

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Antonione Rodrigues Martins

**TEMPO AXIAL:
um estudo sobre a epistemologia axiológica segundo Marià Corbí e as transformações no
campo religioso brasileiro entre 1940 a 2010**

Belo Horizonte
2013

Antonione Rodrigues Martins

**TEMPO AXIAL:
um estudo sobre a epistemologia axiológica segundo Marià Corbí e as transformações no
campo religioso brasileiro entre 1940 a 2010**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro

Belo Horizonte
2013

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

M386t Martins, Antonione Rodrigues
Tempo axial: um estudo sobre a epistemologia axiológica segundo Marià Corbí e as transformações no campo religioso brasileiro entre 1940 a 2010 / Antonione Rodrigues Martins. Belo Horizonte, 2013.
114f.: il.

Orientador: Flávio Augusto Senra Ribeiro
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

1. Epistemologia da religião. 2. Religião – Brasil. 3. Mudança social – 1940-2010. 4. Corbí, Marià, 1932-. I. Ribeiro, Flávio Augusto Senra. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 165

Antonione Rodrigues Martins

TEMPO AXIAL:

um estudo sobre a epistemologia axiológica segundo Marià Corbí e as transformações no campo religioso brasileiro entre 1940 a 2010

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro (Orientador) – PUC Minas

Prof. Dr. Pedro de Assis Ribeiro de Oliveira – PUC Minas

Prof. Dr. Adilson Schultz – Centro Universitário Isabela Hendrix

Prof. Dr. Antônio Geraldo Cantarela – PUC Minas (Suplente)

Belo Horizonte, 22 de Março de 2013.

Aos meus pais pelo carinho, ao meu filho, Carlos Eduardo, fonte de inspiração em minha vida, a minha irmã e amigos pelo intenso apoio e a minha família, em especial, minha tia Nêga que sempre acreditou em mim.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais e irmã, pelo constante incentivo e apoio.

Ao programa de bolsas PROSUP (CAPES), sem o qual não seria possível a conclusão deste trabalho.

Ao meu orientador Prof. Dr. Flávio Senra, sempre atencioso e amigo, sobretudo nas horas mais difíceis no desenvolvimento deste trabalho, meu especial agradecimento.

Aos familiares e amigos que, direta ou indiretamente, participaram desta conquista.

A todos que, de alguma forma, tornaram possível este trabalho, o meu profundo agradecimento.

RESUMO

Conforme formulado por Marià Corbí, a força das transformações axiológicas teria promovido uma forma específica de atuação das tradições religiosas frente ao novo modelo de sociedade. Da mesma maneira, a mudança no eixo axiológico implicaria alterações nas esferas políticas, econômicas e sociais. Esta dissertação busca por meio de um diálogo com o pensador Marià Corbí, que trata das alterações na carga axiológica que orientam a sociedade, verificar a aplicabilidade de sua hipótese no cenário religioso brasileiro. Assim, mediante uma leitura dos dados do censo do IBGE, referente à categoria religião, a pesquisa identifica uma correlação entre as mudanças no campo religioso brasileiro e os novos sistemas de valores. Com base em um agrupamento, verificação dos dados censitários e análise da premissa de Corbí, o trabalho apresenta as configurações que as formas religiosas assumem na sociedade brasileira. Com isso, a presente investigação define as transformações no campo religioso brasileiro, buscando caracterizar tais alterações como um processo de diversidade e/ou declínio da presença religiosa na sociedade brasileira.

Palavras-chave: Epistemologia axiológica. Campo religioso brasileiro. Senso religioso contemporâneo. Censo IBGE.

ABSTRACT

According formulated by Marià Corbí, the strength of axiological transformations has promoted a specific way of acting against the religious traditions of the new model of society. The same way, the change in the axiological implies changes in the political, economic and social. This dissertation seeks through a dialogue with the thinker Marià Corbí, dealing with changes in load axiological guiding the company to verify the applicability of his hypothesis in Brazilian religious scene. Thus, by reading data from the IBGE, census category referring to religion, research identifies a correlation between changes in the Brazilian religious field and the new value systems. Based on a collation, verification and analysis of census data Corbí premise, the study shows the settings that assume religious forms in Brazilian society. Thus, this research set the transformations in the Brazilian religious field, seeking to characterize these changes as a process of diversity and / or decline of religious presence in Brazilian society.

Keywords: Axiological epistemology. Brazilian religious field. Religious sense contemporary. Census IBGE.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 – Organograma do desenvolvimento do trabalho com dados censitários.....61

LISTA DE GRÁFICOS

GRÁFICO 1 – Declínio do catolicismo no Brasil entre 1940 a 2010.....	67
GRÁFICO 2 – Crescimento dos “Sem religião” 1940 -2010.....	69
GRÁFICO 3 – Variação das tradições religiosas católica e evangélica pentecostal entre os anos de 1970 a 2010.....	72
GRÁFICO 4 – Percentual das principais religiões no censo de 2000.....	73
GRÁFICO 5 – Variáveis religiosas - censo 2010.....	74

LISTA DE TABELAS

TABELA 1 – Variáveis religiosas em 1940.....	62
TABELA 2 – Principais religiões do Brasil de 1940 a 2010.....	68
TABELA 3 – Taxas geométricas de crescimento médio anual, por grupo religioso, 1940 a 2010 (porcentagem/ano).....	70

LISTA DE SIGLAS

- CEBS – Comunidades Eclesiais de Base
- CERIS – Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais
- CETR – Centro de Estudos das Tradições Religiosas
- CIMI – Conselho Indigenista Missionário
- CJP – Comissão de Justiça e Paz
- CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
- CPT – Comissão Pastoral da Terra
- CRB – Conferência dos Religiosos do Brasil
- EUA – Estados Unidos da América
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
- ISER – Instituto de Estudos da Religião
- JEC – Juventude Estudantil Católica
- JOC – Juventude Operária Católica
- JUC – Juventude Universitária Católica
- PME – Pesquisa Mensal de Emprego
- PNAD – Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios
- PNADC – Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua
- POF – Pesquisa de Orçamentos Familiares
- URSS – União das Repúblicas Socialistas Soviéticas

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	12
2 UM ESTUDO SOBRE AS MUDANÇAS AXIOLÓGICAS E ESTRUTURAIS EM MARIÀ CORBÍ.....	16
2.1 Análise epistemológica das configurações axiológicas expressa na língua	18
2.2 A estrutura da nova sociedade e seu reflexo na regulamentação dos novos valores coletivos.....	27
2.3 A crise das religiões e a espiritualidade sem religião	37
3 O CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO À LUZ DOS DADOS DOS CENSOS DO IBGE DE 1940 A 2010	49
3.1 O contexto sociopolítico e religioso brasileiro entre 1940 e 2010	50
3.2 Pressupostos metodológicos: análise e trabalho com dados.....	57
3.3 Composição religiosa brasileira: um estudo por meio dos dados censitários do IBGE	66
4 AS TRANSFORMAÇÕES NA SOCIEDADE BRASILEIRA E SUA INFLUÊNCIA NA VIDA RELIGIOSA DO PAÍS.....	76
4.1 Reflexões sobre o campo religioso brasileiro.....	77
4.2 A religião na sociedade do conhecimento: discussões sobre sua evidência no Brasil	84
4.3 Campo religioso brasileiro: declínio ou transição?	94
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	104
REFERÊNCIAS.....	108

1 INTRODUÇÃO

A religião sempre esteve marcadamente presente na vida das pessoas, seja pelo conforto espiritual, pela busca de um significado para existência ou mesmo por regulamentar a conduta pessoal frente à sociedade. Conforme Durkheim, ela preserva e dá forma expressiva a sentimentos que alimentam normas e valores, fundamentais na sociedade e, por meio dos ritos, consolida-os na consciência dos indivíduos (MARTELLI, 1995, p. 68). Assim, pode-se dizer que a religião é uma dimensão do ser humano e um elemento constitutivo da cultura.

Este estudo pretende analisar as transformações estruturais na sociedade brasileira e suas implicações no campo religioso brasileiro entre os anos 1940 e 2010. Nas últimas décadas, o país passou por um processo de mudança nas esferas política, econômica e social, o que ocasionou significativas alterações na forma de pensar e agir dos indivíduos.

Nesse contexto, temos uma sociedade orientada religiosamente pelo cristianismo, em sua maioria católica. Entretanto, tal cenário de domínio católico sofreu algumas mudanças no decorrer dos anos. Embora o quadro ainda seja favorável aos católicos, percebem-se mudanças no cenário religioso brasileiro com o aumento no número de adeptos de alguns grupos, como os pentecostais e os “sem religião”.

Nesta dissertação, propõe-se o estudo sobre a diversidade religiosa mediante uma compreensão das variações dos grupos religiosos nos censos de 1940 a 2010. A análise é pertinente, pois, no país, tanto o aspecto religioso como as manifestações de religiosidade estão presente no cotidiano brasileiro e não podem ser dissociados da vida pública, uma vez que se completam. As alterações nas configurações axiológicas, que direcionam e regulamentam a sociedade ao transformar a organização social brasileira, acarretariam a formação de novos sistemas de valores, de estilo de vida e de compreensão religiosa.

Assim, o objetivo geral, aqui, é desenvolver um estudo das variáveis religiosas mediante análise dos dados censitários do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) no período de 1940 a 2010. Como objetivo específico, pretende-se contextualizar o cenário religioso brasileiro do período, apresentando o comportamento das tradições religiosas frente às transformações na sociedade brasileira. Outro objetivo específico é apresentar a tese de Corbí, autor referência do trabalho, e verificar a aplicabilidade de sua teoria no campo religioso brasileiro.

Quanto à definição estrutural do trabalho, o mesmo foi dividido em: introdução, na qual são apresentados o problema, os objetivos, a metodologia e a hipótese; três capítulos, que

são subdivididos também em três itens, nos quais informações e argumentos da produção científica estão reunidos.

Com base numa verificação dos dados quantitativos do IBGE, a metodologia de estudo utilizou-se de uma pesquisa de base teórica sobre a epistemologia axiológica e de uma abordagem qualitativa de análise dos censos. Procurou-se, a partir desse ponto, apresentar o método de tratamento dos dados, bem como sua seleção, separação e categorização do processo pelo qual se deu a coleta dos dados censitários do IBGE e seu tratamento na pesquisa. Por meio da análise dos dados do IBGE das últimas décadas, verificaram-se expressivas mudanças no campo religioso brasileiro, além de significativas alterações na dinâmica social do país.

