, p. 39).

A representação é, assim, um processo cultural de significação da experiência humana. Essa significação é inerente à identidade que por sua vez, dentro da dinâmica humana, não pode ser estável e imutável. A esse respeito, a autora não ignora a grande mobilidade internacional nos processos migratórios e suas consequências para as identidades de quem migra e das comunidades que recebem esses “intrusos” sucedendo-se a partir daí um processo onde ambos

os grupos passam por uma transformação, mudança que nem sempre é harmoniosa. Se a “migração produz identidades plurais”, afirma a autora, “produz também identidades contestadas” e a consequência disso são as desigualdades.

A identidade não é estática porque os grupos humanos são dinâmicos. Muitas mudanças sociais são processadas no interior dos grupos. A prática social é marcada simbolicamente porque o que move o grupo é, antes de tudo, sua representação de mundo. Nesse sentido, as identidades são diversas e instáveis. Fato é que, essencialmente, a identidade é aquilo que distingue o grupo do outro e por isso precisa refletir a dinâmica desse grupo. Ela é oposta da diferença, por que o grupo é aquele que tem uma identidade comum, mas precisa da diferença, por que o grupo é o que o outro não é.

A autora recorre ainda ao trabalho de Claude Lévi Strauss que analisa a significação e a reprodução das relações sociais em Durkheim a partir da comida e que cuja base pode ser simplificada a partir da sentença de que “a cozinha estabelece uma identidade entre nós” e que “a cozinha é o meio universal pelo qual a natureza é transformada em cultura”. Pelo que “representa” simbolicamente, “aquilo que comemos pode nos dizer muito sobre quem somos e sobre a cultura na qual vivemos” (WOODWARD, 2014, p. 44). Quem poderá negar que o acarajé é símbolo da baianidade? Ou seja, incorporou a uma identidade de uma cultura cheia de simbolismo que remete a um lugar. Como afirma a autora:

O consumo de alimentos pode indicar quão rica ou cosmopolita as pessoas são, bem como sua posição religiosa e étnica. O consumo de alimentos tem uma dimensão política. As pessoas podem se recusar a comer os produtos de países particulares, em um biscoito que expresse a desaprovação das políticas daquele país; os produtos da África do Sul antes do fim do *apartheid*; os alimentos da França em protesto pelos testes nucleares franceses no Pacífico. [...]. As fronteiras que estabelecem o que é comestível podem estar mudando e as práticas alimentares são, cada vez mais, construídas de acordo com critérios políticos, morais e ecológicos (WOODWARD 2014, p. 45).

Portanto, o que prevalece nesta relação entre as identidades e os alimentos pode servir como indicador de valores culturais, percebendo de que forma a população consome determinados produtos e que estes estão sempre associados aos costumes locais. Às vezes o mesmo alimento pode ser consumido de forma diferenciada em outras localidades, dando um significado diferente em seu preparo e na hora de consumir. Segundo Woodward (2014, p. 44), “A análise das práticas de alimentação e dos rituais associados com o consumo de alimentos sugere que, ao menos em alguma medida, ‘nós somos o que comemos’, ou pode-se considerar também ‘nós somos o que não comemos’”.

Percebe-se, portanto, que os sistemas de alimentação estão sujeitos também as classificações do processo de ordenação simbólica, podendo ter distinções de gênero, idade e classe. Desta forma, fica claro que há diferenças de classe social em nosso gosto pela comida. Pois é possível associar alimentos como o peixe para pessoas que precisam de comidas leves, como as crianças e pessoas inválidas. Ou seja, esta classificação pelos alimentos estabelece fronteiras simbólicas entre o que está incluído e o que está excluído, refletindo o que constitui uma prática culturalmente aceita ou não.

Segundo Woodward (2014), os sistemas sociais e simbólicos determinam as estruturas classificatórias que podem ajudar a dar sentido e certa ordem à vida social e as distinções fundamentais, revelando entre nós e eles, entre o fora e dentro, entre o sagrado e o profano, entre o masculino e feminino. Ou seja, aquilo que está no centro dos sistemas de significação da cultura. O fato da existência desses sistemas classificatórios não pode explicar, sozinho, o grau de investimento pessoal que os indivíduos têm nas identidades que assumem.

Partindo do princípio de que a identidade não é estática porque os grupos humanos são dinâmicos, no meio religioso este princípio deve também prevalecer, já que as comunidades religiosas tem suas culturas e valores estabelecidos pelos indivíduos que buscam criar regras de convivência, trazendo com isso uma dinâmica para as práticas sociais.

Percebe-se, portanto, que muitas mudanças sociais são processadas no interior dos grupos, trazendo uma diversidade de simbolismo que move o grupo dentro de suas representações de mundo. A Igreja não poderia ficar de fora destas mudanças sociais que retratam as questões vividas pelas comunidades. Esse distanciamento durante parte da história da Igreja fez com que seus fiéis buscassem outras representações e identidades, aquelas que representassem seus anseios e respondessem aos seus questionamentos

3.3 PRODUÇÃO SOCIAL DA IDENTIDADE E DA DIFERENÇA

O Tomaz Tadeu busca trazer uma abordagem mais voltada para a aplicação pedagógica em busca do conhecimento abordado em temas transversais trazendo para reflexão a ideia da diversidade. Neste contexto, ele procura aprofundar o tema do multiculturalismo criticando uma postura pacifista que defende a tolerância e respeito à diversidade e a diferença, mas não procura debater a produção da identidade e da diferença. Ele principia seus argumentos classificando a identidade como sendo aquilo que se é e a diferença como aquilo que o outro é. Pois há uma

relação nesse sentido, sem a diferença, a identidade perderia sua razão de ser, ou pelo menos de conceituação. Como afirma Silva:

Na perspectiva da diversidade, a diferença e a identidade tendem a ser naturalizadas, cristalizadas, essencializadas. São tomadas como dados ou fatos da vida social diante dos quais se deve tomar posição. Em geral, a posição normalmente aceita e pedagogicamente recomendada é de respeito e tolerância para com a diversidade e a diferença (SILVA, 2014, p. 73).

Em relação à identidade, Silva (2014) define como sendo aquilo que se é, ou seja, momento em que o indivíduo pode se posicionar de forma positiva (aquilo que sou) uma característica independente que remete a uma referência de autossuficiência, quando por exemplo, o indivíduo afirma “sou brasileiro, sou negro, sou homem”. O autor reforça que quando o indivíduo afirma ser brasileiro, é suficiente fazer essa afirmação, não precisando negar as outras nacionalidades. Afinal existem outros seres humanos que não são brasileiros.

Silva (2014), afirma que além de haver uma interdependência entre identidade e diferença, estas partilham de importante característica que é ter como resultado a criação linguística. A identidade e a diferença têm que ser ativamente produzidas. Ou seja, ela não surge naturalmente, mas através do mundo cultural e social. Os atos da fala é um meio de instituir a identidade e a diferença como tais. Silva (2014, p. 77) exemplifica a definição da identidade brasileira, como sendo a criação de variados e complexos atos linguísticos que a definem como sendo diferentes de outras identidades nacionais.

A linguagem pode ser entendida como um sistema de significação, é ela própria, uma estrutura instável. É desta forma que nos últimos anos pós-estruturalistas como Jacques Derrida vem defendendo a linguagem. Portanto, essa indeterminação da linguagem decorre de uma característica fundamental do signo. Silva define da seguinte forma: “o signo é um sinal uma marca, um traço que está no lugar de outra coisa, ao qual pode ser um objeto concreto, por exemplo ‘o gato’ ou um conceito abstrato, neste caso o ‘amor’” (SILVA, 2014). Ou ainda:

O adiamento indefinido do significado e sua dependência de uma operação de diferença significado e sua dependência de uma operação de diferença significa que o processo de significação é fundamentalmente indeterminado, sempre incerto e vacilante. [...], mas na medida em que pode, nunca, nos fornece essa desejada presença, a linguagem é caracterizada pela indeterminação e pela instabilidade (SILVA, 2014, p. 80).

Na medida em que a diferença e a identidade estão sendo definidas, em parte, por meio da linguagem, não podem deixar de ser marcadas, também pela indeterminação e pela

instabilidade. Ou seja, a identidade e a diferença são tão indeterminantes e instáveis quanto a linguagem da qual dependem. Todavia, embora possa parecer tão natural, o autor defende que identidade e diferença são criações da linguagem, ou seja, parafraseando Woodward, são representações. Mas os signos da linguagem têm significação apenas quando em relação a um conjunto de outros signos que lhe são opostos. De outro lado o autor antevê que é no universo social que a identidade e a diferença são reconhecidas e que sua definição discursiva e linguística “está sujeita a vetores de força e relações de poder” (SILVA, 2014 p. 81).

Estas questões envolvendo a identidade e diferença por Tomaz Tadeu são interessantes porque resgatam o debate sobre os conflitos sociais e as desigualdades ao ambiente da discussão, sem o qual, penso eu, ficariam incompletas as análises dos temas. Essa teia de poder inclui e exclui, classifica e demarca fronteiras. Nesse sentido, a divisão do mundo social entre os incluídos e excluídos significa classificar. O processo de classificação é central na vida social. A questão da própria identidade étnica ou racial é convocada a demarcar diferenças em uma sociedade onde prevalece a supremacia branca, ser branco é natural, não é étnico nem racial. O étnico e o racial entram em cena para classificar o outro, o diferente (SILVA, 2014).

Refletindo sobre a questão da linguagem aplicada no contexto da identidade e da diferença, adiante dos fatos históricos e socioculturais em nosso país sabe-se que os valores e a língua portuguesa procederam de uma imposição. É preciso lembrar, contudo, que “quem tem o poder de representar tem o poder de definir e determinar a identidade” (SILVA, 2014, p. 91). Assim, torna-se fundamental identificar a produção da identidade e da diferença, ou dito de outra forma, questionar os sistemas de representação que lhes sustentam.

A produção da diferença e da identidade pode ser explicada através da performatividade que tem mais a ver com o tornar-se do que com o ser. Para maior esclarecimento a performatividade é apresentada como sendo proposições como “eu vos declaro marido e mulher”, “declaro inaugurado esse momento”, ou “te prometo que te pagarei”. Até aí tudo natural. Todavia quando se diz “aquele negão é....” se reforça a negatividade do ser negro. Estas frases demonstram o que é performatividade, pois possibilitam explicar a formação da diferença, quando se aplica o termo “negão” passa a ter sentido quando já cristalizado, e quando aceito pela coletividade (SILVA, 2014).

Em relação ao significado identidade, Tomaz Tadeu faz a seguinte afirmativa:

Podemos dizer que a identidade é uma construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo. A identidade é instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada. A identidade está ligada a estruturas discursivas e narrativas. A identidade está ligada a sistemas de

representação. A identidade tem estreitas conexões com relações de poder (SILVA, 2014, p. 96).

A questão da identidade, da diferença e do outro é um problema social, ao mesmo tempo, que é um problema pedagógico e curricular. É um problema pedagógico e curricular não apenas porque as crianças e os jovens, em uma sociedade atravessada pela diferença, forçosamente interagem com o outro no próprio espaço da escola, mas também porque a questão do outro e da diferença não pode deixar de ser matéria de preocupação pedagógica e curricular. O outro passa a ter uma identidade cada vez mais difusa e descentrada, podendo ser expressa através de inúmeras dimensões.

O autor aponta para um processo pedagógico que supere a mera convivência com a diferença. Enquanto construção social que se dá num jogo de relações que envolvem inclusões e exclusões, poder e força, a ação didática teria efeito mais positivo porque colaboraria para o desvendamento do processo de produção da identidade, o que possibilitaria aos grupos a percepção política da identidade com, conseqüente, negações e aceitações conforme a conveniência do grupo.

Enquanto construção social a Igreja tem sua parcela de participação nas relações de inclusões e exclusões, permitindo dentro dos seus valores cristãos o respeito e a igualdade como base de convivência dentro das comunidades. Torna-se preciso derrubar barreiras cristalizadas pelo tempo, onde as missas eram em latim e poucos entendiam os exórdios proferidos pelos padres. O desafio da Igreja está em criar uma linguagem que seja compreendida pelos seus fiéis, para isso precisa trazer materiais didáticos que permitam evangelizar e mostrar de forma teórica e prática o que os textos dizem, trazendo a identidade linguística da comunidade

Segundo Montero (1995) é importante ressaltar que a religião se torna cada vez mais instrumento, linguagem e fundamento legitimador de processo de produção de autoridade nas sociedades contemporâneas. Chamo aqui autoridade, o poder de convencimento outorgado a uma instituição ou pessoa considerada legítima. Ter autoridade para falar é ser reconhecido como autorizado a falar. A religião, ao construir identidades, ao mesmo tempo produz a autoridade da fala. É a autoridade para dizer que confere a João Paulo II o poder de outorgar-se legitimamente a autoridade de interlocutor das culturas, justamente no momento em que se estabelecem e se constroem os blocos de poder no mundo.

Quando Silva (2014) afirma que a linguagem pode ser entendida como um sistema de significação, é, ela, própria, uma estrutura instável. Pode-se trazer para a prática evangelizador a necessidade de estar acompanhando estas mudanças da linguagem, trazendo para mais perto

a comunidade, ou mesmo, levando para dentro da comunidade as lições do Cristo que visem trabalhar as carências sociais e morais, pois não adianta levar a palavra onde há fome, tem que ser oferecido aos fiéis o alimento do corpo e do espírito.

3.4 O PENSAMENTO DE STUART HALL SOBRE A IDENTIDADE

A importância de Stuart Hall para nossa reflexão é compreender como as identidades podem ser desconstruídas quando a Igreja passa a não corresponder às expectativas de seus fiéis, fragilizado em suas bases de crenças, a Igreja com seu simbolismo passa a ser submetida a questionamentos onde as respostas não satisfaz e enfraquecem as relações, perdendo espaço as dúvidas e incertezas.

Stuart Hall (2014) traz uma reflexão sobre identidade transcorrendo pela psicanálise para concluir que a identidade não é um conceito essencial, ideia já apresentada em Tomaz Tadeu (2014), mas um conceito posicional. Hall responde de duas formas a este questionamento. A primeira “consiste em observar a existência de algo que distingue a crítica desconstrutiva à qual muitos destes conceitos essencialistas têm sido submetidos” (HALL, 2014, p. 103). A segunda resposta exige que “observe-se onde e em relação a qual conjunto de problemas emerge a irredutibilidade do conceito de identidade” (HALL, 2014, p. 104).

As identidades estabelecidas pelas diferenças constituem posições que os indivíduos precisam assumir, assim se fosse realmente necessário dar resposta à pergunta sobre quem precisa de identidade, certo seria dizer que todos os indivíduos enquanto integrante de um grupo precisa de identidade que o ligue a esse grupo. Segundo Hall:

Concordo com Foucault quando diz que o que nos falta não é “uma teoria do sujeito cognoscente”, mas “uma teoria da prática discursiva”. Acredito, entretanto, que o que este descentramento exige é não um abandono ou abolição, mas uma reconceptualização do “sujeito”. É preciso pensá-lo em sua nova posição – deslocada ou descentrada – no interior do paradigma. Parece que é na tentativa de rearticular a relação entre sujeito e as práticas discursivas que a questão da identidade – ou melhor, a questão da identificação, caso se prefira enfatizar o processo de subjetivação (em vez das práticas discursivas) e a política de exclusão que essa subjetivação parece implicar – volta aparecer (HALL, 2014, p. 105).

Stuart Hall concentra-se em uma discussão da problemática da formação da identidade e da subjetividade. Evocando, entre outros, Freud, Lacan, Althusser e Foucault, Stuart Hall faz a importante pergunta: por que acabamos preenchendo as posições-de-sujeito para as quais

somos convocados? A resposta de Hall é exemplar de sua habilidade em utilizar a teoria cultural e social contemporânea para realizar refinados e certos diagnósticos sobre a condição da sociedade e da cultura contemporâneas.

Hall salienta que está acontecendo uma desconstrução das visões sobre a identidade em diversas disciplinas, as quais põem em crise a noção de uma identidade integral, originária e unificada. O viés desconstrutivista põe alguns conceitos-chave, “sob rasura”. O sinal de rasura (X) indica que eles não servem mais, não são mais “bons para pensar”, em sua forma original, não reconstruída.

Um conceito-chave é o de “agência”, que expressa a identificação como uma construção, como um processo nunca terminado, sempre “em processo”. A identificação é, portanto, um processo de articulação. Há sempre “demasiado” ou “muito pouco”, mas nunca um ajuste total. Mas o conceito principal é o de identidade, que não é, em Stuart Hall, uma noção essencialista, mas um conceito estratégico e posicional, ou seja, as identidades não são jamais unas:

[As identidades] surgem da narrativização do eu, mas a natureza necessariamente ficcional desse processo não diminui, de forma alguma, sua eficácia discursiva, material ou política, mesmo que a sensação de pertencimento, ou seja, a “suturação à história” por meio da qual as identidades surgem, esteja, em parte, no imaginário (assim como no simbólico) e, portanto, sempre, em parte, construída na fantasia ou, ao menos, no interior de um campo fantasmático (HALL, 2014, p. 109).

A discussão a partir do marco conceitual foucaultiano, da psicanálise e do referencial althusseriano de ideologia abrem uma série de questionamentos. Os autores ressaltam como o próprio Foucault negou-se a buscar uma conciliação de seu pensamento com o marco psicanalítico, mas foi, ao longo de sua trajetória, abrindo espaço para a agência individual, ou seja, foi reconhecendo a necessidade de haver um sujeito (com alguma essência) que ocuparia a posição-de-sujeito nos campos discursivos. Para Hall:

[...] Foucault também efetua uma radical historicização da categoria de sujeito. O sujeito é produzido “como um efeito” do discurso e no discurso, no interior de formações discursivas específicas, não tendo qualquer existência própria. [...] os discursos constroem – por meio de suas regras de formação e de suas “modalidades de enunciação” – posições-de-sujeito (HALL, 2014, p. 119).

Todas as identidades funcionam por meio da exclusão, por meio da construção discursiva de um exterior constitutivo e da produção de sujeitos abjetos e marginalizados, aparentemente fora do campo do simbólico, do representável [...], o qual retorna, então, para

complicar e desestabilizar aquelas forclusões (termo da psicanálise) que nós, prematuramente, chamamos de “identidades”. Em suma, as identidades operam através da exclusão, da construção discursiva de uma exterioridade constitutiva e da produção de sujeitos marginalizados, na superfície exilados do universo simbólico ou do representável.

O papel da Igreja neste contexto é justamente buscar entender as identidades que estão excluídas ou marginalizadas, mostrando o lado positivo que muitas vezes estão escondidos, ou ignorados pela sociedade. Há abertura da Igreja para estas novas identidades, permite colocar mais esperança dentro das comunidades, criando espaços para trabalhar seus conflitos culturais, sociais e religiosos, sem perder o respeito a diversidade, criando um espaço saudável de convivência sem deixar de perder a identidade de cada um.

3.5 MODERNIDADE E A IDENTIDADE

Sobre a modernidade Hervieu-Léger (2005) trouxe em sua obra “O peregrino e o Convertido: a religião em movimento”, reflexões prévias sobre a modernidade religiosa, com o objetivo de esclarecer a complexidade das relações entre a modernidade e a religião, lembrando que é indispensável regressar por um momento à teoria da “secularização” que dominou por muito tempo a reflexão sobre o devir religioso das sociedades ocidentais.

A autora coloca três elementos como determinantes para explicar o desenvolvimento que é constantemente associado ao apagamento social e cultural da religião.

A primeira característica da modernidade é o fato de avançar, em todos os domínios da ação, a racionalidade, quer dizer, o imperativo da adaptação coerente dos meios aos fins que se prosseguem.

[...] a racionalidade moderna exige que todos os enunciados respondam aos critérios precisos do pensamento científico. Como é evidente, as sociedades modernas estão longe de realizar perfeitamente este ideal. Assim, a ciência, da qual se espera que dissipe as ignorâncias geradoras de crenças e comportamentos “irracionais”, faz surgir ao mesmo tempo novas interrogações, sempre susceptíveis de construir novos focos de irracionalidade (HERVIEU-LÉGER 2005, p. 36).

É dentro desta racionalidade altamente problemática que se fez o emblema e o horizonte, trazendo uma perspectiva segundo a qual o desenvolvimento humano global permanece uma ideia chave, mesmo na hora da crítica das ilusões do cientismo e do positivismo. A

racionalidade está longe de se impor de maneira uniforme em todos os registros da vida social, mesmo estando ciente de tudo.

A segunda característica se apresenta através do sonho de um mundo inteiramente racionalizado pela ação dos homens, exprime-se um tipo particular de relação com o mundo. Esta última resume-se numa afirmação fundamental: a da 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. Observa-se de modo claro o traço mais fundamental da modernidade, o que marca a ruptura com o mundo da tradição: a afirmação segunda a qual o homem é legislador da sua própria vida, capaz igualmente, cooperando com outros no seio do cidadão que forma com eles, de determinar as orientações que entende dar ao mundo que o rodeia (HERVIEU-LÉGER 2005).

A terceira característica da modernidade implica em um tipo particular de organização social, caracterizando pela diferenciação das instituições. O processo de racionalização, por muito relativo e contraditório que seja, manifesta-se, sobretudo na especialização dos diferentes domínios da atividade social.

Para mencionar este processo de emancipação, fala-se de Laicização das sociedades modernas. Portanto, dizer que a sociedade inteira se laiciza implica que a vida social já não está, ou está, cada vez menos, submetida a regras editadas por uma instituição religiosa. A religião deixa de ser referência para os indivíduos. Na modernidade a tradição religiosa deixa de ser um código que se impõe a todos (HERVIEU-LÉGER 2005).

Nas sociedades modernas, a crença e a participação religiosa são “matéria de opção”: são assuntos privados, que decorrem da consciência individual e que nenhuma instituição religiosa ou política pode impor a ninguém. Inversamente, a pertença religiosa de um indivíduo e as suas crenças não podem constituir um motivo válido para excluí-lo da vida social, profissional ou política, na medida em que não puserem em causa as regras de direito que regem o exercício destas diferentes atividades (HERVIEU-LÉGER 2005 p. 39).

As religiões ao longo da trajetória da sociedade moderna passaram a ser questionadas, dando espaço para outros católicos que surgiram em civilizações orientais e ocidentais, passando a ter novos seguidores em busca de autonomia para alimentar a sua fé. Hervieu-Léger (2005, p. 41) afirma que “esta concepção religiosa de uma fé pessoal é uma peça mestra do universo de representações de que a figura moderna do indivíduo, sujeito autónomo que governa a sua própria vida, emergiu progressivamente”.

As sociedades “seculares” têm sua origem em uma parte importante que é no h́mus religioso judeu e cristão das culturas dessas mesmas sociedades. A “secularização” das sociedades modernas não se resume por isso ao processo de perda social e cultural da religião, com o qual é frequentemente confundida. Ela combina, de maneira complexa, a perda de influência dos grandes sistemas religiosos sobre uma sociedade que reivindica a sua plena capacidade de orientar o seu destino e a recomposição, sob uma forma nova, das representações religiosas que permitiram a esta sociedade pensar-se a si própria como autónoma (HERVIEU-LÉGER, 2005).

Para entender melhor esta abordagem Hervieu-Léger (2005) formulou quatro preposições, são elas:

Primeira preposição: A modernidade das sociedades ocidentais, e precisamente a das sociedades europeias, construiu-se historicamente sobre os escombros da religião. Proclamando que a história humana é a dos homens que a fazem, afirmando que o mundo dos homens é um mundo a fazer, e a fazer por eles apenas, a modernidade rompeu de maneira radical com todas as representações de modo inelutável na história (p. 42).

Segunda preposição: O modo como à modernidade pensou a história permaneceu interior à visão religiosa de que ela se destacou para conquistar a sua autonomia. Nas sociedades modernas, pensou-se durante muito tempo a história “secular” com base no modelo do advento do Reino: colocou-se, no horizonte de um progresso científico e técnico cada vez mais avançado, a recapitulação completa da história humana e a realização total das potencialidades humanas, no domínio material, no do conhecimento e mesmo no domínio moral (p. 42-43).

Terceira preposição: Se a visão grandiosa da história e do progresso se pulverizou no decurso de um século XX traumatizado pelas guerras, catástrofes económicas e experiências totalitárias, os valores fundadores da modernidade - a razão, o conhecimento, o progresso, etc. - permanecem. Eles extraem a sua capacidade mobilizadora do facto de não se poder, precisamente, consignar os seus limites. A realização total não pode ser, do ponto de vista da própria modernidade, senão um horizonte que recua sempre. As sociedades modernas vivem num estado permanente de antecipação: isto é verdade no domínio da ciência, no qual cada nova faz surgir outras tantas questões que apelam a um esforço redobrado de conhecimento; é verdade no que diz respeito à economia, onde o aumento dos bens produzidos e dos meios de produção faz continuamente seguir novas necessidades, etc. (p. 43).

Quarta preposição: O paradoxo da modernidade prende-se com essa aspiração utópica, continuamente reaberta à medida que os conhecimentos e as técnicas se desenvolvem a um ritmo acelerado. É necessário produzir sempre mais, conhecer sempre mais, comunicar sempre mais e sempre mais depressa. Esta lógica de antecipação cria, no coração de uma cultura moderna dominada pela racionalidade científica e técnica, um espaço sempre renovado para produções imaginárias que esta racionalidade decompõe em permanência (p. 44).

As crenças disseminam-se. Conformam-se cada vez menos às práticas controladas pelas instituições. Estas tendências são os sintomas maiores do processo de “desregulação” que caracteriza o campo religioso institucional no fim do século XX. (HERVIEU-LÉGER, 2005).

Isso também não significa que este duplo processo de individualização da crença e de autonomização comunitária faça desaparecer pura e simplesmente a realidade das identificações confessionais. Seria mesmo um erro considerável deduzir daqui que as instituições religiosas perderam, ou estão em vias de perder, toda a capacidade de contribuir para a formação das identidades sociais. Na verdade, a disseminação das crenças coexiste com a preservação desta identidade, pelo menos até certo ponto. Parece mesmo que a expansão do pluralismo e do relativismo produz, em sentido inverso, o reforço das aspirações comunitárias, bem como uma certa reativação das identificações confessionais (HERVIEU-LÉGER, 2005).

Sobre a modernidade e a racionalidade neste contexto, Max Weber (1982) afirma que a característica fundamental da modernidade ocidental é a racionalização. Compreender a racionalização é também compreender o mundo moderno, para ele existe uma relação entre ambos os aspectos, uma vez que os frutos da modernidade como o capitalismo, o Estado, são racionalizados. Enfim, para este autor, a marca da modernidade é a racionalização. A racionalidade pode ser entendida como uma ação sistemática e metódica como é a ação do protestante no seu trabalho, quer dizer, tem-se um objetivo a alcançar e se age metodicamente para chegar a ele. Mas, no mundo estritamente racionalizado, é com o ser humano capitalista e o político que há a demonstração de como se dá esse processo na modernidade, sem que se recorra a qualquer base religiosa para suas ações (CARDOSO, 2013).

Cardoso (2013) ressalta que o estado cada vez mais entra em tensão com a esfera religiosa, quanto mais ele se racionaliza, e a consequência da racionalização do estado é que sempre mais se afaste da esfera religiosa, pois, as ações políticas do estado, as ações no âmbito da justiça e administração, têm por base unicamente as razões do estado:

O Sermão da Montanha diz: “Não resista ao mal”. Em oposição, o Estado declara: “Deves ajudar o direito a triunfar pelo uso da força, pois se assim não for também serás responsável pela injustiça”. Quando tal fator está ausente, o “Estado” também está ausente; o “anarquismo” do pacifista terá nascido então. Segundo esse pragmatismo inevitável de toda ação, a força e a ameaça de força alimentam necessariamente mais força. As “razões de Estado” seguem, assim, suas próprias leis internas e externas. (WEBER, 1982, p. 383).

Porque, acima de tudo, “o fim absoluto do Estado é salvaguardar (ou modificar) a distribuição externa e interna de poder; em última análise, essa finalidade deve parecer insensata a qualquer religião universalista de salvação.” (WEBER, 1982, p. 383).

Dentro desta racionalidade podemos utilizar como exemplo a dominação carismática, este católico se constitui por encontrar legitimidade na pessoa portadora de carisma, ou seja, obedece-se àquele que possui uma qualidade extraordinária. Assim, a dominação carismática constitui um tipo excepcional de poderio, pelo qual uma pessoa que parece dar provas de um poder sobrenatural, sobre-humano, exemplar, ou fora do comum, reúne em torno de si discípulos ou partidários (CARDOSO, 2013).

Essa dominação existe “... em virtude de devoção efetiva à pessoa do senhor e seus dotes sobrenaturais (carisma) e, particularmente, a faculdades mágicas, revelações ou heroísmo, poder intelectual ou de oratória; o sempre novo, o extra cotidiano...” (WEBER, 1995, p. 354). Segundo Cardoso (2013) o dominador carismático simplesmente cria ou anuncia novos mandamentos, baseando-se na revelação ou por sua vontade de organização. Porém, é na dominação legal que se encontra mais uma novidade do mundo moderno, racionalizado. Essa dominação encontra sua legitimidade em regulamentos que são estabelecidos de forma racional, na intenção de serem essas leis respeitadas pelos membros do estado:

Obedece-se à pessoa não em virtude do seu direito próprio, mas à regra estatuída, que estabelece ao mesmo tempo quem e em que medida se deve obedecer. Aquele que manda também obedece a uma regra no momento em que emite uma ordem: obedece à “lei” ou a um “regulamento” de uma norma formalmente abstrata. (WEBER, 1995, p. 350).

O direito racional demonstra isso, uma vez que é ele que orienta os comportamentos e possibilita a fundamentação da obediência. O direito na modernidade é um conjunto de regras abstratas para serem aplicadas a casos concretos. Há o objetivo de zelar pelos interesses da associação, de forma racional, ou seja, sempre dentro dos limites da lei e não a partir da vontade de um soberano, uma vez que até mesmo ele precisa obedecer a lei própria do estado. O que se tem, então, é um afastamento dos velhos processos de julgamentos, que se caracterizavam pelo seu relacionamento com a tradição ou com pressupostos irracionais (CARDOSO, 2013).

Mas, é preciso ainda lembrar que os processos da aplicação das leis precisavam estar nas mãos de peritos, que fossem racionalmente treinados, o que significava uma especialização nas universidades, aprofundando-se no Direito Romano, fundamento do direito racional moderno. Pode-se, portanto, resumir o que Max Weber entende por estado, uma “... entidade política, com uma constituição racionalmente redigida, um direito racionalmente ordenado e

uma administração orientada por regras racionais ou as leis, tudo administrado por funcionários treinados.” (WEBER, 2005, p. 9).

Com isso, pode-se perceber que, se por um lado o ser humano, através de um esforço racional, buscou se libertar dos “deuses” e demônios que antes pairavam na sociedade, por outro lado, ele fica preso numa obra de suas próprias mãos, obra que não requer qualquer intervenção divina, fica preso nas rígidas e impessoais instituições do seu mundo racionalizado (CARDOSO, 2013).

No mundo moderno, não há mais a necessidade de recorrer a entidades metafísicas para dominar a realidade, isso é suprido pela razão e meios técnicos. A imagem metafísico-religiosa foi corroída. A consequência foi de que os valores supremos e sublimes se tornaram estranhos ao grande público. Portanto, as concepções religiosas cedem lugar a uma concepção mais racionalizada da vida. O resultado da racionalização, na sociedade moderna, levou as estruturas metafísicas para o reino do irracional, elas que antes tão cuidadosamente habitavam a realidade humana (CARDOSO, 2013).

