

*Comunicação e Sociedade*, vol. 11, 2007, pp. 185-191

## Secularização e espaço público

Joaquim Costa\*

### Resumo

É corrente ouvir-se dizer que a religião desapareceu do espaço público nas nossas sociedades secularizadas. Logo se acrescenta, porém, que a religião não desapareceu das nossas vidas privadas. Este artigo trata, precisamente, das relações entre a coisa desaparecida e o espaço de onde desapareceu – um espaço mediatizado e reflexivizado que acaba por ser palco de um supermercado de fés.

**Palavras-chave:** *media*, novos movimentos religiosos, reflexividade, religião, secularização

Se encararmos a secularização ocidental como uma forma de retirada da religião do espaço público, e se constatarmos que a religião não desapareceu, então teremos de pensar nas relações entre a religião e esse espaço público – um espaço reflexivizado e mediatizado.

Tomo a palavra *secularização* nos termos de Marcel Gauchet: “Eis o mistério do mundo em que vivemos: por mais religiosos que sejam os indivíduos, a sociedade que eles formam permanece atea nos seus princípios e nos seus mecanismos” (1985b): 12). Continuando: “Pode-se conceber, no limite, uma sociedade [organizada] para além do religioso” (1997:133), “onde a fé se torna uma opção sem influência nem alcance na definição da organização colectiva” (1997: 235). É isto o “fim da religião”, quer dizer, o fim do mundo organizado segundo preceitos religiosos ou “a saída da organização religiosa do mundo” – não o fim da crença religiosa e da sua importância para os indivíduos.

J. Bauberot (ref. Hervieu-Léger e Champion, 1986: 279, 280) fala-nos, a propósito, de cultura de pluralismo religioso: a religião torna-se opção da vida privada, porventura intensa, vivida no seio dum ateísmo social que rege a vida colectiva sem obedecer a critérios religiosos.

\* Professor de Sociologia da Universidade do Minho e membro do Centro de Investigação em Ciências Sociais.

Passamos, assim, a um quadro em que temos o mundo, temos a religião, temos um mundo sem religião e uma religião sem mundo. Todos os dias milhões de crentes esfalfam-se na sociedade atea ou, como prefiro dizer, agnóstica (nem religião de Estado nem ateísmo de Estado, no dizer de Bento Domingues – 1999: 13).

Eis o significado da secularização: o mundo é a-religioso, sujeito ao poder *secular*, estranho ou hostil a qualquer intervenção teocrática ou clerical. Como resultado, deixa de ser instância de pecado, torna-se totalmente profano, separado do “outro” mundo (deixa de ser-lhe complementar) – com isto, perde a capacidade de ser profanável ou consagrável. Nele, nenhum temor de perdição nos tolhe fora do âmbito da caridade (pessoal) – o resto (e é quase tudo) é “social”, impõe-se-nos, é regulado por uma floresta de mediações: o Estado, a lei, o mercado, o sistema de ensino, as instituições, etc.

A separação mundo-religião com o tempo acaba por ser simétrica. Se o mundo se separa da religião, esta também se separa do mundo. Mais tarde ou mais cedo, as instituições religiosas confinam-se a espaços de heterotopia: “são organizadas por normas precisas, válidas apenas no seu interior e capazes de gerir as relações sociais aí desenvolvidas” (Silvano, 1997: 131, a partir da noção foucaultiana de heterotopia). Fica consumada a capacidade de os indivíduos crentes dividirem a existência em duas metades: uma religiosa e outra a-religiosa.

O processo de secularização é histórico – tem uma determinada génese no contexto da modernidade ocidental, inseparável do orgulho cartesiano, do projecto das Luzes que bradava *sapere aude*: ponde fim ao obscurantismo da era das trevas e às certezas (ilusões) providencialistas, desmistificai as aparências por mais sagradas que pareçam, submetei tudo ao crivo da razão. No fundo, temos aqui um programa de individualismo moral, racionalidade e cepticismo.

Ora, o cepticismo, diz Luc Ferry (Comte-Sponville e Ferry, 2000: 197/8), em si mesmo, enquanto princípio, não conhece limites: uma vez interiorizado, nem que seja por simples prudência, não pára, não volta atrás, duvida de tudo, torna-se radical, destrói o “tomado como garantido” (*taken for granted*), abala a noção de autoridade mesmo que essa autoridade se fundamente em alguma forma de Revelação. Passa a ser insustentável definir a realidade usando argumentos de autoridade, quero dizer, baseados apenas num papel e num estatuto que conferem um ceptro. Émile Poulat sintetiza: o modernismo culto ameaça a integridade da doutrina, ao passo que o modernismo social ameaça a integridade da competência (1997: 499); na verdade, a cultura secular ousa problematizar a doutrina em pé de igualdade ou de superioridade, enquanto a socialidade democrática ousa desafiar a autoridade da competência (agora não inquestionada; no mínimo todos têm direito à palavra).