Entende-se por axiologia o estudo das configurações de valores de certos grupos que determinam e regulamentam sua ação. Pretendeu-se no primeiro capítulo, *Um estudo sobre as mudanças axiológicas e estruturais em Marià Corbí*, apresentar os métodos utilizados pelo autor sobre a questão axiológica, identificar os novos sistemas de valores no novo modelo de sociedade – o que o epistemólogo denomina de sociedade da inovação, em oposição aos antigos modelos de sociedades –, além de introduzir uma análise das tradições religiosas frente às mudanças na estrutura axiológica apontadas pelo estudioso. Para Corbí, a força das transformações axiológicas teria promovido uma forma específica de atuação das tradições religiosas frente ao novo modelo de sociedade. Da mesma forma que a mudança no eixo axiológico implicaria alterações nas esferas políticas, econômicas e sociais. De acordo com o autor, nos modelos de sociedades antigas, a religião se expressava como um sistema de interpretação da realidade, já em uma sociedade de inovação, a religião há que se fazer conforme as inovações científicas e tecnológicas. Dessa maneira, as tradições religiosas hegemônicas veem-se obrigadas a adaptar-se a essa situação marcadamente plural e mutável, senão perecerão. Nessa nova sociedade, com novos sistemas de valores sociais, de vida e de entendimento religioso, a religião não mais desempenhará o mesmo papel que antes exercera em sociedades anteriores. Faltarão à religião a função e os aspectos que antes sempre a caracterizavam.

No segundo capítulo, *O campo religioso brasileiro à luz dos dados*, apresenta-se o contexto social, político, econômico e religioso brasileiro entre os períodos de 1940 a 2010. Além disso, são demonstradas as formas metodológicas de trabalho com abordagem qualitativa dos dados censitários do IBGE sobre as variáveis religiosas do período em estudo.

Embora os procedimentos tenham um padrão comum que os caracteriza, cada coleta de dados teve exigências próprias (SANTOS, 2004, p. 78). Assim, para o desenvolvimento desta pesquisa, fez-se necessário além da coleta de dados, um tratamento das informações elencadas de forma que pudessem ser analisadas e interpretadas frente à realidade do período. A forma de análise tem como foco as relações entre os dados coletados, buscando desvendar seu significado por meio da interpretação e comparação dos resultados (APPOLINÁRIO, 2006, p. 160). Dessa maneira, mediante utilização do método qualitativo, visou-se compreender o fenômeno das alterações no campo religioso brasileiro com base nos dados dispostos pelo IBGE. A utilização do método qualitativo objetivou analisar a interação das variáveis religiosas na sociedade brasileira. Outro ponto refere-se ao desenvolvimento de gráficos e tabelas que revelam o crescimento de alguns grupos religiosos no decorrer das décadas em contraponto com o declínio de outros. Procurou-se ainda enriquecer a discussão com reflexões de autores que possuem certa representatividade no trabalho com dados censitários no país.

As transformações na sociedade brasileira e sua influência na vida religiosa do país é o terceiro capítulo, o qual se ocupa precisamente da aplicabilidade da tese de Corbí no campo religioso brasileiro por intermédio da leitura dos dados dos censos feita no capítulo anterior. Esse capítulo procura analisar o impacto da variação no campo religioso brasileiro percebido nas relações interpessoais, sociais e políticas. Busca-se, assim, uma estreita relação com os valores ditados pelas instituições religiosas no cenário religioso brasileiro de 1940 a 2010. Num primeiro momento, apresenta-se uma reflexão sobre as transformações no campo religioso brasileiro no decorrer dos anos de 1940 a 2010, em que o marco da discussão gira em torno da presença dessas tradições religiosas frente à sociedade brasileira. A seguir busca-se verificar se os apontamentos de Corbí referentes à perda da função e espaço das tradições religiosas, em uma sociedade de inovação, são de fato percebidos, mesmo que em menor número, na sociedade contemporânea brasileira. O diálogo é intermediado pelas considerações do sociólogo Casanova que apresenta uma posição distinta da exposta por Corbí no que se refere à função da religião na sociedade brasileira. E, por fim, demonstram-se as transformações ocorridas no campo religioso brasileiro mediante apresentação dos resultados da análise de levantamentos dos dados do censo do IBGE, conforme o período de estudo, com o propósito de identificar o processo de transição ou declínio das tradições religiosas no país. Na última parte, *Considerações finais*, retorna-se o debate do problema, confrontando-o com os resultados obtidos nas diferentes etapas da pesquisa, bem como se discute o cumprimento dos objetivos listados e, por fim, se a hipóteses iniciais foram ou não

confirmadas, podendo-se ainda indicar novos estudos, tanto os que ajudem a aprofundar temas discutidos ou, até mesmo, temas que não foram abordados, mas que foram, em algum momento deste, apontados.

2 UM ESTUDO SOBRE AS MUDANÇAS AXIOLÓGICAS E ESTRUTURAIS EM MARIÀ CORBÍ

A sociedade passa por um processo de mudanças axiológicas. Em outros termos, trata-se de uma mudança de valores manifestada hoje nas formas sociais, políticas, econômicas e religiosas. As transformações estruturais nas formas de vida, de organização, dentre outras, correspondem a mudanças nas configurações axiológicas e, o novo arranjo no modelo valorativo evidencia a necessidade de reexaminar a noção de valor e seu papel na cultura.

Este capítulo procura apresentar o pensamento de Marià Corbí¹ sobre o estudo das configurações axiológicas da língua, apontando os procedimentos metodológicos utilizados pelo autor em sua argumentação sobre a epistemologia axiológica. Para Corbí, o ser humano age e transforma o mundo que habita por meio da instauração de sistemas e de códigos de interpretação da realidade. Portanto, o estudioso justifica sua abordagem por meio da linguagem e da análise de sua carga valorativa. O autor constrói sua hipótese com elementos antropológicos, linguísticos, sociológicos e epistemológicos, e aponta as possibilidades para o estudo do problema axiológico, ao desenvolver uma abordagem do valor como fenômeno social e cultural condicionado aos modos fundamentais de certos grupos culturais.

O capítulo visa ainda apresentar as transformações ocorridas no sistema de valores. É fruto, antes, da tentativa de compreender a realidade valorativa, no intuito de verificar os preceitos que justificam possíveis alterações no referido sistema, concernente às mudanças nas formações axiológicas da língua. Por meio disso, busca-se compreender o momento axiológico atual e verificar se modificações nas formas de vida corresponderiam a transformações estruturais nos paradigmas axiológicos.

Em seguida, trata-se da compreensão dos paradigmas axiológicos identificados em diferentes sociedades, como as agrárias, as pré-industriais, as industriais e aquela denominada pelo epistemólogo como sociedade do conhecimento e/ou de inovação. O autor caracteriza as sociedades tradicionais como fixas, estáticas, ou seja, sociedades em que as mudanças, quando acontecem, ocorrem de uma forma mais lenta. Já a sociedade da inovação, baseada em conhecimento científico-tecnológico, tem como característica principal a contínua

¹Marià Corbí é doutor em filosofia e licenciado em Teologia; atuou como professor do Departamento de Ciências Sociais de ESADE e da Fundação Vidal e Barraquer. Desde 1999, dirige o CETR, Centro de Estudos das Tradições Religiosas, de Barcelona. Corbí é epistemólogo das formações axiológicas, estudioso das consequências ideológicas e religiosas das transformações geradas pela sociedade industrial e pós-industrial. Muitos anos de investigação, desde as mais variadas especialidades, tem permitido-lhe esclarecer a relação entre os sistemas de valores das sociedades e seus sistemas de vida, entre as formas religiosas de um grupo social e seu modo de vida.

transformação. O catalão afirma que a sociedade atual passa por um processo de mudanças, colocando em relevo os eixos constitutivos da sociedade emergente e suas consequências nas formações de valores, além de averiguar as transformações dos paradigmas axiológicos nas distintas representações coletivas. Em sociedades que vivem da inovação científica e tecnológica e da criação contínua de produtos e serviços, inevitavelmente, se extinguirá toda fixação mental e sensitiva, por ser contrária à lógica da geração de novidade. A fixação afeta negativamente à sobrevivência do coletivo, retardando o ritmo de criatividade. Para Corbí, essa seria a lógica da religião que se fundamenta em crenças intocáveis, o que acaba resultando em um elemento contrário à mobilidade em todas as ordens, ou seja, uma mobilidade imprescindível para o novo modelo de sociedade.

Por fim, procura-se introduzir uma análise das tradições religiosas frente às mudanças na estrutura axiológica. Para Corbí, a sociedade de conhecimento é extremamente pragmática e apoiada no conhecimento e na contínua transformação. Em seu estudo, a conclusão é de que as formas religiosas são definidas por sua capacidade de configurar certezas inevitáveis em ambientes estáveis, aspectos vitais para a sobrevivência das sociedades tradicionais. São sociedades de verdades fixas que impedem a mudança e, por outro lado, muito pouco adaptadas à realidade social das sociedades de informação, as quais precisam motivar um processamento contínuo em todas as ordens estruturais. A religião, segundo Corbí, não mais compreende o homem. Tal perspectiva leva a uma reflexão em torno do estatuto da religião na sociedade da inovação e de contínuas mudanças.

Desse modo, em uma sociedade que se fundamenta necessariamente na inovação tecnológica e científica, a religião, entendida como sistema de crenças fixas, deixa de ser acessível à população, entrando em crise. Assim, a proposta de Corbí de uma religião sem religião, ou seja, o cultivo de profundas qualidades humanas, além das formas religiosas ligadas a sistema de valores estáveis. As novas circunstâncias direcionam-se a uma espiritualidade para além das regulamentações, separada das crenças e da submissão. Em termos gerais, o postulado axiológico orientará a criação e o movimento.

2.1 Análise epistemológica das configurações axiológicas expressas na língua

Marià Corbí dedica-se há alguns anos ao estudo das mudanças em âmbito axiológico, mediante as abordagens antropológica e linguística. O estudioso busca analisar como os valores, as relações interpessoais e as expressões religiosas vão se comportando frente às transformações da dinâmica social influenciados pelos avanços na ciência e na tecnologia. Para verificar essa premissa, Corbí procura construir uma epistemologia axiológica e, a partir disso, desenvolver um sistema de estudo do valor como fenômeno social e cultural ligado às formas essenciais da vida de um dado grupo.