O espírito racional cria uma autonomia das esferas da vida, de forma que os conjuntos das atividades sociais se libertam do domínio das tradições ou daquilo que se entendia como sagrado, transcendente, para se definirem em função de uma lógica própria onde impera a eficiência e o cálculo. O pensamento religioso despovoou, ou melhor, desencantou e unificou a imagem de mundo, libertando o mundo do caos em que vivia, num mundo carregado de entidades metafísicas, como era a imagem de mundo mágico (CARDOSO, 2013).

A racionalização, que tem a ciência como grande expoente, acabou por devolver a imagem de caos à realidade. O mundo volta a viver numa guerra de deuses. E se por um lado o sentido objetivo da realidade de um “Deus Uno” foi destituído, por outro lado, a racionalização concede que se volte a viver num caos de uma realidade fragmentada pela razão. Para Max Weber essa fragmentação da realidade, essa oposição de valores sendo inconciliável, assemelha-se a uma luta mortal e insuperável, comparável à que opõe ‘Deus’ e o ‘diabo’ (CARDOSO, 2013).

3.6 A IGREJA CATÓLICA E AS NOVAS IDENTIDADES RELIGIOSAS DOS SEUS FIÉIS

O que se tem observado na atualidade é que há um deslocamento que tem promovido mudança radical no eixo de atuação da Igreja, que deixa de ocupar-se prioritariamente de Deus e dos seus desígnios, e se volta para o homem e seus problemas. Essa é uma das razões que nos

permite compreender a rapidez com a qual padres e intelectuais ligados à Igreja incorporaram os instrumentos analíticos das ciências sociais: a formação em Antropologia, Sociologia e Ciência Política fornece os instrumentos de ciência necessários ao diagnóstico e solução dos problemas humanos (MONTERO, 1995).

Todo esse movimento vem incorporar uma visão histórica do homem, se dá um deslocamento da noção de cultura tal como ela vinha sendo operacionalizada pelos organismos internacionais e pela própria Igreja. Neste momento, ela deixa de ser pensada como erudição ou educação, passando a prevalecer o ponto de vista antropológico de cultura: cultura como dimensão do homem; todo homem, por mais ignorante que pareça, por mais *atrasado*, é portador de uma cultura que é preciso conhecer e compreender (MONTERO, 1995).

É importante lembrar que grande parte dos religiosos não são mais de origem europeia, mas, ao contrário, vem dos países do *Terceiro Mundo*. A América e a África são os grandes celeiros de vocações, enquanto declina numa Europa cada vez mais secularizada o recrutamento religioso. Em segundo lugar, as grandes religiões - aquelas que Max Weber chamou, com o cristianismo, de religiões universais - vicejam fora da Europa. Torna-se claro, portanto, porque, nesse contexto mundial, Roma precisa do Terceiro Mundo (MONTERO, 1995).

Ao compreender que o modelo do catolicismo não pode mais ancorar-se nos valores europeus a Igreja incorpora não apenas a cultura como reflexão, mas também a diversidade cultural como problema. Outro momento importante para Igreja é quando os papas começam deixar a sede do Vaticano com mais frequência. Paulo VI vai para o Oriente, para a Ásia, visita a África. Roma deixa de ser o centro da cristandade. É preciso costurar este mundo cristão com a peregrinação papal que refaz no tempo e no espaço a unidade de um reino que na história se fragmenta em pequenas autonomias étnicas. João Paulo II foi mestre no uso simbólico dessas imagens pelos continentes. Ele soube fazer da peregrinação o modo de atuar mais eficiente da Igreja contemporânea. Sem dúvida alguma, João Paulo II foi o papa que mais viajou na história recente do Vaticano (MONTERO, 1992).

O modo como o Vaticano investiu no campo da cultura é bom exemplo do fato, hoje evidente, de que política não se faz mais apenas no campo propriamente político. Grande parte das disputas deslocou-se para o jogo das significações e identidades ou, pelo menos, esta se tornou a linguagem necessária através da qual se dizem hoje os conflitos de poder e os interesses. Quais conclusões podemos tirar dessa constatação? A principal delas nos parece ser a importância renovada da Igreja - uma instituição que parecia destinada ao declínio, que parecia completamente *desencaixada* no mundo secular europeu, passa a ter lugar central no debate e nas articulações propostas em torno das novas questões europeias contemporâneas. A Igreja ganha nova importância como instituição, mas também como cultura, forma

específica de visão de mundo que propõe uma formulação para os problemas contemporâneos. Essa compreensão profunda da configuração do mundo moderno e de seus dilemas expressa-se nas falas de João Paulo II quando diz que "a religião se torna a alma da cultura. E que não há cultura viva, não há nação viva, sem cultura religiosa" (MONTERO 1995, p.237).

Outra constatação importante, segundo Montero (1995) diz respeito ao fato de que, quando a cultura se torna o espaço no qual se configuram as forças políticas em disputa, as crenças religiosas se tornam sinônimo de identidade. Portanto, sabemos que a reivindicação de identidade é um dos caminhos através dos quais se formam e se conformam os grupos em luta nas arenas nacionais e internacionais. A defesa da identidade é a linguagem utilizada na expressão de interesses e reivindicações. A produção dessa identidade e o esforço de mobilização que seu reconhecimento público exige, nos revela que o processo simbólico de invenção ou reinvenção das características culturais de um grupo tornou-se um dos mais importantes instrumentos da disputa política e da garantia de preservação de interesses.

O fato é que desde o século XIX os intelectuais estão se debatendo com o problema das identidades. O que parecia problema mais ou menos superado se repõe atualmente de maneira mais pungente do que nunca. Definir a cultura latino-americana é um problema para os intelectuais da Igreja, mas também para os leigos. Em outras palavras, o debate sobre *o que somos* não é um problema que interessa apenas aos intelectuais. Se pensarmos nas culturas indígenas, afro, entre outras culturas que colonizaram o Brasil, e se reinventam em suas tradições (MONTERO, 1995).

A Igreja desempenha papel fundamental nesse movimento. Por tudo isso, parece ser preciso suspender o julgamento para não reduzir o trabalho da Igreja a uma *intromissão detestável* na cultura tradicional, mas tampouco louvar a tradição cristã como a alma da cultura. São construções cujo sentido maior nos cabe compreender. O problema é que somos parte integrante de tal construção, e essa é a nossa dificuldade. A identidade é necessariamente uma construção e do ponto de vista analítico não é possível decidir se a tradição é um peso ou é um avanço. O que me parece importante desvendar é como se processam esses elementos culturais, quem os processa e por que os processa, fazendo-o desse modo e não de outro qualquer. São essas as questões que a Antropologia contemporânea pode ajudar a resolver (MONTERO, 1995).

Quando a questão está posta em termos de cultura, os instrumentos analíticos que tínhamos para decodificá-la não são mais tão eficientes. Não se pode deixar de observar que a *esquerda* da Igreja teve, até agora, imensa dificuldade de trabalhar no registro da cultura: nos anos 60-70 cunhou a noção de *cultura popular*, que no fundo visava a ser um instrumento de

purificação da consciência popular eivada de superstições a serem banidas. Tratava-se então de criar uma cultura popular consciente, politizada. Com o enfraquecimento desse referencial político foi preciso revalorizar a cultura popular pelas suas qualidades intrínsecas, mas, na verdade, não se tem muita certeza quais são (MONTERO, 1995).

Segundo o Montero (1995) quando se dá ênfase na cultura, mostra que a Igreja tem consciência que, neste terreno, se jogam grande parte dos conflitos do nosso tempo. Sua defesa das tradições locais coloca a Igreja em consonância com as reivindicações étnicas do nosso tempo, no momento em que as culturas estão relativamente disponíveis para os mais diferentes reordenamentos de identidade. E, finalmente, o seu apelo ao senso ético é suficientemente universal para sensibilizar aos que se preocupam com a crise da razão que separa o conhecimento da ordem moral e do entendimento a respeito do dever humano.

A vivência da fé na sociedade atual é geralmente exercida numa religiosidade não institucional e sem comunidade, mas ligada aos interesses pessoais. A busca de curas e prosperidade propiciou o crescimento de novos grupos religiosos que prometem soluções imediatas às demandas da população, especialmente carente de recursos e de atendimento de saúde. De outro lado, aumentam as estatísticas daqueles que se declaram sem-religião, inclusive muitos que foram batizados na Igreja. Acreditam em Deus, mas não querem laços de pertença a uma comunidade religiosa.

Diferentes formas de viver e pensar coexistem em nossa cultura. O pluralismo liberta as pessoas de normas fixas, mas também as desorienta pela perda das referências fundamentais e gera fragmentação da vida e da cultura. O pluralismo nem sempre respeita o outro, e seu exagero pode provocar o indiferentismo. As pessoas confrontam sua experiência religiosa com o contexto de pluralismo religioso, com a perda do sentido comunitário e solidário da fé. Alguns fiéis católicos frequentam outros cultos e centros religiosos, buscando conforto em suas dificuldades. Eles se entendem católicos, visitam outras tradições religiosas e não estabelecem vínculo de pertença com nenhuma.

A participação na vida eclesial tornou-se, cada vez mais, uma opção numa sociedade pluralista. Diante da pluralidade de pertenças do ser humano atual, a comunidade cristã é chamada a inserir-se, cada vez mais, na sociedade em que vive para testemunhar o Evangelho de Cristo. Essa integração social implica a participação em muitos grupos: no trabalho, na cultura local, na política, no lazer, etc. Cada membro da comunidade cristã sente-se desafiado a integrar, em sua própria vida pessoal, a unidade de diversas pertenças, procurando manter sua identidade e vocação cristã.

A vivência religiosa também está, cada vez mais, midiática. As experiências visam aos sentimentos e ao bem-estar. Há quem expresse sua religiosidade conectando-se apenas pelas mídias: jovens se concentram nas redes sociais e os idosos preferem a televisão. Emerge, assim, uma experiência religiosa com menor senso de pertença comunitária.

Segundo Machado (2014) ao produzirem mídias religiosas (músicas, vídeos, programas de TV, eventos, livros, sites e conteúdo na internet), diferentes grupos não apenas formulam expressões de um conteúdo religioso estático, pronto e acabado, para uma determinada audiência ávida por recebê-lo como forma de confirmação de suas presumidas certezas. Em lugar disso, a relação entre religião e mídia aciona um processo dinâmico de produção e reinvenção desses próprios conteúdos religiosos, de seu lugar na esfera pública, da relação entre o religioso e o secular, do surgimento de audiências (inesperadas e mesmo inusitadas), de modos de habitar e circular na cidade, da formação de subjetividades, da produção de políticas públicas, e das relações de grupos “religiosos” e “laicos” com o Estado.

Para Silva (2016) os fiéis agora também são internautas e tem acesso aos conteúdos religiosos mais diversos de uma forma bastante simples. Basta fazer uma busca na internet que diversos conteúdos surgem como opções de resposta àquilo que as pessoas buscam em termos de informação, entretenimento, estudo, trabalho e também espiritualidade e religião. Essas novas formas de interação e de contato com o conhecimento tem trazido benefícios e desafios às instituições religiosas que cada vez mais correm contra o tempo para se adaptar aos novos contextos onde estão inseridas.

Apesar de se constatar muita religiosidade, especialmente por via midiática, evidencia-se uma adesão parcial à fé cristã. Está em crise o sentimento de pertença à comunidade e o engajamento na paróquia. Afetivamente, há pessoas mais ligadas a expressões religiosas veiculadas por mídias católicas. Porém, muitos preferem colaborar com campanhas televisivas a participar do dízimo paroquial, por exemplo. Embora seja indispensável o trabalho de religiosos católicos nas mídias, entra em questão o vínculo e o pertença possibilitados por essa nova modalidade de viver a fé.

De acordo com Balandier (1997) todo projeto desenvolvimentista traz em seu bojo avanços e retrocessos, evolução e barbárie. Na realidade ele chama atenção para que nesse mundo do imediato, bombardeado por informações e imagens em ritmo vertiginoso há um esvaziamento de sentido, muito se perde da reflexão, do envolver, impactar, nos tornamos espectadores da vida. Na deriva dessas ideias sabemos ser importante estarmos abertos as novas possibilidades de encontros, a todos os níveis, incluindo a religião, mas é inegável que se afrouxam os laços com a paróquia, o que não significa diminuir a fé, mas o compromisso com

a comunidade. Muitos jovens sequer utilizaram uma vez na vida em seu discurso a palavra paróquia, e dificilmente o farão, o que não os impede de se reconhecerem enquanto cristãos. Na realidade, vivemos sob a égide do individualismo, buscando, cada vez mais, autonomia. Nesse cenário laços mais frouxos remetem, ao mesmo tempo, a crise de sentido e a liberdade de viver a religiosidade sem o peso de algumas normas cuja rigidez não pode encontrar eco em um tempo de mobilidade e incerteza, como Balandier define a modernidade.

Os novos desafios da Igreja Católica está em identificar as suas fragilidades diante das novas identidades e resgatar o sentimento de pertença religiosa dos seus fiéis. O fato de pertencer a uma crença não pode constituir um motivo válido para excluí-lo da vida social, profissional ou política, na medida em que não puserem em causa as regras de direito que regem o exercício destas diferentes atividades. Esta postura enfraquece ou desmotiva as pessoas a procurarem as instituições religiosas, pois distância este indivíduo de seus costumes e valores culturais. Os ensinamentos do Cristo devem começar pelo respeito as diferenças, levando os fiéis a construir novos valores sem perder a sua identidade. Partindo desta realidade é que se observa novos deslocamentos de fiéis no catolicismo brasileiro, onde os dados demográficos configuram um novo panorama religioso.

4 OS NOVOS DESLOCAMENTOS DEMOGRÁFICOS DO CATOLICISMO BRASILEIRO

A proposta inicial para o desenvolvimento deste capítulo foi trazer para a presente discussão os dados demográficos colhidos nos censos nacionais de 2000 e 2010 — os últimos disponíveis —, sobre o status social do catolicismo no Brasil, bem como das principais religiões em atividade no país — e até mesmo daqueles que se classificam como “sem religião”.

Embora seja uma fotografia de um momento histórico, ao se comparar os números desses e de outros censos feitos a cada dez anos, percebe-se que o cenário das religiões em nosso país vem progredindo num sentido muito claro: mais fragmentação, mais diversidade e mais pluralismo, em face daquilo que é possível observar nos comportamentos e discursos dos brasileiros em relação a sua fé — igualmente, plurais, diversos e multifacetados —, na busca por respostas às suas dúvidas e aflições, sejam elas de ordem material ou espiritual.

As reflexões teóricas produzidas sobre esses dois últimos censos configuram ricos capítulos de interpretações sócio-históricas construídas sobre os dados demográficos, disponíveis em coletâneas de artigos, a exemplo de: “*As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas*” (2006) e “*Religiões em Movimento: o censo de 2010*” (2014) — ambos organizados por Renata Menezes e Faustino Teixeira. Esses e outros pesquisadores foram convocados para a discussão empreendida na primeira parte deste capítulo.

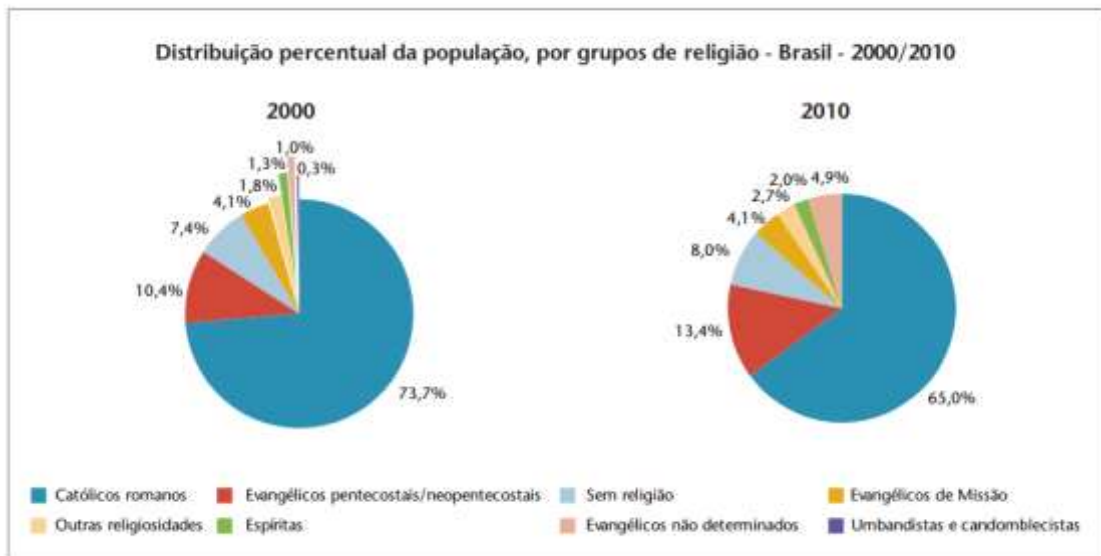
Já na segunda e última parte, incorporamos à reflexão o pensamento de Max Weber, na percepção de Dermi Azevedo (2003), em sua obra: “*Desafios Estratégicos da Igreja Católica*”, para uma reflexão sobre os diferentes polos de poder da Igreja Católica, trazendo um olhar vivido sobre os três tempos: o tempo cotidiano, o tempo histórico e o tempo mítico. Esses polos procuram lançar um olhar sobre os obstáculos mais relevantes a serem enfrentados pela Igreja Católica Apostólica Romana, numa perspectiva mais eclesiológica.

4.1 DADOS DEMOGRÁFICOS SOBRE AS RELIGIÕES NO BRASIL

A cada década, com a publicação dos censos nacionais, o cenário demográfico das religiões em nosso país se reconfigura, surgindo novos panoramas religiosos, por meio do quais especialistas se esforçam em compreender esse comportamento errante dos brasileiros em procurar nas diversas fés disponíveis respostas para suas aflições, dúvidas e questionamentos

— sejam eles espirituais ou materiais. Diante disso, vários estudos acumularam perfis estatísticos sobre as religiões no país, a partir de análises apuradas e enfatizando os índices estatísticos como o centro de suas argumentações. O intuito é refletir sobre os números relativos às denominações e grupos religiosos específicos, levando em consideração as tendências mais gerais sugeridas pelos censos.

Figura 1
Comparativo dos índices estatísticos dos censos de 2000 e 2010⁸



Segundo Rodrigo Toniol (2014), “se o pluralismo no Brasil permanece binário, no censo de 2010 ele ganha feições evangélicas”

Partindo desta legitimidade e reconhecimento, associado com a pluralidade religiosa, pode-se refletir também sobre as religiões afro-brasileiras. Prandi (2003), em seus estudos, esperava que o novo clima de liberdade religiosa que se respira cada vez mais entre nós, fosse um provável aumento no nível de conscientização, resultante de movimentos de dessincretização das religiões afro-brasileiras, podendo contribuir de forma positiva na resolução da questão de identidade mal definida ou mesmo negada por parte dos afro-religiosos.

Quanto às religiões afro-brasileiras, Teixeira (2012, p. 13) afirma que “tanto a umbanda como o candomblé mantiveram-se no eixo de 0,3% de declaração de crença. Não houve mudança substantiva com respeito ao censo anterior, que indicava a porcentagem de 0,26% para a umbanda e 0,08 para o candomblé”. Sabe-se que os seguidores destas religiões ainda são

⁸ Fonte: IBGE. **Censo demográfico 2010**: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. Disponível em: <ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religiao_Deficiencia/caracteristicas_religiao_deficiencia.pdf>. Acesso em: 15/07/ 2020.

discriminados, daí no momento de declarar sua religião preferem omitir ou mesmo dizer que é católico ou espírita. Duccini e Rabelo (2013), fazem uma convocação aos pesquisadores para refletir sobre a desigualdade de crescimento das religiões afro-brasileiras, sobretudo umbanda e candomblé, de modo que possam compreender, à luz de fatores sociais, mas também cosmológicos, os caminhos distintos que esses grupos parecem ter tomado.

Os espíritas também seguem crescendo. Os dados do censo de 2010 indicam um crescimento importante, com respeito ao censo anterior:

De 1,3% para 2%. São agora cerca de 3,8 milhões de adeptos declarantes. Trata-se do núcleo que tem os melhores indicadores de educação, envolvendo o maior número de pessoas em nível superior completo (31,5%). Os dados apontados pelo censo são importantes, mas há que lembrar a presença de uma “impregnação espírita” na sociedade brasileira que escapa à abordagem estatística. Isso os estudiosos do espiritismo têm mostrado com pertinência. As crenças e práticas espíritas têm uma alta “ressonância social”, transbordando a dinâmica de vinculação aos centros espíritas (TEIXEIRA, 2012, p. 13).

É surpreendente que os percentuais muito baixos das religiões de matriz africana e de umbanda também estejam presentes no espiritismo. O Brasil é considerado uma das culturas onde o espiritismo reencarnacionista conseguiu maior guarida e maior número de adeptos. O principal indício que faz reforçar esta hipótese é a intensidade com que concepções religiosas de ordem reencarnacionista são veiculadas por certos meios de comunicação, sobretudo através de novelas de grande penetração popular. (FOLLMANN, 2012).

Os números sobre religião conseguem atingir repercussões notáveis sempre que são divulgados pela mídia nacional e pelas revistas especializadas. Partindo do reconhecimento dessa capacidade, especificamente relativa aos números sobre religião, oferecida pelo IBGE, Mafra (2004), afirma ter postergado em quase dois anos a divulgação dos resultados, numa atitude de ocultamento e precarização das informações. "A divulgação tardia dos dados censitários sobre religião não foi resultado de um simples problema técnico, mas decorre de uma decisão política institucional". A autora ressalta a precariedade das perguntas e os problemas na sistematização dos dados despertariam uma sensação generalizada de desconfiança nos resultados, o que faria com que especialistas e religiosos os rejeitassem.

Reforçando esta questão sobre a forma de perguntar sobre o conteúdo da confissão religiosa feita pelos recenseadores (Qual é a sua religião?) Brandão (2013) aponta para a forma inadequada da pergunta, podendo ser substituída dessa forma: sobre a forma da vivência religiosa - Como você vive a sua religião? Daria margem a análises que pretendem extrapolar

a autodeclaração do pertencimento e explorar aspectos da prática religiosa. Isso acaba por enviesar o resultado da pesquisa:

Os resultados divulgados pelo IBGE, os autores que tematizaram os dados de religiões específicas se uniram em um coro uníssono para indicar a sub-representação expressa pelos números. Os pentecostais, os sem-religião, os espíritas, os indígenas, os adeptos das religiões orientais, os afro-religiosos, os *new agers*, os muçulmanos, os judeus foram, para seus analistas, subdimensionados (TONIOL 2014, p. 195).

Um exemplo, para melhor entendimento, são os afro-religiosos, que no Brasil correspondem a, pelo menos, o dobro da população sugerida pelo censo. Ou seja, observa-se que existem disparidades entre os números do censo e os obtidos por meio de outras pesquisas, chamando atenção dos leitores. Portanto, este instrumento da ciência estatística, antes de simplesmente identificar os religiosos do país, os produz como adeptos (PRANDI 2003).

Na concepção de Lewgoy (2013), acredita-se que as perguntas sobre raça e religião utilizadas nos censos não apenas refletem como também ajudam a produzir a realidade neles contida. Já Menezes (2013), encaminha-se nessa direção quando assinala o efeito de reificação, trazendo a redução do ser humano a valores meramente numéricos e materialistas, desse dispositivo: se as identidades são construídas e contextuais, o Censo as apresenta como reais. Se elas são fluidas, locais e circunstanciais, o Censo as apresenta como gerais e substantivas. Daí a necessidade de o Censo reproduzir estimativas mais reais diminuindo assim seu efeito perverso aumentar ainda mais seu caráter reificante.

Segundo Toniol (2014), no momento em que os dados do censo religioso são divulgados, surge um momento privilegiado para que as instituições envolvidas com o censo elaborem agendas de pesquisa para próxima década. Para que estes números se aproximem da realidade é preciso matizar alguns dados, desdobrá-los, questioná-los ou mesmo estendê-los que alguns pesquisadores se mobilizam para novos empreendimentos analíticos.

O autor ressalta que há uma ascendência da indústria cultural católica, incrementada pelo surgimento de novas bandas, festivais de música e constantes lançamentos de livros, bem como o aumento de comunidades de vida e de aliança com os preceitos católicos. Surgem com isto questionamentos em relação a crescente diminuição dos fiéis, identificados com o descenso no número de católicos. Daí surge à questão: onde mais precisamente o catolicismo está diminuindo? São os carismáticos, os paroquianos, os integrantes das CEBs que abandonam as hostes católicas?

Segundo Fernandes (2015), convoca os pesquisadores para correlacionar as variáveis econômicas, sociais e culturais, com o objetivo de explicar as diferenças regionais que possam existir na distribuição dos católicos. Para, enfim, descobrir como estaria ocorrendo o fenômeno migratório associado com o maior ou menor número de católicos. Seria essa uma chave analítica para compreender as regularidades no percentual de católicos entre as regiões com modalidades de migração semelhantes?

Outro ponto a ser levado em consideração por Novaes (2006), é em relação aos jovens sem religião, ele destaca que a ênfase comumente dada a "desfiliação" do entrevistado, pode ocultar os significados da declaração "sem religião" entre os jovens. Hoje, é possível identificar uma modalidade diferente de redefinir e diversificar as formas de vínculo religioso. Portanto, declarar-se "sem religião" não deve ser levado como um ponto de partida e nem de chegada para as análises, mas deve, sobretudo, suscitar o interesse pelo mapeamento das lógicas e arranjos que resultam em diferentes maneiras de ser sem religião. O maior desafio para as novas pesquisas está na forma de idealizar os jovens sem religião, sem necessariamente desembocar na lógica do pertencimento/não pertencimento institucional. Dessa forma:

Os "sem religião", que no censo de 2000 representavam a terceira maior declaração de crença no Brasil mantiveram o seu crescimento, ainda que em ritmo menor do que o ocorrido na década anterior. Eles eram 7,28% no censo de 2000 e subiram agora para 8% (um índice que comporta mais de 15 milhões de pessoas), e o seu registro mais significativo continua sendo no Sudeste. Esse crescimento não indica, necessariamente, um crescimento do ateísmo, mas uma desfiliação religiosa, um certo desencanto das pessoas com as instituições religiosas tradicionais de afirmação do sentido. Reflete um certo "desencaixe" dos antigos laços, como bem mostrou Antônio Flávio Pierucci em suas pesquisas (TEIXEIRA, 2012, p. 13).

As críticas foram surgindo depois da atrasada divulgação dos dados sobre religiões no Brasil pelo IBGE, ao final de junho de 2012. Segundo Altmann (2012) um relevante número de analistas revelou suas dificuldades com a metodologia de classificação das religiões adotada pelo IBGE, bem como a instabilidade na captação da "dinâmica religiosa" do país. Já Campos (2013) percebeu uma imprecisão no afinamento do instrumental para compreender o campo religioso protestante, bem como o fenômeno das múltiplas pertencências, dos fluxos e trânsitos religiosos ou os sincretismos menos visíveis.

Nesse contexto colocam-se em xeque fronteiras territoriais e relações de identidades, revela-se "uma porosidade das fronteiras" (BAUMAN), que se derrama por todos os cenários desse tempo de desordem, como refere Balandier (1997), mesmo entre as religiões. Mas, na deriva das ideias de Balandier, podemos perceber ao lado dessa desordem, que por vezes se

assemelha à um quebra cabeça cujas peças foram sopradas pelos ventos da modernidade, uma mobilidade que pode estar associada à uma nova ordem voltada à liberdade de viver a fé da forma que melhor eleve o próprio espírito de cada indivíduo em particular.

Quanto ao perfil dos “sem religião”, segundo os dados do último censo. Nesta categoria é possível observar uma adesão masculina e jovem, com idade média de 26 anos, num universo mais urbano que rural. Fugindo do “padrão sociológico moderno”, boa parte dos “sem religião” tem baixa escolaridade. Em relação a raça há entre eles uma presença significativa de pardos e negros e, em termos de rendimento mensal domiciliar, são quase 60% de declarantes que se encontram na faixa de vencimentos de até um salário mínimo. Outro aspecto interessante apontado pelos analistas sobre este público, é que os agnósticos e ateus constituem uma minoria, já que grande parte de seus declarantes professam “alguma crença em um ser ou energia superior”, ainda que distanciados das “atividades de culto e louvor de modo sistemático” (MAFRA, 2013).

Com respeito às outras religiões, estas permanecem com uma representatividade pequena que em sua soma geral não ultrapassa 3,2% de declaração de crença. Mantém-se viva a provocação feita por Pierucci em artigo escrito depois do censo de 2000 sobre a diversidade religiosa no Brasil, de que o Brasil continua hegemonicamente cristão, e a diversidade religiosa (ainda que em crescimento), permanece apertada em estreita faixa um pouco acima de 3% da declaração de crença. Com base nos dados do censo agora apresentado, os cristãos configuram 86,8% da declaração de crença. Não há dúvida que isso pode ser problematizado com a questão complexa da múltipla pertença ou então da malha larga do catolicismo, que envolve, como diz Pierre Sanchis a presença de “muitas religiões” em seu interior (MAFRA, 2013).

Sobre a reflexão acerca do sincretismo no campo religioso brasileiro, Sanchis (2001) acredita na existência de uma referência generalizada e constante ao cristianismo, principalmente em relação ao catolicismo. Ressalta em suas palavras "vale perguntarmo-nos se estas mutações, do campo religioso, não continuariam acompanhando os lineamentos de uma antiga lógica" (SANCHIS, 2001, p. 45). Portanto, é possível perceber o reconhecimento de certa insistência de uma matriz cultural católica, que vem desde a origem da sociedade brasileira, de modo que mesmo as transformações no quadro geral das identidades religiosas não significariam uma ruptura absoluta com a cultura católico-brasileira. Segundo Toniol (2014, p. 193)

Esse tipo de associação entre identidade nacional e catolicismo, o qual tem em Sanchis uma de suas muitas formulações, contribuiu para que as análises sobre

o censo religioso, pelo menos desde a década de 1950, sejam feitas no âmbito de uma "sociologia do catolicismo em declínio".

Sobre a diminuição de católicos, Pierucci (2006) afirma que é simplesmente a mudança no conteúdo de uma cultura que permanece cristã e que mesmo assim observa-se que há um avanço na primeira década do novo século, com cerca de 123 milhões de católicos declarados em 190 milhões de habitantes. Este tema anima cientistas sociais da religião onde retrata outros censos, como os de 1940, 1950 e 1960, refletem em novas revelações trazidas pelas discussões das Religiões em movimento. Como é o caso da diminuição da declaração na crença católica, a mais significativa desde a década de 1980:

Os dados que acabam de ser apresentados pelo *IBGE* com respeito às religiões brasileiras no *Censo Demográfico de 2010* confirmam a situação de progressivo declínio na declaração de crença católica. Os dados apresentados indicam que a proporção de católicos caiu de 73,8% registrados no censo de 2000 para 64,6% nesse último Censo, ou seja, uma queda considerável. Trata-se de uma queda que vem ocorrendo de forma mais impressionante desde o censo de 1980, quando então a declaração de crença católica registrava o índice de 89,2%. Daí em diante, a sangria só aumentou: 83,3% em 1991, 73,8% em 2000 e 64,6% em 2010. O catolicismo continua sendo um “doador universal” de fiéis, ou seja, “o principal celeiro no qual outros credos arregimentam adeptos”, para utilizar a expressão dos antropólogos Paula Montero e Ronaldo de Almeida (TEIXEIRA, 2013, p. 12).