Não admira, portanto, que se fale de desregulação das instituições religiosas tradicionais. Se sempre houve choques religiosos, dissidências, sincretismos, só agora é que os há na modernidade tardia, nestas condições que lhes conferem especificidade.

Se voltarmos a Marcel Gauchet, ouvi-lo-emos numa outra caracterização da modernidade, à primeira vista secundária mas fulminante em termos de consequências: a abertura. A modernidade “tornou aberta toda e qualquer questão, o que quer

dizer que deixa em aberto a questão dos fins e do sentido último da vida humana. (...) A racionalidade técnica, em si, só coloca e resolve problemas técnicos (...) que são problemas ‘em si e para si’” (Costa, 2006: 41/2, a partir de Gauchet, 1985a) e 1985b) e Sironneau, 1982). Então, o que nos resta? A moral? Os “valores”?

Tenho de recorrer a Luc Ferry, que nos visitou em 2001, quando concedeu uma entrevista ao *Público*. Confrontado com o discurso do “desaparecimento dos valores”, etc., riposta vigorosamente – os valores não só não desapareceram como estão mais presentes do que nunca: “creio que nos países ocidentais se partilham bastantes valores morais, tais como o respeito pelo outro, pela sua liberdade e o seu bem-estar, mesmo pelos célebres valores universais, herdeiros das Luzes. Todos estes valores morais estão bem presentes nas sociedades europeias” (*Público*, 15.Março.2001). Imaginemos agora um aperfeiçoamento moral desta sociedade, da nossa sociedade, tornando-nos nós seres moralmente perfeitos. Que seria de nós? Diferentes do que somos, certamente, mas ainda assim sempre à beira de nos sentirmos perdidos. “O envelhecimento, a doença, o luto, a certeza da morte, claro, mas também o significado da procriação, a solidão, a banalidade do dia-a-dia – tudo nos oferece uma oportunidade de nos sentirmos perdidos se formos apenas morais” (Costa, 2006: 41, a partir de Ferry, 2001 e de Comte-Sponville e Ferry, 2000: 187).

O sentido da vida não é um problema moral – é um problema espiritual que, desaparecida a “*grande religião*”, permanece, ou para nos atormentar ou para resolver os nossos tormentos” (Costa, 2006: 41). Por isso Gauchet sentencia que a religião pode ir mas volta sempre (1985a) e 1985b)). E Luc Ferry, um agnóstico, vê aqui a actualidade da promessa cristã (a imortalidade, o amor infinito) inclusive para os que recusam o salvador pois, nesses, mantêm-se “os motivos da salvação” – aquela forma de indigência interior de que falava Max Weber a propósito da busca religiosa (1983: 403/4).

Está explicada a razão por que, em tal contexto, considero a religião uma resposta espiritual a um mundo saturado de profano e de moral (2006: 64). Um “mundo de resposta múltipla” que suspendeu princípios de uma convicção que, para muitos, só parece ser restituível através da religião, inclusive para alguns vindos da esquerda ou, até, da extrema-esquerda, agora mergulhados em “novos movimentos eclesiais”, na versão sacra, e em “movimentos humanitários” não políticos, na versão profana (Boltanski e Chiapello, 1999: 425-436, 444-446; Hervieu-Léger e Champion, 1986:150 ss., Costa, 2006: 53, 63).

Para os primeiros, se tomarmos como premissa a cultura secularizada nos termos em que a defini atrás, não surpreende o perfil mais comum que hoje adoptam: o de movimentos de espiritualidade e não de intervenção política nem de acção social. Nos seus membros a questão ou não se levanta (é um *dado* que não suscita inquietação) ou, levantada, tem resposta óbvia: “É lamentável serem os leigos a vanguarda da espiritualidade e os párocos a vanguarda da acção social” (dirigente de uma comunidade carismática, ex-Ação Católica, em crítica aos párocos); “Acção social faz uma Junta de Freguesia atea” (membro do Caminho Neocatecumenal); “O essencial não é fazer o bem; o essencial é fazer a vontade de Jesus” (membro de grupo carismático). Não

sendo a única forma de ser hoje cristão no Ocidente, esta é uma das mais comuns e, de resto, ao encontro do que me parece ser o *espírito do tempo*. Foi, pelo menos, a que mais me interessou.