Ao desenvolver uma abordagem sobre o problema axiológico, Corbí recorre a distintas áreas, sobretudo à linguística como salienta Luis Cencillo². Desse modo, a pesquisa de Corbí seria uma explicação antropológica da validade ou mesmo da necessidade de uma nova categorização da realidade do mundo humano. O próprio Cencillo já se preocupava com essa temática desde 1959 em algumas de suas obras³. Corbí recorre ao estudioso buscando fundamentação para o desenvolvimento de sua tese.

Cencillo (1975) enfatiza que a espécie humana transforma constantemente seu mundo, não somente pela manipulação de instrumentos e materiais, mas pela instauração de sistemas, de códigos de interpretação da realidade e de comunicação entre si. A capacidade do ser humano de significar o mundo e os fenômenos ao seu entorno, criando sistemas de significação e de entendimento da realidade, bem como uma conexão de sistemas e paradigmas pertinentes, torna-se visível mediante a utilização de um sistema de linguagem⁴ conectado ao seu modo de vida.

É nesse momento que Corbí busca introduzir sua análise do valor como fenômeno social e cultural ligado às formas essenciais da vida humana. O autor articula um conjunto de perspectivas metodológicas, tais como a linguística, a epistemologia, a semântica e a antropologia, para compreender as mudanças estruturais do valor. Ele trata o problema epistemológico das formações axiológicas da língua e sua função na sociedade, construindo

²Luis Cencillo foi um sacerdote católico, antropólogo, filósofo, teólogo e escritor espanhol. Destacou-se nos estudos acerca de teorias sobre as realidades, o homem, a cultura, os mitos, a linguagem, o conhecimento, as crenças e a fé. Faleceu em 25 de junho de 2008.

³*Dialética do Concreto Humano ou Os sonhos fator terapico e Tratado das Realidades ou Mito: Semântica e Realidade*. Títulos originais: *Dialéctica del Concreto Humano o Los sueños factor terapico e Tratado de las Realidades o Mito: Semántica y Realidad*.

⁴Entendido como um sistema de sinais para codificação e decodificação de dadas informações em certos grupos, no qual se insere o ato da fala, os símbolos, desenhos, escritas e etc.

elementos para uma epistemologia axiológica que possa gerar uma teoria do valor e suas transformações.

O epistemólogo parte da afirmação de que “o homem é um ser vivente cultural e hermenêutico” (CORBÍ, 1983, p. 19), e chama a atenção para a utilização da língua como sistema de relação desse ser com seu meio. O ato da fala diferencia o homem das demais espécies, incluindo elementos necessariamente culturais que são resultado de representações e interpretações de um determinado grupo acerca de seu entorno. Com efeito, a linguagem pode ser dividida em verbal (oral e escrita) e não verbal (desenhos, símbolos, expressões corporais). É importante ressaltar que o fenômeno da fala permite ao homem mudar sua relação com o meio, criando sistemas de valores, de organização e de relacionamento entre si.

A compreensão da função da linguagem orientará os estudos de Corbí, com base no entendimento da língua como um efetivo instrumento do ser humano se relacionar com seu mundo. Ele é categórico ao afirmar que a cultura é possível graças ao ato da fala, significando que os humanos se relacionam com o mundo comunicando entre si, o que leva a afirmar que a língua é uma intermediária entre o ser humano e seu mundo. Nesse sentido, o autor desenvolve uma investigação semântica da linguagem e sua função enquanto portadora de carga axiológica e interpretativa da realidade. Afinal, por meio da fala o mundo objetivo dos homens forma uma estrutura de sentidos correspondente a outra estrutura subjetiva e social.

Na interação do homem com seu próximo e com meio que habita, a língua torna-se uma parte essencial para tal relação. A semântica como responsável por atribuições de sentido e valor na linguagem perceberá a relação axiológica apontada, pois será tratada no âmbito das relações axiológicas do homem ao seu entorno. Segundo o autor, “qualquer aspecto da semântica que prescindia do aspecto axiológico terá que ser compreensível a partir da fundamental relação axiológica do vivente humano com seu meio” (CORBÍ, 1983, p. 97, tradução nossa).⁵ O estudo das configurações axiológicas humanas requer um método de análise dos elementos axiológicos da língua e, conseqüentemente, da semântica, ou seja, a necessidade de uma proposta semântica em “que o nível semântico se considere como o lugar capital da manifestação do valioso na língua” (CORBÍ, 1983, p. 108, tradução nossa)⁶. Dentro

⁵ Cualquier aspecto de la semántica que prescindia del aspecto axiológico tendrá que ser comprensible desde la fundamental relación axiológica del viviente humano a su entorno.

⁶ que el nivel semántico se considere como el lugar capital de la manifestación del valioso en la lengua.

da representação semântica encontrar-se-ão unidades de análise da realidade revestidas de estruturas chamadas de significado.

A forma de o ser humano se comunicar, de se relacionar e de agir sobre o mundo está integrada no contexto cultural ao qual ele está vinculado. Para se relacionar com o meio, o homem necessita de um distanciamento, o que o autor denomina distância objetiva, originada pela função significativa da língua. Tal distanciamento objetivo é condição de manipulação do objeto e consiste no afastamento entre o significado e o designado, responsáveis pelo acesso ao objeto.

Essa distância adquire uma dupla função, chamada de significado 1º e significado 2º, axiologia 1ª e axiologia 2ª. As primeiras têm como função assegurar a vida física (viver e não morrer) do grupo social sendo relacionadas à sobrevivência. Por isso, são chamadas de funcionais. Já as segundas se articulam a partir das primeiras, e sua função é assegurar o distanciamento objetivo por intermédio da resposta do grupo aos estímulos do meio e de como se relacionam com este. Robles explica:

Porque, ainda dada a gratuidade do significado e axiologia do segundo nível com relação ao significado e axiologia do primeiro, estas são as bases daquelas. De maneira que se comportam como semânticas segundo as quais as segundas seguem os eixos centrais das primeiras, as reproduzem, e, transformadas paradigmática ou estruturalmente as primeiras, se transformam paradigmática ou estruturalmente nas segundas. (ROBLES, 1996, p. 66, tradução nossa)⁷.

A totalidade desses elementos que constituem qualquer sistema cultural toma seu lugar com base nessa dupla estruturação interna, ou seja, a que impõe a axiologia primeira e a axiologia segunda. Ambas estão presentes em qualquer construção cultural e também nas formações religiosas. Por isso, as investigações de Corbí a respeito do fato religioso não abandonarão em nenhum momento a perspectiva cultural em que se dá o fenômeno.

Uma estrutura axiológica é formada por elementos e relações axiológicas. Tanto que, frente à análise das formações axiológicas da língua e, como tal, sua função no grupo humano e seu caráter pragmático, Marià Corbí compreende que toda formação axiológica apoia-se em um sistema de valores sujeito à cultura na qual se insere. Esse estudo da expressão axiológica

⁷ Porque, aun dada la gratuidad de la significatividad y axiología del segundo nivel con relación a la significatividad y axiología del primero, éstas son las bases de aquéllas. De manera que se comportan como semánticas según las cuales las segundas siguen los ejes centrales de las primeras, las reproducen, y, transformadas paradigmática o estructuralmente las primeras, se transforman paradigmática o estructuralmente en las segundas.

na língua parte do pressuposto de que a fala é intrínseca ao sistema humano de relacionamento com o meio.

Essa função poderia ser definida assim: o sistema de valores de uma sociedade cria nela a orientação que precisa para viver e determina de forma inequívoca, nos pontos fundamentais, o que é preciso fazer e o que é preciso evitar para viver e não morrer. A função de todo sistema de valores em uma sociedade depende do tipo de relação com o meio dessa mesma sociedade; depende de seu tipo de cultura, considerando a cultura como o conjunto de instrumentos sociais de relação com o meio, o tipo de coesão social de um grupo que proporciona alguns peculiares caracteres de eficácia a sua atuação sobre o meio. (CORBÍ, 1983, p. 46, tradução nossa)⁸.

A língua não transmite apenas informações a outros sujeitos, mas estabelece um mundo de valores que orienta um grupo humano, além de direcionar sua maneira de relacionamento com o entorno e determinar suas configurações representativas, axiológicas, simbólicas, míticas e outras. Tomando-se a língua como uma especificidade humana de relação entre si e com o meio, conclui-se que ela e, especialmente, a semântica, estão situadas num âmbito de construção de valores e que, portanto, todo fenômeno linguístico e semântico deverão ser compreendidos e explicados numa perspectiva axiológica.

Assim, a língua deverá atender a uma dupla função.

Em primeiro lugar, a língua estabelece um sistema de comunicação entre sujeitos que trocam a respeito dos objetos, de tal forma que a função comunicativa ou função Sujeito-Sujeito (S-S) deverá ter lugar por meio da função Sujeito-Objeto (S-O) e, em segundo lugar, a língua estabelece um modo, peculiar dos viventes humanos, de se relacionar com o meio; esta função ao meio, ou função S-O, deverá ter lugar unicamente por meio da função S-S. (CORBÍ, 1983, p. 108, tradução nossa)⁹.

Conforme essa relação do ser humano entre si e com seu meio, observa-se uma dupla função da língua: comunicativa (S-S) e referencial (S-O). Somente falando, relacionando entre si a respeito dos objetos e só pela relação com o meio, os seres humanos podem

⁸ Esa función podría definirse así: el sistema de valores de una sociedad crea en ella la orientación que precisa para vivir y determina de forma inequívoca, en los puntos fundamentales, qué hay que hacer y qué hay que evitar para vivir y no morir. La función de todo sistema de valores en una sociedad depende del tipo de relación al entorno de esa misma sociedad; depende de su tipo de cultura, considerando la cultura como el conjunto de instrumentos sociales de relación al entorno, el tipo de cohesión social de un grupo que proporciona unos peculiares caracteres de eficacia a su actuación sobre el entorno.

⁹ En primer lugar, la lengua establece un sistema de comunicación entre sujetos que intercambian acerca de los objetos, de tal forma que la función comunicativa o función Sujeto-Sujeto (S-S) deberá tener lugar a través de la función Sujeto-Objeto (S-O) y, en segundo lugar, la lengua establece un modo, peculiar de los vivientes humanos, de relacionarse al entorno; esta función al entorno, o función S-O, deberá tener lugar únicamente a través de la función S-S.

relacionar-se entre si como sujeitos. Um sistema de valor se caracteriza como um significado que um objeto tem em relação aos sujeitos de uma cultura concreta. Dessa maneira, um sistema de valor corresponderá a um sistema de desejos. A relação S-O é uma relação de valor e desejo; valor por parte do objeto e desejo por parte do sujeito.