Observa-se, portanto, que a redução católica se apresentou em todas as regiões do país, tendo sua expressão maior queda na região Norte, de 71,3% para 60,6%. Entre os estados, o que representa menor percentual de católicos continua sendo o do Rio de Janeiro, com 45,8% (uma diminuição com respeito ao censo anterior que apontava 57,2%). Já o estado brasileiro com maior percentual de católicos continua sendo o Piauí, com expressivos números de 85,1% de declarantes (no censo anterior o registro era de 91,4%). Partindo destes percentuais constatou-se que o Brasil responde ainda com sua maioria católica, embora haja uma tendência apontada nesse último censo pelos números, que caso continue a ocorrer esta diminuição em breve teremos mudanças significativas no campo religioso brasileiro. Isso pode acontecer porque concomitantemente ao declínio no número de fiéis do catolicismo vivemos uma ascensão das Igrejas pentecostais:

O novo censo aponta um dado que já era previsível, a continuidade do crescimento evangélico no Brasil. Foi o segmento que mais cresceu segundo os dados agora apresentados: de 15,4% registrado no censo de 2000 para 22,2%. O aumento é bem significativo, em torno de 16 milhões de pessoas. Um olhar sobre os três últimos censos possibilita ver claramente essa

irradiação crescente: 6,6% em 1989, 9,0% em 1991, 15,4% em 2000 e 22,2% em 2010. O Brasil vai, assim, se tornando cada vez mais um país de presença evangélica. Há que sublinhar, porém, que a força desse crescimento encontra-se no grupo pentecostal, que é o responsável principal por tal crescimento, compondo 60% dos que se declararam evangélicos (no censo anterior, o peso decisivo no crescimento dos evangélicos, em 15,44% da declaração de crença, foi dado também pelo pentecostais, que sozinhos mantinham 10,43% do índice geral evangélico). Os evangélicos de missão não registram esse crescimento expressivo, firmando-se em 18,5% da declaração de crença evangélica (TEIXEIRA, 2012, p. 13).

Diante da emergência da categoria de "evangélico não determinado", Sanchis (2001), afirma que esta expressão de uma nova modalidade e intensidade do histórico do pertencimento fluido, passa a incorporar em uma composição que vem crescendo entre os brasileiros. É partindo de uma visão pluralista que se observa o avanço desta pluralidade religiosa, tornando-se reconhecida, legítima, benéfica, que, convertida em valor, deve doravante orientar o comportamento relacional dos fiéis.

O catolicismo pode associar o seu declínio à crise das religiões de tradição majoritárias em qualquer parte do globo, sejam protestantes nos EUA ou hinduístas na Índia, seja em face ao advento da liberdade religiosa no espaço público moderno. É com base nesta causa decrescente do catolicismo e aumento significativo dos evangélicos e dos "sem religião", tendo como fonte de informação este Censo de 2010, observa-se que não significa uma mudança de paradigma cultural, mas uma tendência que encaminha diferentes possibilidades e desfechos (CAMURÇA, 2011).

Uma via apontada pela antropóloga Regina Novaes avalia que apesar do enfraquecimento da Igreja Católica não se descortina, sequer a médio prazo, um futuro evangélico para o Brasil. (Jornal do Brasil, 09/05/2002) ela não considera essa possibilidade de troca de posto quanto à religião majoritária no país por dois motivos: primeiro porque o catolicismo também se encontra em franca mudança na direção da modernidade; segundo, porque o crescimento dos "sem religião" como uma terceira força relativiza a polaridade entre as duas maiores, colocando-se como uma alternativa (Jornal do Brasil, 09/05/2002) (CAMURÇA, 2011, p. 39).

Michel de Certeau (2002) alerta que, em cenários que parecem, num primeiro momento, apontar para uma desordem completa, sem um mínimo de certeza, as estatísticas não devem ser desprezadas, mas é importante perceber que elas não põem à mostra o fraseado devido a bricolagem, à inventividade artesanal. A sondagem estatística fecha-se no que é homogêneo. Na deriva dessas ideias é preciso considerar que, à sombra de índices alarmantes há contracorrentes. Nesse sentido, Novaes (2006) reforça que a consolidação na Igreja Católica se

dá através de dois movimentos, embora opostos entre si, que é a Teologia da Libertação/CEBs e a Renovação Carismática, todas envolvendo o sentimento de pertença por opção e autoconvicção de seus membros quanto as suas escolhas, tem evitado uma diminuição ainda maior do catolicismo em nosso país

Segundo Pierucci (2006), não é somente a Igreja Católica que está perdendo seus adeptos para os dois maiores grupos em crescimento, os pentecostais e o dos “sem religião”. A sociologia classifica como três as mais tradicionais, mesmo sabendo que cada uma delas são tradicionais a seu modo e medida, tendo como reflexo sinais de cansaço na sua ampliação e conquistas de novos adeptos.

Em primeiro lugar, constatou-se o catolicismo como sendo a religião que evidenciou nos aspectos da cultura e civilização do Brasil, trazendo aos nativos e colonizadores o berço da eucaristia representada pela primeira missa celebrada em Porto Seguro pelo Frei Henrique de Coimbra, em 26 de abril de 1500. Sendo no ano de 1930 a proclamação de Nossa Senhora Aparecida, como “Padroeira Universal do Brasil”.

Em segundo lugar, o luteranismo, que deu origem a primeira formação ao antigo protestantismo, enraizando-se em solo brasileiro através da colonização alemã no início do Primeiro Império, seus adeptos ficaram segregados em um país considerado oficialmente católico. Hoje se mostra minguate, tendo como fator responsável o processo de destradicionalização que cresce a cada dia.

Em terceiro lugar está a umbanda, que vem declinando mesmo sabendo da sua importância na formação cultural que adquiriu em nossa história republicana, aos olhos de toda uma elite intelectual, que assistia a uma incorporação de uma crença que trouxe toda uma brasilidade, sincretismo e construção de uma identidade mestiça. Portanto, Bauman (2001) afirma que as curvas demográficas das diferentes religiões, desenham um formato com números sólidos a rota sem volta da destradicionalização cultural, que mergulha o país que perde seu rumo pós-tradicional.

4.2 OS DIFERENTES POLOS DE PODER DA IGREJA

A Igreja Católica Romana (ICR) é uma das mais antigas instituições do mundo: é herdeira do Império Romano e da Idade Média. Vive, simultaneamente, três tempos: a) o tempo cotidiano, aquele da sociedade como um todo; b) o tempo histórico, que se estende por dois mil anos de existência; e c) o tempo mítico, o de sua mensagem religiosa propriamente dita. A ICR

tem, também, uma tríplice leitura do espaço: a) um espaço restrito, a diocese onde é exercido o poder dos bispos; b) um espaço mais amplo, a Igreja universal, com sede em Roma; e c) um espaço mítico, religioso propriamente dito. (Roy, 1990)

Para facilitar a compreensão da arena eclesiástica católica, elaborei, à luz de Weber, seis tipos ideais de polo de poder intra-eclesiástico. Defino os polos de poder como instâncias dialéticas, cujos atores interagem e disputam a hegemonia interna das instituições. Na arena católica, o poder divide pessoas, ideias e propostas dos polos anteriores, e explicita a emergência de uma sociedade civil, nacional e internacional, dentro da própria Igreja (AZEVEDO, 2003), assimetricamente, entre seis polos: 1) o polo pontifício, representado pelo papa, que a doutrina católica considera sucessor do apóstolo Pedro; 2) o polo episcopal, representado pelo bispos, 3) o polo burocrático central, representado pela Cúria Romana; 4) o polo das ordens e congregações religiosas; 5) o polo dos leigos; e 6) o polo da sociedade civil intra-eclesiástica, que abrange

Detalhemos um pouco as características desses polos. O polo pontifício é o principal ponto de referência da instituição eclesiástica. O papa é, ao mesmo tempo, o bispo de Roma e o primus inter pares do conjunto do episcopado mundial. Na estrutura institucional da Igreja, os bispos (polo episcopal) estão para as suas comunidades específicas, assim como o papa está para a Igreja em todo o mundo. Seu papel, e também o dos padres, é o de realizar três funções principais: o anúncio oficial da mensagem bíblica, a administração dos sacramentos e a liderança da comunidade, favorecendo a sua dimensão unitária. Cabe também aos bispos garantir a autenticidade da transmissão da mensagem cristã. No aspecto legal, assim como o papa tem jurisdição sobre o conjunto da Igreja, os bispos a possuem sobre as suas dioceses e os padres sobre suas paróquias. Dessa forma, ela reproduz, *mutatis mutandis*, o modelo geográfico-administrativo do Império Romano (AZEVEDO, 2013).

O polo burocrático, representado pela Cúria Romana, é historicamente o segundo e, às vezes, até mesmo o primeiro detentor de poder na estrutura da Igreja. Desde a Idade Média, a Cúria Romana vem cuidando dos interesses materiais, jurídicos, doutrinários e disciplinares da Igreja, por meio de seus vários dicastérios (como são chamados os ministérios do governo central da Igreja). Foi a Cúria que administrou a Inquisição, que se tornaria, em 1542, a Congregação do Santo Ofício, com o objetivo de assegurar, inclusive com o uso da força e de tratamentos cruéis e desumanos, a ortodoxia da Doutrina Católica. Com o Concílio Vaticano II, o Santo Ofício passou a ser chamado de Congregação para a Doutrina da Fé. A última reforma curial foi feita por João Paulo II, em 1984. Depende da Cúria toda a administração central do Catolicismo, inclusive a tramitação dos processos para a nomeação dos bispos e para

a tramitação de outros processos contra teólogos considerados heterodoxos, do ponto de vista doutrinário (AZEVEDO, 2013).

O polo representado pelas ordens e congregações religiosas, como uma configuração, no sentido dado a essa palavra por Norbert Elias⁹, não pode ser reduzido, de forma simplista, ao *modus operandi* da Igreja institucional: elas nem são diretamente subordinadas à hierarquia clerical, nem, contudo, são entidades totalmente autônomas. As ordens e as congregações religiosas são grupos voluntários integrados por pessoas reunidas por contrato, voltadas para motivos comuns e dotadas de uma organização interna baseada na associação, no compromisso e em motivações fundamentadas em determinados ideais. Representam um agrupamento voluntário utópico (TURCOTTE, 1990), com um caráter colegiado, do ponto de vista administrativo.

O quinto polo, representado pelos leigos, até recentemente constituía uma espécie de Terceiro Estado na estrutura da Igreja, subordinado à escala hierárquica que vai dos padres, aos bispos e ao papa. Sua situação passou a mudar, progressivamente, com o Concílio Vaticano II, no início dos anos 60, que lhes garantiu o estatuto de sujeitos de direito na Igreja. O sexto polo, correspondente à emergência de uma sociedade civil intra-eclesiástica, reúne pessoas, grupos e movimentos oriundos de todos os demais polos, de forma transversal. A ideia unitária e diversificada que move esse polo corresponde aos ideais do Concílio Vaticano II, cujo principal paradigma, de acordo com os documentos oficiais do conclave, é o de uma Igreja a serviço da causa da humanidade, em todas suas dimensões, e aberta ao diálogo inter-religioso (AZEVEDO, 2013).

4.2.1 Catolicismo: modernidade e pós-modernidade

Uma das características mais destacadas de uma sociedade moderna, com relação a sociedade tradicional, é a progressiva diferenciação entre as pessoas, suas atividades e seus conhecimentos, com base na razão instrumental, na separação entre Igreja e Estado e no laicismo. O indivíduo e o individualismo constituem sua principal referência. Essa visão do ser humano e do mundo contrasta com a cosmovisão cristã e católica, em que a interação do ser humano com a natureza e com outros seres humanos dá-se em relação a um princípio superior, a uma religião ou a algum tipo de espiritualidade.

⁹ Para o sociólogo alemão, “configuração” compreende a formação dos indivíduos na sua relação com os objetos simbólicos, com a transmissão da cultura e com o aprendizado de um patrimônio simbólico social. (ELIAS, 2006).

O Cristianismo baseia-se, essencialmente, numa utopia unitária e não fragmentada. Em contrapartida, a sociedade moderna é fragmentada e fragmentária, e não reconhece a submissão, sem prévio debate, do indivíduo a qualquer verdade ou autoridade. Aposta na democracia como modelo ideal, mesmo que se trate de uma democracia meramente procedimental e formal. Durante vários séculos, a Igreja entendeu a modernidade como um movimento anticatólico, que remonta à Reforma protestante, ao Iluminismo e à Revolução Francesa. Essa visão negativa da modernidade foi levada ao extremo pelo tradicionalismo católico, do qual Joseph de Maistre foi um dos principais representantes. Contrariando essa perspectiva, o Concílio Vaticano II, no início dos anos 60, oficializou o diálogo com o mundo moderno e reconheceu os direitos humanos como referência ética, política e jurídica.

A pós-modernidade reforça o individualismo e representa um modo de viver e de pensar desencantado diante da razão, optando por uma ética sempre provisória e por uma moral do imediatismo. No campo religioso, impõem-se dois processos contraditórios: de um lado, ganha força o caráter privado da crença e das práticas religiosas e, de outro, assiste-se ao processo do “politeísmo pós-cristão” (Bazán, 1991), em que a busca de sentido se dirige para as práticas esotéricas. O consumismo também assume um caráter prático religioso.

O desafio da modernidade não atinge apenas o Cristianismo, mas todas as religiões. Todas elas são pressionadas a passar do pensamento simbólico, que identifica a realidade com o símbolo, a um pensamento analítico, que dá um caráter imanentista à origem dos fenômenos físicos e sociais. Essa passagem é difícil e implica um processo de perda da credibilidade das expressões e crenças religiosas (Días-Salazar, 2002). No entanto, um desafio fundamental para as religiões e para as Igrejas é o de adotarem o pensamento analítico sem que ocorra o “desencantamento do mundo”, com a imposição da racionalidade instrumental, estimulada pela cultura do capitalismo.

Um fato social incontestável dos países ocidentais de tradição cristã é a crise representada pela metamorfose do sagrado (Martín Velasco, 1999). Os indicadores dessa crise incluem a queda da prática regular das religiões tradicionais, a adoção de práticas oriundas de outras tradições espirituais, o surgimento e o avanço de novos movimentos religiosos e, ao mesmo tempo, da indiferença religiosa. Na escala social de valores, o fator religioso passa ao segundo plano, com o aprofundamento da secularização. Nesse contexto, a Igreja, como instituição, passa por um processo de esvaziamento, e muitos de seus ex-adeptos adotam a opção do *believing without belonging* (crer sem pertencer à instituição religiosa).

A deseclesialização e a secularização avançam no Ocidente, em paralelo ao crescimento de novas formas de vivência religiosa. Um traço comum nesses fenômenos é o deslocamento

da experiência religiosa para o indivíduo, sem a mediação das instituições, dentro da lógica da valorização da subjetividade. As religiões que tiveram a capacidade de orientar a vida social como um todo, hoje são apenas uma das possíveis fontes de sentido para o mundo e a pessoa. A modernidade obriga, pois, as Igrejas a renunciarem a qualquer pretensão de impor à sociedade seus princípios e normas.

4.3 A IGREJA CATÓLICA E O ESCOAMENTO DOS FIÉIS

Segundo Soler (2013, p. 190), esta não é a primeira, nem a última crise do cristianismo. A crise de hoje não é uma crise de crescimento, mas de enfraquecimento das identidades, das práticas, da adesão a determinadas doutrinas eclesiais. Se em 2006 cerca de 70% das pessoas se reconheciam “católicas”, hoje o fariam só 59%. Para onde foram essas pessoas? Principalmente às Igrejas evangélicas (em 2006 representavam 14% da população e hoje representam 18%), ao desinteresse por qualquer religião é a não crença (os 12% em 2006 hoje chegam aos 19%). A participação na eucaristia dominical só alcança 15% dos católicos; e, entre os jovens (14 a 19 anos) está se situa em torno dos 8%.

Portanto, a crise teria antecedentes nos processos de expansão do cristianismo nestes últimos tempos, nos processos de diferenciação social. Mesmo que pensamos que isso é assim, também cremos que a atual crise do cristianismo tem causas na própria Igreja e que seus problemas não se deixam simplesmente endossar a cultura, os processos histórico-sociais, por mais que eles estejam incidindo em nossa compreensão e vida de fé. No discurso do Papa Bento XVI, Soler ressalta:

[...] que a crise da Igreja implica – junto as causas culturais - uma séria deficiência na identidade missionária da Igreja: “Os três Evangelhos sinóticos – Afirmava o Papa - destacam distintos aspectos do envio para a missão: a missão se baseia antes de tudo em uma experiência pessoal: “Vós sois testemunhas” (Lc 24,48); se expressa em relações: “Fazei discípulos meus todos os povos” (Mt 28,19); transmite uma mensagem universal: “Proclamai o Evangelho a toda criatura” (Mc 16,15). No entanto, por causa das pretensões e dos condicionamentos do mundo, este testemunho é ofuscado, alienadas as relações e relativizada a mensagem (SOLER, 2013, p. 223).

O Papa Bento XVI, indica três dimensões da crise eclesial que, ainda que condicionadas pela cultura, são propriamente responsabilidade da comunidade dos discípulos de Jesus. À luz delas podemos fazer perguntas, sobre diferentes aspectos seja através do testemunho; sobre questões que envolvem o propósito da missão e os tipos de relações que buscamos estabelecer

com os demais; Além de buscar respostas para entendermos melhor sobre nossa fidelidade quanto a mensagem que estamos proclamando o Evangelho de Jesus a toda a criação.

É possível conectar ainda outros dois fatores importantes como a cultura e a identidade missionária. Sobre este aspecto Soler, faz a seguinte ressalva:

Com certeza as profundas mudanças culturais têm condicionado a atual crise eclesial, do mesmo modo as nossas deficiências e claudicações na missão. Mas profundamente unidas a essas condições de nosso entorno cultural e eclesial, está a debilitação da própria fé. Não se trata de separar a crise da Igreja de suas causas culturais e institucionais, mas sim de reconhecer que ela tem raízes que alcançam a própria existência crente. A fé não existe sem relações institucionais; porém também é possível afirmar que o definitivo da fé implica a conversão pessoal, no convencimento, na decisão livre de todo homem e mulher (SOLER, 2013, p. 224).

A Igreja denomina a sua crise como a “crise de Deus”, sendo considerada uma questão de visibilidade histórica e institucional. É sem medo de afirmar que, afirma que a atual “crise de Deus” está fortemente condicionada pelas formas históricas nas quais aparece a Igreja para os homens e mulheres de hoje. Para muitos dos que se distanciam da Igreja católica, esta se tornou religiosamente incompetente: quer dizer, suas instituições e normas não remetem a Deus; não contribuem para a ligação da fé com a vida; não é um lugar onde se experimenta a graça e a liberdade.

Partindo destes estudos, afirmam que é certo que a fé cristã não desapareceu totalmente, mas também é certo que enfraqueceram a identificação institucional, as crenças e as práticas. Por outro lado, a tendência à não crença, em suas formas agnósticas e ateias, também aumentou em números de seguidores. Parece que, efetivamente, vamos nos aproximando de uma época onde a cultura já não é mais católica, nem cristã, nem sequer univocamente religiosa.

Na América Latina, é possível encontrar um campo religioso como sendo um espaço ampliado das fronteiras são propensas a outros campos sociais [...]. O fato é que mesmo diante do aumento da população que se declara não crente e não pertencente a religião alguma, constata-se que também se verificam reformulações nas atribuições de sentido e reinterpretções de universos simbólicos próximos que dão, como resultado, instâncias de participação religiosa de grande vitalidade” (MALLIMACI; BELIVEAU, 2007).

Nesse sentido, a “crise de fé” (SILVA, 2007) não implica necessariamente em deixar de crer: a crise pode também significar uma revisão crítica daquilo que era acreditado e praticado; pode ser ocasião de aprofundar no caminho de fé já iniciado; pode levar a explorar novos caminhos de busca espiritual e religiosa; e, quiçá, esses novos caminhos nem sequer

representam para a pessoa um abandono total das antigas crenças e práticas. Mas, seja como for, o constatável é a crise de fé, a reconfiguração do campo religioso, a compreensão de que “o mais do mesmo” não tem sentido.

4.3.1 Crise de Confiança da Igreja

Para analisarmos a questão da “Crise de Confiança” é importante perceber um caráter antropológico. Seguindo a tradição bíblica a fé é adesão total, ou seja, quando o homem diz amém, está afirmando a palavra definitiva e salvadora de Deus (cf. Sl 28,7; 37,5; Pr 16,20; 2 Cor 3,4). No momento em que o homem crê ele passa a confiar no amor de Deus e ter a certeza de que esta ação é libertadora. Este convite a crer, torna possível a confiança em Deus e em sua Palavra, é uma convocação à nossa consciência, um modo de explicar à liberdade, um convite à amizade com Deus. E como tal, portanto, requer nossa natureza, nossas próprias capacidades e condições para promover este encontro com o sagrado (SOLER, 2013).

O confiar vem se tornando uma virtude escassa, pouco habitual e para muitos uma ingenuidade. Ou seja, em muitas esferas, nossa vida nos alerta sobre a ameaça que representam os outros, os ocultos, além das condutas dos demais, as vantagens econômicas e políticas que os demais perseguem em seu gesticular, o abuso e o engano ao sermos submetidos pelos sistemas de saúde, educação, financeiro, etc. Isso fica claro ao analisarmos os seguintes dados:

Entre os países da América Latina, a confiança interpessoal alcançou no ano 2011, os 22%, enquanto que este mesmo indicador alcança níveis próximos aos 70% nos países europeus. A respeito da confiança nas instituições, a Igreja católica continua sendo a que goza de maior confiança pública, alcançando uma média de 64% pelo ano 2011. No entanto, é também a confiança na Igreja católica que baixou de maneira mais sistemática ao longo dos anos: desde os 76% no ano 1996 aos 64% no ano 2011, com uma baixa de três pontos percentuais em relação ao ano de 2010 (LATINOBARÓMETRO, 2011, p. 50).

Pela desconfiança vivenciada em nosso meio, é que fica a questão: então como crer em Deus? Partindo deste questionamento é que a sociedade percebe as falhas existentes no ensino religioso e no posicionamento das Igrejas diante das evangelizações. A hipocrisia passa a ser algo natural dentro das relações humanas, onde a verdade deixa espaço para falsas informações, onde alguém sempre procura tirar proveito, enganando e mostrando que levar vantagem em tudo ainda é uma meta almejada por muitos. Então as perguntas persistem: Como crer? Em quem crer? O que crer? Crer em Deus, sem crer nos demais, parece algo impossível. Crer em

Deus, requer e exige crer nos demais. Ninguém pode amar a Deus se não ama o irmão (cf. 1Jo 4,20).

A importância de identificar dados que venham revelar a diminuição de fiéis na Igreja Católica, reforça como o seu poder vem sendo questionado dentro da sociedade moderna, percebendo que as normas estabelecidas precisam ser revistas e adequadas as necessidades atuais da sociedade. A Igreja Católica precisa rever suas estratégias no campo religioso como forma de administrar a crise de confiança entre a Igreja e os fiéis, colocando-se mais próxima da comunidade, escolhendo seus Leigos e Leigas para intermediar este encontro com os ensinamentos do Cristo, percebendo os pontos que precisam melhorar para fortalecer esta relação de fé. Daí conhecer os Documentos da CNBB para identificar as ações que servem de pilares para construção da nova Casa.

5 ESTRATÉGIAS DA IGREJA CATÓLICA NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO

“Tarde te amei, Beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei! Tu estavas dentro de mim e eu te buscava fora de mim. [...] Brillhaste e resplandeceste diante de mim, e expulsaste dos meus olhos a cegueira. Exaltaste o teu Espírito e aspirei o teu perfume, e desejei-te. Saboreei-te, e agora tenho fome e sede de ti. Tocaste-me, e abrazei-me na tua paz”. (Santo Agostinho, Confissões X, 27, 38).

A missão da Igreja, para os seus fiéis, é anunciar Jesus Cristo para os que se encontram com sede de fé, esperança e justiça, através das ações missionárias realizadas pelas comunidades eclesiais. Nos últimos censos nacionais, porém, ficou marcada a tendência de queda histórica do número daqueles que se declaram como católicos, o que demonstra ser um fator preocupante para os seus dirigentes religiosos. Mais secularismo; mais pluralidade e diversidades religiosas; mais individualismo e desinstitucionalização e desregulação do campo religioso formam a complexa teia sócio-cultural que permeia essa quadra histórica, que desafia e afeta a identidade católica hoje, objeto de múltiplos questionamentos, além de ter de suportar escândalos sexuais e financeiros de alguns setores do clero — crises acerbadas que fragilizam ainda mais as bases doutrinárias e a credibilidade social do catolicismo na contemporaneidade, favorecendo à apostasia.

Desde 1952, quando foi criada a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), a hierarquia católica se impôs, como tarefa, refletir crítica e sistematicamente sobre a complexa e multifacetada realidade social e eclesial no país, buscando a renovação, produzindo orientações, estudos, análises de conjuntura, promovendo pesquisas e publicando diversos livros, relatórios e compêndios diversos.

Especialmente, a CNBB tem se dedicado para que a Igreja no Brasil seja mais discípula e, por isso, mais missionária. O atual pontificado do Papa Francisco indica e colabora para que ocorra essa mudança de mentalidade e de prática pastoral.

Este capítulo tem como base os conteúdos anteriores, que vem trazer um olhar reflexivo sobre as bases que estão sendo construídas para servir de alicerce para as transformações da Igreja Católica do Brasil, que vem buscando construir estratégias propositivas para resgatar os fiéis e fortalecê-los em sua fé, a partir das mudanças de subjetividade conferidas pelas novas sensibilidades e identidades contemporâneas.

5.1 ACOLHIMENTO COMO SALTO QUALITATIVO NA FIDELIZAÇÃO DOS FIÉIS

Durante a leitura dos textos para a construção desta pesquisa, percebeu-se a necessidade de refletir sobre alguns documentos que retratam as novas atitudes que a Igreja Católica defende como meios para se chegar a uma verdadeira e profunda conversão pessoal e comunitária.

A exemplo das *DGAE - Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil*, cuja última versão (pensadas para os anos de 2019 a 2023) apresenta eixos que passam pelos conceitos de Comunidade e Missão, ou seja:

Comunidades que não geram missionários são tristes expressões de esterilidade; missionários que não se fundamentam na vida em comunidade correm o risco de se tornar andarilhos solitários, sem referências existenciais para sua atuação (CNBB, 2019, p. 9).

Nessa perspectiva, comunidade e missão seriam como dois lados de uma mesma moeda: a comunidade eclesial autêntica é, necessariamente, missionária e toda missão se alicerça na vida de comunidade. Para dar sustentação a essas diretrizes, foram criadas estratégias que vêm fortalecer o papel da Igreja Católica no interior das comunidades, cavando espaços entre as questões e problemas que envolvem, de um lado, a cultura contemporânea e, por outro, o cotidiano dos fiéis.

Após uma leitura atenta da atual DGAE (2019), observa-se que há uma relação com os problemas permanentes e considerados urgentes, desde as diretrizes gerais anteriores, as quais acionam imagens e símbolos que envolvem questões como: PALAVRA – Iniciação à Vida Cristã e Animação Bíblica; PÃO – Liturgia e espiritualidade; CARIDADE – Serviço à vida plena; AÇÃO MISSIONÁRIA – Estado permanente de missão. Ou seja, trata-se de enfatizar temas caros ao caráter missionário, que a Igreja entende ser o coração do mandato conferido por Jesus Cristo (Cf. Mat. 28, 19 e 20).

Antes disso, em 2007, aconteceu na cidade de Aparecida (SP) a V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e Caribenho, ou abreviadamente: a *Conferência de Aparecida*.¹⁰ Fruto desse encontro, a CNBB publicou em 2014 um livreto conhecido como o *Documento 100 da CNBB*, propondo a necessidade de renovação pastoral das paróquias. Ele é intitulado “Comunidade de comunidades: uma nova paróquia”, cuja leitura deverá ser mais amplamente iluminada, se agregarmos a ele as chaves de entendimento oferecidas por outros

¹⁰ V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe foi inaugurada pelo Papa Bento XVI, na cidade de Aparecida, do dia 31 de maio de 2007.

importantes documentos da Igreja, a exemplo da Exortação Apostólica do Papa Francisco *Evangelii Gaudium*;¹¹ do documento final da V Conferência do Episcopado Latino-americano, de Aparecida; e das já citadas DGAE 2019-2023.¹²

Segundo Crozera (2015), todos esses documentos preparados pela CNBB têm como objetivo trazer o leitor para uma compreensão da realidade atual da Igreja Católica com o “olhar da fé”, ou seja, motivá-lo, a partir da sua estrutura de fé, a compreender e interagir com os desafios atuais que o catolicismo enfrenta. A leitura, nesse contexto, deve ser de quem busca um olhar positivo e esperançoso nesta realidade, ou seja, ler os “sinais de Deus”, como oportunidade de crescimento, de transformação e de renovação do ardor missionário, evitando que o fiel se distancie. Pois, é com esse olhar que os “novos contextos e oportunidades estimulam a conversão pastoral da paróquia” (CROZERA, 2015).

O autor afirma ainda que a Igreja Católica caminha nos trilhos do Concílio Vaticano II e na eclesiologia conciliar de uma “Igreja Povo de Deus”, que se constrói na comunhão e na participação, como realidade em contínuo processo de conversão. Segundo ele, é importante cultivar o espírito de participação e esforçar-se para valorizar o espírito de colegialidade, de comunhão, de partilha, sempre em sintonia com a ação evangelizadora da Igreja no Brasil.

É com base no Documento 100, que trata da “conversão pastoral”,¹³ que a CNBB pretende abrir o caminho para a implementação do Plano de Pastoral, sem perder o foco maior

¹¹ *Evangelii Gaudium* ou Alegria do Evangelho, é a primeira Exortação Apostólica pós-Sinodal escrita pelo Papa Francisco. Foi publicada no encerramento do Ano da Fé, no dia 24 de novembro do ano de 2013. Como a maioria das exortações apostólicas, foi escrita após uma reunião do Sínodo dos Bispos, neste caso, a XIII Assembleia Geral Ordinária sobre *A Nova Evangelização para a transmissão da fé cristã*, que reuniu 170 bispos do mundo inteiro em Roma em outubro de 2012. O documento trata principalmente sobre a evangelização. A exortação tem mais de 200 páginas e está dividida em cinco capítulos, além da introdução. O tema principal é o anúncio missionário do Evangelho e sua relação com a alegria cristã, mas fala também sobre a paz, a justiça social, a família, o respeito pela criação, o ecumenismo e o diálogo inter-religioso, e o papel das mulheres na Igreja. Também critica o consumo da sociedade capitalista, e insiste que os principais destinatários da mensagem cristã são os pobres. Acusa também o atual sistema econômico de ser injusto, baseado na *tiranía do mercado*, a especulação financeira, a corrupção generalizada e a evasão fiscal.