Isto é outra forma de retirada da religião do espaço público, outra forma de rati-ficar a sua perda de significado para a definição da organização social, que não para as vidas individuais; pelo contrário, diz-nos Luc Ferry: quanto mais “a questão do sentido último da existência é desalojada da esfera pública, [mais] ela ganha condições para, às vezes brutalmente, sobrecarregar as existências privadas” (Costa, 2006: 36, a partir de Comte-Sponville e Ferry, 2000: 233).

Aliás, é aqui que vários autores se barricam para justificarem a tese de que a religião tem procura constante, visto desempenhar funções psicológicas vitais, pouco importando os lapsos de tempo mais ou menos secularizados ou os sucedâneos equivalentes funcionais da religião (v. Stark e Bainbridge, 1980 e Wallis e Bruce, 1992). Por outras palavras: a grande religião é eterna.

Precisamos, agora, de uma pausa na facilidade com que o raciocínio tem seguido. Creio ser verdade que a religião se retirou, até um certo ponto, do espaço público. Mas este espaço público, moderno, tem uma propriedade que o projecta de imediato nas vidas privadas. Não me refiro à dualidade das nossas vidas, oscilando entre o público e o privado. Vou além disso: o espaço público é hoje profundamente reflexivizado, e uso a palavra no sentido que lhe dá Anthony Giddens (1992: 28 ss). O conhecimento, e em particular o conhecimento “humano” sobre as próprias práticas sociais, deixou o círculo mais restrito onde é produzido e entrou abundantemente nos *media*, também nos de grande consumo, tal como entrou na escola elementar – banalizou-se, percorre fluente todo o circuito da indústria editorial que vai das publicações especializadas às de divulgação em jornais de referência, bem como em tablóides, televisões generalistas, revistas cor-de-rosa, “sites”, manuais escolares, etc., etc.

Neste mercado as práticas são questionadas e colocadas em dúvida; o conhecimento, incluindo o científico, é *actualizado*, o que quer dizer que se encontra sob revisão constante. O resultado é não existir nada nas nossas vidas que esteja por “psicologizar”, “sociologizar”, “questionar” e tornar acessível ao grande público. Aí estão actividade económica geral, bolsa, *ranking* de escolas, aditivos alimentares, sim, mas igualmente casamento, sexualidade, fobias secretas, suicídio, e ainda crise de valores, solidão, consumismo, etc. Seria impossível não encontrar na lista religião, crise da Igreja, seitas, novas religiões... Tudo o que é coisa pública lá está, mas também tudo o que é privado, privatíssimo. Desde que se respeitem os preceitos legais contra a devassa não existe restrição alguma, diria mesmo pudor algum, em fazer este vaivém entre público e privado, sem direito a qualquer área reservada ou estritamente confidencial. O mundo é, verdadeiramente, de resposta múltipla.

No âmbito religioso não encontro nada que o torne excepção ao quadro traçado. Há trinta anos Brian Wilson falava do supermercado de fé no mundo moderno. “O mundo moderno tem, de facto, um supermercado de fé (autóctones, importadas, exóticas, inovadoras, restauracionistas, pessoais, etc.) precisamente porque a sua cultura

é secularizada. Numa sociedade *religiosa*, os inúmeros movimentos que corporizam o (...) leque de crenças dificilmente surgiriam e, se surgissem, dificilmente sobreviveriam. Pelo contrário, podem disseminar-se onde a religião perde pertinência colectiva mas, em paralelo, pode assumir significado individual” (Costa, 2006: 36, a partir de Wilson, 1975: 80-82). Podem disseminar-se, e disseminam-se, num universo pluralista, onde a crença se torna um direito (não um dever) entre muitos outros, uma opção de vida privada de cada um. E se esse universo for o que se chama “mediatizado”, além de “reflexivizado” e “global”, é “normal que o proselitismo e os apelos à conversão se sucedam, usem os meios de comunicação de massas e instalem um ambiente de emulação entre credos” (Costa, 2006: 36).

Na respeitada *Communio*, João C. Jorge retrata os chamados “novos movimentos religiosos” (não católicos: “new age”, esotéricos, alternativos, etc.) como “mais um produto da sociedade de consumo”, promovidos pela “lei do marketing” (1991: 355/9). A tese é verdadeira, julgo, mas parcial. É que “os movimentos católicos também usam a comunicação de massas, respondem ao proselitismo praticando proselitismo, colocam novas ofertas no mercado, dispõem de grupos emocionalistas e de curas, proporcionam o ‘sagrado de conforto’ da experiência religiosa vivida como ‘pura experiência psicológica’ atenta à vida imediata de cada um (e não vocacionada para o perscrutar do sentido global do mundo)” (Costa, 2006: 73, 74).