Por meio da relação S-O-S o ser humano constrói ou transforma radicalmente a cultura segundo suas necessidades e mudanças do meio. Assim, uma transformação no modo cultural do grupo, implicaria variações nas configurações axiológicas e semânticas desse grupo. Frente à proposição em destacar a carga axiológica das expressões linguísticas, deve-se notar que é um problema semântico conectado à pragmática e às ações e condutas de um dado grupo. A semântica opera na teoria linguística como um componente interpretativo.

Traduz os objetos abstratos da sintaxe a uma forma mais concreta. O componente semântico de uma gramática tem como função interpretar as estruturas sintáticas em termos de sentido. Atribui uma significação às estruturas engendradas pela sintaxe. Combina o significado dos termos do léxico¹⁰ com a ajuda do sistema de relações representado no indicador sintagmático¹¹. Já dissemos que o léxico é simplesmente uma lista de rubricas lexicais, a cada uma das quais não é outra coisa senão um conjunto de características de três tipos: fonológicos, semânticos e sintáticos. (CORBÍ, 1983, p. 84, tradução nossa)¹².

Para determinar os modelos axiológicos¹³ de uma cultura, o autor parte da hipótese de que as formações mítico-simbólicas possuem relação com o modo social-laboral fundamental. O modo como o grupo se relaciona com o meio gera determinadas configurações mitológicas e formações simbólicas concretas e constantes. Nessa perspectiva, o mito e os símbolos das sociedades ganham destaque no estudo de Corbí. O mito proporciona uma interpretação ontológica e axiológica, além de constituir e fundamentar a relação com o meio. Assim, o problema do valor se manifesta em configurações significativas mítico-simbólicas que são estruturas linguísticas.

¹⁰ É todo o conjunto de palavras que as pessoas de uma determinada língua têm à sua disposição para expressar-se, oralmente ou por escrito. Léxico pode ser definido como o acervo de palavras de um determinado idioma.

¹¹ Relativo a sintagma que é uma unidade sintática composta por um ou mais vocábulos que formam orações.

¹² Traduce los objetos abstractos de la sintaxis a una forma más concreta. El componente semántico de una gramática tiene como función interpretar las estructuras sintáticas en términos de sentido. Atribuye una significación a las estructuras engendradas por la sintaxis. Combina el significado de los términos del léxico con la ayuda del sistema de relaciones representado en el indicador sintagmático. Ya dijimos que el léxico es simplemente una lista de rúbricas lexicales, cada una de las cuales no es otra cosa que un conjunto de rasgos de tres tipos: fonológicos, semánticos y sintáticos.

¹³ O esquema estrutural revestido de uma determinada forma semântica é o que o autor chama de modelo axiológico. Com este ele constrói o mito. O modelo axiológico configura e estrutura os eixos centrais da totalidade do campo semântico pertinente à vida de um grupo humano.

Ao abordar a análise da estrutura social-laboral que um dado grupo humano deve realizar para sobreviver, Corbí (1983, p. 137) afirma que tais “operações laborais se dividem em um conjunto de séries operativas, sendo umas ‘axiais’ e outras ‘periféricas’¹⁴ para a vida do grupo”. Exemplifica, ao identificar que o momento axial central para uma sociedade baseada na caça será o ato de abater e devorar o animal, enquanto, em contrapartida, sua atividade periférica será o recolhimento de frutos. Essa disposição das relações laborais e axiais de um dado grupo identifica que “as configurações mitológicas se apoiam e são correlativas a uma série de operações laborais axiais de um grupo e que os modelos míticos se apoiam e são correlativos aos momentos centrais de uma série de operações axiais” (ROBLES, 1996, p. 66, tradução nossa).¹⁵ De tal forma, certas estruturas laborais originam certas mitologias. Alterações na estrutura laboral de um grupo ocasionam mudanças na sua mitologia e, conseqüentemente, em seu sistema axiológico.

É evidente que quando se modifica a ação central¹⁶ de um grupo também ocorre uma transformação no paradigma axiológico. Isso se dá ao mesmo tempo em que acontecem variações na mitologia, nos rituais, nas formas de organização e na maneira de interpretar e avaliar a realidade. As formações mitológicas têm uma conexão com a pragmática de um grupo ao qual pertencem. “Logicamente, se muda a estrutura laboral de um grupo, muda sua mitologia, isto é, muda seu sistema axiológico e sua ontologia” (ROBLES, 1996, p. 67, tradução nossa).¹⁷ O trânsito de um modelo a outro obedece a regras de uma estrutura fundamental de significação e sua legalidade propicia um procedimento qualitativo de transformação.

Seguindo essa linha, assume-se uma premissa sobre a estrutura laboral numa sociedade em transformação com base na relação fundamental de S-O. Esse modelo evidencia que as transformações laborais são conseqüências de mudanças profundas nas condições materiais e sociais de um grupo. A ciência, a implantação da técnica e o desenvolvimento de

¹⁴ Séries operativas divididas entre axiais e periféricas representam as formas de atuação e atividades de um determinado grupo ao se colocar frente ao meio mediante desenvolvimento de uma ação de cunho laboral. Essa representação laboral apresenta um aspecto central que remete à principal atividade desempenhada pelo grupo. Em contrapartida, a denominada periférica surge como uma atividade auxiliar.

¹⁵ Las configuraciones mitológicas se apoyan y son correlativas a las series operativas laborales axiales de un grupo; los modelos míticos se apoyan y son correlativos a los momentos centrales de las series operativas axiales.

¹⁶ Compreendida como uma prática pela qual um dado grupo orienta-se, se constitui e incide sobre seu entorno. Tal ação caracteriza-se como uma base axiológica associada a determinadas atividades laborais e a configurações míticas que norteiam a atuação de um grupo sobre seu meio.

¹⁷ Lógicamente, que si cambia la estructura laboral de un grupo, cambia su mitología, es decir, cambia su sistema axiológico y su ontología.

seus instrumentos, tornam a relação S-O cada vez mais separada de uma estruturação axiológica e comunicativa. A mudança na relação sujeito-objeto converte a língua em um instrumento de processos e de evolução de desenvolvimentos técnicos; ela deixa seu caráter de comunicação, de simbologia para converter-se num instrumento de informação e recepção de informação.

A ciência é um processo comunicativo porque sua pretensão é incidir sobre as coisas. Seu conhecimento não possui nenhum caráter contemplativo ou que proporcione algum sentido à vida, mas um aspecto operativo da realidade. Esse tipo de conhecimento abre a possibilidade de novas formas de o sujeito humano incidir sobre a realidade. Corbí frisa que os sistemas de valor que regem os grupos humanos estão estruturados segundo modelos axiológicos e que a ciência se estrutura e se desenvolve de acordo com modelos teóricos.

A diferença entre uns e outros consiste em que os modelos axiológicos se movem no âmbito S-S\O, que é um âmbito de comunhão dos sujeitos num mesmo sistema de valores que rege a relação com o meio, enquanto os modelos científicos se movem num âmbito que poderíamos descrever como S-O em que S tende a se afastar de sua relação axiológica ao meio para converter-se num operador. O ponto de partida do processo científico já não será o significado para os viventes dos objetos naturais de uma cultura dada; o ponto de partida serão as construções teóricas. A legalidade destas formações já não será a legalidade própria da comunicação dos viventes enquanto tais. (CORBÍ, 1983, p. 142, tradução nossa)¹⁸.

A relação S-O se separa cada vez mais de uma estruturação axiológica e comunicativa. Tal conjuntura converte a língua num instrumento de processos e evolução dos desenvolvimentos técnicos e deixa seu caráter de comunicação para converter-se num instrumento de informação e recepção de informação.

Com uma simples relação S-O, sem interiorização simbólica, não existe lugar para a ética, pois esta acontece somente com a existência simbólica de relação S-O. O posto do objeto converte-se em um vínculo comum e valorativo de S e O, isto é, toda relação humana com as coisas, com os outros e consigo mesmo se segue do modelo emissor-receptor. Logo, a presença de um duplo significado, 1º e 2º, de O.

¹⁸ La diferencia entre unos y otros consiste en que los modelos axiológicos se mueven en el ámbito S-S\O, que es un ámbito de comunión de los sujetos en un mismo sistema de valores que rige la relación al entorno, mientras que los modelos científicos se mueven en un ámbito que podríamos describir como S-O donde S tiende a alejarse de su relación axiológica al entorno para convertirse en un operador. El punto de partida del proceso científico ya no será la significatividad para los vivientes de los objetos naturales de una cultura dada; el punto de partida serán las construcciones teóricas. la legalidad de estas formaciones ya no será la legalidad propia de la comunicación de los vivientes en cuanto tales.

Bem como não é possível a existência da ética se unicamente se dá o significado 1º de O - falta de interiorização e, portanto, falta a disponibilidade da operação para o S - assim também não se dá ética frente ao auge da preponderância do significado 2º de O. Isto está confirmado pelo caráter aético das experiências místicas. Há atitude ética quando se está em frente ao significado do desejo e ao significado que está para além do desejo ou não desejo. Esta atitude é a que se descreve em várias tradições religiosas quando dizem «amar como se não amásseis, ter mulher como se não a tivésseis». Os sistemas de valores determinam a ética, de forma que sistemas axiológicos humanos diversos comportam sistemas éticos diversos. A característica estrutural comum a todos os sistemas éticos residirá, segundo nossas hipóteses, no modo concreto de conjunção do que temos chamado axiologia 1ª e axiologia 2ª. (CORBÍ, 1983, p. 171, tradução nossa)¹⁹.

Do ponto de vista conjuntural, os sistemas éticos respondem a paradigmas axiológicos que, por sua vez, respondem a modelos e esquemas axiológicos relacionados com as modalidades laborais e sociais de sobrevivência, a partir dos quais os grupos incidem sobre o meio. Assim, paradigmas axiológicos diversos, regidos por modelos e esquemas axiológicos diversos, corresponderão a diversas éticas.