¹² A Igreja católica no Brasil tem buscado articular a sua ação pastoral desde a década de 60 do século XX. Em um panorama histórico, segue a sequência dos documentos com esse propósito: 1962-1965 - Plano de Emergência para toda a Igreja no Brasil; 1966-1970: 1º Plano de Pastoral de Conjunto; 1971-1974: Prorrogação do Plano de Pastoral de Conjunto; 1975-1979: Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil (1); 1979-1982: Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil (2); 1983-1986: Prorrogação das Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil (2); 1987-1990: Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil (3); 1991-1994: Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil (4); 1995-1998: Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil (5); 1999-2002: Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil (6); 2003-2006: Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil (7); 2007: Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Aparecida; 2008-2010: Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil (8); 2011-2014: Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil (9); 2015-2019: Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil (10); 2019-2023: Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil (11).

¹³ A expressão conversão pastoral remete, acima de tudo, a uma renovada conversão a Jesus Cristo, a qual consiste no arrependimento dos pecados, no perdão e na acolhida do dom de Deus (Cf. At 2,38ss.). A conversão pastoral sugere renovação missionária das comunidades. Isso supõe mudança de estruturas e métodos eclesiais, mas,

que é a fidelidade a Jesus e à missão da Igreja Católica. É a busca por renovação das paróquias, no sentido de “ocupar-se menos com detalhes secundários da vida paroquial e focar-se mais no que realmente propõe o Evangelho” (CNBB, Doc. 100, n. 58).

Como exemplo, Crozera (2015) lembra a realidade de algumas paróquias, onde não há qualquer preocupação missionária, pois se espera que as pessoas procurem *per si* a Igreja Católica. Ou seja, a evangelização é entendida apenas como fortalecimento da fé daqueles que buscam descompromissados a paróquia, a qual se limita ao atendimento sacramental e devocional. Falta-lhes um plano pastoral-paroquial — a evangelização é reduzida à catequese de crianças e restrita à instrução da fé, sendo que a administração é concentrada exclusivamente no pároco (cf.: CNBB, Doc. 100, n. 29). Disso derivam outros aspectos observado pelo Documento 100: o excesso de burocracia e falta de acolhida em muitas secretarias paroquiais, bem como a redução da função dos presbíteros à função de gestor (cf.: CNBB, Doc. 100, n. 48).

Em relação ao modelo paroquial brasileiro, o Documento 100, no seu item 32, afirma que, em sua grande maioria, as paróquias ainda prescindem muito da ação dos leigos e dependem largamente da atividade dos presbíteros, seja na missão evangelizadora, na celebração dos sacramentos, na formação religiosa, seja na administração dos bens. Há padres muito dedicados e com exemplar pastoreio, mas o laicato precisaria assumir maior espaço de decisão na construção da comunidade. Somente assim se evitará que ao se substituir o pároco, as diretrizes da comunidade sejam mudadas completamente (cf.: CNBB, Doc. 100, n. 32).

O grande desafio da Igreja Católica seria trazer respostas às inquietações atuais dos fiéis, para isso, conforme ainda o Documento 100, faz-se necessário a reforma das estruturas eclesiais para torná-las mais missionárias, em atitude constante de saída, sempre dando ênfase ao anúncio de Jesus Cristo, mediante a experiência da fé. A Igreja percebeu a necessidade de rever as atividades paroquiais, aquelas que não perdem o contato com seus fiéis, podendo dar atendimento aos doentes, solitários, enlutados, deprimidos e dependentes químicos; desenvolver o serviço e o ministério dos leigos (cf.: CNBB, Doc. 100, n. 49); promover a “mística do discípulo missionário”, capaz de derrubar as estruturas tidas por caducas, pois o que leva a mudar o coração dos cristãos é, justamente, a missionariedade.

Para Berger (1985), é pertinente reconhecer que o missionário é produto da sociedade e vice-versa, não podendo um existir sem o outro; pois é dentro da sociedade que o indivíduo se torna pessoa, na qual adquire personalidade, realiza projetos e procura reestruturar suas atividades naquilo em que acreditam. O mundo socialmente construído é uma ordenação de

principalmente, exige uma nova atitude dos pastores, dos agentes de pastoral e dos membros das associações de fiéis e movimentos eclesiais (CNBB 100, n. 51/52).

experiências, em que “toda ação social supõe que o sentido individual seja dirigido aos outros e a interação social contínua importa em que os diversos sentidos dos atores se integrem numa ordem de significado comum” (BERGER, 1985, p. 32). Ou seja, o homem é produtor ativo do seu mundo social e de si mesmo.

A paróquia, como tudo na contemporaneidade, está sendo convocada constantemente a se renovar diante das aceleradas mudanças deste tempo. De acordo com o Documento 100, o “discípulo missionário de Jesus Cristo” deve encarar tais demandas, animado por uma “uma ousadia missionária capaz de atender aos novos contextos que desafiam a evangelização” (p. 14), ou seja, a Igreja deve despojar-se daquilo que não mais funciona, do ponto de vista da pastoral, e ousar se expor à novidade, em sintonia com os novos tempos — mesmo correndo os riscos inerentes a esse constante diálogo com o mundo, pois risco maior seria se ossificar, se enclausurar numa visão eclesial que apenas prestasse tributos a um passado irreversível, quando os desafios presentes sequer podiam ser imaginados.

É a partir desta realidade e da dimensão da fé que brota o apelo à conversão.

Segundo o Documento 100, n. 55:

[...] a conversão pessoal e a pastoral andam juntas, pois se fundam na experiência de Deus realizada por pessoas e comunidades. “Temos consciência de que a transformação das estruturas é uma expressão externa da conversão interior. Sabemos que esta conversão começa por nós mesmos. Sem o testemunho de uma Igreja convertida, vãs seriam nossas palavras de pastores.” Só assim será possível ultrapassar uma pastoral de mera conservação ou manutenção, para assumir uma pastoral decididamente missionária (CNBB, Doc. 100, n. 55).

Seguindo essa diretriz, a transformação da paróquia teria sua verdadeira e profunda “conversão pastoral” quando “supõe passar de uma pastoral ocupada apenas com as atividades internas da Igreja Católica, a uma pastoral que dialogue com o mundo”. A conversão faria parte deste diálogo com o mundo, sempre associada à missão, onde haveria uma busca, por essa via de entendimento, na maior fidelidade ao que Jesus quer de sua Igreja. Como afirma Crozera, o Papa Francisco resume o espírito desse novo trabalho missionário, desejado pela Igreja do Brasil e do mundo, ao afirmar que anseia por “uma opção missionária capaz de transformar tudo”, sendo que, para o atual pontífice, “a ação missionária é o paradigma de toda a obra da Igreja”. Do que se depreende de suas palavras, Francisco quer converter a Igreja Católica para um modo missionário e, neste projeto, nada e ninguém pode estar de fora:

Não ignoro que hoje os documentos não suscitam o mesmo interesse que noutras épocas, acabando rapidamente esquecidos. Apesar disso sublinho que,

aquilo que pretendo deixar expresso aqui, possui um significado programático e tem consequências importantes. Espero que todas as comunidades se esforcem por actuar os meios necessários para avançar no caminho duma conversão pastoral e missionária, que não pode deixar as coisas como estão. Neste momento, não nos serve uma «simples administração». [21] Constituíamo-nos em «estado permanente de missão», [22] em todas as regiões da terra (FRANCISCO, 2013a).

Nesse sentido, segundo Crozera, a conversão que se centra em Jesus Cristo e na sua missão, sustenta-se em um tripé: mudanças de estruturas (conversão paroquial), dos métodos eclesiais (conversão pastoral) e das atitudes dos sujeitos (conversão pessoal e comunitária). No centro desse tripé está a pessoa de Jesus e a sua missão — “partir de Jesus Cristo”, como afirma o documento de Aparecida (2007): “Por essa razão, os cristãos precisam recomeçar a partir de Cristo, a partir da contemplação de quem nos revelou em seu mistério a plenitude do cumprimento da vocação humana e de seu sentido”. (CROZERA, 2015).

Outro tema importante, no horizonte dessa visão missionária da Igreja Católica, corresponderia à necessidade de fortalecer a estrutura da paróquia, já que ela está em rede, ou seja, em comunhão com as demais paróquias que formam a diocese, que é a Igreja particular. Nesse contexto, segundo o Concílio Vaticano II, “a paróquia só pode ser compreendida a partir da diocese [...] é uma ‘célula da diocese’ [...] ‘comunidade local dos fiéis’, ‘Igreja visível estabelecida em todo o mundo’ [...]” (cf.: CNBB, Doc 100, n. 124). Seria preciso reconhecer a Igreja Católica dentro do conceito de comunidade compreendendo sua realidade histórica. Como afirma o Doc. 100, ela é, portanto, uma “comunidade de fiéis que, de alguma maneira, torna presente a Igreja Católica num determinado lugar”. (cf.: CNBB, Doc. 100, n. 168).

Mesmo com a delimitação territorial, pessoas de diferentes condições sociais, culturais ou econômicas podem se unir na paróquia. Igualmente as diferentes formas de espiritualidade, associações e movimentos podem frequentar a paróquia delimitada pelo território. A paróquia é a comunidade à qual pertencem todos os fiéis, sem exclusão ou elitismo. Só assim ela será católica, isto é, aberta a todos e respeitando a diversidade de cada fiel. A paróquia, enfim, é uma comunidade formada por aqueles fiéis que se reúnem para ouvir a Palavra de Deus e participar da Eucaristia, sob os cuidados pastorais do pároco, em comunhão com o bispo diocesano (CNBB Doc. 100, n. 176).

Essa abertura da Igreja Católica para as comunidades pode ser associada a esta modernidade que representou a lenta saída do eixo teocêntrico, orientado pela Igreja cristã, para a construção de um novo eixo, livre da autoridade dessa mesma Igreja, centralizada no ser humano e dirigido por intelectuais. A sociedade moderna não será mais regida pelo comando

unívoco da religião, mas terá distintos domínios operados por várias instituições advindas de suas variadas especializações (PANASIEWICZ, 2012).

Portanto, em resposta a isso, seria necessário animar dentro da comunidade esses encontros, por meio dos quais se busca presenciar momentos de fé, onde a Igreja Católica desejaria possibilitar que os fiéis encontrem nas palavras de Deus as mudanças necessárias para melhorarem suas vidas. É importante que a Igreja Católica se esforce para não esquecer que a missão deve ser vivida da mesma forma por todos, pois há diversidade de carismas e ministérios. A igualdade deve se refletir nas oportunidades oferecidas para todos, respeitando-se as diferenças. Afinal, a paróquia deve servir de exemplo para o apostolado comunitário, congregando em um mesmo espaço as diversas diferenças humanas e inserindo-as na universalidade da Igreja.

Segundo o Doc. 100, n. 150/151, desde a Conferência Episcopal de Medellín (1968), os bispos latino-americanos insistem na renovação, para que a paróquia se torne uma rede de comunidades. Os documentos das Conferências Gerais do Episcopado Latino-americano registram a lentidão na renovação paroquial na América Latina e no Caribe. Esse atraso poderá ser compensado, segundo o documento final da conferência de Aparecida (2007), por meio de uma autêntica conversão pastoral que não se reduza a mudanças de estruturas e planos apenas, mas principalmente que se opere uma evolução na mentalidade eclesial, no sentido de se permitir uma maior participação do laicato no múnus da Igreja,¹⁴ de forma ativa e criativa:

Hoje, toda a Igreja na América Latina e no Caribe querem colocar-se em estado de missão. A evangelização do Continente, dizia-nos o papa João Paulo II, não pode realizar-se hoje sem a colaboração dos fiéis leigos. Hão de ser parte ativa e criativa na elaboração e execução de projetos pastorais a favor da comunidade. **Isso exige, da parte dos pastores, maior abertura de mentalidade para que entendam e acolham o “ser” e o “fazer” do leigo na Igreja**, que por seu batismo e sua confirmação é discípulo e missionário de Jesus Cristo. **Em outras palavras, é necessário que o leigo seja levado em consideração com espírito de comunhão e participação** (APARECIDA, 2007, n. 213, p. 103 — negritos nossos).

Segundo Crozera (2015), o documento de Aparecida traz o registro da “lentidão na renovação paroquial”, a qual deve ser compensada “com uma autêntica conversão pastoral que

¹⁴ Conforme o Catecismo da Igreja Católica (2000), entregue pelo Papa João Paulo II em 1992, o tríplice múnus de Jesus Cristo e dos bispos, como sucessores dos apóstolos, é “ensinar” (n. 888-892; n. 904-907), “santificar” (n. 893; n. 901) e “reger” (n. 894-896; n. 908-913). Por sua vez, conforme ainda ensina João Paulo II (2004), toda a Igreja — inclusive os fiéis batizados leigos — é chamada a “meditar e a assimilar com inteligência e com amor a rica e fecunda doutrina do Concílio [Vaticano II] sobre a sua participação no tríplice múnus de Cristo” [...] — aqui desdobrado em “múnus sacerdotal”, “múnus profético” e “múnus real”, no sentido de “realza cristã”, dirigido “para o serviço do Reino de Deus e para a sua difusão na história”.

não se reduz a mudanças de estruturas e planos, mas principalmente de mentalidade”. Esse autor afirma que este documento insiste que uma paróquia só será uma “rede de comunidades e grupos” se houver uma “reformulação de suas estruturas”.

A Igreja Católica insiste na renovação, pois esse atraso deve ser compensado, segundo Aparecida (2007), com uma autêntica conversão pastoral que não se reduz a mudanças de estruturas e planos, mas principalmente de mentalidade. Sobre este aspecto, Hervieu-Léger (2008) afirma que a secularização das sociedades modernas não se encontra resumidamente no processo de reivindicação social e cultural na religião onde muitas vezes é confundida. Neste caso, há uma combinação entre a perda da influência dos grandes sistemas religiosos em relação com sociedade que reivindica sua plena capacidade de orientar ela mesma seu destino, recompondo uma nova forma de representação religiosa que permita a esta sociedade ter autonomia em sua forma de pensar.

4.2 A comunidade paroquial como a casa da Palavra, do pão, da caridade e da acolhida

Segundo o Documento 100 da CNBB (2014), pode-se dizer que a paróquia é a localização última da Igreja Católica que vive nas casas de seus filhos e filhas. Ou seja, é através da paróquia, que a Igreja Católica participa do cotidiano das pessoas, construindo com elas relações sociais, culturais, afetivas e significativas as quais permitem formar a base sólida para a realização de diferentes experiências do discipulado missionário. Na Bíblia grega podem ser encontrados três vocábulos cujo significado se conectam com a noção moderna de paróquia:

[...] o substantivo *paroikía*, significando estrangeiro, migrante; o verbo *paroikein*, designando viver junto a, habitar nas proximidades, viver em casa alheia (cf. Rt 2,1ss) ou em peregrinação e a palavra *paroikós*, usada tanto como substantivo quanto adjetivo. O substantivo *paroikía* pode ser traduzido por morada, habitação em pátria estrangeira. O adjetivo *paroikós* equivale a vizinho, próximo, que habita junto. (CNBB, Doc. 100, n. 161).

O conceito de paróquia está associado ao acolhimento dos fiéis que estão em peregrinação, ou seja, um lugar que acolhe os viajantes para a pátria celeste (CNBB, Doc. 100, n. 163, p. 77). Pois, pode ser considerado um lugar de referência, lar, casa e, ao mesmo tempo, hospedaria, estação para os que caminham guiados pela fé em Jesus Cristo. Hoje, há uma preocupação em afirmar que a paróquia está inserida no conceito de comunidade a autocompreensão de sua realidade histórica, ou seja, ela é uma comunidade de fiéis que, de

alguma maneira, torna presente a Igreja Católica num determinado lugar (CNBB, Doc. 100, n. 163).

Para Taylor (2013), a própria Igreja Católica está dividida. A situação de crer e não crer é muito diferente do passado. No século XVIII havia a polaridade entre católicos e protestantes. Atualmente, isso não se reconhece entre os jovens, no qual o número de possibilidades não está definido com clareza. É uma secularização que não implica em sociedade rígida em termos de pertença religiosa, aumentando os desafios.

As diretrizes precisam ser reconhecidas dentro das paróquias e comunidades, com o objetivo de trazer o cristão para uma convivência com o Cristo afetando suas práticas do cotidiano. Sobre a relação da Casa e o pilar da Palavra, no Documento 100, n. 179 da CNBB, observa-se que a comunidade cristã passa a ser a casa da Palavra, na qual o discípulo escuta, acolhe e pratica a Palavra. É a Igreja Católica fazendo o acolhimento através do Verbo de Deus como forma de encarnar sua presença entre nós. É na liturgia que a Igreja Católica leva seus fiéis a escutar a voz do Senhor: “Considerando a Igreja como ‘Casa da Palavra’, deve-se, antes de tudo, dar atenção à Liturgia sagrada, que constitui, efetivamente, o âmbito privilegiado onde Deus nos fala no momento presente da nossa vida: fala hoje ao seu povo, que escuta e responde. É importante ressaltar que cada cristão precisa encontrar-se pessoalmente com Jesus Cristo e fazer um ato de adesão total ao Senhor (CNBB, Doc. 100, n. 179/180).

Quando se associa a Casa ao pilar do pão, quer dizer que a comunidade cristã vive da Eucaristia: “A fé da Igreja é essencialmente fé eucarística e alimenta-se, de modo particular, à mesa da Eucaristia” (conf. *Sacrosanctum Concilium apud* CNBB, Doc 100, n. 181). A Eucaristia tem um significado especial, onde retrata o momento principal da vida comunitária, pois é sacramento de comunhão e reconciliação. Pois, segundo o documento, na Eucaristia, se estabelecem as novas relações que o Evangelho propõe a partir da filiação divina que o cristão recebe do Pai em Cristo. É a fonte inesgotável da vocação cristã e do impulso missionário. A partir da Eucaristia, cada comunidade cristã concretiza, em sinais solidários, o seu compromisso com a prática da caridade (CNBB, Doc 100, n. 182).

Sobre a relação da Casa com o pilar da caridade, a Igreja Católica faz referência ao uso da Palavra e da Eucaristia, onde o fiel torna-se o cristão, ou seja, uma nova criatura pelo Batismo, criando uma nova dimensão, a relação com Deus e com o próximo, dando uma nova dimensão do amor em sua essência, como ágape. Afinal, na Escritura está escrito que “ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por seus amigos”.¹⁵ A Igreja Católica passa a

¹⁵ Cf. Jo 15, 13.

entender a amizade como expressão do ágape, centro da caridade cristã (CNBB, doc. 100, n. 183).

Neste contexto a amizade se traduz em compaixão pelos que sofrem, onde os fiéis passam a viver o compromisso social, especialmente promovendo a justiça e os direitos humanos, numa evangélica opção pelos pobres e na prática da ética do cuidado com todos os necessitados da sociedade. É trazer pra sua experiência uma fraternidade cristã que não pode limitar-se ao âmbito de uma comunidade; a Igreja Católica tem que se tornar uma presença pública na sociedade, por meio de ações cristãs que, pelo diálogo, explicitem sua visão de mundo e concepção de vida de acordo com o Evangelho. Por ter um perfil missionário, a comunidade cristã deve anunciar o Cristo com gestos concretos de promoção e defesa da vida, lutando para que a paz seja fruto da justiça.

A importância do pilar missão neste contexto passa pelo testemunho da comunidade cristã quando assume os compromissos que colaboram para garantir a dignidade do ser humano e a humanização das relações sociais. O testemunho é anterior ao discurso e às palavras, pois é por si uma proclamação silenciosa, mas também muito clara e eficaz da Boa Nova e é um elemento essencial na missão de evangelizar. A missão supõe “testemunho de proximidade que entranha aproximação afetuosa, escuta, humildade, solidariedade, compaixão, diálogo, reconciliação, compromisso com a justiça social e capacidade de compartilhar, como Jesus o fez” (CNBB, doc 100, n. 185).

Segundo a CNBB no documento 100, coloca a missão da Igreja Católica como algo abrangente e audacioso, pois deve extrapolar para outras comunidades, levando a Boa-Nova de Cristo, que é a mensagem do Jesus. No momento em que a comunidade adere a Igreja Católica, através do batizado, busca trabalhar pela justiça e pelas práticas de culto e religiosidade, tendo em como proposta a mudança de vida. É importante ressaltar que o estado permanente de missão supõe que a comunidade cristã tenha consciência que ela é, “por sua natureza, missionária” e precisa ser constantemente missionada, isto é, precisa renovar-se sempre diante dos novos desafios que enfrenta no confronto com o mundo e na relação entre seus membros. Para ser missionária, a paróquia precisa ir ao encontro das pessoas.

Esse documento dialoga com a ideia de Certeau (2002) de estratégia, subverte o conformismo com os fiéis perdidos, movimentando-se como é próprio da estratégia, dentro do campo do inimigo (individualismo, fluidez, mobilidade, incerteza...) e no espaço por ele controlado, ação calculada. Joga com o que lhes é imposto. A estratégia mobiliza recursos deslocando fronteiras conquistando espaços, fazendo funcionar as suas leis e suas representações no quadro de sua própria tradição. Na deriva dessas ideias o documento seria

“arte de fazer” o reencontro com o ser católico, pode — ainda nessa esteira do pensamento de Certeau — ser considerado mecanismo de resistência, que para esse autor são os mesmos de uma época para outra, escapatórias enraizadas no passado da espécie, nas “distâncias remotas do vivente”.

A Igreja Católica, como instituição religiosa, está sempre em busca de novos caminhos, criando espaços para reflexões sobre as ações práticas para uma conversão pastoral da paróquia. Nesse contexto, voltamos a que o pensamento de Peter Berger propõe: uma análise que considere a secularização “como um reflexo de processos infraestruturais concretos da sociedade moderna” (BERGER, 1971, p. 158), a qual percebe a religião como uma variável independente. Diante disso, a questão é saber qual o lugar da religião no mundo moderno, e qual a lógica que a impulsiona atualmente.

Taylor (2013) em suas colocações importantes sobre a modernidade e seus efeitos no processo da secularização, ressalta o sentido do declínio da fé e da sua prática. O autor concebe duas formas para que isso ocorra. Em primeiro lugar, a ciência mostra que as ideias religiosas não tinham mais validade, e que o desenvolvimento da ciência eliminaria a fé religiosa. Em segundo lugar, as religiões do passado estavam ligadas a certas formas sociais, a comunidades hierárquicas. Pensava-se que quando essas estruturas desaparecessem, a religião desaparecia junto.

Aqui se faz necessário debruçarmos-nos um pouco mais no conceito sociológico de comunidade. Para Weber (2002), comunidade é uma relação social na qual a ação social é voltada para a solidariedade. Essa solidariedade geralmente é proveniente das ligações emocionais e tradicionais dos participantes. Para o autor o que diferencia comunidade (*Gemeinschaft*) de sociedade (*Gesellschaft*) é o fato de no seio da comunidade não existir luta nem competição. A ideia da comunidade é a cooperação mútua, mas isso também não quer dizer que nas comunidades não exista coerção. Nas palavras dele: “não devemos permitir, entretanto, que isto nos engane a ponto de pensarmos que a coerção real não possa ser encontrada normalmente mesmo nas relações comunitárias mais íntimas, submetendo-se uns a outros” (WEBER, 2002, p. 73). Outro fator importante destacado pelo autor é que o simples compartilhar de características comuns entre indivíduos não faz com que os mesmos participem de uma comunidade. O sentimento de comunidade só é construído quando essas pessoas que possuem valores comuns voltam suas ações para um objetivo comum.

Diante disso, é compreensível quando a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, através do Documento 100, faz um apelo ao fortalecimento das comunidades católicas. A ideia é de criação de uma identidade comunitária na qual os indivíduos mantenham a sua

subjetividade, ao mesmo tempo que fortaleça a Igreja Católica. Isso ocorre porque a configuração de sociedade baseada na pluralidade exige novas estratégias das instituições religiosas.

É com base na sua configuração social que a Igreja Católica tem sofrido profundas alterações nos últimos tempos. A cada mudança de época da sociedade e com o processo de secularização, vão enfraquecendo a influência da paróquia sobre o cotidiano das pessoas. Há dificuldades e com elas criam-se barreiras que impedem que seus membros se sintam participantes de uma autêntica comunidade cristã. Daí perceber-se a necessidade de renovar a paróquia em vista dos desafios da sua missão.

Outra dimensão da secularização, segundo Taylor (2013), se pode descrever como a situação cambiante da vida religiosa na sociedade. Essa nova forma de olhar a religião muda em termos de que cessamos de entender esses desdobramentos de modo linear. Está claro que o tipo de vida religiosa da Idade Média iria mudar de forma radical, entre católicos e protestantes. Floresceu então uma nova forma de religião depois desse momento histórico — “Novos desafios vieram, e isso será infinito”.

O “Documento 100” busca mostrar a necessidade de o homem viver em Cristo Jesus dentro da comunidade, sendo guiado pela força e suavidade do Espírito Santo, sempre tendo como referência a bondade do Pai. A intenção da CNBB não foi apenas produzir um texto, mas oferecer reflexões que chegassem às bases e contribuíssem com a renovação paroquial. Faz-se necessário uma análise da realidade paroquial, por meio de reflexões históricas e teológicas sobre a paróquia. Pois no momento em que a comunidade tem sua conversão paroquial e pastoral, passa a comungar das ideias do significado da paróquia como “casa do pão, casa da caridade e acolhida”. Hoje as paróquias podem contar com os recursos da mídia e novas formas de comunicação e relacionamento nas atividades de evangelização para divulgar suas ações pastorais.

No documento é possível encontrar uma proposta de revitalização da comunidade paroquial, trazendo uma conversão pastoral. O texto vem mostrar a necessidade de aplicar a eclesiologia proposta pelo Concílio Ecumênico Vaticano II, consolidar a proposta do Documento de Aparecida e concretizar as diretrizes da CNBB que insistem na renovação paroquial. Bem como os pronunciamentos do Papa Francisco em visita ao Brasil por ocasião da “Jornada Mundial da Juventude”, em 2013. Igualmente a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* faz indicações sobre um novo olhar e uma nova prática pastoral que incide diretamente sobre as comunidades.

Sobre o Capítulo que tematiza os “Sinais dos tempos e Conversão Pastoral” (capítulo 1 do Documento 100), constatamos a formatação de uma proposta pastoral direcionada às bases eclesiais que representa o desdobramento de um convite formulado desde o Concílio Vaticano II, o qual enfatizou o diálogo pleno e aberto na relação da Igreja Católica com a sociedade. Assim, os católicos são chamados a reconhecer os “sinais dos tempos”, pois segundo essa nova hermenêutica dialogal que emerge dos documentos produzidos pelo 21º Concílio Ecumênico da Igreja, “a história é rica em sinais da presença de Deus” (CNBB, Doc. 100, n. 9). O papel da pastoral é sua ação evangelizadora da Igreja Católica, para que se perceba o sinal de Cristo no mundo. É essa revitalização contínua no Espírito que se revela nos sinais dos tempos. Estas mudanças estão na sua forma de evangelizar, constituem a sua identidade de acolher o que o Espírito Santo dá a conhecer em diferentes momentos históricos (CNBB doc. 100, n. 09).

É dentro dessa necessidade de reconhecer essas mudanças trazidas pelo tempo, que podemos afirmar, juntamente com Hall (2014), que os indivíduos precisam assumir posições tais que consistem em identidades estabelecidas pelas diferenças. Assim se fosse realmente necessário dar resposta à pergunta sobre quem precisa de identidade, certo seria dizer que todos os indivíduos. Uma vez que é justamente a identidade que define o integrante e o grupo.

Em relação aos desafios e oportunidades proporcionados por esses novos contextos históricos, observa-se que o progresso da humanidade tem sido constante, principalmente na área das ciências e tecnologias, o avanço da informática trouxe comodidades e experiências inimagináveis num passado recente. Surgem novas reflexões sobre a emergência da subjetividade, a preocupação com a ecologia, o crescimento do voluntariado, o empenho pela tolerância e o respeito pelo diferente, que despertam atualmente uma nova consciência de pertença ao planeta e de integração entre tudo e todos (CNBB 100, n. 11).

A modernidade trouxe a valorização da pessoa humana e lhe conferiu dignidade *per si*. Ao revés, crescem as exigências conferidas pela sociedade que enfatizam a responsabilidade individual de cada sujeito “construir sua personalidade e plasmar sua identidade social”. Dentro dessa perspectiva, vamos encontrar situações existenciais e contextos sociais que se pautam pelo fortalecimento da subjetividade individual, ao passo que ao mesmo tempo favorecem o enfraquecimento dos vínculos comunitários. A pessoa passa a viver numa sociedade consumista que afeta sua identidade pessoal e sua liberdade. Acentua-se o egoísmo que desenraiza o indivíduo da comunidade e da sociedade (CNBB 100, n. 12).

Observa-se o fascínio entre a emergência da subjetividade e a cultura individualista que propõe uma felicidade reduzida à satisfação do ego. Se, de um lado, verifica-se o valor da pessoa, por outro se percebe a dificuldade de alguns em pensar no outro. Diante disso, constata-

se a falta do reconhecimento da comunidade como geradora de sentido e parâmetro da organização da vida pessoal. Difunde-se a noção de que a pessoa livre e autônoma precisa se libertar da família, da religião e da sociedade. A independência da pessoa pode ser compreendida equivocadamente como a libertação dos vínculos e influências que os outros podem propor ao indivíduo (CNBB, Doc. 100, n. 13).

A modernidade tornou crescente a indiferença do indivíduo pelo outro junto com o aumento da dificuldade de planejar o futuro. As pessoas só pensam em viver o aqui e o agora. As novas gerações são as mais afetadas por essa cultura imediatista. Tal comportamento gera novas maneiras de pensar e de se relacionar, especialmente entre os jovens que são os principais produtores e atores da nova cultura. A cultura do materialismo que é reflexo do capitalismo social (CNBB, Doc. 100, n. 14).

Em busca da afirmação das liberdades individuais o mercado ganha força e a pessoa passa a existir no momento que consome. A satisfação e o sentido da individualidade levam as pessoas a enfileirar-se em centros comerciais. É o sistema econômico que leva o ser humano a associar o lucro e as leis do mercado, medidas absolutas em detrimento da dignidade da pessoa humana (CNBB, Doc. 100, n. 15).

A desigualdade social alimenta a violência, sintoma da exclusão social. Igualmente a drogadição desafia a vida das famílias. A sociedade do descartável valoriza apenas o que é útil. Nesse contexto, o idoso, o doente e aquele que não pode produzir ou consumir não são considerados. Esses são um dos desafios vivenciados pelo cristão em uma sociedade cheia de contrastes. As paróquias urbanas não conseguem atender a população que fazem parte das grandes áreas urbanas. Os presbíteros, diáconos e leigos esgotam suas energias com uma pastoral de manutenção, sem condições de criar novas iniciativas de evangelização e missão (CNBB, Doc.100, n. 16).

No que se refere à secularização da esfera familiar, Berger observa uma tendência inversa, que diz respeito a certa reaparição da legitimação religiosa mesmo em estratos já bastante secularizados. Trata-se, porém, de uma nova relação de legitimação, não mais uma legitimação imposta, mas de “um complexo legitimador voluntariamente adotado por uma clientela não sujeita à coerção” (BERGER, 1971, p. 165).

Outro aspecto importante e preocupante nas comunidades paroquiais é a existência do anonimato e a solidão dos seus fiéis. Muitos procuram a Igreja Católica apenas para atender às suas demandas religiosas. Não buscam viver a comunhão nem querem participar de um grupo de cristãos. Por outro lado, há dificuldades em acolher quem chega; especialmente migrantes e

novos vizinhos, facilmente caem numa massa anônima e raras vezes são recebidos de forma personalizada nas grandes paróquias (CNBB, Doc. 100, n. 18).