Brian Wilson, num livro de 1990, dizia que as novas religiões “propõem uma via mais segura, mais curta ou mais clara para a salvação”<sup>1</sup>. Corolário: é fatal que algumas organizações católicas proponham vias parecidas. É essa a lógica do supermercado de fé. “E quanto maior a pluralidade social, maior a tendência para a pluralidade de movimentos no seio duma confissão de âmbito universal e, inclusive, de variantes dentro de cada movimento” (Costa, 2006: 74).

Parece-me aqui evidente o nexa criado entre a privatização da religião, a sua retirada do espaço público e, paradoxalmente, a sua irrupção caleidoscópica neste mesmo espaço público. Nem todos os autores aceitam a linearidade com que enuncio tal nexa. Marinho Antunes (1991: 7, 10), por exemplo, reconhece a afinidade entre pluralidade social e pluralidade de movimentos mas identifica o “individualismo” e a privatização da religião como “obstáculo insidioso à actuação dos movimentos”. É certo que o “individualismo privatista” pode inibir a participação em grupos e, até, a recepção de mensagens religiosas (recusando abrir a porta para recolher um folheto), mas, genericamente, ele é o caldo de cultura em que os movimentos medram: são coisa da vida privada, dispõem de múltiplos canais para chegar à vida de cada um, estão livres da acção inquisitorial de uma igreja hegemónica ou do controlo paroquial de campanário; por fim, como vimos, na vida de cada um, na orfandade espiritual que diagnostiquei atrás, acabam por ocorrer, tarde ou cedo, boas oportunidades para que alguém acabe por abrir a porta a uma salvação “mais segura, mais curta ou mais clara”.

<sup>1</sup> *The Social Dimensions of Sectarism: Sects and new religious movements in contemporary society*, Oxford, Oxford University Press, cit. in Barker e Mayer, 1995: 157.

Foi este ambiente religioso que Brian Wilson, no já referido artigo de 1975, colocou lado a lado com a cultura *pop* na partilha de quatro características: espontaneidade, imediatismo, egocratização e desconfiança dos processos intelectuais (1975: 82).

Se usarmos a sugestão, não tarda encontraremos o catolicismo *pop*. Na assembleia do XXIV aniversário do Renovamento Carismático Católico em Portugal, em 1998, o padre Jonas Abib, brasileiro, proclamou, feliz, que Jesus hoje converte depressa e não como antigamente (devagar) porque nos nossos dias a vida é mais rápida. “É essa a metodologia usada por Cristo hoje”, e oxalá os padres a percebam, concluiu entre palmas, acenos e vivas a Cristo e a Maria<sup>2</sup> (Costa, 2005: 232/3).

O Renovamento Carismático é, talvez, o mais mediático dos movimentos católicos. É o movimento do padre Marcelo Rossi (hoje um tanto esbatido para o que era há meia dúzia de anos). É o “evangelismo católico” ou o “pentecostalismo católico”, como lhe chamam alguns, face à sua habilidade em actuar nos moldes de tele-evangelismo americano (aliás, o carismatismo católico nasceu do carismatismo protestante e com ele possui outras afinidades).

Porém, a sua articulação com o espaço público dos *media* não se resume a esta dimensão. Conforme disse acima, o caldo de cultura pluralista promove variantes dentro dos movimentos, o que lhes confere, pelo menos em alguns casos, natureza quase federativa.

O Renovamento possui uma versão mais discreta – a das “comunidades” de consagrados residentes, sujeitos a votos e a regras de *vida de perfeição*.

Possui também uma infinidade de grupos de oração locais afastados da grande exposição mediática e, mesmo, sujeitos a uma certa marginalidade diocesana e paroquial, existindo porque são tolerados. São, digamos, grupos semi-privados: abertos à participação de quem quiser aderir e dotados de alguma privacidade.

Mesmo a adesão é “privada”, quero dizer, faz-se por recomendação *ad hoc* de alguém conhecido, e não por “anúncio televisivo”. Nos dois grupos que estudei em Braga de 1999 a 2001, dos dezoito carismáticos entrevistados, dezassete tinham aderido ao Renovamento exactamente por recomendação pessoal, dos quais doze se encontravam em situação de profunda crise (doença, luto, divórcio, etc.). Era esta a natureza da recomendação – terapêutica – feita por gente variada: carismáticos, uns; ex-carismáticos, outros; indivíduos sem qualquer pertença aos carismáticos mas conhecedores de alguém que em situação de angústia encontrara alívio em grupos parecidos.