A comunicação intersubjetiva (S-S) é um dos elementos essenciais do ser humano relacionar-se com seu entorno. Para Guardans (2006) “a intercomunicação subjetiva gera e sustenta um mundo correlato capaz de manter orientados e vivos os grupos humanos” (GUARDANS, 2006, p. 26, tradução nossa).²⁰ Essa comunicação linguística e semântica é a característica que diferencia o homem das demais espécies. De acordo com Corbí (1983, p. 191, tradução nossa), “a estruturação subjetiva, condicionada pela comunicação, depende do modo concreto cultural que o grupo humano tem de se relacionar com o meio e sobreviver”.²¹ No cenário atual, uma consequência estrutural presente estará na relação S-S como fonte de significação necessária para viver. E como S-O é um conjunto de sistemas e de processos de interação, S estará inserido nesse sistema, ou seja, a comunicação intersubjetiva e objetiva terá, nesse novo modelo de sociedade, uma função social vital.

¹⁹ Así como no es posible la existencia de la ética si únicamente se da la significatividad 1ª de O - falta de interiorización y, por tanto, falta la disponibilidad de la operación para el S - así tampoco se da ética frente al auge de la preponderancia de la significatividad 2ª de O. Esto está confirmado por el carácter a-ético de las experiencias místicas. Hay actitud ética cuando se está frente a la significatividad del deseo y a la significatividad que está más allá del deseo o no deseo. Esta actitud es la que se describe en varias tradiciones religiosas cuando dicen «amar como si no amarais, tener mujer como si no la tuvierais». Los sistemas de valores determinan la ética, de forma que sistemas axiológicos humanos diversos comportan sistemas éticos diversos. La característica estructural común a todos los sistemas éticos residirá, según nuestras hipótesis, en el modo concreto de conjunción de lo que hemos llamado axiología 1ª y axiología 2ª.

²⁰ La intercomunicación subjetiva genera y sostiene un mundo correlato capaz de mantener orientados y vivos a los grupos humanos.

²¹ La estructuración subjetiva, condicionada por la comunicación, depende del modo concreto cultural que el grupo humano tiene de relacionarse al entorno y sobrevivir.

Entretanto, no novo modelo de sociedade que se apresenta há uma mudança na estruturação comunicativa. A estrutura S-S passaria a S-O, mediada por uma multidão de instrumentos desaxiológizados entre os quais estaria a língua.

Isto suposto, a interdependência de S-S converter-se-ia num macro sujeito com articulação de diversas funções que, como macroestrutura relacionar-se-ia com O. A comunicação intersubjetiva em sua relação com os objetos tende a transformar-se numa atitude articulada de depredação em relação a objetos por parte de um conjunto de operadores. É, pois, lógico que chegássemos à conclusão de que era necessário propor, como prioritária, a estruturação comunicativa da sociedade, supondo que é impossível renunciar à ciência e à técnica. (CORBÍ, 1983, p. 183, tradução nossa)²².

A ciência trata dos objetos como tal e não como objetos-valor, correlatos ao sujeito. A relação do sujeito da ciência com os objetos é a de um sujeito espectador e manipulador que não se situa no plano de relações axiológizantes, senão, numa relação de um sujeito distante capaz de compreender e manipular o objeto. Contudo, quando se fazem presentes elementos axiológicos nos objetos, isso significa que estamos frente a um objeto-valor para um sujeito linguístico.

O sistema de valores que regem um determinado grupo estabelece a forma deste se relacionar com o meio. A linguagem introduz no mundo do grupo uma didática interpretativa e de significado. As configurações míticas que se constituem a partir daí, favorecidas pelas atividades laborais, proporcionam a construção axiológica da realidade. Consequentemente, alterações nas formas organizacionais e laborais de uma sociedade constituem, portanto, mudanças em suas estruturas axiológicas.

Ao introduzir a discussão sobre as mudanças estruturais em distintas realidades sociais, Corbí (1983) aborda a questão por meio da linguística. Ela apoia-se fundamentalmente no sistema de valores de um grupo que depende da pragmática que o mesmo desenvolve num dado meio. O epistemólogo constata uma estreita relação entre os modos de vida de um grupo e suas configurações axiológicas. Assim, transformações nas relações sociais, organizativas e laborais em sociedade representam alterações nos paradigmas axiológicos de um grupo.

²² Esto supuesto, la interdependencia de S-S se convertiría en un macro-sujeto con articulación de diversas funciones que, como macro-estructura se relacionarían con O. La comunicación intersubjetiva en el tener que ver con los objetos tendería a transformarse en una actitud articulada de depredación respecto de unos objetos por parte de un conjunto de operadores. Es, pues, lógico que llegáramos a la conclusión de que era necesario plantear, como prioritaria, la estructuración comunicativa de la sociedad, en el supuesto de que es imposible renunciar a la ciencia y a la técnica.

Corbí (1992) frisa que a sociedade passa por um processo de mudanças profundas oriundas do surgimento de um modelo de sociedade à qual denomina de sociedade do conhecimento ou de inovação. Essa sociedade apoiada em avanços científico-tecnológicos tem como característica principal a contínua transformação, seja ela em âmbito social, organizativo e/ou axiológico. A sociedade avança a estruturação de novos paradigmas que afetarão sua organização e cultura.

2.2 A estrutura da nova sociedade e seu reflexo na regulamentação dos novos valores coletivos

O fato de o sistema de valores se alterar quando modificada a estrutura laboral-social de um grupo e, conseqüentemente, sua mitologia, revela a necessidade de inquirir outro indicador do trabalho: os paradigmas axiológicos em estruturas sociais distintas. A aplicabilidade do pressuposto epistemológico de Corbí por intermédio da ocorrência do processo de comunicação como o estudo vem apontando, por meio duma análise das epistemologias axiológicas, mediante abordagem de seu caráter linguístico, proporcionará uma compreensão dos paradigmas axiológicos identificados em distintas sociedades.

O ser humano é modelado por elementos relacionados à sua necessidade de sobrevivência e, não obstante, as formas de sobrevivência se convertem em modelos de interpretação da realidade aprendidos durante a socialização. Compreendido o processo de comunicação na qual elementos de transmissão intersubjetiva direcionam ao entendimento da realidade por meio da cultura comunicada.

Tanto os mitos quanto as ciências operam com modelos que funcionam como metáforas semelhantes aos padrões ou aos paradigmas de interpretação da realidade. Ambos são construções da realidade e, como tais, são compostos por elementos axiológicos e por práticas laborais pelas quais os povos sobrevivem e incidem sobre o meio, mediante desenvolvimento de uma dada atividade, seja ela de cunho ‘axial’ ou ‘periférico’. Os modelos míticos que possuem estruturas mais fixas caracterizam-se como regulamentadores da realidade, permitindo ordenar sua significação, diferentemente das formações científicas que não buscam proporcionar sentido à vida, mas sim maneiras de o ser humano incidir sobre a realidade, segundo formas operativas.

A diferença fundamental entre a capacidade das modelações míticas e a das modelações da ciência resulta do entendimento do mito como estrutura axiologizante, uma expressão da dimensão absoluta da realidade intrínseca à mesma construção mítica. Em contrapartida, as ciências como processo comunicativo correspondem a estruturas abstratas incapazes de comportar a dimensão absoluta da realidade. Tal construção científica, por ser uma construção abstrata que pode, ou não, acontecer. Apesar disso, a experiência absoluta sempre acontecerá, por ser uma construção linguística que possibilita uma dupla experiência do real.

Os sistemas culturais resistem às transformações, pois mudanças presumem uma reestruturação total da realidade e da vida de um grupo. Um modelo cultural vigente é um sistema de valores. Assim, o trânsito de uma mitologia a outra, de uma cultura a outra representa uma reconstrução radical da realidade a partir de novos fundamentos. Corbí aponta que o desaparecimento do mito em sua função de modelador da cultura dos povos abre espaço para as ciências e técnicas que modelarão a realidade em função das necessidades humanas. Porém, o cultivo da dimensão absoluta da realidade, indispensável à qualidade específica humana, acontecerá por outros meios, os quais serão citados mais à frente.

O trânsito de um modelo mítico para outro obedece a regras de estruturas fundamentais de significação, ou seja, passa por um processo de transformação no qual as formações axiológicas diferem-se. Como afirma Corbí:

As formações mitológicas têm uma necessária conexão com a pragmática dos grupos a que pertencem. Também as teorias científicas têm necessariamente algum tipo de conexão com a incidência ativa e instrumentalizada sobre as coisas de um grupo de cientistas. No caso das formações científicas, a teoria tem prioridade e precede à possível incidência sobre a realidade; pelo contrário, as formações mitológicas não podem ser sustentadas convenientemente sem uma pragmática de grupo adequada e já existente, pelo menos em seus traços capitais. Na ciência, qualquer tipo de atividade, observação, experimentação, etc., tende primordialmente a possibilitar e a assegurar o conhecimento; em mudança, as formações axiológicas – mitos, símbolos, etc. – tendem a sustentar, fixar e assegurar uma determinada pragmática social. (CORBÍ, 1983, p. 147, tradução nossa)²³.

²³ Las formaciones mitológicas tienen una necesaria conexión con la pragmática de los grupos a que pertenecen. También las teorías científicas tienen necesariamente algún tipo de conexión con la incidencia activa e instrumentalizada sobre las cosas de un grupo de científicos. En el caso de las formaciones científicas la teoría tiene prioridad y precede a la posible incidencia sobre la realidad; por el contrario, las formaciones mitológicas no pueden sostenerse convenientemente sin una pragmática grupal adecuada y ya existente, por lo menos en sus rasgos capitales. En la ciencia, cualquier tipo de actividad, observación, experimentación, etc., tiende primordialmente a posibilitar y a afianzar el conocimiento; en cambio, las formaciones axiológicas – mitos, símbolos, etc. – tienden a sostener, fijar y afianzar una determinada pragmática social.

Portanto, tanto as formações axiológicas como as teorias científicas possuem como base comum um processo qualitativo de transformação. Os processos têm vinculação com o ser humano, sendo que a relação com seu meio sempre terá um aspecto basicamente qualitativo e axiológico. Por fim, inovações axiológicas são acompanhadas por transformações nas finalidades coletivas.

Corbí introduz uma investigação do valor em sociedades pré-industriais e verifica que elas eram estruturadas pelos mitos que davam as coordenadas axiológicas aos indivíduos dos grupos. Sua força estruturadora deriva das atividades de sobrevivência desenvolvidas pelo grupo, isto é, da ação central que configura a base do mito e por meio dele modelam-se a interpretação e a valoração da realidade dos seres humanos. Já mudanças nas formas de sobreviver de um grupo implicam alterações nos mitos e, conseqüentemente, interpretação e valoração da realidade.