Nas últimas décadas, as novas tecnologias de comunicação mudaram radicalmente os hábitos e atitudes; criaram necessidades a partir de desejos e influenciaram no consumo e na religião. A internet é um território sem fronteiras que entra diretamente em todos os espaços. Essa realidade produz um mundo cada vez mais informado, conectando a todos e atingindo a privacidade de pessoas e instituições. Novos conceitos de espaço são gerados por esses meios que encurtam distâncias e alargam horizontes. A força da tecnologia dos meios de comunicação determina tanto a vida na grande cidade quanto na pequena vila do interior (CNBB, Doc. 100, n. 19).

Na América Latina, a Igreja Católica tem focado na relevância da inculturação no processo de evangelização, que por muito tempo, tem sido enfatizado por evangelizadores nas pastorais populares. Para entender o sujeito e sua conduta no universo midiático, é preciso saber inculturar o Evangelho dentro do contexto da comunicação virtual (CNBB, Doc. 100, n. 20).

Em consonância com essas mudanças cada vez mais rápidas, profundas e radicais, a renovação paroquial pede por formas diferentes da evangelização tradicional, tanto dentro do meio urbano quanto no rural. Mesmo que as comunidades rurais estejam longe dos centros urbanos, geradores da nova cultura, o fácil acesso às informações em tempo real permite esse cruzamento. E também nessas áreas crescem problemas relativos ao vínculo comunitário (CNBB, Doc. 100, n. 21).

No mundo, existe uma forte corrente de pensamento político, a qual sustenta que a religião não deve ter qualquer significado, relevância, ou interferência na esfera pública. A partir do estabelecimento e triunfo do estado laico no corpo político das sociedades modernas, têm largamente crescido, na contemporaneidade, as pressões para que a doutrina do laicismo seja implantada em todas as relações da sociedade com o Estado.

[...] o laicismo, em que pesem todas as digressões a respeito do termo, encontra-se mais no campo do antirreligioso, no que possui de mais agressivo, intransigente e opositor de toda crença na transcendência. Algo muito próximo do ateísmo oficial. Segundo os defensores do laicismo, todo tipo de manifestação religiosa deve ser feita a título privado e sem amparo governamental. Laicidade e laicismo são palavras que têm a mesma origem, mas assumiram significados diferentes. Laicismo designa um princípio filosófico, uma ideologia de matriz humanista que entende o Homem na sua individualidade mais plural, excluindo qualquer tipo de ligação deste caráter individual com o caráter público do Homem social. Já a laicidade garante os meios de concretizar este direito à individualidade, dentro de uma sociedade

plural, onde nenhum grupo deve poder se impor de forma autoritária, totalitária autocrática aos outros. Ao contrário, uma sociedade onde o espaço público pertença igualmente a todos, sem exceções, sem constrangimentos, enfim, uma sociedade inclusiva, aberta e livre. O Estado laico deve, então ser neutro e isento de marcas identitárias particulares (DOMINGOS, 2009, p. 64).

Nesse estado de coisas, a postulação cristã de que haja uma única Verdade — posto que haveria um só caminho de salvação — é abalada, uma vez que a tudo se torna relativo e afeito às diversas necessidades distintas dos indivíduos. Trata-se de uma cultura sempre mais secularizada, que evita a influência do cristianismo nas decisões morais da sociedade (CNBB, Doc. 100, n. 22).

No caso brasileiro, a ampla liberdade religiosa resultante da secularização do Estado está na raiz da desmonopolização religiosa, da formação e expansão do pluralismo religioso e, por consequência, do acirramento da concorrência religiosa. Isto é, a concessão de liberdade religiosa e a separação Igreja–Estado romperam definitivamente o monopólio católico, abrindo caminho para que outros grupos religiosos pudessem ingressar e se formar no país, disputar e conquistar novos espaços na sociedade, adquirir legitimidade social e consolidar sua presença institucional. Fenômeno que não ocorreu do dia para a noite, mas paulatinamente e aos tropeços (MARIANO, 2003, p. 112).

5.3 O TERRITÓRIO PAROQUIAL COMO FEIXES DE REDES E FLUXOS DE RELAÇÕES: DESTERRITORIALIZAÇÕES OU RETERRITORIALIZAÇÕES?

A realidade das paróquias no Brasil é difícil de ser classificada, mas é possível identificar desafios comuns. Em si, a paróquia está unida a outras paróquias da diocese. Igualmente, ela está inserida na sociedade da qual recebe e à qual oferece influências. É falsa, portanto, a concepção de paróquia como sendo um todo em si mesmo, formando quase uma comunidade autônoma (CNBB, Doc. 100, n. 28).

Encontram-se paróquias que não assumiram a renovação proposta pelo Concílio Vaticano II e se limitam a realizar suas atividades principais no atendimento sacramental e nas devoções. Falta-lhes, muitas vezes, um plano pastoral sintonizado com um plano diocesano, e sua evangelização se reduz à catequese de crianças, restrita à instrução da fé, sem os processos de uma autêntica iniciação cristã. Nelas, a administração e a responsabilidade da comunidade concentram-se, exclusivamente, no pároco. Não há uma preocupação missionária, pois se

espera que as pessoas procurem a Igreja Católica. A evangelização é entendida, muitas vezes, apenas como fortalecimento da fé daqueles que buscam a paróquia. (CNBB, Doc. 100, n. 29).

Este tipo de comportamento está associado ao fenômeno do fundamentalismo, segundo Giddens (1995), deve ser analisado “contra o pano de fundo do surgimento da sociedade pós-tradicional”. Ele implica, de fato, a realidade de uma “tradição sitiada”. Diante da ameaça globalizadora, ele reage com a afirmação tradicional da tradição. Rejeita-se todo e qualquer engajamento dialogal com a modernidade, bem como qualquer possibilidade de reflexividade da tradição. O autor ainda afirma que a postura dos fundamentalistas é de intolerância pela possibilidade de esvaecimento de seus valores tradicionais. Reagem ao abalo provocado pelas crises do mundo moderno em suas comunidades de fé e em suas convicções básicas.

Lathulière (1995) enfatiza que uma dinâmica mais conservadora diante dos tempos modernos irá paulatinamente ganhando espaço no campo católico com o tridentinismo. Trata-se aqui da afirmação de um sistema e de um espírito, constituídos a partir do Concílio de Trento (1545-1563), que envolveram diversos setores do mundo católico: teologia, ética, prática religiosa, liturgia, organização eclesiástica etc. Este tridentinismo irá favorecer uma representação particular do catolicismo romano, reticente e crítico, face aos desafios da modernidade.

Embora tais forças conservadoras tenham encontrado um importante contraponto no Concílio Vaticano II (1962-1965) e nos movimentos eclesiais renovadores que o anteciparam e sucederam, elas voltarão a exercer o seu influxo a partir da década de 80, durante o pontificado de João Paulo II. Na atual conjuntura eclesiástica, estão presentes e ativas forças conservadoras e articuladas em favor de uma restauração, entendida como a busca de um novo equilíbrio, depois dos “exageros” da abertura conciliar (TEIXEIRA, 2010).

Por outro lado, muitas comunidades e paróquias do país vivenciam experiências de profunda conversão pastoral. São comunidades ocupadas com a evangelização, a catequese como processo de iniciação à vida cristã, a animação bíblica da pastoral, a liturgia viva e participativa, a atuação da juventude, os ministérios exercidos por leigos e leigas, os Conselhos Comunitários, o Conselho Paroquial de Pastoral e o Conselho de Assuntos Econômicos. Quem participa da vida de sua paróquia tem vínculos comunitários. Há interesse e empenho em atrair os afastados. Nessas paróquias, os párocos e os cristãos engajados, homens e mulheres, desenvolvem uma pastoral de comunhão e participação. Entretanto, apesar dessa riqueza, algumas não conseguem atingir a maior parte das pessoas de sua jurisdição, em vista da grande população ou extensão territorial. Ainda lhes falta ampliar a ação evangelizadora fortalecendo pequenas comunidades que, juntas, formam a única comunidade paroquial (CNBB 100, n. 30).

O grande desafio das paróquias é sair em missão, deixar de ocupar-se apenas com a rotina e com as mesmas pessoas que já estão na comunidade e sair ao encontro das pessoas. O Papa Francisco exorta a vencer a mesmice: “a pastoral em chave missionária exige o abandono deste cômodo critério pastoral: ‘fez-se sempre assim’. Convido todos a serem ousados e criativos nesta tarefa de repensar os objetivos, as estruturas, o estilo e os métodos evangelizadores das respectivas comunidades” (CNBB, Doc.100, n. 31).

O modelo paroquial brasileiro, em sua grande maioria, depende da atividade dos presbíteros, seja na missão evangelizadora, na celebração dos sacramentos, na formação, seja na administração dos bens. Há padres muito dedicados e com exemplar pastoreio, mas o laicato precisa assumir maior espaço de decisão na construção da comunidade. Somente assim se evitará que ao trocar o pároco, as diretrizes da comunidade sejam mudadas completamente (CNBB, Doc. 100, n. 32).

Há uma relação estreita entre presbítero e paróquia, especialmente porque ela tem sido o principal espaço do ministério presbiteral, e porque é nas comunidades cristãs que nascem as vocações. Por isso os limites da missão e evangelização se refletem sobre os candidatos ao presbiterado, que muitas vezes chegam ao seminário sem a formação de discípulos missionários. Essa situação fica agravada com a fragmentação das famílias e a superficialidade da cultura atual que impacta os jovens (CNBB, Doc. 100, n. 33).

Assiste-se, também, ao aparecimento de cristãos que formam grupos fechados em seus ideais, sem comunhão com a diocese e resistentes ao diálogo com o mundo. Multiplicam-se associações pequenas de interesses religiosos particulares. Geralmente são pessoas que promovem certo fundamentalismo católico. Afinal, as comunidades cristãs não podem nutrir um sentimento de superioridade espiritual em relação aos outros e de fuga em relação ao mundo (CNBB, Doc. 100, n. 34).

Na percepção de Berger (2000), a modernização teve efeitos secularizantes em alguns lugares mais que do que em outros. Mas ela também provocou o surgimento de poderosos movimentos de contra-secularização. Algumas instituições religiosas perderam poder e influência em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando a grandes explosões de fervor religioso. Inversamente, para dizer o mínimo, a relação entre religião e modernidade é bastante complicada.

Outra questão a ser enfrentada são as comunidades paroquiais ou capelas que funcionam mais como instituição do que como comunidade de discípulos de Jesus Cristo. Na fé cristã não há lugar para capelas fechadas, em forma de sociedade ou clube. Algumas têm diretorias e

outras vivem em função de festas, almoços e bailes. Parecem mais um clube social que não tem como finalidade principal a evangelização. Nessas comunidades, às vezes, na celebração, aparecem poucas pessoas, mas lotam os salões para as suas promoções. Caberia aqui questionar sobre a identidade de tais comunidades que se esforçam tanto para eventos e quase não há iniciativas missionárias. Os pobres, nesses grupos, não têm vez ou, na maioria das vezes, são esquecidos (CNBB, Doc. 100, n. 35).

Não basta a união nos trabalhos das pessoas que atuam na paróquia; é preciso unidade de recíproca referência, pela qual todos se sintam pertencentes à mesma família de fé que mantém vínculos de amizade e fraternidade. Para haver comunidade eclesial é preciso que haja *fé, esperança e caridade*. A intersubjetividade das pessoas conta e os interesses precisam ser compartilhados, não apenas os serviços e as funções (CNBB, Doc. 100, n. 36).

A territorialidade é considerada, há séculos, o principal critério para concretizar a experiência eclesial. Essa concepção está ligada a uma realidade mais fixista e estável. Hoje, o território físico não é mais importante que as relações sociais. A transformação do tempo provoca uma nova noção de limites paroquiais, sem delimitação geográfica. Habitar um determinado espaço físico não significa, necessariamente, estabelecer vínculos com aquela realidade geográfica. A mobilidade, especialmente urbana, possibilita muitos fluxos nas relações (CNBB, Doc. 100, n. 38).

O ser humano atual vive marcado pela mobilidade e pelo dinamismo de suas relações. Isso ocasiona a fluidez do território, com fácil deslocamento de um lugar para outro. Prefere-se entender o espaço como lugar habitado, onde as pessoas interagem e convivem. Assim, a paróquia, sem prescindir do território, é muito mais o local onde a pessoa vive sua fé, compartilhando com outras pessoas a mesma experiência (CNBB, Doc. 100, n. 39).

Um referencial importante para o ser humano de hoje é o sentido de pertença à comunidade e não tanto o território. Por isso, alguém pode participar de uma paróquia que não seja a do bairro onde reside. Não são poucos os que preferem uma comunidade onde se sintam mais identificados ou acolhidos por diversos motivos: participação em um movimento, horários alternativos de missa, busca de um bom pregador, etc. A paróquia como território fixo e estável é questionada pela experiência de comunidades ambientais não delimitadas pelo espaço geográfico (CNBB, Doc. 100, n. 40).

A transformação do tempo provoca uma nova concepção dos limites paroquiais, não mais apenas geográficos. A burocracia e os horários das secretarias paroquiais estão mais ligados a uma concepção estática de paróquia e não mais corresponde ao estilo de vida comunitária que as pessoas estabelecem em sua fé (CNBB, Doc. 100, n. 41).

Por sua vez, Cecília Mariz (2006, p. 57) defende que: o que chama atenção na Igreja Católica é o “grau de diversidade dentro de uma única Igreja sob uma única liderança”; fator que considera como “a novidade do Catolicismo contemporâneo”. A autora ainda afirma que dentre aqueles que se declaram católicos, ela aponta também para o crescimento da autonomia nas práticas, além da grande variedade nos discursos.

Para Hervieu-Léger (2005), as crenças conformam-se cada vez menos com modelos estabelecidos solicitando cada vez menos práticas controladas pelas instituições. Essas tendências são sintomas do processo de desregulação característica do campo religioso institucional no fim do século XX. Entretanto, ainda de acordo com Hervieu-Léger, seria um erro considerar que as instituições religiosas estão em vias de perder toda a capacidade de contribuir para a formação das identidades sociais. A disseminação das crenças coexistiria com a preservação dessas identidades. Assim a expansão do pluralismo e do relativismo produziria uma certa reativação das identidades confessionais.

A territorialidade, por outro lado, não pode ser desprezada. Ela é a referência para a maioria dos católicos que encontram na Igreja paroquial um ponto de encontro. O sentimento de pertença e integração de todos, independentemente de situação econômica, social e cultural, ainda é mais garantido na paróquia do que em outras formas de viver o cristianismo. Ela evita que a comunidade seja apenas um grupo por afinidade que se reúne. A paróquia tem abertura para acolher a pluralidade das formas de seguir Jesus Cristo. Suas portas estão sempre abertas para praticantes e não praticantes; para pessoas engajadas e aquelas que apenas buscam seu atendimento religioso (CNBB, Doc. 100, n. 42). Nesse sentido, Balandier (1997) defende que tudo estando em movimento nos protegemos buscando abrigo em velhas certezas, no experienciado, que atuariam como faróis em tempos de sombras.

Sobre este aspecto, Bauman (2005) lembra que o pertencimento e a identidade nesta pós-modernidade não têm a solidez de uma rocha, não sendo garantidos do berço ao túmulo, nesse cenário haveria um afrouxamento dos laços que uniam a congregação dos fiéis. Assim, certas variedades de Igrejas fundamentalistas atrairiam, particularmente, parcelas empobrecidas da população privadas da dignidade humana. O fundamentalismo, incluindo o religioso deve ser percebido em toda a sua complexidade tendo como pano de fundo a desigualdade e injustiça que dominam o espaço global.

Na medida em que as paróquias crescem demograficamente, a tendência é fazer a divisão territorial. Essa delimitação geográfica nem sempre resolve o problema dos vínculos comunitários, pois as pessoas agregam-se a comunidades independentemente do espaço físico. Apesar de o cânon 518 do Código de Direito Canônico apresentar como critério usual para a

criação de uma paróquia a territorialidade, é importante ponderar que o mesmo cânon propõe a possibilidade de a paróquia não territorial existir em função do rito, da nacionalidade ou de outra razão de natureza pastoral. Atualmente, essa segunda possibilidade de criação de paróquias precisa ser aprofundada (CNBB, Doc. 100, n. 43).

Considere-se, também, a experiência religiosa vivida pelas mídias que formam grupos de pertença. O termo *comunidade*, por exemplo, é muito utilizado no mundo virtual, rompendo com o espaço físico e construindo novos territórios baseados em diversos interesses, superando a noção de espaço e tempo. Na paróquia atual, não é possível trabalhar com grupos de jovens, desprezando-se as redes sociais que atraem e conectam interesses e motivações (CNBB, Doc. 100, n. 44).

A conversão pastoral supõe passar de uma pastoral ocupada apenas com as atividades internas da Igreja Católica, para uma pastoral que dialogue com o mundo. A paróquia missionária há de ocupar-se menos com detalhes secundários da vida paroquial e focar-se mais no que realmente propõe o Evangelho (CNBB, Doc. 100, n. 58).

Indo de encontro a essa realidade, Nogoseke e Souza (2013) afirmam que a contemporaneidade marcada pelo progresso científico-tecnológico rompeu a relação entre religião e Estado, deflagrando a secularização que marcou o fim do monopólio da religião como construtora e legitimadora da realidade cultural. Como resultado da secularização gerou-se um pluralismo religioso com marcas mercadológicas, segundo o qual as religiões competem entre si para conquistar e manter seus adeptos. Esse novo estado de coisas leva a uma reformulação no quadro de verdades das religiões, pois nas novas sociedades as maiorias das pessoas, especialmente os mais jovens, deixaram de ser crédulos e se afastaram das religiões.

A conversão e a revisão das estruturas não se realizam para modernizar a Igreja Católica, mas para buscar maior fidelidade ao que Jesus quer da sua comunidade. É exigência da missão a renovação dos costumes, estilos, horários e linguagem. Só assim toda a estrutura eclesial favorecerá mais à evangelização do que à autopreservação da paróquia (CNBB, Doc. 100, n. 59).

Para Juvin e Lipovetsky (2012), a inserção da lógica econômica no universo cultural criou um emaranhado de influências recíprocas entre a base material, organização social e sistema de valores. Os autores afirmam que vivemos num momento em que todos os componentes da vida se acham em crise, desestabilizados de suas coordenadas estruturantes. Igreja, família, ideologias, política, relação entre os sexos, consumo, arte, educação, não há domínio que escape ao processo de desterritorialização e de desorientação.

5.4 RECUOS E AVANÇOS DA AÇÃO, DO PODER E DA VALORIZAÇÃO DO LAICATO, NO DISCURSO E PRÁTICAS DA IGREJA

Ainda no sentido de se buscar um entendimento mais completo, acerca das marchas e contramarchas da ação da Igreja Católica no mundo, frente às grandes transformações histórico-culturais encetadas pela modernidade, as quais engendraram os intrigantes questionamentos e problemas que a desafiam na contemporaneidade, a CNBB publicou, em 2016, o *Documento 105*, o qual intenta trazer um palavra de orientação ao fiel leigo em sua dupla pertença: cristão vocacionado à eternidade e sujeito desse mundo, enredado no aqui e no agora, numa espécie de sujeição ativa, mas voltada às esperanças e angústias criadas pelas diversas problemáticas espirituais, sociais, culturais e econômicas da sociedade.

Nessa perspectiva, em resposta aos novos tempos, a Igreja requer sujeitos em diferentes atuações, em busca de se tornarem discípulos missionários e cidadãos do mundo. As transformações da Igreja católica passam por ações pastorais que envolvem os cristãos leigos e leigas em sua formação espiritual e missionária.

Sobre esta realidade Tank-Storper (2010) destaca que as novas manifestações religiosas não recrutam seus adeptos necessariamente entre os “excluídos” da modernização, mas “ao contrário, bem mais frequente estão aqueles implicados no progresso da racionalidade técnica, como os operadores de informática ou as profissões paramédicas” (TANK-STORPER, 2010, p. 743 — tradução nossa). Constata-se que é nas sociedades modernas, que são mais submissas a uma racionalidade instrumental desencantada e também a um universo de incertezas, que encontramos um lugar propício para as crenças “irracionais” proliferarem ao infinito (COELHO, 2016).

Sobre as questões que envolvem a propagação da Igreja Católica em sua amplitude social e cultural, faz-se necessário conhecer alguns aspectos relevantes do Documento 105 da CNBB, o qual retrata o laicato como um todo e se conceitua o que seria um “verdadeiro sujeito eclesial” (DAp, n. 497a). O chamado para ser sujeito eclesial e atuar na Igreja Católica e no mundo dependeria de cada cristão leigo e leiga. Esse documento tem a intenção de refletir sobre a dimensão pastoral, evangelizadora e missionária que cristãos leigos e leigas, por meio do testemunho, da santidade e da ação transformadora, que exercem no mundo e na Igreja Católica (CNBB 105, n. 04).

Esse documento também trata da metodologia “ver-julgar-agir”, para isso se faz necessário estudar alguns aspectos importantes nele abarcados, a exemplo do marco histórico eclesial da caminhada da vida dos cristãos — leigos e leigas, com seus avanços e recuos — e

de modo sucinto o rosto do laicato. Parte ele ainda de uma visão panorâmica do mundo globalizado e os cuidados com algumas tentações que ele apresentaria aos fiéis, propondo uma mudança de mentalidade e de estruturas. Outro aspecto abordado nesse documento é a eclesiologia conciliar da comunhão na diversidade, tendo como base a compreensão da identidade e da dignidade laical como sujeito eclesial. E em seguida trata da ação transformadora dos cristãos leigos e leigas na Igreja Católica, sobretudo no mundo.

Foi no Documento de Medellín,¹⁶ em 1968, que sobressaiu a importância da ação dos leigos cristãos na Igreja Católica e na sociedade. Tal tema se repetiu no Documento de Puebla¹⁷ (1979) que identifica os leigos como homens e mulheres da Igreja Católica no coração do mundo e homens e mulheres do mundo no coração da Igreja Católica. O Documento de Santo Domingo¹⁸ (1992) os chamava de protagonistas da transformação da sociedade. Já o Documento de Aparecida (2007) pediu maior abertura de mentalidade para que entendam e acolham o ser e o fazer do leigo na Igreja Católica, que por seu Batismo e Confirmação é discípulo e missionário de Jesus Cristo (CNBB, 105, n. 19).

Em 1999, o episcopado brasileiro lançou o documento “Missão e Ministérios dos Cristãos Leigos” (CNBB, doc. 62), que oferece à Igreja Católica orientação para o discernimento sobre o laicato e sua atuação na organização dos ministérios na comunidade. Na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (n. 20. 24), o Papa Francisco lançou um vigoroso chamado para que todo o povo de Deus saia para evangelizar. Por último, o Ano da misericórdia¹⁹ (08/12/2015 a 20/11/2016) convidou a abrir as portas do coração à prática das obras da misericórdia e ir ao encontro dos excluídos ou discriminados (CNBB, Doc. 105, n. 21).

¹⁶ É preciso reconhecer a importância da Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano de Medellín (1968), poucos anos após a clausura do Concílio Vaticano II. Medellín significou grande esforço de traduzir a novidade do Concílio para a realidade do subcontinente. A estrutura temática do documento conclusivo da Conferência de Medellín possui três partes: uma dedicada à promoção humana dos povos latino-americanos, outra que insiste na urgência de adaptar a evangelização às novas circunstâncias do subcontinente e, finalmente, uma parte que versa sobre a Igreja e suas estruturas visíveis.

¹⁷ Com o título *A evangelização no presente e no futuro da América Latina*, o Documento de Puebla (DP) foi aprovado e publicado em 1979. Todas as suas cinco partes são fundamentais para a renovação da catequese: 1) Visão pastoral da realidade latino-americana; 2) Desígnio de Deus sobre a realidade da América Latina; 3) A evangelização na Igreja da América Latina: comunhão e participação; 4) Igreja missionária a serviço da evangelização na América Latina; 5) Sob o dinamismo do Espírito: opções pastorais.

¹⁸ O Documento de Santo Domingo quer ser uma palavra de esperança. Um instrumento eficaz para uma nova evangelização. Uma mensagem renovada de Jesus Cristo, fundamento da promoção humana e princípio de uma autêntica cultura cristã.

¹⁹ A Porta Santa, na Basílica de São Pedro, em Roma, só se abre durante um Ano Santo e significa que se abre um caminho extraordinário para a salvação. Na cerimônia de abertura, o Papa toca a porta com um martelo 3 vezes enquanto diz: “Abram-me as portas da justiça; entrando por elas confessarei ao Senhor”. Depois de aberta, entoase um canto de Ação de Graças e o Papa atravessa esta porta com seus colaboradores.

Segundo Cruz (2009), a Igreja Católica tende a sublinhar a ampliação, cada vez mais perceptível, do voluntarismo, da autonomia e do individualismo dos fiéis – em sintonia com a modernidade - em detrimento do apelo coletivo das instituições - traço comum das religiões tradicionais. Há, portanto, que se discutir o alcance das teorias que postulam, pela ênfase na desregulamentação institucional, um inevitável e linear processo de dessecularização da religião, em curso inexorável no campo, sobretudo recorrendo ao comportamento demonstrado pelos Novos Movimentos Religiosos.

Dentro deste contexto, seria possível, a partir do Concílio Vaticano II, a Igreja iniciar uma caminhada histórica de maior consciência da identidade e da missão dos cristãos leigos e leigas. Portanto, houve muitos avanços e recuos no discurso oficial da Igreja sobre a prática dos cristãos leigos e leigas, onde é possível destacar:

O Documento 105 da CNBB enumera os seguintes pontos sobre os avanços da Igreja em relação ao laicato:

- A teologia do laicato alcançou grandes avanços, fortalecendo e aumentando o âmbito eclesial.
- A criação do Conselho Nacional do Laicato do Brasil – CNLB, bem como a formação de Conselhos de Leigos e Leigas nas regionais e dioceses do país.
- O crescimento do número de cristãos leigos e leigas que exercem o ministério de teólogos, pregadores da Palavra, especializados em espiritualidade, em conhecimentos bíblicos, litúrgicos, pastorais e em retiros espirituais.
- As Comunidades Eclesiais de Base – CEBs, que fazem parte dos setores paroquiais, têm oportunizado espaços de participação e de missão evangelizadora, além de exercitar os mais diversificados ministérios leigos.
- O crescimento da consciência missionária entre as diferentes faixas etárias, crianças, adolescentes, jovens, adultos e idosos. Missionários estão surgindo em muitos lugares.
- A atenção e cuidado com o nascituro, as crianças, os jovens, a mulher, o idoso, bem como o atendimento aos migrantes. A oferta de comunidades terapêuticas, a atenção à saúde, no cuidado pioneiro aos portadores de hanseníase e do vírus HIV, como também na pastoral do acolhimento e no atendimento às demais pessoas necessitadas.
- Muitas dioceses contam com leigos e leigas qualificados para a administração dos seus bens, os quais auxiliariam na dinamização da Pastoral do Dízimo, no controle e gestão dos recursos da Igreja, ao exigirem, por exemplo, a publicação transparente da contabilidade das paróquias e comunidades, além de promover a abolição de bebidas alcoólicas das festas promovidas como meio de arrecadar fundos.

- O incremento de leigos e leigos comprometidos com os movimentos sociais, movimentos populares, sindicais e conselhos paritários de políticas públicas e outros, nas periferias urbanas e rurais.

Dito diferentemente, o que torna real o princípio da consagração, de tornar algo sagrado, é o fato de a ideologia e a prática religiosa cumprirem uma função de conhecimento-desconhecimento. Para isso, é preciso que os especialistas religiosos ocultem, para si mesmos e para os outros, a existência de interesses políticos que norteiam determinadas práticas e códigos religiosos. Em geral, a eficácia simbólica que podem dispor nessas lutas depende de tais interesses e não há nada que convença de forma mais eficiente do que o aparente desinteresse.

Sobre os Recuos, por sua vez, o Documento 105 da CNBB traz os seguintes pontos:

- Insuficiente e até omissa a sua ação nas estruturas e realidades do mundo, nas universidades, da comunicação, da empresa, do trabalho, da política, da cultura, da medicina, do judiciário e outros.
- Tendência a valorizar, exclusiva ou quase exclusivamente, o serviço no interior da Igreja Católica, o que prejudica a tomada de consciência da importância dos cristãos leigos e leigas nas realidades do mundo.
- Atrasos em relação à participação de leigos nos Conselhos Pastorais, a proliferação de grupos de elite, o regresso ao tradicionalismo; a mundanidade espiritual; a pretensão de dominar os espaços da Igreja Católica; as guerras entre féis; a obsessão por doutrinas; as propostas místicas desprovidas de compromisso social; os comodismos; a fofoca, a bisbilhotice, a tendência de criticar, classificar, analisar, controlar tudo.
- Perduram ainda a sacramentalização, o devocionismo e o clericalismo. Constata a volta de um exagerado ritualismo.
- O ecumenismo e o diálogo inter-religioso avançam muito devagar.
- Há desconhecimento, desinformação e oposição às comunidades eclesiais de base, às questões agrárias, indígenas e afros, à teologia da libertação e rejeição da política.
- Há resistências quanto à opção pelos pobres por vida, justiça e dignidade e inclusão social, não são apenas questões teológicas, sociais e políticas, mas uma questão de fé e de fidelidade ao Evangelho.

- Persiste ainda o amadorismo em relação à preparação e formação das lideranças. Isso provocaria graves conflitos, discórdias, divisões, apegos aos cargos, servilismo, acúmulo de responsabilidade, entre outros.

5.4.1 Identificação do Laicato na Igreja e sua ação no mundo globalizado

Hoje há uma preocupação da Igreja Católica em reconhecer os diferentes rostos dos cristãos leigos e leigas, irmãos e corresponsáveis na evangelização, pois é motivo de alegria e de ânimo na vivência do ministério ordenado. Nesse sentido, vale recordar a frase de Santo Agostinho, que, reconhecendo o peso do ministério pastoral, alegra-se com a companhia dos seus fiéis (CNBB 105, n. 51): “Atemoriza-me o que sou para vós; consola-me o que sou convosco. Pois para vós sou bispo; convosco, sou cristão. Aquele é nome do ofício recebido; este, da graça; aquele, do perigo; este, da salvação”.²⁰

No momento em que a Igreja Católica propõe identificar seus fiéis, percebe-se que as características dos grupos devem ser valorizadas, pois cada grupo teria sua importância dentro da comunidade, e caberia a Igreja Católica ressaltar os valores e abrir espaços como forma de atrair seus fiéis dando a estes o sentido de pertencimento.

Sobre a identificação dos fiéis, Bauman (2017) afirma que as identidades estão em constante construção e transformação, podendo criar novas situações políticas e sociais que refletem de forma indireta nas estruturas das instituições religiosas, revelando suas fragilidades, podendo ocasionar a diminuição do número de fiéis. A Igreja Católica, embora tenha ainda um número significativo de seguidores, percebe a necessidade de se adequar a essas novas identidades religiosas dos seus fiéis, colocando a teoria e prática no mesmo patamar de importância, reaproximando-se de seus devotos e abrindo espaços dentro das dioceses e comunidades para configurar uma nova fase de reconstrução da fé cristã.