É interessante ouvir os comentários de quem ali desagou: “Se estou viva é por estar aqui”, por exemplo, ou “Sinto-me muito melhor, em paz – já consigo dormir”; e também: “Ainda bem que encontrei na Igreja um grupo assim” (ex-espírita que continua em contacto com o outro lado).

Mas seria tendencioso omitir um perfil diferente de comentários, vindos de pessoas com histórias de adesão mais tranquilas mas descontentes com a Igreja e, talvez, com a vida: “Não gosto muito de fórmulas, de rezas, nem de padres, e aqui estou livre disso”;

<sup>2</sup> Declarações disponíveis em vídeo editado pelas Edições Pneuma.

“Gosto de louvar livremente, e aqui posso fazer isso quando quiser”; “É tudo tão cinzento na Igreja que o Renovamento até me parece outra coisa”; “Aqui as pessoas é que contam”, etc.

Ou seja, o que encontramos neste *corpus* de opiniões é o que já havíamos encontrado antes – a pessoa individual, com as suas desgraças e depressões, o seu direito à felicidade; a pessoa psicologizada, sociologizada, problematizada, enquanto entidade que precede os aparelhos institucionais e burocráticos. Em poucas palavras: a pessoa da cultura reflexivizada, aquela pessoa que todos os dias nos é trazida pelos *conteúdos* da indústria mediática nas reportagens, nos debates, nos filmes, nas novelas.

Eis como, feita assunto privado, a religiosidade contemporânea, mesmo a mais discreta, continua unida, por caminhos desviados, ao espaço público.

### Bibliografia

- ANTUNES, Marinho, 1991, “Movimentos no pós-Concílio. Anotações sociológicas”, *Communio* (1): 5-11.
- BARKER, Eileen e MAYER, Jean-François, 1995, “Introduction”, *Social Compass*, 42 (2): 147-163.
- BOLTANSKI, Luc e CHIAPELLO, Ève, 1999, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.
- COSTA, Joaquim, 2006, *Sociologia dos Novos Movimentos Eclesiais; focolares, carismáticos e neocatecumenais em Braga*, Porto, Afrontamento.
- COMTE-SPONVILLE, André e FERRY, Luc, 2000, *A Sabedoria dos Modernos; dez questões para o nosso tempo*, Lisboa, Instituto Piaget.
- DOMINGUES, Bento, 1999, “Crença, descrença e fé cristã”, *Cadernos ISTA*, 7: 5-17.
- FERRY, Luc, 2001 (entrevista ao *Público*, 15.Março).
- GAUCHET, Marcel, 1985a), “Un credo democratique?”, *Autrement*, 75, décembre: 191-194.
- GAUCHET, Marcel, 1985b), “La religion de la sortie de la religion”, *Autrement*, 75, décembre:12-17.
- GAUCHET, Marcel, 1997, *Le Désenchantement du monde; une histoire politique de la religion*, s/l, Gallimard.
- GIDDENS, Anthony, 1992, *As Consequências da Modernidade*, Oeiras, Celta.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle e CHAMPION, Françoise, 1986, *Vers un nouveau christianisme?*, Paris, CERF.
- JORGE, João C., 1991, “Aspectos psicológicos dos novos movimentos religiosos”, *Communio* (4): 348-361.
- POULAT, Emile, 1997, “La science de la vérité et l’art de la distinction. Intransigeance et compromis dans le catholicisme contemporain”, *Social Compass*, 44 (4): 497-506.
- SILVANO, Filomena, 1997, *Territórios da Identidade; representações do espaço em Guimarães, Vizela e Santa Eulália*, Oeiras, Celta.
- SIRONNEAU, Jean-Pierre, 1982, *Sécularisation et religions politiques*, Paris/Nova Iorque, Mouton Éditeur/La Haye.
- STARK, Rodney e BAINBRIDGE, William Sims, 1980, “Towards a theory of religion: religious commitment”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 19(2), June: 114-128.
- WALLIS, Roy e BRUCE, Steve, 1992, “Secularization: the orthodox model”, in BRUCE, Steve (ed.), *Religion and modernization: sociologists and historians debate the secularization thesis*, Oxford, Clarendon Press: 8-30.
- WILSON, Brian, 1975, “The debate over ‘secularization’: religion, society & faith”, *Encounter*, XLV (4), October, 77-84.