Percebe-se que nesse tipo de sociedade a ideia de futuro, de crescimento e de transformação é concernente a princípios estáticos. Frear as mudanças é sinônimo de impedir um futuro diferente. Nessa perspectiva, o mito torna-se um regulador da realidade e funciona como um sistema de programação da coletividade, ou seja, “impõe a epistemologia mítica segundo a qual o que diz da realidade corresponde a como esta é em si mesma”. (CORBÍ, 2010b, p. 151).

Esse modelo de sociedade, aqui reconhecida, como sociedades agrárias e pré-industriais é marcado pela linguagem mítica e caracteriza as sociedades estáticas e fixas, em que as mudanças, quando ocorrem, acontecem de uma forma mais lenta, e seus valores e sua interpretação da realidade também, como nos revela Corbí:

Sociedades estáticas são as que vivem de fazer sempre o mesmo e por isso têm tecnologias e modos de trabalho e organizações fixadas. Posto que tenham os modos de vida fixados [...] têm sistemas de interpretação da realidade e sistemas de valores e finalidade também fixados. Em uma sociedade estática não têm nenhum sentido projetar o futuro. O futuro é uma repetição do passado. O projeto do futuro é o mesmo que já se vive no passado, nada pode se alterar. (CORBÍ, 1992, p. 12, tradução nossa)²⁴.

²⁴ Sociedades estáticas son las que viven de hacer siempre lo mismo y por ello tienen tecnologías y modos de trabajo y organizaciones fijadas. Puesto que tienen los modos de vida fijados [...] tienen sistemas de interpretación de la realidad y sistemas de valores y finalidades también fijados. En una sociedad estática no tiene ningún sentido prospectar el futuro. El futuro es repetición del pasado. El proyecto del futuro es el mismo que ya se vivió en el pasado, nada puede alterarse.

De acordo com Corbí (1992), na primeira industrialização, o mito, de linguagem simbólica, próprio das sociedades agrário-autoritárias, é substituído aos poucos pelas ideologias que assumem a função de programação axiológica. As ideologias procuravam apresentar-se como um fundamento sólido e não imaginado como o mito, capaz de propor certos modos de organização e de atuação que já não contam com a garantia dos deuses, mas que possuem a garantia do próprio ser das coisas. As ideologias, ao substituírem o modelo mítico, passam a determinar as possíveis construções coletivas e de valores.

Com a segunda industrialização implanta-se um novo sistema de produção de bens e serviços baseado na produção de conhecimentos e tecnologia. A inovação científica e a tecnológica supõem transformações no trabalho que comportam mudanças na organização trabalhista. Isso implica inovações nas relações e nas finalidades coletivas que supõem alterações nos sistemas de valoração dos grupos, isto é, mudanças axiológicas.

Na medida em que a sociedade cada vez mais se desenvolve, com ajuda de expressivos avanços científicos e tecnológicos nas mais diversas áreas, deixa-se para trás os vestígios das antigas sociedades agrárias e industriais que vão, indubitavelmente, se extinguindo. Tais avanços ocasionam transformações nas estruturas sociais e econômicas, nas organizações de trabalho e nas concepções de valores.

De acordo com Corbí (2010b, p. 154), “a primeira industrialização altera parcialmente a estrutura cultural anterior, mas permite que sobrevivam as antigas estruturas em amplos setores da sociedade”. Essa industrialização ocasionou a primeira mudança nos sistemas de programação coletiva, na qual foram substituídas as narrativas míticas pelas teorias filosóficas. Na medida em que a industrialização avançava e se impunha nos contextos econômico e social, os modelos tradicionais, antes regulamentadores, começavam a entrar em crise. Essa crise foi percebida na concepção tradicional de família, relações de gênero e religião.

O novo modelo de sociedade, apoiado nos avanços científicos e tecnológicos, distingue-se da antiga organização agrária e industrial. A nova estrutura apresenta-se como um cenário de constantes transformações. Na medida em que os conhecimentos científicos e o surgimento de novas tecnologias avançam, ocorrem mudanças nas formas de trabalho, nas relações sociais e nas formas de interpretação e valoração da realidade.

O que caracteriza este novo tipo de sociedade é viver e prosperar criando continuamente novos serviços e novos produtos. Para consegui-lo tem que criar continuamente novidades científicas. Essas novidades científicas possibilitam novas tecnologias, que também crescem continuamente. As novas tecnologias provocam

mudanças nas maneiras de trabalhar dos grupos humanos. Essas mudanças requerem contínuas modificações nas formas de organizar-se. E, por fim, as mudanças, e a necessidade de estar dispostos a mudanças constantes, impõem mudanças dos sistemas de valores coletivos, das motivações de coesão coletiva, das finalidades. (CORBÍ, 2008, p. 86, tradução nossa)²⁵.

A nova dinâmica industrial comporta transformações expressivas nas formas de organização do trabalho. O desenvolvimento industrial e o crescimento tecnológico, progressivamente, modificaram essa organização. Nessa realidade, o trabalho manual tende a desaparecer e o crescimento das taxas de desemprego torna-se eminente, pois a mão de obra vai aos poucos sendo substituída pelas máquinas.

Uma das diferenças da sociedade de inovação em relação à antiga sociedade da primeira revolução industrial são as formas de trabalho. Com a primeira revolução industrial, houve mudanças na concepção de trabalho, assim como em sua organização. Nessa, o trabalho humano se reduzia a tarefas simples, a um trabalho mais braçal, normativo e repetitivo. Já na sociedade de inovação, “o trabalho deixa de ser meramente físico e extremamente simples para exigir mais atenção [...] o funcionário deixa de ser alguém controlado pelas engrenagens da máquina para controlar, por sua vez, os comandos das máquinas” (CORBÍ, 1992, p. 34, tradução nossa)²⁶.

Segundo Corbí, as novas máquinas introduzem novos princípios no trabalho e nas relações coletivas. Essas novas condições exigem um maior grau de formação, associando produção e aprendizagem continuada. Além disso, a introdução dessas máquinas requer novos princípios de organização e uma maior conexão entre as empresas. Por intermédio dessa relação é que depende o processo de criação, como salienta Corbí.

Nos novos tipos de relações sociais, a dinâmica interna dos grupos tem uma importância capital porque dela dependem diretamente os processos de criação, manutenção e modificação dos sistemas de produção e de controle. Já que a dinâmica interna dos grupos adquire essa importância, a política no seio do grupo

²⁵ Lo que caracteriza a este nuevo tipo de sociedad es vivir y prosperar creando continuamente nuevos servicios y nuevos productos. Para lograrlo tiene que crear continuamente novedades científicas. Esas novedades científicas posibilitan nuevas tecnologías, que también crecen continuamente. Las nuevas tecnologías provocan cambios en las maneras de trabajar de los grupos humanos. Esos cambios requieren continuas modificaciones en las formas de organizarse. Y, por fin, los cambios, y la necesidad de estar dispuestos a cambios constantes, imponen cambios de los sistemas de valores colectivos, de las motivaciones de cohesión colectiva, de las finalidades.

²⁶ El trabajo deja de ser algo meramente físico y extremadamente simple para exigir mucha más atención [...] El operario deja de ser alguien controlado por los engranajes de la máquina para controlar, a su vez, los controles de las máquinas.

adquire importância. Também a criação e comunicação de finalidades e valores adquirem importância central. (CORBÍ, 1992, p. 37, tradução nossa)²⁷.

Os novos modelos de organização e funcionamento da produção remetem a uma maior exploração de recursos naturais e a um consumo intensivo, o que levará a humanidade a uma crise ambiental. Para minimizar esse processo, torna-se necessário propor tecnologias menos depredadoras e iniciativas de reciclagem. A tecnologia e o surgimento de novas máquinas direcionam a uma nova forma de ver o mundo. As novas transformações favorecem à inovação continuada e à criatividade, o que contribui também para o aumento do individualismo e de disparidades sociais.

Apesar das constantes transformações na área organizacional do trabalho e dos avanços científicos e tecnológicos, percebem-se nesse modelo de sociedade desenvolvida vestígios das antigas sociedades. Entretanto, elas existem, mas não adquirem repercussão na nova estrutura. Como afirma Corbí:

A extensão da aplicação da ciência, a tecnologia e a indústria, em todos os níveis da vida humana, não só trabalhistas como também da comunicação e do lazer, eliminou por completo as formas de trabalho e de vida pré-industriais. A industrialização se generaliza na sociedade; nas sociedades desenvolvidas, só restam já pequenos redutos pré-industriais, sem nenhuma incidência econômica, organizativa ou política. (CORBÍ, 2010b, p. 156).

Na sociedade de inovação o tipo de riqueza das nações, antes representada pelo trabalho, riquezas naturais e minerais dentre outros, passa a ser o conhecimento. Por meio de sua apropriação pode-se gerar aparatos científicos e tecnológicos que poderão contribuir para o coletivo. Para isso, esse sistema deverá orientar-se na manutenção e na organização de uma coletividade de pessoas estudiosas, indagadoras e criadoras.

De acordo com Corbí, nessa estrutura as corporações ganham uma função importante além da econômica. Elas têm que se estruturar para produzir conhecimentos. Sua finalidade não pode ser exclusivamente econômica, “terão que propor-se como uma finalidade primária tudo o que se precisa para criar uma comunidade na qual a comunicação seja a base a partir da qual funcione uma poderosa informação” (CORBÍ, 1992, p. 47, tradução nossa)²⁸. De fato, a

²⁷ En los nuevos tipos de relaciones sociales la dinámica interna de los grupos resulta tener una importancia capital porque de ella dependen directamente los procesos de creación, mantenimiento y modificación de los sistemas de producción y de control. Puesto que la dinámica interna de los grupos adquiere esa importancia, la política en el seno del grupo adquiere relieve. También la creación y comunicación de finalidades y valores adquiere importancia central.

²⁸ Tendrán que proponer-se cómo una finalidad primaria todo lo que se precisa para crear una comunidad en la que la comunicación sea la base desde la que funcione una poderosa información.

informação é imprescindível para gerar um ambiente coletivo de criação. Assim, existe a necessidade de excluir as formas de organização hierárquica que estabelece um entrave ao processo de informação e comunicação.

A organização hierárquica da sociedade tende a estrangular a criatividade e a mobilidade, tanto na informação e na transformação dos sistemas de interpretação da realidade ou nos sistemas de criação científica e tecnológica, como na formação e na transformação dos sistemas de valores ou de organização social, assim como na criação e modificação dos projetos e das finalidades coletivas. E, isto é assim porque a hierarquia está a serviço da estabilidade, de um tipo muito fixo de estabilidade, contrário à criatividade, porque é contrário à mudança. (CORBÍ, 1992, p. 48, tradução nossa)²⁹.