Entre esses novos rostos, o Doc. 105 da CNBB destaca (n.52 a n. 62):

- Os casais cristãos;
- Os coroinhas e a Infância Missionária;
- As mulheres — mesmo que ainda seja preciso ampliar espaços para uma presença feminina mais incisiva na Igreja Católica;
- Os jovens — como opção preferencial;

²⁰ AGOSTINHO, Serm. 340, 1:PL 38.

- Os idosos;
- Os viúvos e as viúvas;
- Leigos e leigas missionados para o além-fronteiras;
- Leigos e leigas nas ONG's, nos partidos políticos, nos sindicatos e conselhos de políticas públicas.

Segundo o documento CNBB n.º 105, os leigos que atuam nas comunidades são casais cristãos que devem crescer na santidade familiar. Todas as crianças, frutos desses casais, que — participando ou não da catequese — também atuam na Infância Missionária e no serviço dos Coroinhas. Elas seriam germe de um laicato maduro. As mulheres contribuiriam de forma indispensável na sociedade e nas responsabilidades pastorais. Todavia, a Igreja Católica reconhece que ainda é preciso ampliar os espaços para uma presença feminina mais incisiva na Igreja Católica. Mais uma vez é reafirmado a opção preferencial pelos jovens e os idosos que têm merecido atenção do Papa Francisco, por exemplo, nos dois recentes sínodos sobre a família (2014 e 2015).

Observa-se que um número significativo de cristãos leigos vive como solteiros. No discurso da Igreja, ser solteiro pode ser também uma opção de vida e um sinal de que a felicidade não está só no casamento ou vocação religiosa e sacerdotal. Aos viúvos e viúvas recordamos que desde o Antigo Testamento Deus se colocou ao seu lado (1Tm 5,16). Lembramos com alegria dos cristãos leigos que são ministros da coordenação ou articulação paroquial e líderes nas dioceses e movimentos. Liderar é um ato de amor à Igreja Católica. Enfim, entre tantos outros, há os que atuam nas pastorais e movimentos sociais, ONGs, partidos políticos, sindicatos, Conselhos de Políticas Públicas, como homens e mulheres da Igreja no coração do mundo.

Segundo o documento da CNBB105, n. 63, no campo específico de ação, o primeiro âmbito da missão do cristão é o mundo. Para Igreja Católica a vocação específica dos leigos é estar no meio do mundo, à frente de tarefas variadas da ordem temporal. Os cristãos leigos levam o Evangelho para dentro das estruturas do mundo, onde homens e mulheres vivem, agindo em toda parte santamente e consagram a Deus o próprio mundo.

Apesar de tantos avanços da atual sociedade globalizada (tecnologias, sistema jurídico e financeiro, sistema de controle social, e outros), há deficiências gritantes em relação ao direito comum das pessoas e dos povos, bem como em relação ao que permite a cada um viver a verdadeira felicidade. Por isso é chamada de “globalização da indiferença”. Vivendo neste

mundo, o cristão que não tem consciência de ser sujeito corre o risco da alienação, da acomodação e da indiferença (CNBB, Doc. 105 n. 68).

Sobre estarmos retornando à nossa prolongada relação com a temporalidade, o antigo, concepção de tempo quase teológica e alegórica, de queda e apocalipse, de decadência e redenção, Bauman (2017) afirma que, tanto no ambientalismo quanto no radicalismo islâmico, não falta a ideia de “Fim dos Tempos”. Reforça o seu pensamento quando afirma que o futuro tem cada vez mais sabor de perigos indescritíveis. Portanto, a esperança, embora enfraquecida desacreditada pelo futuro, procura abrigo num passado outrora ridicularizado e condenado, morada de equívocos e superstições.

O Papa Francisco, em 1º de janeiro de 2016, no dia mundial da Paz, deu foco à temática da indiferença. O mesmo afirmou que é preciso vencer a indiferença com as obras de misericórdia para conquistar a paz. A título de comparação, citou, como exemplos, os personagens Caim, que se mostrou indiferente ao irmão, e o bom samaritano, que se deixou comover, aproximou-se e cuidou do próximo. Ou seja, venceu a indiferença pela misericórdia. Observa-se que a globalização da indiferença, infelizmente, tornou o homem insensível. Para o discurso desse atual papado, neste mundo globalizado, a alma do mercado entra na alma humana criando um círculo vicioso que incluiu de maneira perversa as mais diferentes condições de vida coletiva e individual. Esse seria o ápice do processo da globalização econômica: o consumo se torna o modo de vida comum cada vez mais universal (CNBB, Doc. 105, n. 71/72).

Essa lógica individualista se caracterizaria por: 1) satisfação pessoal e indiferença pelo outro; 2) supremacia do desejo em relação às necessidades; 3) predomínio da aparência em relação à realidade; 4) inclusão perversa: o que significa que serão incluídas somente as pessoas que podem consumir; 5) falsa satisfação promovida pelo mercado de consumo, que, conforme esse pensamento, propõe felicidade efêmera através de produtos, os quais meses ou dias após a aquisição se tornaram obsoletos (CNBB Doc. 105, n. 73).

Baseado na concepção da retrotopia Bauman (2017) afirma que tem por objetivo levar as pessoas a repensar a sociedade em que vive, projetar algo melhor para o futuro, embora a esperança caia num vazio, onde vive-se numa urgência sem fim e há quem desista de pensar ou construir mundo, satisfeitos que o mundo lhes aconteça. Porém, a grande maioria das pessoas deixaram de pensar o futuro, pois se não o fez por opção, mas sim porque não possuem novos horizontes. Pensa em estar vivo hoje, ter seu emprego e comida na mesa para os filhos, embora não sabem se o terão amanhã. É dentro desta perspectiva que parte da incerteza, que não lhes permite ver o futuro para além do imediato.

5.4.2 O Leigo como sujeito no âmbito de comunhão eclesial e sua consciência de si

A CNBB, no Documento 105, n. 91, quando trata o sujeito eclesial, faz uma menção sobre Jesus afirmando que Ele nos ensina a ser sujeitos de nossa vida. Ou seja, as palavras e ações, devem ser verdadeiramente sujeito de sua vida e de seu ministério. O Cristo é modelo para todo cristão, chamado a ser sujeito livre e responsável. Na eclesiologia de comunhão-missão, funda-se a concepção dos cristãos leigos e leigas como sujeitos eclesiais, discípulos missionários, membros da Igreja Católica e cidadãos do mundo. A unidade da Igreja Católica se realiza na diversidade de rostos, carismas, funções e ministérios (CNBB, Doc. 105, n. 91).

Uma das compreensões centrais da Igreja Católica na tradição bíblico-eclesial — e desenvolvida de maneira privilegiada no Vaticano II — é a de “Povo de Deus”. Essa noção sugere a importância igualitária de todos os membros da Igreja Católica. A CNBB, através do Documento 105 n. 100, incorpora a noção da Igreja Católica como Povo de Deus e lembra que a salvação, embora pessoal, não considera as pessoas de maneira individualista, mas como inter-relacionadas e interdependentes. A noção de Povo de Deus chama a atenção para a totalidade dos batizados: todos fazem parte do povo sacerdotal, profético e real.

Quando a Igreja Católica fala do Corpo de Cristo, coloca-se como servidora do Cristo. A imagem do Corpo de Cristo implica num forte compromisso ético de cuidado e solidariedade dos membros uns para com os outros, especialmente para com os mais fracos. Cristo vive e age na Igreja, que é seu sacramento, sinal e instrumento. O Apóstolo Paulo deixa claro que Cristo é a cabeça deste corpo (Efésios 1,22). A primazia do Cristo-cabeça lembra à Igreja Católica que Ele é o centro de tudo (CNBB Doc. 105, n. 103).

O Concílio Vaticano II valorizou a fundamentação sacramental da Igreja Católica, especialmente pelos sacramentos da iniciação cristã. Esses sacramentos fundam a igual dignidade de todos os membros de Cristo. É através do Batismo que o membro da Igreja Católica se incorpora a Cristo. A tomada de consciência dessa responsabilidade laical, que nasce do Batismo e da Confirmação, não se manifesta de igual modo em toda parte; em alguns casos, porque não se formaram para assumir responsabilidades importantes, em outros por não encontrar espaço nas suas Igrejas paroquiais para poderem exprimir-se e agir por causa de um excessivo clericalismo que os mantém à margem das decisões (CNBB Doc. 105 n. 104/106).

A Igreja Católica insiste em afirmar, em seus documentos, a presença e atuação dos cristãos leigos e leigas se dá na Igreja e no mundo. No âmbito da Igreja Católica há muitos espaços nos quais os cristãos leigos podem exercer o seu ser e seu agir cristãos. Citemos alguns deles:

- A Família: que é o âmbito não só da geração, mas também do acolhimento da vida que chega como um presente de Deus. É a beleza de ser amado primeiro: os filhos são amados antes de chegar. Na celebração sacramento do matrimônio os cristãos leigos exercem seu sacerdócio batismal. Exercem seu sacerdócio, não só na celebração, mas igualmente na consumação do sacramento, na geração e educação dos filhos. Santificam-se no cotidiano da família, Igreja doméstica (CNBB 105, n. 137).
- A Paróquia e as Comunidades Eclesiais: são espaços para a vivência da unidade na diversidade em que os cristãos leigos atuam como sujeitos e tem cidadania plena. As pequenas comunidades, onde se celebram as reflexões bíblicas e as novenas ou encontros nos tempos fortes, os grupos de terço, as pastorais são formas concretas de comunhão e participação nas quais o cristão leigo atua como sujeito eclesial (CNBB, Doc. 105, n. 139).
- Os Conselhos Pastorais e os Conselhos de Assunto Econômico: A ausência dos Conselhos Pastorais é reflexo da centralização da Igreja Católica na figura do padre. Criem-se os Conselhos de Pastoral em todos os níveis: comunitário, paroquial, diocesano, regional e nacional. Os Conselhos de Assuntos Econômicos são determinantes para todas as pessoas jurídicas da Igreja Católica e têm a tarefa de colaborar na administração, manutenção e planejamento financeiro das comunidades, paróquias e dioceses. A concordância entre o Conselho Econômico e o Conselho Pastoral contribui para que não aconteça o mau uso do dinheiro e a prática da corrupção na Igreja Católica, mas transparência na prestação de contas a quem a sustenta e ao Estado (CNBB 105, n. 141).
- As Assembleias e Reuniões Pastorais: Nas assembleias e reuniões pastorais aprende-se a ser Igreja Católica. Elas precisam ser bem preparadas, com boa recepção, metodologia, oração e espiritualidade. Deve haver, com antecedência, estudo de algum tema ou reflexões provocadas por perguntas que farão parte da pauta no dia da assembleia. Nas assembleias temos oportunidade de ser Igreja comunidade, Igreja família, Igreja comunhão (CNBB 105, n. 143).
- As Comunidades Eclesiais de Base e as Pequenas Comunidades: são uma forma de vivência comunitária da fé, de inserção na sociedade, de exercício do profetismo e de compromisso com a transformação da realidade sob a luz do Evangelho. As pequenas comunidades, como lembra o Documento de Aparecida no número 308, são ambientes propícios para escutar a Palavra de Deus, para viver a fraternidade, para animar na

oração, para aprofundar processos de formação na fé e para fortalecer o exigente compromisso de ser apóstolo na sociedade hoje (CNBB 105, n. 146).

Sobre a presença do laicato na administração e decisões na construção da comunidade, Crozera (2015) afirma que a Igreja Católica ocupa-se com a evangelização indo ao encontro dos fiéis, onde a liturgia é viva e participativa, tendo a participação da juventude, além de valorizar a participação dos leigos nos conselhos (CPP - Conselho Paroquial Pastoral²¹ e CEP - Conselho Econômico Paroquial²²); há empenho em atrair os afastados, onde se constrói uma pastoral através da comunhão e participação. Apesar disso, não conseguem atingir a maior parte das pessoas. Ou seja, o laicato precisa assumir maior espaço de decisão na construção da comunidade.

5.5 INICIAÇÃO À VIDA CRISTÃ

Fruto de longas discussões na Igreja do Brasil, o documento *Iniciação à Vida Cristã: itinerário para formar discípulos missionários* foi aprovado pelos Bispos do Brasil em sua 55ª Assembleia, no ano de 2017, em Aparecida- SP e recebe o número de 107 da coleção azul da Conferência (CNBB). O documento oferece novas disposições pastorais para a Iniciação à Vida Cristã. O documento revela o propósito dos bispos em buscar novos caminhos pastorais e reconhecer que a inspiração catecumenal é uma exigência dos nossos tempos.

O papel da Iniciação à Vida Cristã é buscar formar discípulos conscientes, atuantes e missionários. O Documento 107 apresenta os seis passos dos processos de iniciação ao discipulado de Jesus. O documento ressalta que a Igreja Católica não pretende funcionar por “gavetas”, ou seja, de forma isolada, como: Dízimo, Catequese, Liturgia, etc. A Iniciação a Vida Cristã deve perpassar por tudo, conhecendo todos os setores da Igreja para transformar católicos em discípulos de Jesus.

Esse documento vem afirmar que a resposta aos desafios da evangelização hoje, principalmente na transmissão da fé cristã, depende da renovação da consciência daqueles que

²¹ CPP – Conselho Paroquial de Pastoral – é uma equipe, um grupo de pessoas, escolhidas pela comunidade dos fiéis, em Assembleia Paroquial e em comunhão com o pároco, provisionadas pelo bispo, que representam as comunidades, os ministérios, as pastorais e movimentos existentes na paróquia, e têm como missão o serviço da animação pastoral da paróquia. É um elo de ligação entre as pastorais e grupos na comunidade.

²² CEP - Conselho Econômico Paroquial - é um órgão consultivo, constituído por um mínimo de três pessoas, incluído o Pároco, e que em conformidade com o Direito Canônico, ajuda, corresponsável e da sua aplicação nas atividades paroquiais. É uma instituição obrigatória, e rege-se pelas normas do Direito Canônico e pelas disposições deste Estatuto.

atuam nas paróquias, em todas as pastorais, como participantes da ação catequética. Essa postura nova é que vai gerar a tão desejada pastoral orgânica, que só acontece quando há um objetivo comum para todas as pastorais: ser anunciador da Boa Nova, através da postura missionária, acolhendo aqueles que atenderem ao chamado e desejaram fazer a experiência do encontro com Jesus.

A necessidade desta renovação pastoral se dá por conta da mudança dos interlocutores (as pessoas que procuram os sacramentos). Mudaram os valores, os modelos, as alegrias, as esperanças, as tristezas e alegrias das pessoas de hoje (CNBB Doc. 107, n. 51). Nos dias atuais a prática religiosa não é mais uma tradição herdada da família, mas é uma escolha pessoal que é motivada, principalmente, pela atração que a comunidade cristã exerce sobre as pessoas (CNBB Doc. 107, n. 7).

Desse modo, Woodward (2014) considera o fato de que pertencer a um determinado grupo não impede que estes indivíduos não estejam sujeitos a mudanças, já que possuem percepções ou entendimentos diferentes com relação as suas experiências. Os fatos simbólicos estão muito presentes na vida religiosa, onde os fiéis vão dar o significado simbólico de acordo com sua individualidade e vivências, bem como em busca de encontrar as respostas as suas inquietações. A identidade está vinculada também as condições sociais e materiais, que podem criar uma situação de conflitos e exclusões sociais através das desvantagens materiais.

Segundo o documento aqui analisado, animados pela narrativa do encontro de Jesus com a Samaritana, a Igreja Católica é chamada a manter um diálogo com esses novos interlocutores. Devemos lembrar sempre que se o diálogo deve ter novas metodologias, a Boa Nova anunciada é a mesma. Por isso o Documento 107, que trata da Iniciação à Vida Cristã, afirma que não parte do zero. Há um passado que pode impulsionar a buscar constantemente novos caminhos para que cheguemos a viver com autenticidade e zelo o seguimento de Jesus, a partilhar com Ele a missão de fazer acontecer o Reino no mundo de hoje, apesar das dificuldades encontradas (CNBB, Doc. 107, n. 39).

Todos concordam que a realidade atual é complexa pela sua pluralidade. Por isso é preciso que nos esforcemos e, principalmente, nos deixemos ser revitalizados pelo impulso do Espírito Santo para que juntos, como Igreja, saibamos acolher o chamado para uma nova evangelização, marcada pelo ardor missionário (CNBB Doc. 107, n. 52).

Partindo desta pluralidade Woodward (2014), acredita que a identidade não é estática, porque os grupos humanos são dinâmicos. Muitas mudanças sociais são processadas no interior dos grupos. A prática social é marcada simbolicamente, porque o que move o grupo é, antes de tudo, sua representação de mundo. Nesse sentido, as identidades são diversas e instáveis. Fato

é que, essencialmente, a identidade é aquilo que distingue o grupo do outro e por isso precisa refletir a dinâmica desse grupo. Ela é oposta da diferença, por que o grupo é aquele que tem uma identidade comum, mas precisa da diferença, por que o grupo é o que o outro não é.

Portanto, esta forte comoção é que ajudará a Igreja Católica a ter novas disposições pastorais, que necessitam da perseverança, docilidade à voz do Espírito, sensibilidade aos sinais do nosso tempo, escolhas corajosas envolvidas pela paciência diante dos desafios impostos pelos novos modelos dos vários segmentos sociais (família, emprego, escola, saúde, etc.). Os sinais do tempo, exigem dos membros humildade e atitude de acolhida, criatividade e capacidade de diálogo com o diferente. É preciso atender aos apelos do Papa Francisco: estarmos em constante movimento de saída, de gestação permanente, sem nos apegarmos a um único modelo e uniforme (CNBB, Doc. 107, n. 55).

Em relação a esta perseverança, o missionário entende sua identidade, segundo Silva (2014), como sendo aquilo que se é, ou seja, momento em que o indivíduo pode se posicionar de forma afirmativa (aquilo que sou), uma característica independente que remete a uma referência de autossuficiência, quando por exemplo, o indivíduo afirma “sou brasileiro, sou negro, sou homem”. O autor reforça que quando o indivíduo afirma ser brasileiro, é suficiente fazer essa afirmação, não precisando negar as outras nacionalidades. Afinal existem outros indivíduos que não são brasileiros.

Em relação aos sacramentos da iniciação à vida cristã, o Documento 107 ressalta os processos de iniciação que culminam na recepção do Batismo, Crisma e Eucaristia, onde introduzem a pessoa no mistério de Cristo e da Igreja Católica. Daí a necessidade de superar o isolamento atual entre os processos de catequização para o Batismo, a Crisma e a 1ª Eucaristia. Vistos separados, cada fase tem a aparência de ponto final. Para superar isto, a expressão “Iniciação à Vida Cristã” se refere tanto ao caminho catequético de cada fase preparatória aos sacramentos, quanto à relação entre os sacramentos que marcam a iniciação e a vida nova que deles nasce (CNBB, Doc. 107, n. 124).

Olhando a prática da Igreja antiga, a missão de iniciar na fé coube à liturgia e à catequese. Ambas caminhavam de mãos dadas, intimamente unidas em um processo chamado de Iniciação à Vida Cristã, que tinha como centro a imersão no Mistério de Cristo e de sua Igreja Católica. Tudo acontecia em um clima de espiritualidade, oração, celebrações e ritos, enfim num clima mistagógico.

A inspiração catecumenal, proposta pelo Magistério da Igreja, é uma dinâmica, uma pedagogia, uma mística, que convida a entrar sempre mais no mistério do amor a Deus. Esta entrada no amor divino é que marca a mística. A mística se concretiza no encontro com Deus e

com o próximo. Diz o Papa Francisco: “cada vez que nos encontramos com um ser humano no amor, ficamos capazes de descobrir algo de novo sobre Deus” (CNBB Doc. 107, n. 56).

Para que esse encontro aconteça e que também seja superado o esquema formal de fases separadas da catequese, segundo a Igreja Católica, é necessário reatar a parceria e união entre liturgia e catequese. É preciso redescobrir a liturgia como lugar privilegiado de encontro com Jesus Cristo (CNBB, Doc. 107, n. 74).

No espírito catecumenal, cada etapa do caminho catequético (Batismo, Crisma, Eucaristia) é visto como progressiva e não fechada uma à outra, mas aberta à seguinte em um crescimento dinâmico em busca da vivência cristã. Cada etapa deve ter o propósito de favorecer experiências que toquem as pessoas profundamente e as impulsionem à conversão. Este processo integralizado numa visão ampla de Iniciação à Vida Cristã levam os iniciantes a uma experiência de Deus, sempre presente nos acontecimentos de sua vida pessoal e comunitária (CNBB, Doc. 107, n. 79).

O clima mistagógico deve ser um ambiente progressivo de introdução ao mistério pascal de Cristo, vivido na experiência comunitária, quer sejam nas ações litúrgicas, bem como nas ações pastorais da comunidade. Daí a necessidade de que toda a comunidade cristã assuma a postura catecumenal. Segundo o documento, é ainda necessária a profunda integração das celebrações litúrgicas e o aprofundamento dos sacramentos da iniciação à Vida Cristã (CNBB, Doc. 107, n. 60).

Em relação a vivência cristã, como sendo fruto da iniciação, o documento observa que o processo catecumenal cria uma gradual e progressiva revisão das atitudes, escolhas e comportamentos, convocando toda a comunidade a uma efetiva conversão da própria vida, de cada discípulo missionário, das pastorais e da própria participação nas celebrações litúrgicas. Tudo isso é que, segundo o documento, fará com que os cristãos, individualmente, em seus ambientes particulares, e unidos, como comunidade, nas específicas ações das pastorais, enfrentem as dificuldades e desafios que o mundo apresenta, tendo sempre como base a proposta do Senhor, centrado no espírito das bem aventuranças, nos mandamentos e na tarefa de edificar o Reino não só no interior do seu coração, mas também na história (CNBB, Doc. 107, n. 134).

5.6 AS DIRETRIZES DAS AÇÕES EVANGELIZADORAS DA IGREJA NO BRASIL

A Conferência Nacional dos Bispos Brasil (CNBB), através do episcopado brasileiro, aprovou durante a sua 57ª Assembleia Geral, realizada em Aparecida (SP), de 1º a 10 de maio, por meio das Edições CNBB, a publicação das *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no*

Brasil (DGAE), para o quadriênio 2019 – 2023. A publicação integra a série Documentos da CNBB sob o nº 109. Com o objetivo de fazer da Igreja Católica uma CASA e um LAR, que acolhe, a DGAE apresenta os seus quatro pilares: “**Palavra de Deus, O Pão, A Caridade e o Pilar da Missão**” — que sustentam aquela CASA. **A Palavra de Deus** significaria aqui a iniciação da vida cristã e animação bíblica. Nessa visada teológica: o **Pilar do Pão** é a casa sustentada por meio da liturgia e espiritualidade; **O Pilar da Caridade** é o serviço da vida fraterna, o acolhimento daqueles que mais necessitam; **O Pilar da Ação Missionária** é a profunda experiência com Deus na comunidade, à vida missionária (DGAE 2019-2023, n. 8).

Para o quadriênio 2019-2023, as diretrizes foram estruturadas a partir da concepção da Igreja Católica como “Comunidade Eclesial Missionária”, apresentada com as imagens da “casa” e “construção de Deus” (1Cor 3,9). Em tudo isso, as Diretrizes – aprovadas pelos bispos do Brasil– convidam todas as comunidades de fé a abraçarem e vivenciarem a missão como escola de santidade. Essa postura coloca a missão de educar os fiéis em uma nova perspectiva, trazendo novos pilares para construção de ideais cristãos (DGAE 2019-2023, n. 4).

É na introdução da publicação que se encontra a defesa para as diretrizes que constituem uma das expressões mais significativas da colegialidade e da missionariedade da Igreja no Brasil. Na formatação do Documento nº 109, encontram-se 93 páginas, organizada em quatro capítulos.

No primeiro, cujo título é o “Anúncio do Evangelho de Jesus Cristo”, o texto aprofunda os desafios do contexto urbano e o papel das comunidades eclesiais missionárias nesse contexto. O segundo capítulo, fala sobre o “O olhar dos discípulos missionários” sobre os desafios presentes na cidade. O terceiro capítulo, “A Igreja nas Casas”, apresenta a ideia de casa, entendida como “lar” para os seus habitantes, acentuando as perspectivas pessoal, comunitária e social da evangelização — inserindo aí também a perspectiva ambiental, ordenando-se ao espírito da encíclica papal *Laudato si’* (2015), sobre o meio ambiente e o “cuidado com a casa comum”.

No Documento 109, a casa é vista como a comunidade eclesial missionária que, por sua vez, é sustentada por quatro pilares: Palavra, Pão, Caridade e Ação Missionária. E o seu quarto e último capítulo, cujo título é “A Igreja em Missão”, apresenta encaminhamentos práticos de ação para cada um dos pilares.

Nesse momento é oportuno tratar das ações evangelizadoras que a Igreja Católica necessita para levar a mensagem do Cristo, levando em consideração as novas linguagens desse universo que se estende e se amplia por todo o planeta. Ou seja, a Igreja Católica deve buscar

esse universo múltiplo e plural, polifônico e polissêmico, adaptando de forma permanente os conteúdos evangélicos essenciais.

Sobre a questão das novas linguagens que surgem dentro das ações evangelizadoras, Silva (2014) afirma que além de haver uma interdependência entre identidade e diferença, estas partilham de importante característica que é ter como resultado a criação linguística. A identidade e a diferença têm que ser ativamente produzidas. Ou seja, elas não surge naturalmente, mas através do mundo cultural e social. Os atos da fala são um meio de instituir a identidade e a diferença como tais. A linguagem pode ser entendida como um sistema de significação. É ela própria, uma estrutura instável.

Refletindo sobre a questão da linguagem, aplicada no contexto da identidade e da diferença, diante dos fatos históricos e socioculturais em nosso país, sabe-se que os valores e a língua portuguesa procederam de uma imposição. É preciso lembrar, contudo, que “quem tem o poder de representar tem o poder de definir e determinar a identidade” (SILVA, 2014, p. 91). Assim, torna-se fundamental identificar a produção da identidade e da diferença, ou dito de outra forma, questionar os sistemas de representação que lhes sustentam.

Segundo Montero (1995), é importante ressaltar que a religião se torna cada vez mais instrumento, linguagem e fundamento legitimador de processos de produção de autoridade nas sociedades contemporâneas. Chamo aqui autoridade, o poder de convencimento outorgado a uma instituição ou pessoa considerada legítima. Ter autoridade para falar é ser reconhecido como autorizado a falar. A religião, ao construir identidades, ao mesmo tempo produz a autoridade da fala. É essa autoridade que confere ao papa o poder de outorgar-se, legitimamente, como interlocutor das culturas, justamente no momento em que se estabelecem e se constroem os blocos de poder no mundo.

Quando Silva (2014) afirma que a linguagem pode ser entendida como um sistema de significação, é, ela própria, uma estrutura instável. Pode-se trazer para a prática evangelizadora a necessidade de estar acompanhando estas mudanças da linguagem, trazendo para mais perto a comunidade, ou mesmo, levando para dentro da comunidade as lições do Cristo que visem trabalhar as carências sociais e morais, pois não adianta levar a palavra onde há fome, tem que ser oferecido aos fiéis o alimento do corpo e do espírito.

Observou-se, no documento da CNBB 109, que houve uma preocupação em trazer novas estratégias para conduzir o processo de evangelização dos fiéis, trazendo novas formas de interpretação das palavras de Jesus, buscando estreitar os espaços e derrubar as barreiras criadas pela metodologia ortodoxa, a qual distanciava os missionários de seus seguidores.

É dos princípios postulados pela Igreja Católica de que é preciso se assumir o compromisso de animar e fortalecer efetivas comunidades, as quais busquem intensificar a vida cristã por meio de autêntico compromisso eclesial. Para tanto, o Documento 109 propõe uma corajosa descentralização da paróquia, assumida por todos, com equipes próprias de animação e coordenação importa investir na descentralização (DGAE 2019-2023),

O Documento 109 da CNBB convida as Igrejas Católicas e comunidades a inspirarem-se nas novas Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil – 2019-2023 (DGAE 2019-2023), visando construir a imagem da Casa que permita o ingresso e saída de seus membros, buscando valorizar o acolhimento, bem como, inspirar dois grandes eixos dessas diretrizes que são comunidade e missão. Nesse caso a Casa passa a ser a imagem pela qual as atuais DGAE imaginam as comunidades eclesiais missionárias.

Observa-se a preocupação da Igreja Católica em conquistar e manter seus fiéis, sobre esse aspecto Stuart Hall (2014) convida a compreender como as identidades podem ser desconstruídas, quando a Igreja passa a não corresponder às expectativas de seus fiéis, fragilizados em suas bases de crenças. A Igreja, com seu simbolismo, passa a ser submetida a questionamentos, em vista dos quais as respostas tradicionais não satisfazem mais e enfraquecem as relações, perdendo espaço para dúvidas e incertezas. Oferecer espaços para estudos e reflexões entre os fiéis tornam-o mais consciente de seu papel e de sua identidade dentro do movimento cristão.

As Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil são o caminho encontrado para responder aos desafios de um país que, na segunda década deste século XXI, experimenta grandes transformações em todos os âmbitos. Há, na realidade, uma preocupação da Igreja Católica em mostrar que aqueles missionários não fundamentados na vida em comunidade correm o risco de se tornarem andarilhos solitários, sem referências existenciais para sua atuação (DGAE 2019-2023).

Embora a realidade urbana esteja sendo percebida como algo fragmentado, a diversidade sobressai de forma intensa, podendo encontrar potencialidades em um espaço geográfico que forma uma mentalidade cultural própria, precisando ser percebida, lida, compreendida, avaliada e respeitada. Portanto, a Igreja Católica convida seus fiéis a transformar suas comunidades eclesiais missionárias em uma casa. Segundo as DGAE 2019-2023, esse convite deve ser estendido a todos os espaços nos quais a Igreja é chamada a atuar: nos condomínios, nos colégios católicos, nas praças, nos ambientes de trabalho, nos sindicatos — enfim, A Igreja propõe criar uma perspectiva de encontro com Deus e com os irmãos, numa

dinâmica de acolhida, de portas abertas, de ir ao encontro, de espera e acolhida ativa para formar as comunidades.

O termo comunidade vem sendo empregado, neste capítulo, como forma de identificar os agrupamentos humanos que buscam um ideal religioso e cristão. Em regra, comunidade significa ter algo em comum. Formam comunidade aqueles que têm em comum ou compartilham o que têm e o que são. Partindo da teologia, a palavra comunidade significa a união íntima ou a comunhão das pessoas entre si e delas com “Deus Trindade”. Para que essa comunhão aconteça é preciso ter o Batismo e a Eucaristia (DGAE 2019-2023, n. 169).

A busca por um ideal cristão está em identificar os agrupamentos humanos que buscam a religião como ideal cristão. Sobre este aspecto, Hervieu-Léger (2005) afirma que as crenças se disseminam. Conformam-se cada vez menos às práticas controladas pelas instituições. Essas tendências são os sintomas maiores do processo de “desregulação” que caracteriza o campo religioso institucional no fim do século XX.

Isso também não significa que o duplo processo de individualização da crença e de autonomização comunitária faça desaparecer, pura e simplesmente, a realidade das identificações confessionais. Seria mesmo um erro considerável deduzir daqui que as instituições religiosas perderam, ou estão em vias de perder, toda a capacidade de contribuir para a formação das identidades sociais. Na verdade, a disseminação das crenças coexiste com a preservação desta identidade, pelo menos até certo ponto. Parece mesmo que a expansão do pluralismo e do relativismo produz, em sentido inverso, o reforço das aspirações comunitárias, bem como uma certa reativação das identificações confessionais (HERVIEU-LÉGER, 2005).