A hierarquia apresenta uma rígida organização social e arrasta consigo seu entorno e remete à dificuldade de inovações e criações. Essa estrutura vai de encontro ao propósito de uma sociedade produtora de conhecimento marcada pela constante mudança. Assim, em uma sociedade de comunicação e de intercâmbio de informações deve haver um processo criativo e livre. Ademais, as formas de organização social e de trabalho também passam por um processo de transformação. Os novos valores vigentes ligados ao imediatismo e ao consumismo são corroborados num contexto em que o desenvolvimento da ciência e da tecnologia impõe o andamento das relações sociais.

As ciências são sistemas conceituais, de representação que se mantêm distante da realidade. Corbí (1992) frisa que são construções linguísticas nas quais se tenta eliminar os elementos semânticos axiológicos. Dessa maneira, são incapazes de construir axiologias, ou seja, propor sistemas de valores. A necessidade de construir sistemas de valores que permitam manejar as ciências e as tecnologias de modo adequado requer construir postulados axiológicos que facilitem a construção do projeto de vida coletiva, que, por sua vez, estão subordinados aos desenvolvimentos científicos e tecnológicos.

O desenvolvimento da ciência permitiu um rompimento com os antigos sistemas de interpretação do real, criando novos paradigmas. As alterações que se processam são significativas e transformaram os modelos culturais e sociais, “os instrumentos, filhos da

²⁹ La organización jerárquica de la sociedad tiende a estrangular la creatividad y la movilidad, tanto en la información y en la transformación de los sistemas de interpretación de la realidad o en los sistemas de creación científica y tecnológica, como en la formación y en la transformación de los sistemas de valores o de organización social, así como en la creación y modificación de los proyectos y de las finalidades colectivas. Y esto es así porque la jerarquía está al servicio de la estabilidad, de un tipo muy fijo de estabilidad, contrario a la creatividad, porque es contrario al cambio.

ciência, provocaram alterações na estrutura social, na política, e nos modos de vida e, com isso, provocaram uma mutação sem precedentes no paradigma de interpretação e valoração da coletividade” (CORBÍ, 1992, p. 106, tradução nossa)³⁰.

Com o desenvolvimento da nova sociedade, com o crescimento do saber científico e tecnológico deve-se ter atenção às formas de utilização desses saberes. Corbí aponta que somos os agentes da globalização e como tal devemos ter cuidado.

As novas possibilidades e riscos, as novas condições de vida que impõem as novas ciências e tecnologias exigem que pesquisemos qual tem de ser o desenho dos novos quadros de valores coletivos de forma que se adaptem à nova situação, qual tem de ser o projeto que conduza as novas possibilidades e evite os novos riscos. Não podemos adiar mais a investigação de quais têm de ser os novos valores coletivos, porque se usamos o poder das novas ciências e das novas tecnologias com as velhas concepções, valorações e finalidades, poderíamos originar monstruosidades culturais, inclusive, a destruição completa da vida e do planeta. (CORBÍ, 1992, p. 126, tradução nossa)³¹.

Numa sociedade dinâmica, projetar o futuro, visando um desenvolvimento sustentável das relações econômicas e valores coletivos que orientem a sociedade, é uma necessidade imprescindível para que se possa viver em um mundo global. Conforme Corbí, os indivíduos não devem ser senhores da globalidade muito menos dominadores e exploradores, mas sim, gestores da globalidade. Essa nova sociedade vive da produção de conhecimento. “O conhecimento de que se trata não é um tipo de conhecimento repetitivo senão criador. Para a nova sociedade, conhecer é igual a criar conhecimentos; criar conhecimentos é inovar em todos os âmbitos” (CORBÍ, 1992, p. 140, tradução nossa)³².

O autor ainda enfatiza que uma sociedade de criação não deve viver apenas do conhecimento, mas deve ter como finalidades o desenvolvimento de projetos axiológicos, políticos e ecológicos, sendo que estes deverão ocupar um primeiro plano. A coletividade deverá ocupar-se de produzir conhecimentos e técnicas organizativas, assim como a produção

³⁰ Los instrumentos, hijos de la ciencia, provocaron alteraciones en al estructura social, en la política, en los modos de vida y, con ello, provocaron una mutación sin precedentes en el paradigmas de interpretación y valoración de la colectividad.

³¹ Las nuevas posibilidades y riesgos, las nuevas condiciones de vida que imponen las nuevas ciencias y tecnologías exigen que investiguemos cuál ha de ser el diseño de los nuevos cuadros de valores colectivos de forma que se adapten a la nueva situación, cuál ha de ser el proyecto que conduzca las nuevas posibilidades y evite los nuevos riesgos. No podemos aplazar más la investigación de cuáles han de ser los nuevos valores colectivos, porque si usamos el poder de las nuevas ciencias y de las nuevas tecnologías con las viejas concepciones, valoraciones y finalidades, podríamos originar monstruosidades culturales o, incluso, la destrucción completa de la vida y del planeta.

³² El conocimiento de que se trata no es un tipo de conocimiento repetitivo sino creador. Para la nueva sociedad, conocer es igual a crear conocimientos; crear conocimientos es innovar en todos los ámbitos.

de conhecimentos científicos e tecnológicos. Os sistemas axiológicos conduzirão todas as criações científicas e tecnológicas, e determinarão a direção dessas criações e investigações.

Para Corbí, “a ciência também, não há que o esquecer, é um instrumento de sobrevivência do grupo humano, mas é um instrumento indireto; isto é, a interpretação que a ciência faz da realidade não está diretamente orientada à sobrevivência” (CORBÍ, 1992, p. 169, tradução nossa).³³ A interpretação da realidade, na visão científica, não está orientada para estruturas de sobrevivência e de valores, mas direcionada a gerar mais conhecimento.

A interpretação científica da realidade que metodicamente abstrai de toda estimulação, de todo choque e valor, quando essa interpretação se estende a toda a realidade – também referente aos valores, à comunicação, à interpretação do homem e da sociedade –, descarna a realidade e nos deixa sem instrumentos adequados com o que estruturar e programar um mundo que seja cálido para uns animais viventes, que seja estimulante, valioso e não só útil; deixam-nos sem instrumentos para programar nossa percepção e nossa sensibilidade de viventes, nossos níveis profundos, nossa sexualidade, nossa moralidade, etc. (CORBÍ, 1992, p. 134, tradução nossa)³⁴.

É em virtude da natureza abstrata da ciência que a interpretação da realidade pelo viés científico não está orientada a estruturar formas de sobrevivência, relações em sociedade e valores. Conforme Corbí (1992), numa sociedade de conhecimento, os indivíduos sobrevivem, vivem e se relacionam com seu entorno mediado pela utilização da ciência e da tecnologia. Seu modo de vida, sua interpretação da realidade, sociedade, linguagem, valores e comunicação são científicos e não de outra maneira. A perspectiva de compreensão da realidade e de ação para sobreviver nela se faz por meio da ciência. Assim, a pretensão de desenvolver projetos que orientem indivíduos e a sociedade nessa realidade, em contínua mudança, acontecerá mediante conhecimento científico. Há que partir da ciência como instrumento de compreensão e atuação na realidade, a fim de utilizar seu saber e poder para construir projetos necessários à construção de valores que norteiem uma qualidade de vida para a humanidade.

³³ La ciencia también, no hay que olvidarlo, es un instrumento de supervivencia del grupo humano, pero es un instrumento indirecto; es decir, la interpretación que la ciencia hace de la realidad no está directamente orientada a la supervivencia.

³⁴ La interpretación científica de la realidad que metódicamente abstrae de toda estimulación, de toda conmoción y valor, cuando esa interpretación se extiende a toda la realidad - también a la referente a los valores, a la comunicación, a la interpretación del hombre y de la sociedad -, descarna la realidad y nos deja sin instrumentos adecuados con los que estructurar y programar un mundo que sea cálido para unos animales vivientes, que sea estimulante, valioso y no sólo útil; nos deja sin instrumentos para programar nuestra percepción y nuestra sensibilidad de vivientes, nuestros niveles profundos, nuestra sexualidad, nuestra moralidad, etc.

O tipo de valor não será o valor conteúdo, mas o valor orientação. Corbí cita um exemplo geral do que seria um valor orientação: o amor ao próximo. Essa formulação não diz “a forma concreta de amar ao próximo, não determina o conteúdo de uma norma, só orienta o comportamento em uma direção; poderíamos dizer que orienta a criação de conteúdos, de normas” (CORBÍ, 1992, p. 136, tradução nossa).³⁵ No modelo de sociedade que emerge, os sistemas axiológicos deverão possuir características paradoxais, pois terão que ser estáveis para se movimentarem em um processo de mudanças permanente. De acordo com Corbí (1992), a epistemologia axiológica deve ser capaz de proporcionar um aparelho teórico suficiente e procedimentos adequados aos grupos viventes inseridos em condições científico-tecnológicas. Esses sistemas de programação coletiva apoiados em evidência axiológica buscam orientar os indivíduos na atuação, no meio e nas formas com as quais eles sobrevivam.

As mudanças nas concepções de valores com o aparecimento da sociedade de conhecimento resultou em transformações nas estruturas culturais. A orientação por intermédio de princípios científico-tecnológicos direciona a construção de projetos de qualidade humana que não seja religiosa. Tais alterações nos modelos culturais são frutos de um processo de modificação da epistemologia axiológica e, conseqüentemente, do caráter linguístico.

Como as tradições religiosas são estruturadas numa compreensão e regulamentação de valores ditos próprios, empenha-se em discutir o papel das tradições religiosas no contexto em exposição. Outrossim, averiguar se e como o cenário de mudanças axiológicas e a necessidade contínua da criação de projetos e sistema de valores prejudicaria as tradições religiosas com seus dogmas e valores afirmadores e determinadores da realidade.

O eixo religioso é um eixo axiológico e, como tal, a vivência religiosa também é axiológica; assim, diante de mudanças nas estruturas axiológicas resultante dos avanços científico-tecnológicos, das transformações das estruturas laborais e, conseqüentemente, da dinâmica social, aponta-se para um novo tempo axial de ruína dos fundamentos e princípios religiosos.