No momento em que a comunidade passa a ter um reconhecimento de lar, transfere-se a ideia de aconchego, ou seja, recuperar a ideia de casa significa garantir o referencial para o cristão peregrino encontrar-se no lar. É possível encontrar no Novo Testamento, a palavra casa muitas vezes tendo o significado de comunidade, Igreja, construída por pedras vivas.

5.6.1 Anunciando o Evangelho de Jesus Cristo

No capítulo I, do Documento 109, a CNBB preocupa-se em retratar a postura da fidelidade dos fiéis, no momento em que se propõem a ter seu encontro com Jesus Cristo, tendo por consequência a sua conversão de vida, que leva ao discipulado, e gera o surgimento das comunidades que conduz a sair em missão. É o momento em que o discípulo se prepara para viver a pregação, considerado um “Dom de Deus”. É o reconhecimento do Reino pela fé,

gerados pela capacidade intelectual e a força de vontade, tudo com a finalidade de gerar a fraternidade.

Quando o Documento 109 da CNBB se propõe a retratar a ação do fiel católico no mundo como “Viver em Cristo”, isso significa que ele é convidado a renovar o encontro pessoal com o Cristo e tomar as decisões inspiradas no seu amor, na sua história de vida que se misturam a nossa e criar raízes profundas de transformação. Segundo o hoje emérito Papa Bento XVI, em sua carta encíclica sobre a esperança cristã *Spe Salvi* (2007), o Reino de Deus é um Dom, sendo grande e belo, constituindo a resposta a esperança. É o momento de abrir-nos para nós e o mundo, pois quando ingressarmos em Deus, teremos a verdade, o amor e o bem. Os santos, considerados ‘colaboradores de Deus’ também contribuirão para salvação do mundo (BENTO XVI, 2007).

A contemplação do Evangelho pode ser encontrada em dois verbos que marcam a relação de Jesus com os discípulos, que são o “vinde” e “ide”. É o momento em que Jesus chama seus discípulos para estar consigo e sair em missão. Daí, não ser possível separar a vida em comunidade da ação missionária (DGAE 2019-2023, n. 18).

A vida e obra de Jesus Cristo atinge o ser humano por inteiro e desenvolve em plenitude a existência humana em sua dimensão pessoal, familiar, social e cultural. As primeiras comunidades buscaram acolher, compreender e vivenciar esta integração entre a experiência comunitária da fé e a ação missionária, testemunho que ressoa até hoje na vida da Igreja (DGAE 2019-2023, n. 18).

É através do mandamento da Escritura — “Ide, pois, e fazei discípulos todos os povos, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do espírito Santo”,²³ — que o Cristo confiou a missão de conferir-lhes uma identidade, que os projeta para além de si, levando o anúncio do Reino de Deus. É na missão eclesial, que tem sua fonte e origem em Deus. Conforme essa perspectiva teológica, a missão tem origem divina, realizada por Cristo e continuada pelo Espírito Santo, como protagonista (sujeito) e alma da Igreja evangelizadora (DGAE 2019-2023, n. 21).

A missão parte do encontro com Cristo e a Ele conduz. Não se realiza por proselitismo, mas por atração. Trazer o cotidiano do amor fraterno em comunidade constitui uma forma privilegiada de dar testemunho cristão, mostrando que é possível construir uma vida fraterna em pequenas comunidades – abertas, acolhedoras, misericordiosas, de intensa vida evangélica –, o que constituiria um fundamento sólido para o testemunho de fé. A misericórdia é palavra–

²³ Mt 28,19.

chave para o agir de Deus conosco. Jesus é o “rosto da misericórdia do Pai” (DGAE 2019-2023, n. 23).

A cultura urbana pode ser considerada um desafio, porque o “ide” de Jesus deve estar presente nos cenários e nos desafios do novo, em busca de se criar entradas para levar as palavras do Cristo. É no cenário atual de luzes, que acontece a emancipação do sujeito, destro de uma pluralidade, utilizando-se de novas tecnologias. Ou através das Sombras, trazidas pela globalização, secularismo, relativismo, liquidez, indiferentismo. É neste contexto que a Igreja Católica enfrenta seu maior desafio que está associado a sua missão, que é transmitir a forma integral da fé no interior de uma cultura, onde experimenta forte crise ética com a relativização do sentido de pecado (DGAE 2019-2023, n. 27).

Em um mundo moderno e globalizado, Cardoso (2013) acredita que não há mais a necessidade de recorrer a entidades metafísicas para dominar a realidade, isso é suprido pela razão e meios técnicos. A imagem metafísico-religiosa foi corroída. A consequência foi de que os valores supremos e sublimes se tornaram estranhos ao grande público. Portanto, as concepções religiosas cedem lugar a uma concepção mais racionalizada da vida. O resultado da racionalização, na sociedade moderna, levou as estruturas metafísicas para o reino do irracional, elas que antes tão cuidadosamente habitavam a realidade humana.

Trazer a evangelização para dentro da cultura urbana é pregar o Evangelho não tanto a espaços geográficos, mas evangelizar os critérios de julgar, os valores que contam, os centros de interesse, as linhas de pensamento, as fontes inspiradoras e os modelos de vida da humanidade, onde se contrastam com as palavras de Deus. É no mundo urbano em constante transformação e recriação que coabitam angústias, conflitos, mas também solidariedade, fraternidade, desejo do bem, de verdade e de justiça. É preciso perceber Deus presente no seu meio (DGAE 2019-2023, n. 31).

Com a urbanização e as transformações dela decorrentes — o surgimento da burguesia, a aproximação de uma parte da sociedade em relação ao conhecimento científico —, houve uma necessidade, por parte da Igreja, de uma sistematização maior do conhecimento religioso, para responder a esse novo público ao qual era preciso atingir. Com isso, a Igreja refinou o discurso e as representações instituídas ao seu corpo de agentes, de forma que o conhecimento não estivesse dissociado da esfera do sagrado, fixando os limites do que é próprio ao campo.

Montero (1995) traz um pouco desta realidade quando afirma que a participação na vida eclesial se tornou, cada vez mais, uma opção numa sociedade pluralista. Diante da pluralidade de pertencas do ser humano atual, a comunidade cristã é chamada a inserir-se, cada vez mais, na sociedade em que vive para testemunhar o Evangelho de Cristo. Essa integração social

implica a participação em muitos grupos: no trabalho, na cultura local, na política, no lazer, etc. Cada membro da comunidade cristã sente-se desafiado a integrar, em sua própria vida pessoal, a unidade de diversas pertencas, procurando manter sua identidade e vocação cristã.

A conversão pastoral está associada à ação evangelizadora que deve estar presente na formação de pequenas comunidades eclesiais missionárias, nos mais variados ambientes, como casas da Palavra, do Pão, da caridade e abertas à ação missionária na sociedade. Elas oferecem ambiente humano de proximidade e confiança que favorece partilha de experiências, ajuda mútua e o processo de inserção nos diversos ambientes. Mesmo sem tantos contatos com as Igrejas institucionais é fundamental que as pequenas comunidades estejam em comunhão com a Igreja particular (DGAE 2019-2023, n. 33).

Montero (1995) acredita que a vivência religiosa também está, cada vez mais, midiática. As experiências visam aos sentimentos e ao bem-estar. Há quem expresse sua religiosidade conectando-se apenas pelas mídias: jovens se concentram nas redes sociais e os idosos preferem a televisão. Emerge, assim, uma experiência religiosa com menor senso de pertença comunitária.

Seguindo esta mesma linha de pensamento, Silva (2016) afirma que os fiéis agora também são internautas e tem acesso aos conteúdos religiosos mais diversos de uma forma bastante simples. Basta fazer uma busca na internet que diversos conteúdos surgem, como opções de resposta, àquilo que as pessoas almejam em termos de informação, entretenimento, estudo, trabalho e também espiritualidade e religião. Essas novas formas de interação e de contato com o conhecimento têm trazido benefícios e desafios às instituições religiosas, que cada vez mais correm contra o tempo para se adaptar aos novos contextos onde estão inseridas.

É importante ter presente o que indica o Papa Francisco a respeito dos “interlocutores da missão”. Todos são interpelados pelo Evangelho. Do ponto de vista da experiência da fé, podem ser identificados três grandes âmbitos: 1) os que frequentam regularmente a comunidade e os que conservam a fé católica, mesmo sem participar assiduamente; 2) os que foram batizados, porém não vivem mais de acordo com sua fé; 3) os que não conhecem Jesus Cristo ou que o recusaram. Todos podem ser envolvidos na nova evangelização (DGAE 2019-2023, n. 37).

Observa-se que o primeiro grupo pode ser identificado pela forma como preservam a sua fé, mesmo sem ter assiduidade não perde o seu vínculo com a comunidade. No segundo grupo estão os chamados à conversão e a comprometerem-se a viver o evangelho. E no terceiro grupo vamos encontrar aqueles que tem o direito de receber o Evangelho e experimentar este encontro com Jesus, vivenciando seus ensinamentos de forma plena. Além de trazer aqueles

que recusaram o chamamento, podendo ser considerados como as ovelhas desgarradas que precisam de novas oportunidades para vivenciar o Evangelho (DGAE 2019-2023, n. 31).

5.6.2 Trazendo o Olhar Contemplativo dos discípulos Missionários

A seu turno, o capítulo II, do Documento da 109 da CNBB, traz uma reflexão sobre o olhar dos discípulos missionários, onde estes são chamados ao sacramento universal de salvação. Nessa missão eles são convidados a: acolher, contemplar, discernir e iluminar com a Palavra de Deus os complexos elementos culturais, sociais, políticos e éticos que constituem a realidade, com suas luzes e sombras. Promovendo um diálogo com a realidade, onde é possível constatar as frequentes mudanças, chegando assim aos corações das pessoas, às estruturas sociais e às diversas culturas.

É dentro deste universo complexo que os missionários precisarão perceber essa pluralidade religiosa. Sobre as religiões Pierucci (2006) em suas pesquisas revelou que o censo de 2010 ganha feições evangélicas. Ou seja, partindo desta legitimidade e reconhecimento, associado com a pluralidade religiosa, pode refletir também sobre as religiões afro-brasileiras. Para Prandi (2003), em seus estudos, esperava que o novo clima de liberdade religiosa que se respira cada vez mais entre nós, seja um provável aumento no nível de conscientização, resultante de movimentos de dessincretização das religiões afro-brasileiras, podendo contribuir de forma positiva na resolução da questão de identidade mal definida ou mesmo negada por parte dos afro-religiosos.

Os missionários devem ocupar-se com as compreensões mais profundas a respeito da vida, de Deus, do ser humano, da família e de toda a realidade, a fim de interagir com ela em vista do crescimento do Reino de Deus. As grandes cidades refletem com mais rapidez o que acontece em todo mundo. Daí o motivo diário da ação evangelizadora nas comunidades que vivem nas metrópoles (DGAE 2019-2023, n. 45).

Cardoso (2013) vai mais além e afirma que o missionário deve possuir a dominação carismática. Esse tipo de católico se constitui por encontrar legitimidade na pessoa portadora de carisma, ou seja, obedece-se àquele que possui uma qualidade extraordinária. Assim, a dominação carismática constitui um tipo excepcional de poderio, pelo qual uma pessoa que parece dar provas de um poder sobrenatural, sobre-humano, exemplar, ou fora do comum, reúne em torno de si discípulos ou partidários (CARDOSO, 2013).

É no mundo da grande cidade onde encontramos o local da individualidade: de um lado a pessoa possui uma dignidade irrenunciável e insubstituível; por outro, há o enfraquecimento do convívio, da comunhão: individualismo. Nesse contexto, é preciso distinguir individualidade de individualismo. O primeiro é saudável, enquanto o segundo é destruidor.

Em relação ao consumo e consumismo, o Papa Francisco fez a seguinte explanação:

Definiu como “doença muito séria”. Vivemos um tempo em que tudo tende a ser feito para ser consumido, esgotado e, conseqüentemente, substituído. Com rapidez, objetos tornam-se ultrapassados, gerando a necessidade de reposição. Infelizmente, o que se faz com os objetos acaba por se transferir às relações humanas. As pessoas passam a ser avaliadas em virtude de sua capacidade de participar dos mecanismos do mercado, como efetivas consumidoras bens e serviços são disponibilizados, acima de tudo, para quem tem condições de arcar com os respectivos custos (DGAE 2019-2023, n. 51).

Partindo desse fenômeno, as pessoas serão avaliadas e reconhecidas pela sua individualização consumista, podendo estar ligada, por exemplo, à corrupção e ao egoísmo — atitude de quem só pensa em si, nos próprios interesses e ganhos. É importante ressaltar que individualismo e violência são dois lados da mesma moeda. Ou seja, a individualização consumista da vida pode gerar violência, narcotráfico, legalização da morte do outro (aborto) entre outros.

A pluralidade tem sua expressão maior na cultura, na ética na vivencia religiosa. Pode ser considerado um modo diferente de compreender e avaliar a realidade. Dentro dos pontos positivos, pode-se destacar o exercício do dom da liberdade. Mesmo diante desta liberdade há uma responsabilidade quando a escolha é a assumida pelo individualismo consumista, não levando em consideração os outros e o planeta, as conseqüências são catastróficas (DGAE 2019-2023, n. 54).

São as cidades — onde se encontram a alta mobilidade, a facilidade de locomoção, além de mostrar realidades de pobreza, revelando enormes desigualdades sociais — que mais esperam a solidariedade dos cristãos, de uma forma mais extensiva. É nas cidades onde se encontram um número maior de pessoas com individualismos e consumistas, gerando com isso uma desigualdade social. É uma forma de trazer o indivíduo a uma crise do sentido da vida e do meio ambiente: a vida é agredida desde a fecundação até a morte natural; crise que gera desesperança, esgotamento, depressão, suicídio. A “mãe e irmã terra” clamam pelas diferentes formas de agressões, representadas na exploração da natureza e a mineração entre outras agressões (DGAE 2019-2023, n. 57).

Dentro desses contextos, encontram-se os jovens que passam a sentir na pele “a confusão e o atordoamento” em meio à competição desordenada e violenta; são os que mais sentem a fragilidade de referências e da precariedade de critérios. A verdade é relativizada e individualizada, num complexo de possibilidades, onde passa a ser relativizada e individualizada. Pessoas e grupos ficam sem referências objetivas, reféns do mercado oportunista. Valores como a honestidade, integridade e abnegação correm o risco de serem absorvidos pela mentalidade de só pensar em si. Vivemos um sistema social e econômico injusto na sua raiz, que gera exclusão e desigualdades, atingindo a dignidade humana dos que são considerados excluídos e explorados e até supérfluos e descartáveis (DGAE 2019-2023, n. 62).

É em relação aos jovens sem religião, que Novaes (2006) dá ênfase comumente dada a "desfiliação" do entrevistado, pode ocultar os significados da declaração “sem religião” entre os jovens. Sobre essa categoria, Mafra (2013) afirma ser possível observar uma adesão masculina e jovem, com idade média de 26 anos, num universo mais urbano que rural. Hoje, é possível identificar uma modalidade diferente de redefinir e diversificar as formas de vínculo religioso.

Para Novaes (2006) declarar-se "sem religião" não deve ser levado como um ponto de partida e nem de chegada para as análises, mas deve, sobretudo, suscitar o interesse pelo mapeamento das lógicas e arranjos que resultam em diferentes maneiras de ser “sem religião”. O maior desafio para as novas pesquisas está na forma de idealizar os jovens sem religião, sem necessariamente desembocar na lógica do pertencimento/não pertencimento institucional. É importante observar:

Os “sem religião”, que no censo de 2000 representavam a terceira maior declaração de crença no Brasil mantiveram o seu crescimento, ainda que em ritmo menor do que o ocorrido na década anterior. Eles eram 7,28% no censo de 2000 e subiram agora para 8% (um índice que comporta mais de 15 milhões de pessoas), e o seu registro mais significativo continua sendo no Sudeste. Esse crescimento não indica, necessariamente, um crescimento do ateísmo, mas uma desfiliação religiosa, um certo desencanto das pessoas com as instituições religiosas tradicionais de afirmação do sentido. Reflete um certo “desencaixe” dos antigos laços, como bem mostrou Antônio Flávio Pierucci em suas pesquisas (TEIXEIRA, 2012, p. 13).

Os missionários devem ajudar a sociedade a fazer essa redescoberta dos caminhos de uma autêntica democracia com justiça social, através da participação, das garantias institucionais, do bem comum, da liberdade de expressão e do respeito às diferenças, do diálogo, da preocupação pelos mais frágeis e no respeito à liberdade e dos valores inerentes a todo ser

humano. É preciso dar as mãos também aos irmãos de outras Igrejas e a todos os homens e mulheres de boa vontade (DGAE 2019-2023, n. 65/66).

Para os missionários as forças de resistência e resiliência apontam para atitudes culturais de resistência que valorizam mais as pessoas que o consumo; a obediência a Deus que as tendências e modismos do presente (DGAE 2019-2023, n. 67). O novo estilo de evangelizar trazidos através dos documentos da CNBB impulsionaram para evangelizar nas Igrejas particulares, sobretudo pelas urgências indicadas e pelo processo catecumenal da Iniciação à Vida Cristã. A conversão pastoral está fazendo abandonar as estruturas ultrapassadas da transmissão da fé (pastoral de conservação). A Igreja Católica do Brasil precisa investir ainda mais na missionariedade (DGAE 2019-2023, n. 69/70).

Sobre este aspecto, Camurça (2011) afirma que o catolicismo pode associar o seu declínio à crise das religiões de tradição majoritárias, em qualquer parte do globo, sejam protestantes nos EUA ou hinduístas na Índia, seja em face ao advento da liberdade religiosa no espaço público moderno. É com base nesta causa decrescente do catolicismo e aumento significativo dos evangélicos e dos “sem religião”, tendo como fonte de informação este Censo de 2010, observa-se que não significa uma mudança de paradigma cultural, mas uma tendência que encaminha diferentes possibilidades e desfechos.

Uma via apontada pela antropóloga Regina Novaes avalia que apesar do enfraquecimento da Igreja Católica não se descortina, sequer a médio prazo, um futuro evangélico para o Brasil. (Jornal do Brasil, 09/05/2002) ela não considera essa possibilidade de troca de posto quanto à religião majoritária no país por dois motivos: primeiro porque o catolicismo também se encontra em franca mudança na direção da modernidade; segundo, porque o crescimento dos “sem religião” como uma terceira força relativiza a polaridade entre as duas maiores, colocando-se como uma alternativa (Jornal do Brasil, 09/05/2002) (CAMURÇA, 2011, p. 39).

É importante ressaltar que Novaes (2006) reforça que a consolidação na Igreja Católica se dá através de dois movimentos, embora opostos entre si, que é a Teologia da Libertação/CEBs e a Renovação Carismática, todas envolvendo o sentimento de pertença por opção e autoconvicção de seus membros quanto as suas escolhas, tem evitado uma diminuição ainda maior do catolicismo no país.

5.6.3 Retomada das Igrejas nas Casas e Comunidades

O Capítulo III do Documento 109 da CNBB convida os católicos brasileiros a refletir sobre o espaço familiar, como sendo o local que Jesus privilegiou os encontros promovendo o

diálogo junto aos seus seguidores. O texto enfatiza a imagem de um estilo de vida itinerante, uma vez que o Cristo e seus discípulos se reuniam comunitariamente em casas particulares, onde o pequeno grupo escutava a Palavra e respondia pela vivência da comunhão e da missão. Era uma oportunidade de se criar um novo relacionamento entre as pessoas, acolhendo diferentes indivíduos, do pobre ao maior condição econômica, tendo como característica a solidariedade (DGAE 2019-2023, n. 74).

O Documento da CNBB vem mostrar que a proposta de Jesus era transformar o ambiente familiar em um lugar santo, garantindo o sentimento de pertença à família de Deus, independente de ser grego ou judeu, escravo ou livre, mas somente ser de Cristo. O relacionamento fraterno era visto entre eles como algo importante, ninguém passava necessidade, pois aqueles que possuíam terras ou casas as vendiam, era trazido o dinheiro e depositado aos pés dos apóstolos. Depois, os recursos eram distribuídos conforme a necessidade de cada um (DGAE 2019-2023, n. 76).

Em conformidade com o contexto urbano é que se passou a ter um olhar para as pequenas comunidades eclesiais, ambiente compreendido como bastante propício para se escutar a Palavra de Deus, viver a fraternidade, animar a oração, aprofundar o processo de formação continuada da fé e o compromisso do apostolado na sociedade. Como visto anteriormente, essas casas podem ser nomeadas como a “casa da Palavra, do Pão, da Caridade e da Missão”. Ou seja, um ambiente para dar Iniciação à Vida Cristã, do compromisso com os pobres, da abertura aos jovens; ao anúncio do Evangelho da família e do cuidado da Casa Comum.

A Igreja Católica nas casas tem a coordenação de cristãos leigos e leigas, com proeminência das mulheres. Para ser coordenador é preciso ter o senso de pertença eclesial e amor a Igreja Católica. São Paulo chamava os coordenadores homens e mulheres de “colaboradores”. O ministro ordenado estará em movimento para visitar e para ser cuidador e animador, promovendo a unidade e comunhão entre os diversos grupos, associações, movimentos e serviços (DGAE 2019-2023, n. 86/87).

No momento do encontro com o Deus da Palavra e da experiência de vida fraterna, as pessoas são introduzidas no processo da Iniciação à Vida Cristã. Ela precisa assumir com decisão, coragem e criatividade esta missão. Ela renova a vida comunitária e desperta seu caráter missionário, tendo novas atitudes evangelizadoras e pastorais. O itinerário da Iniciação da Vida Cristã (IVC) é fundamentado na Palavra de Deus e na Liturgia; ele conduz à escuta da Palavra, à oração pessoal e ao compromisso comunitário e social (DGAE 2019-2023, n. 89/90).

Os primeiros cristãos expressavam sua comunhão, sobretudo com a Eucaristia, celebração da ceia pascal do Senhor. Ela fortalece os discípulos missionários e os torna testemunhas do Evangelho do Reino. É importante ressaltar que a comunidade dos discípulos missionários é também sustentada pela oração, enraizada na Palavra de Deus. Por ela tomam consciência que são colaboradores de Deus na missão. A oração é obra do Espírito que age em nós e que impulsiona para a entrega nas mãos do Pai (DGAE 2019-2023, n. 93).

O agir não substitui a oração: é preciso superar a ideia de que o agir já é oração. O Senhor deseja uma Igreja Católica servidora, samaritana, pobre com os pobres, como testemunharam milhares de santos e santas. Saíram de si mesmos para ir ao encontro dos outros (DGAE 2019-2023, n. 94). Em meio ao pluralismo de ofertas religiosas, destaca-se a piedade como um instrumento de caráter acolhedor de amparo e consolação em meio aos revezes da vida. Ou seja, a piedade popular, deve ser valorizada na pureza de suas expressões, não sendo instrumentalizada para intimismo, consumismo e imediatismo (DGAE 2019-2023, n. 100).

Quanto à caridade, a Igreja Católica ensina que sem caridade a oração não é cristã. Contemplando o mundo com os olhos de Deus é possível perceber e acolher o grito que emerge das várias faces da pobreza e da agonia da criação. É nas questões sociais, que os missionários poderão sair em defesa da vida e os desafios ecológicos da cultura urbana, com uma postura de diálogo, de serviço, de respeito, de justiça e do bem comum, de cuidado com o meio ambiente. Não é possível anunciar o Evangelho da paz, ignorando os desafios da violência decorrente das injustiças sociais (DGAE 2019-2023, n. 104).

É através do vazio existencial que surge a crise de sentido que gera cansaço, depressão, pânico transtornos de personalidade e até o suicídio. Deve-se ter um olhar para o fenômeno das migrações, as novas formas de segregacionismo e racismo, o descaso com os povos indígenas, quilombolas e pescadores preocupam e exigem respostas de solidariedade e de caridade. O mundo urbano é um lugar propício para anunciar o Evangelho, pois está de porta aberta, “Eis que estou à porta e bato. Se alguém ouvir a minha voz e abrir a porta, eu entrarei em sua casa e tomarei refeição com ele, e ele comigo”²⁴ (DGAE 2019-2023, n. 110/114).

A comunidade expressa sua missionariedade ao assumir a garantia da dignidade do ser humano e a humanização das relações sociais. Trazendo a Boa Nova do Cristo a Voz de Deus também se faz ouvir por meio dos jovens, um dos lugares teológicos onde o Senhor está presente. Eles esperam um clima de diálogo e precisam ser acolhidos, respeitados e acompanhados. Com eles a comunidade é constantemente renovada. Os jovens sempre deverão

²⁴ Ap 3, 20.

ser também os missionários entre os próprios jovens. Enfim, a Igreja Católica está aberta para todos (DGAE 2019-2023, n. 119).

Hoje, é possível ter novos instrumentos onde pode se aliar a Evangelização, como é o caso das redes sociais, tendo o cuidado e compromisso de postar sempre notícias verdadeiras. Os meios de comunicação precisam redescobrir a pessoa e a interação com o diálogo e oportunidade de encontro com o outro. A Igreja Católica é peregrina e atua na sociedade como sacramento universal de salvação, é dentro desta visão que suscita assim a esperança que vence a morte (DGAE 2019-2023, n. 121/122).

O desafio da modernidade não atinge apenas o Cristianismo, mas todas as religiões. Todas elas são pressionadas a passar do pensamento simbólico, que identifica a realidade com o símbolo, a um pensamento analítico, que dá um caráter imanentista à origem dos fenômenos físicos e sociais. Essa passagem é difícil e implica um processo de perda da credibilidade das expressões e crenças religiosas (DÍAS-SALAZAR, 2002).

5.6.4 A Igreja em missão de trazer o Reino de Deus

Por fim, no capítulo IV das Diretrizes 2019-2023, a CNBB procura a reflexão para um questionamento importante: como tornar possível a uniformidade da ação evangelizadora da Igreja no Brasil? O modelo apresentado é se espelhar em um estilo de vida cristã em comunidade, como o dos primeiros cristãos. Independentemente de serem pequenas ou grandes, na cidade ou no campo, a partir das paróquias ou de grupos reconhecidos, as comunidades são e serão o ambiente de testemunho determinante para anunciar a Boa Nova e acolher quem dela se aproxima. A meta das dioceses, paróquias, CEBs, comunidades novas, movimentos, associações, serviços e famílias (DGAE 2019-2023, n. 125/128).

O grande desafio seria transformar a casa um espaço do encontro com o Cristo, pois, conforme o Documento 109, as comunidades precisam ser oásis de misericórdia, casas de oração profunda, de mergulho no sagrado. Lugares de encontro com Deus. O encontro com Deus é também intermediado pelo encontro com o irmão. A casa deve ser um lugar da ternura, onde a afetividade, a empatia, a ternura com os irmãos devem ser nossa marca: “revolução da ternura”. A casa deve ser um lugar das Famílias, pois as famílias constituem-se como sujeito fundamental da ação missionária da Igreja, como Igreja doméstica, lugar de Iniciação à Vida Cristã. A comunidade eclesial missionária acontece de fato nos lares e grupos de família que se tornam núcleos comunitários, onde a Igreja Católica se reúne para meditar a Palavra, rezar, partilhar o pão e a vida. Enfim, uma vez mais, os pilares da comunidade eclesial missionária

são sustentados por quatro elementos fundamentais: Palavra, Pão, Caridade e Ação Missionária. (DGAE 2019-2023, n. 129/131)

Para a CNBB, a Palavra e a Eucaristia são elementos essenciais e insubstituíveis na vida cristã. A liturgia é o coração da comunidade. Dela parte o compromisso fraterno e missionário. O domingo precisa ser celebrado como o Dia do Senhor, seja pela Eucaristia ou pela celebração da Palavra de Deus, quando a família cristã se encontra com o Senhor e os irmãos. Torna-se também o dia da alegria, do repouso, da solidariedade e alteridade. (DGAE 2019-2023, n. 160/161)

Outro pilar importante é a Igreja Católica está a serviço da vida. As comunidades católicas precisam ser defensoras da vida desde a fecundação até o seu fim natural. A vida humana precisa ser objeto da atenção e cuidado, tanto em âmbito pessoal, quanto comunitário e social. Na defesa da vida os cristãos devem trabalhar juntos em projetos comuns. Daí ser preciso ações práticas, pois é o cotidiano do evangelizador, levando através do diálogo corriqueiro a palavra de vida, renovadora e eloquente da ação missionária.

O Documento 109 preconiza ser importante desenvolver projetos de visitas missionárias em áreas e ambientes mais distanciados da vida da Igreja Católica, com formação de novas comunidades, alicerçadas na Palavra e na caridade, sempre através de gestos concretos: oração, ajudas, envios missionários. Além de direcionar uma atenção especial aos jovens: missões juvenis, projetos vocacionais, novas formas como redes sociais.

O objetivo das DGAE é ajudar a Igreja no Brasil a responder aos desafios evangelizadores num mundo e num país cada vez mais urbanos. As Diretrizes destacam de modo especial a importância das comunidades eclesiais missionárias, com imagem da Casa, sustentada por pilares, como: Palavra, Pão, Caridade, Ação Missionária. Enfim, não se trata de inventar um programa novo; ele já existe, mas é preciso traduzi-lo em orientações pastorais ajustadas às condições de cada comunidade (DGAE 2019-2023, n. 203).

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No escopo de sua proposta inicial, esta tese teve como objetivo analisar as estratégias trazidas pela CNBB em seus documentos religiosos, cujo objetivo é propor estratégias pastorais pensadas a partir da leitura das novas subjetividades religiosas dos seus fiéis, na busca por evitar o escoamento destes da Igreja. Portanto, os conteúdos trazidos nos capítulos que construíram esta pesquisa formam o produto de uma discussão teórica com diferentes autores, os quais trouxeram suas contribuições para estruturar as respostas às dúvidas trazidas diante da necessidade de se compreender como a Igreja Católica no Brasil vem lidando pastoralmente com tais desafios contemporâneos.

No estudo que empreendi, terminei em acordo com as ideias de Marcelo Camurça e Cecília Mariz (2006), que argumentam em favor do grande pluralismo e da diversidade religiosa no campo do Catolicismo brasileiro.

Nessa perspectiva, percebi como os Católicos têm vivido o modelo tanto das experiências surgidas no interior da Igreja (tais como os grupos e movimentos de leigos, alguns tão diferentes entre si, como são as CEB's e a Renovação Carismática Católica), como também de uma forte influência do Catolicismo tradicional de cunho popular. Hoje é possível observar uma grande discussão existente sobre o campo religioso contemporâneo, que remete à compreensão dos processos de destradicionalização e desregulação do campo religioso em relação com os fenômenos da secularização e/ou dessecularização da sociedade — observados na perspectiva da realidade sociocultural nordestina e brasileira.

Observou-se que a Igreja faz parte do processo de secularização da sociedade que pode ser percebido em diversos momentos da história da humanidade. A dinâmica da secularização ao longo dos últimos seis séculos, pode ser entendida como fruto da compreensão da religião na modernidade ocidental. Ou seja, a Igreja deixou de reger a vida de todas as pessoas, ficando agora a cargo de outros discursos, como o da ciência e o da política. A modernidade representou a lenta saída do eixo teocêntrico, orientado pela Igreja cristã, para a construção de um novo eixo, livre da autoridade dessa mesma Igreja, centralizada no ser humano e orientado pelos intelectuais.

Percebeu-se que a secularização passou a ser vista como o processo de declínio dos conceitos e conteúdos religiosos na produção do conhecimento, como também na literatura, na filosofia, na arte e na ciência. Hoje é possível observar uma forma peculiar de poder civil, uma

vez que nele se apresentam de forma tão comum os discursos e símbolos religiosos em espaços públicos, o que resulta na relevância social das instituições religiosas brasileiras.

Outro fator relevante é reconhecer o processo de secularização no Brasil e a partir dele compreender a discussão que se coloca sobre o campo e a epistemologia do Ensino Religioso no decorrer da história. A Igreja chega a terras brasileiras junto com os desbravadores portugueses e assume um papel de colonizadora, educadora e construtora de uma realidade moral, ética e religiosa.

Dentro da concepção sociológica de Peter Berger e Thomas Luckmann, sobre o tema da secularização, foi possível constatar que na modernidade o processo de racionalização, deslocou a religião do centro da sociedade para a esfera privada. O estudo dessa temática também adverte que tal fato possibilitaria o desenvolvimento de um pluralismo religioso, desmonopolizando as tradições religiosas hegemônicas, colocando-as em concorrência umas com as outras, mas não as eliminando por completo, como desejava o projeto iluminista.

O fundamentalismo, nesse contexto, teve como reação e pano de fundo o surgimento da sociedade pós-tradicional, ou seja, passou ele a ser uma “tradição sitiada”. Passa a reagir com a afirmação veemente da tradição diante da ameaça globalizadora, rejeitando todo e qualquer engajamento dialógico com a modernidade, bem como qualquer possibilidade de reflexividade da tradição. A grande resistência está em manter uma postura de intolerância pela possibilidade de esvaecimento de seus valores tradicionais. Reagem ao abalo provocado pelas crises do mundo moderno em suas comunidades de fé e em suas convicções básicas.

O fato sobre a constatação do pluralismo no fenômeno da religião é que as diferentes opções religiosas coexistem na mesma sociedade, bem como o pluralismo do discurso secular e os vários discursos religiosos, também coexistindo no mesmo espaço societal. Para a crença dos indivíduos, a implicação disto é simples e extremamente importante. Para os religiosos, a fé e a secularidade não são modos mutuamente excludentes de tratar a realidade.

Este estudo revelou que é possível afirmar a existência de uma posição privilegiada do discurso secular na mente das pessoas. Na experiência da maioria dos indivíduos, a secularidade e a religião não são mutuamente contraditórias. De preferência, elas coexistem, cada um pertencente a uma forma específica de atenção à realidade. Certamente, há alguns indivíduos que se auto classificariam como “totalmente religiosos” ou “totalmente seculares”. O indivíduo moderno pode desenvolver — e em muitos casos realmente desenvolveu — a capacidade de

administrar tanto as definições religiosas, quanto as definições seculares da realidade, dependendo de qual é diretamente relevante para o assunto em questão.

As contribuições de Bauman foram valiosas para este estudo, pois foi possível perceber como as identidades estão em constante construção e transformação, podendo criar novas situações políticas e sociais que refletem de forma indireta nas estruturas das instituições religiosas, revelando suas fragilidades, podendo ocasionar na diminuição do número de fiéis. A Igreja Católica, embora tenha ainda um número significativo de seguidores, percebe a necessidade de se adequar a estas novas identidades religiosas dos seus fiéis, colocando a teoria e prática no mesmo patamar de importância, reaproximando-se de seus fiéis abrindo espaços dentro das dioceses e comunidades para configurar uma nova fase de reconstrução da fé cristã.

O olhar de Bauman, em sua obra “Retrotopia”, levantou questionamentos onde a maioria das pessoas já aprendeu, a essa altura, pela própria experiência e pela dos que lhe são próximos e caros, a desacreditar de um futuro desigual, instável, imprevisível e notoriamente decepcionante, como o lugar para investir esperanças. Na concepção de Bauman, utopia e retrotopia parece não ter diferenças, pois o que realmente separa os dois é a mudança de lugar entre confiança e desconfiança: a confiança sendo movida do futuro para o passado, a desconfiança na direção oposta. Ou já, a confiança e desconfiança estiveram sempre presentes dentro da Igreja Católica, reparando os erros do passado que serviram de experiências para as transformações que hoje passam a ser necessárias com o objetivo de evitar o escoamento destes da Igreja.

No momento, constatou-se que a identidade não é estática porque os grupos humanos são dinâmicos. Compreende-se que muitas mudanças sociais e religiosas são processadas no interior dos grupos. Nesse sentido, as identidades são diversas e instáveis. No meio religioso este princípio deve também prevalecer, já que as comunidades religiosas têm suas culturas e valores estabelecidos pelos indivíduos que buscam criar regras de convivência, trazendo com isso uma dinâmica para as práticas sociais. A Igreja não poderia ficar de fora destas mudanças sociais que retratam as questões vividas pelas comunidades. Esse distanciamento durante parte da história da Igreja fez com que seus fiéis buscassem outras representações e identidades, aquelas que representassem seus anseios e respondessem aos seus questionamentos.

Outro aspecto ainda relevante sobre os identitarismos contemporâneos, neste estudo, foi perceber que as identidades podem ser desconstruídas quando a Igreja passa a não corresponder às expectativas de seus fiéis, fragilizado em suas bases de crenças, a Igreja com seu simbolismo

passa a ser submetida a questionamentos onde as respostas não satisfaz e enfraquecem as relações, perdendo espaço as dúvidas e incertezas. Oferecer espaços para estudos e reflexões entre os fiéis torna-o mais consciente de seu papel e de sua identidade dentro do movimento cristão.

Descobriu-se que o papel da Igreja neste contexto é justamente buscar entender as identidades que estão excluídas ou marginalizadas, mostrando o lado positivo que muitas vezes estão escondidos, ou ignorados pela sociedade. Há abertura da Igreja para estas novas identidades, permite colocar mais esperança dentro das comunidades, criando espaços para trabalhar seus conflitos culturais, sociais e religiosos, sem perder o respeito à diversidade, criando um espaço saudável de convivência sem deixar de perder a identidade de cada um.

É importante ressaltar que grande parte dos religiosos não são mais de origem europeia, mas, ao contrário, vem dos países do *Terceiro Mundo*. A América e a África são os grandes celeiros de vocações, enquanto declina numa Europa cada vez mais secularizada o recrutamento religioso. Outro aspecto identificado neste estudo foi perceber que as grandes religiões vicejam fora da Europa. Torna-se claro, portanto, porque nesse contexto mundial o Vaticano tem um olhar diferencial para esses países não europeus.

O papel do Papa em suas visitas aos vários continentes pode ser considerado um momento importante para Igreja católica. Ou seja, Roma deixa de ser o centro da cristandade. É preciso costurar este mundo cristão com a peregrinação papal que refaz no tempo e no espaço a unidade de um reino que na história se fragmenta em pequenas autonomias étnicas. João Paulo II foi mestre no uso simbólico dessas imagens pelos continentes. Ele soube fazer da peregrinação o modo de atuar mais eficiente da Igreja contemporânea.

Na atualidade a maioria dos fiéis são internautas e tem acesso aos conteúdos religiosos mais diversos de uma forma bastante simples. Basta fazer uma busca na internet que diversos conteúdos surgem como opções de resposta àquilo que as pessoas buscam em termos de informação, entretenimento, estudo, trabalho e também espiritualidade e religião. Essas novas formas de interação e de contato com o conhecimento tem trazido benefícios e desafios às instituições religiosas que cada vez mais correm contra o tempo para se adaptar aos novos contextos onde estão inseridas.

Os dados demográficos sobre o catolicismo no Brasil, levantados neste estudo puderam sedimentar ainda mais a resposta que estávamos buscando, pois revelam que a cada década o cenário das religiões em nosso país vem mudando, trazendo um novo panorama religioso, onde

especialistas passam a estudar este comportamento dos brasileiros em buscar na fé uma resposta para suas aflições sejam de ordem material ou espiritual. O censo de 2010 ganha feições evangélicas. Embora se percebesse que há uma ascendência da indústria cultural católica, incrementada pelo surgimento de novas bandas, festivais de música e constantes lançamentos de livros, bem como o aumento de comunidades de vida e de aliança com os preceitos católicos.

Portanto, o desafio da modernidade não atinge apenas o Cristianismo, mas todas as religiões. No entanto, um desafio fundamental para as religiões e para as Igrejas é o de adotarem o pensamento analítico sem que ocorra o “desencantamento do mundo”, com a imposição da racionalidade instrumental, estimulada pela cultura do capitalismo.

Soler (2013) trouxe um dado importante para este estudo, quando afirmou a crise de hoje não é uma crise de crescimento, mas de enfraquecimento das identidades, das práticas, da adesão a determinadas doutrinas eclesiais. Se em 2006 cerca de 70% das pessoas se reconheciam “católicas”, hoje o fariam somente 59%. Para onde foram essas pessoas? Principalmente às Igrejas evangélicas (em 2006 representavam 14% da população e hoje representam 18%), ao desinteresse por qualquer religião é a não crença (os 12% em 2006 hoje chegam aos 19%). A participação na eucaristia dominical só alcança 15% dos católicos; e, entre os jovens (14 a 19 anos) está se situa em torno dos 8%.

Para sedimentar ainda mais este estudo, trouxemos alguns documentos da CNBB que demonstram a intenção da Igreja Católica em dar respostas a esse complexo panorama sociocultural e histórico e tentar reverter a diminuição do número de fiéis, sendo isso a grande preocupação para os seus dirigentes religiosos. Neste cenário, o católico é o mais afetado, pois vem sofrendo múltiplos questionamentos, além dos escândalos sexuais e financeiros, fragilizando as bases doutrinárias e a credibilidade social do catolicismo.

Constatou-se que os eixos das “Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2019-2023” passam pela Comunidade e Missão, ou seja, são como dois lados da mesma moeda: a comunidade eclesial autêntica é, necessariamente, missionária e toda missão se alicerça na vida de comunidade. Para dar sustentação a estas diretrizes foram criadas estratégias que vêm fortalecer o papel da Igreja Católica dentro das comunidades, buscando espaço entre as questões que envolvem a cultura urbana e o cotidiano dos fiéis.

Os elementos que ajudam nas propostas estratégicas das pastorais tornam-se urgentes, onde envolvem questões fulcrais e relevantes na relação entre Igreja, o clero e os leigos católicos. Observou-se, por exemplo, que os documentos estudados na pesquisa comparam a

Igreja Católica a uma casa, com suas pilastras sedimentadas na PALAVRA – Iniciação à Vida Cristã e Animação Bíblica; no PÃO – Liturgia e espiritualidade; CARIDADE – Serviço à vida plena; e na AÇÃO MISSIONÁRIA – Estado permanente de missão. Ou seja, trata-se de pôr a missão de Jesus no coração da Igreja. O documento 100 trata da “conversão pastoral”, por meio da qual a CNBB pretende abrir o caminho para a implementação do Plano de Pastoral, sem perder o foco maior que é a fidelidade a Jesus e à missão da Igreja Católica. É a busca na renovação das paróquias, no sentido de “ocupar-se menos com detalhes secundários da vida paroquial e focar-se mais no que realmente propõe o Evangelho”.

O grande desafio da Igreja Católica hoje é trazer respostas às inquietações atuais dos fiéis. Para isso, segundo o Documento 100, sente-se a necessidade de rever as atividades paroquiais, aquelas que não perde o contato com seus fiéis, podendo dar atendimento a doentes, solitários, enlutados, deprimidos e dependentes químicos, por exemplo. Nessa perspectiva, desenvolver o serviço e o ministério dos leigos seria promover a mística do discípulo missionário, capaz de derrubar as estruturas caducas, pois o que levaria a mudar o coração dos cristãos seria, justamente, a missionariedade.

A renovação paroquial — segundo a concepção extraída das diretrizes e estratégias analisadas — pede por formas diferentes das tradicionais de evangelizar, tanto dentro do meio urbano, quanto no rural. Mesmo que as comunidades rurais estejam longe dos centros urbanos, geradores da nova cultura, o fácil acesso às informações em tempo real permitiria esse cruzamento e também, nessas áreas, não deixam de surgir problemas relativos ao vínculo comunitário (CNBB, Doc. 100, n. 21).

Já no documento 105 da CNBB, constatou-se a ênfase no tema da caminhada histórica de maior consciência da identidade e da missão dos cristãos leigos e leigas. O documento lembra que houve muitos avanços e recuos na prática dos cristãos leigos e leigas, onde é possível destacar com relação aos avanços, a questão do leigo estar consciente de seu papel como representante da Igreja, tendo como eficácia das representações e das práticas religiosas estar baseada na própria crença. Hoje, é possível identificar no âmbito da Igreja Católica, que há muitos espaços nos quais os cristãos leigos exercem o seu ser e seu agir cristãos que são: família; Paróquia e as Comunidades Eclesiais; os Conselhos Pastorais e os Conselhos de Assunto Econômico; as Assembleias e Reuniões Pastorais; as Comunidades Eclesiais de Base e as Pequenas Comunidades.

Portanto, as “Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil”, no seu conjunto, são o caminho encontrado e proposto — espelhado nos documentos analisados nesta tese —, para responder aos desafios de um país que, na segunda década deste século XXI, experimenta grandes transformações em todos os âmbitos. Há na verdade uma preocupação da Igreja Católica em demonstrar que os missionários que não se fundamentam na vida em comunidade correm o risco de se tornarem andarilhos solitários, sem referências existenciais para sua atuação.

REFERÊNCIAS

- ALBERIGO, Giuseppe. Instituições eclesiais para a salvaguarda da ortodoxia. In: **Concilium**, v. 212, n. 4, p. 95-96, 1987.
- ALTMANN, W. “Censo IBGE 2010 e religião”. In: **Horizonte**, v. 10, n. 28. Belo Horizonte, Out-dez/2012.
- ARENDDT, H. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- ARNALDEZ, Roger. **A la croisée des trois monothéismes: une communauté de pensée au Moyen-Age**. Paris: Albin Michel, 1993.
- AZEVEDO, Dermi. Desafios Estratégicos da Igreja Católica. **LUANOVA**, Nº 60, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n60/a04n60>. Acesso em: 20 set. 2019.
- BACHELARD, G. **A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BALANDIER, G. **A desordem: elogio do movimento**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BALANDIER, G. **O contorno: poder e modernidade**. São Paulo: Bertrand Brasil, 1997.
- BALANDIER, G. “Os caminhos embaralhados”. In: **O dédalo: para finalizar o século XX**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998
- BAUMAN, Zygmunt. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- BAUMAN, Zygmunt. **Retrotopia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.
- BELANCIANO, Vítor. Zygmunt Bauman: Retrotopia ou os retrocessos do nosso tempo. **Fronteiras do Pensamento** (artigos). 2018. Disponível em: <https://www.fronteiras.com/artigos/zygmunt-bauman-retrotopia-ou-os-retrocessos-do-nosso-tempo>. Acesso em: 26 jun. 2019.
- BENTO XVI, Papa. **Discurso en el Encuentro con los católicos comprometidos en la Iglesia e en la sociedad**. Freiburg, 25 Septiembre de 2011.
- BENTO XVI, Papa. Catequesis del Papa sobre lo razonable de creer. In: **Retrieved** November 21, 2012. Disponível em: <http://www.aciprensa.com/noticias/texto-completo-catequesisdel-papa-sobre-lo-razonable-de-creer-en-dios-76463/>. Acesso em: 02 nov. 2019.

BENTO XVI, Papa. Os cônjuges Priscila e Áquila. In: BENTO XVI. **Os Apóstolos e os primeiros discípulos de Cristo: as Origens da Igreja.** (Catequese do Papa Bento XVI). Brasília: Edições CNBB, 2012.

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

BERGER, L. Peter. “A dessecularização do mundo: uma visão global”. In: **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, 1(1), 2000.

BERGER, L. Peter. **Una gloria remota: avere fede nell’epoca del pluralismo.** Bologna: Il Mulino, 1994.

BERGER, L. P.; LUCKMANN, T. **Modernidade, pluralismo e crise dos sentidos: a orientação do homem moderno.** Petrópolis: Vozes, 2004.

BORGES, Anselmo. Secularização e tolerância. In: **Revista da História das Ideias.** v. 25. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2004. p. 129-146. Disponível em: https://digitalis-dsp.uc.pt/jspui/bitstream/10316.2/43694/1/Secularizacao_e_tolerancia.pdf. Acesso em: 03 ago. 2020.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Religiões em movimento / In: **catolicismo. Catolicismos?** Faustino Teixeira, Renata Menezes (orgs) – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Religiões em movimento. In: Faustino Teixeira, Renata Menezes (orgs) **“Evangélicos de missão” em declínio no Brasil** - – Petrópolis: Vozes, 2013.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. “A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE-2000”. In: TEIXEIRA, Faustino e MENEZES, Renata (orgs.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas.** Petrópolis: Vozes, 2006.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. “O Brasil Religioso que emerge do censo 2010: consolidações, tendências e perplexidades”. In: TEIXEIRA, Faustino e MENEZES, Renata (orgs.). **Religiões em movimento: o censo de 2010.** Petrópolis: Vozes, 2013.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. O Brasil religioso que emerge do Censo 2010:consolidações, tendências e perplexidades. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (Orgs). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas.** Petrópolis: Vozes, 2011.

CARDOSO, Matêus Ramos. Racionalização e Modernidade em Max Weber. In: **Revista Húmus** - Set/Out/Nov/Dez, nº 9, 2013.

CARVALHO, Lúcio. **Bauman Póstumo.** 2017. Disponível em: <https://www.revistaamalgama.com.br/06/2017/resenha-retrotopia-zygmunt-bauman/>. Acesso em: 21 jun.2019.

CAVALCANTI, Raíssa. **O retorno do sagrado: a reconciliação entre ciência e espiritualidade.**

CELAM, V Conferência Geral do Episcopado Latino Americano e do Caribe. Aparecida, n. 100d. 2007.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2002.

COELHO, Allan da Silva. Secularização e laicidade: abordagens destoantes para pensar a modernidade. **Impulso**. Piracicaba: 26(67), 85-98, set.-dez. 2016.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). **Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil**: 2019-2023. Brasília: Edições CNBB, 2019.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). Novas Diretrizes e mundo urbano. In: **Revista IHU On-Line**. 05 setembro 2019 (a). Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/592308-cnbb-novas-diretrizes-e-mundo-urbano>>. Acesso em: 24 out.2019.

CRESPI, Franco. **A experiência religiosa na pós-modernidade**. São Paulo: EDUSC, 1999.

CRUZ, Claudia Maria da Silva. **Se Deus é por nós, quem será contra nós?** um estudo etnográfico do Grupo de Oração e Ação Social Frei Jerônimo (GOASFJ). 2009. 130 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1994.

DOMINGOS, M. Ensino religioso e estado laico: uma lição de tolerância. In: **Revista de Estudos da Religião**. p. 45-70, Set. 2009. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv3_2009/t_domingos.pdf. Acesso em: 17 jul. 2020.

DUCCINI, Luciana; RABELO, Miriam C. M. Religiões em movimento. In: Faustino Teixeira, Renata Menezes (orgs). **As Religiões Afro-brasileiras no Censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013.

FEDIAKOVA, E.; PARKER, C. Evangélicos en Chile Democrático (1990-2008): Radigrafía al centésimo aniversario. **Revista Cultura y religión**, v.3(2), p. 43-69, 2009.

FERNANDES, S. R. A. “Sociologia da religião, pluralismos e intolerâncias: pautas contemporâneas”. *Contemporânea: Revista de Sociologia da UFSCAR*, 2 (5): 289-308. 2015.

FERNÁNDEZ, TORAÑO A. Elementos para la comprensión actual de la transmisión y recepción de la fe. **Sal Terrae**, n.9 3, p. 711-721, 2005.

FLICKINGER, Hans-Georg. O Estado secular e sua base autolegitimadora. In: **Revista do Instituto Humanitas Unisinos on-line**, Nº 426 - Ano XIII, Edição 426, São Leopoldo/SP, 2013. Disponível em: ihu.unisinos.br. Acesso em: 15 mar.2019.

FOLLMANN, José Ivo. Trânsito religioso e o ‘permanente peregrinar’. **Entrevista especial para Instituto Humanistas Unisinos – IHU**. Set/2012. Disponível em: www.ihu.unisinos.br/entrevistas. Acesso em: 28 out.2019.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**: a alegria do Evangelho – Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus/Loyola, 2013.

FRANCISCO, Papa. Encontro coma Comissão de Coordenação do CELAM. In: **Mensagens e Homilias** – MJM Rio 2013, Brasília: Edições CNBB, 2013.

FRANCISCO, Papa. **Homilia na capela da Casa Santa Marta**, 26 de novembro de 2018.

FRANCISCO, Papa. Homilía del Papa Francisco durante la misa de inauguración del Pontificado. **Retrieved**, April 11, 2013. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/francesco/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130319_omelia-iniziopontificato_sp.html. Acesso em: 07 nov.2019.

GOMES, A. O processo de secularização do Brasil no limiar da República e a criminalização do espiritismo. In: **Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião - UFJF - Sacrilégens**, Juiz de Fora, v. 10, n.1, p. 83-93, jan-jun/2013. Disponível em: <http://www.ufjf.br/sacrilégens/files/2014/01/10-1-7.pdf>. Acesso em: 29 abr.2019.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1998.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu. **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. “Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião?”. **Religião & Sociedade**, n. 18, 1997, p. 31-47.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: A religião em movimento**, Lisboa. Gradiva, 2005.

IRARRÁZAVAL, D. Identidade polissêmica. **Teología y Vida**. Santiago de Chile, v. 4, n. 46. p. 615-624, 2005.

JOÃO PAULO II, Papa. **Exortação Apostólica pós-sinodal *Christifideles Laici***. São Paulo: Paulinas, 2004.

JUNQUEIRA, S.R.; TEÓFILO, D. N. Secularização e sua relação com o ensino religioso. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 42, n. 1, p. 82-97, jan./jun. 2012.

KORNIS, Mônica; MONTALVÃO, Sérgio. Conferência Nacional dos Bispos Do Brasil (CNBB). In: ABREU, Alzira Alves de et al (coords.). **Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro – Pós-1930**. Rio de Janeiro: CPDOC, 2010.

KEPEL, Gilles. **A revanche de Deus: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo**. São Paulo: Siciliano, 1991.

KEPEL, Gilles. **Jihad Ascensa e declino: storia del fondamentalismo islamico**. Roma: Carocci, 2001, p. 28.

KÜNG, Hans. **A Igreja ainda pode ser salva? O novo livro de Hans Kung**. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/173-noticias/noticias-2011/41627-a-Igreja-ainda-pode-ser-salva-o-novo-livro-de-hans-kueng>. Acesso em: 10 ago.2016.

KÜNG, Hans. Contra o fundamentalismo romano-católico hodierno. **Concilium**, v. 241, n. 3, p. 151, 1992.

LATHULIÈRE, Pierre. **Le fondamentalisme catholique**. Paris: Cerf, 1995.

LATINOBARÓMETRO. Latinobarómetro 2011, p. 5 0. **Retrieved**, April 1, 2013, from. Disponível em: <http://www.latinobarometro.org/latino/latinobarometro.jsp>. Acesso em: 10 nov.2019.

LEWGOY, Bernardo. Religiões em movimento. In: Faustino Teixeira, Renata Menezes (orgs) **A contagem do rebanho e a magia dos números** (notas sobre o espiritismo no Censo de 2010) – Petrópolis: Vozes, 2013.

MACHADO, Carla. Pânico moral: para uma revisão do conceito. **Interacções**, n. 7., p. 60-80. Out. 2004. Disponível em: <http://www.interacoes-ismt.com/index.php/revista/article/download/125/129>. Acesso em: 26 jul. 2020.

MACHADO, Carly. Introdução ao Dossiê Religião e Mídia. **Relig. soc.**, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, p. 139-145, Dec. 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872014000200139&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 10 Jan.2020.

MAFRA, Clara. Censo de religião: um instrumento descartável ou reciclável? **Religião e Sociedade**, v. 24, n. 2, p. 152-159, 2004.

MAFRA, Clara. Religiões em movimento. In: Faustino Teixeira, Renata Menezes (orgs.) - **O que os homens e as mulheres podem fazer com números que fazem coisas** – Petrópolis: Vozes, 2013.

MALLIMACI, F.; BELIVEAU, V. G. Creencias en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y político. **Revista Argentina de Sociología**, v.5 (9), p. 44-63, 2007.

MARIZ, Cecília Loreto; MACHADO, Maria das Dores Campos. “Mudanças recentes no campo religioso brasileiro”. **Antropolítica**, Niterói, n. 5, 1998.

_____. “Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger”. In: **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro 21 (1), 2001, p. 25-39.

_____. “A Renovação carismática católica: uma Igreja dentro da Igreja?”. **Civitas**, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 169-186, 2003.

_____. “Catolicismo no Brasil contemporâneo: reavivamento e diversidade”. **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, p. 53-68, 2006.

_____. “Instituições tradicionais e movimentos emergentes”. PASSOS, João Décio e USARSKI, Frank (orgs.) - **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Edições Paulinas / Editora Paulus, p. 301-314, 2013.

MARIANO, Ricardo. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as Igrejas pentecostais. **Civitas**, Porto Alegre, v. 3, nº 1, jun. 2003. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/viewFile/112/108>. Acesso em 28 abr.2019.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995.

MARTINS, Antônio. Bauman: assim chegamos à Retrotopia. **Instituto Humanitas Unisinos**. 2017. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/567419-bauman-assim-chegamos-a-retrotopia>. Acesso em: 10 jun.2019.

MARTINS, Patrícia Carla de Melo. Padroado Régio no Auge do Império Brasileiro. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano III, n. 9, jan. 2011. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao>. Acesso em: 01 mai.2019.

MENEZES, Renata. As margens do Censo 2010: expectativas, repercussões, limites e usos dos dados de religião. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **Religiões em movimento: o censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013.

MONTERO, Paula. O problema da cultura na Igreja Católica contemporânea. **Estud. av.**, São Paulo, v. 9, n. 25, p. 229-248, Dec. 1995. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141995000300018&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 08 jan.2020.

MONTERO, Paula. **Entre o mito e a história**. O V Centenário do descobrimento da América. Petrópolis: Vozes, 1995.

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

NEUSNER, Jacob. O desafio do fundamentalismo judaico contemporâneo. **Concilium**, v. 241, n. 3, p. 67-71, 1992.

NOVAES, Regina. As religiões no Brasil: continuidades e rupturas. In: Faustino Teixeira, Renata Menezes. (org.) - **Os jovens, os ventos secularizantes e o espírito do tempo**. Petrópolis: Vozes, 2006.

PIERUCCI, Antônio Flávio. “Cadê a nossa diversidade religiosa? – Comentários ao texto de Marcelo Camurça”. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2006.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Modernidade religiosa à brasileira. **Clio** - Lisboa, v. 14/15: 151-172. 2006.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. In: **Civitas**, Porto Alegre, v. 3, nº 1, jun. 2003. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/viewFile/108/104>. Acesso em: 20 set.2019.

QUAKNIN, Marc-Alain. O Deus dos judeus. In: Jean BOTTÉRO & Marc-Alain QUAKNIN & Joseph Moingt. **A mais bela história de Deus**. São Paulo: Difel, 2001, p. 64.

RANQUETAT, C. A. Jr. “Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo Conceitos”, **Revista Sociais e Humanas**, v. 21, n. 1, p. 67-75, 2008.

SANCHIS, Pierre. **Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.

SANCHIS, Pierre. “Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro”. In: SANCHIS, Pierre (org.). **Fiéis e cidadãos: percursos do sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

SANCHEZ, W. Lopes. **Pluralismo Religioso: As religiões no mundo atual**. – coleção temas do ensino religioso. 2ª.ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

SANTOS, Rocélia Barbosa dos. **Novas comunidades católicas: gênese, confrontos e desafios comunicativos na sociedade contemporânea**. Orientador: Miguel Serpa Pereira (Dissertação de mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Comunicação Social, 2014. 191 f. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=27302@1>. Acesso em: 15 mar.2019.

SEEWALD, Peter. RATZINGER, Joseph. **O sal da terra: o cristianismo e a Igreja católica no século XXI, um diálogo com Peter Seewald**. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

SILVA, J. Jóvenes y religion: Cuando acrisis es motivo de esperanza. In: SOCIEDAD CHILENA DE TEOLOGÍA (Ed.). **Crisis epocal: oportunidades y desafíos alafeyalaIglesia**, vol. 1- Book, 1-Section. Talca: Sociedad Chilena de Teología, 2007.

SILVA, Juliana Cintia Lima e. Religião, Gênero e Ciberespaço: relações moldadas pela modernidade. **Caderno Espaço Feminino - Uberlândia-MG** - v. 29, n. 1 – jan./jun. 2016. Disponível em: www.seer.ufu.br/index.php/neguem/article/view/pdf. Acesso em: 08 jan.2020.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença**. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

TANK-STORPER, S. “Modernité religieuse”. In: HERVIEU-LÉGER, D. (org.). **Dictionnaire des faits religieux**. Paris: PUF, p. 742-749. 2010.

SOLER, Joaquim Silva. **A Crise da Igreja Católica: Alguns Dados Empíricos e Perspectivas Teológicas**. 2013. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/307867369_a_crise_da_igreja_catolica_alguns_dados_empiricos_e_perspectivas_teologicas. Acesso em: 13 nov.2019.

TANK-STORPER, S. “Modernité religieuse.” In: HERVIEU-LÉGER (org.) - **Dictionnaire des faits religieux**. Paris: PUF, p. 742-749, 2010.

TEIXEIRA, Faustino. Religiões em movimento. In: Faustino Teixeira, Renata Menezes (orgs) - **O Censo de 2010 e as religiões no Brasil: esboço de apresentação** – Petrópolis: Vozes, 2013.

TAYLOR, Charles. Características e interfaces da secularização nos dias de hoje. **Revista IHU On-line**, São Leopoldo (RS), 02 mai 2013. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/171-noticias/noticias-2013/519716-charles-taylor-caracteristicas-e-interfaces-da-secularizacao-nos-dias-de-hoje->. Acesso em: 26 jul.2019.

TEIXEIRA, Faustino. **O Diálogo em Tempos de Fundamentalismo Religioso**. 2010. Disponível em: <https://fteixeira-dialogos.blogspot.com/2010/04/o-dialogo-em-tempos-de-fundamentalismo.html>. Acesso em: 25 abr.2019.

TONIOL, Rodrigo. O censo de 2010: religiões em movimento, perspectivas em diálogo. **Relig. soc.**, Rio de Janeiro, v. 34, n. 1, p. 193-198, June 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872014000100009&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 30 set.2019.

TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2000.

ZEPEDA, José de Jesús Legorreta. Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. **Revista Brasileira de Ciências Sociais – RBCS**, Vol. 25 n° 73 junho/2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v25n73/v25n73a08.pdf>. Acesso em: 20 abr.2019.

WEBER, M. A ciência como vocação: In: **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

WEBER, M.. A psicologia social das religiões mundiais. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

WEBER, M.. Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: UnB, 1995.

WEBER, M.. **Conceitos básicos de sociologia**. São Paulo: Centauro, 2002.

WEBER, M.. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 2 ed. São Paulo: Pioneira. 2005.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 11a ed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.