³⁵ Esta formulación no dice la forma concreta de amar al prójimo, no determina el contenido de una norma, sólo orienta el comportamiento en una dirección, podríamos decir orienta la creación de contenidos, de normas.

2.3 A crise das religiões e a espiritualidade sem religião

Percebe-se que no novo tipo de sociedade, os valores assim como relações interpessoais e de trabalho sofrem alterações devido a essa nova dinâmica imposta por uma sociedade em transformação. Nesse cenário de constantes mudanças, encontramos as tradições religiosas com suas doutrinas e dogmas frente ao novo processo. Corbí (1992) enfatiza que não existe forma alguma das velhas tradições culturais e religiosas frearem as transformações provocadas pela sociedade da inovação. Tais tradições deverão se adaptar à nova realidade, ou então, perecerão.

Segundo o autor, os grupos religiosos estão estruturados em torno dos mitos, símbolos e rituais que, por sua vez, trazem consigo suas interpretações e valores. Porém, nesse novo contexto esses valores não deverão mais interferir nos modos de interpretação e valoração. Como afirma Corbí:

Essas interpretações e valorações, que poderíamos chamar «constitucionais» do grupo, assim que funcionam com vontade religiosa, orientam a comunidade à percepção de outra dimensão do real. Já que, ademais, como padrões de interpretação e valoração mítico-simbólica já não podem estar vigentes em uma sociedade industrial, terão que cumprir com sua função religiosa sem interferir nos modos de interpretação, valoração e atuação propriamente industriais. (CORBÍ, 1992, p. 231, tradução nossa)³⁶.

Logo surgem conflitos entre a ciência e a religião, pois as interpretações da ciência se contrapõem aos sistemas de crenças das religiões. O novo tipo de sociedade que tende a interpretar todo tipo de realidade com base nas ciências não aceita um sistema mítico como alternativa e uma validade indiscutível como meio de interpretação da realidade. Por conseguinte, surge o questionamento quanto à presença da religião em uma sociedade avançada e, sendo uma sociedade científica e tecnológica, totalmente laica, Deus e nem quem se denomine seu representante exerce função alguma. Para o professor da PUC-GO, Alberto Moreira, “as religiões, com seus ritos, mitos e sistemas de crença, ajudaram a estruturar as sociedades agrárias e tradicionais, mas não têm mais nenhuma função numa sociedade pós-

³⁶ Esas interpretaciones y valoraciones, que podríamos llamar «constitucionales» del grupo, en cuanto que funcionan con voluntad religiosa, orientan a la comunidad a la percepción de otra dimensión de lo real. Puesto que, además, como patrones de interpretación y valoración mítico-simbólica ya no pueden estar vigentes en la sociedad industrial, tendrán que cumplir con su función religiosa sin interferir los modos de interpretación, valoración y actuación propriamente industriales.

industrial, baseada no conhecimento e na contínua transformação” (MOREIRA, 2008b, p. 26).

Para Corbí (1992), como as religiões não exercem nenhuma função nas estruturas da nova sociedade; não há que supor nem crença alguma em Deus, nem sua necessidade, utilidade e prática, para o correto funcionamento da sociedade. Em uma sociedade industrializada que vive em constante transformação, as tradições religiosas perdem a função de interpretadora da realidade. Novamente Corbí chama a atenção:

As sociedades industriais são sociedades que vivem de máquinas sofisticadas. O responsável pela criação e a manutenção desse complexo sistema de máquinas é nosso aparelho científico que, como estrutura de conhecimento, prescinde – e deve prescindir – de Deus na explicação da realidade. Suposto que o sistema de interpretação tem de abarcar a toda a realidade, incluindo o homem, a comunicação e o valor, os sistemas de valoração terão que se justificar, se fundamentar e se legitimar partindo das ciências. Desde essa fundamentação científica da interpretação da realidade e desde essa justificativa científica de nossos sistemas de valoração terão que determinar nossos sistemas sociais, políticos, etc. (CORBÍ, 1992, p. 244, tradução nossa)³⁷.

As tradições religiosas se recusam a revisar sua epistemologia mítica e continuam transmitindo uma mensagem defasada, usando a leitura das escrituras e a exposição de rituais, na pretensão de que esses artifícios continuem vigentes como propagadores nos âmbitos da vida coletiva e privada. Tal manifestação constitui um obstáculo a uma grande parte das pessoas das sociedades industrializadas, pois a religiões, ao transmitir a mensagem das antigas tradições se opõem aos postulados e projetos construídos com auxílio das ciências e da tecnologia.

No novo contexto, os princípios religiosos como não mais se apresentarão equivalentes a um sistema de interpretação da realidade, de moralidade, de vida social e valoração, adquirem uma característica distinta, semelhante às artes. A nova oferta religiosa promove uma transformação interior e conduz a um novo nível de conhecimento, de relação com a realidade e de atuação sobre o real. “A religião, como a arte, faz uma oferta de outro nível da realidade a cada cultura sem alterar os modos de vida e, portanto, sem alterar a

³⁷ Las sociedades industriales son sociedades que viven de máquinas sofisticadas. El responsable de la creación y el mantenimiento de ese complejo sistema de máquinas es nuestro aparato científico que, como estructura de conocimiento, prescinde - y debe prescindir - de Dios en la explicación de la realidad. Supuesto que el sistema de interpretación ha de abarcar a toda la realidad, incluido el hombre, la comunicación y el valor, los sistemas de valoración tendrán que justificarse, fundamentarse y legitimarse partiendo de las ciencias. Desde esa fundamentación científica de la interpretación de la realidad y desde esa justificación científica de nuestros sistemas de valoración tendremos que determinar nuestros sistemas sociales, políticos, etc.

estrutura dos sistemas de interpretação, valoração, estruturação social, etc.” (CORBÍ, 1992, p. 247, tradução nossa)³⁸.

As tradições religiosas devem enxergar a nova situação e compreender que seu papel diverge do desempenhado anteriormente. Continua existindo a necessidade de uma espiritualidade. Entretanto, esses modelos próprios de sociedades pré-industriais têm entrado em crise. As denominações religiosas precisam entender que a nova realidade deixa de ser estática. Na nova estrutura social, tudo tende a se transformar continuamente em todos os níveis. Uma sociedade que vive assim é totalmente incompatível com modelos autoritários de interpretação e de valores nos quais muitas tradições estão fundamentadas.

As transformações ocorridas no novo modelo de sociedade em diversos setores evidenciam a necessidade de abandono dos sistemas de valores e de interpretação da realidade com base nas crenças e nas religiões. Sistemas correspondentes eram válidos em sociedades estáticas, agrícolas e pré-industriais, mas em uma realidade de constante inovação devem ser desarraigados. Portanto, os sistemas industriais e científicos estão exigindo a criação de um estilo de religiosidade, um estilo de releitura do religioso, que tenderá a se adaptar a todas as culturas e tradições. Isso, contudo, não eliminaria a diversidade religiosa, pelo contrário, fomentaria sua comunicação mútua.

O trânsito de um modelo social pré-industrial a outro industrial supõe uma mudança na operação laboral e, conseqüentemente, resulta numa transformação de paradigmas mítico-simbólicos a paradigmas científico-ideológicos. Essa nova universalidade cultural representa novos paradigmas de interpretação e de valores que, indubitavelmente, desembocariam numa releitura das antigas tradições ou a completa laicidade.

Já que o nascimento dos novos paradigmas culturais industriais, que formam a nova universalidade cultural, não dá pé ao nascimento de novas religiões, não fica outra possibilidade, vistas as coisas desde um ponto de vista epistemológico, que uma nova leitura das velhas tradições religiosas desde os novos parâmetros culturais; isso ou a mais completa laicização. Entendo por laicização, neste momento, a mais completa dessacralização da realidade e a mais completa renúncia ao conhecimento e experimentação dessa outra dimensão da realidade da que têm estado falando as tradições religiosas ao longo de toda a história da humanidade. (CORBÍ, 1992, p. 229, tradução nossa)³⁹.

³⁸ La religión, como el arte, hace una oferta de otro nivel de la realidad a cada cultura sin alterar los modos de vida y, por tanto, sin alterar la estructura de los sistemas de interpretación, valoración, estructuración social, etc.

³⁹ Puesto que el nacimiento de los nuevos paradigmas culturales industriales, que forman la nueva universalidad cultural, no da pie al nacimiento de nuevas religiones, no queda otra posibilidad, vistas las cosas desde un punto de vista epistemológico, que una nueva lectura de las viejas tradiciones religiosas desde los nuevos parámetros culturales; eso o la más completa laicización. Entiendo por laicización, en este momento, la más completa

Dessa maneira, “a missão das religiões, das igrejas, nesse tipo de coletivos, tem de ser unicamente fazer uma oferta de espiritualidade, que é uma oferta de qualidade humana profunda, separada de crenças e imposições” (CORBÍ, 2010a, p. 15, tradução nossa)⁴⁰. As doutrinas religiosas devem perceber que as crenças não são compatíveis com uma sociedade industrializada. “As novas sociedades têm que apartar as crenças tomadas desde uma epistemologia mítica, mas precisam mais que nunca da espiritualidade, da qualidade humana profunda, da fé no sentido de que temos precisado” (CORBÍ, 2010a, p. 17, tradução nossa).⁴¹

Nessa perspectiva, a religião não pode oferecer sistemas de interpretação e de valores na nova universalidade cultural, pois seu aparato mítico-simbólico não expressa o aspecto interpretativo e valorativo da nova realidade. Nesse nível, é preciso abandonar os mitos, a epistemologia que impõem e as religiões que sustentam. Em sociedades estáticas eles são a base para seu funcionamento, porém, numa sociedade de mudança contínua, constituem um obstáculo ao desenvolvimento. Corbí (2010a) acredita que uma solução possível seria o caminho do silenciamento. Uma forma das religiões utilizarem seus recursos mítico-simbólicos de interpretação da realidade e de valores, de maneira a direcionar as faculdades humanas a um conhecimento no seio do silêncio.

A religião seria, antes de tudo, uma forma de expor, viver e desenvolver características de uma cultura. A visão da religião como um sistema de crenças, de valores e de poder resulta num embate entre religião e o novo modelo estrutural exposto, ao exercer um instrumento de poder por meio do controle das crenças, dos valores e das instituições. Por essa razão, as religiões não poderão oferecer à nova sociedade um sistema de interpretação, atuação e valoração, senão apenas outra dimensão do real. As religiões com sua heteronomia não atingem, não estruturam nem o agir, nem o pensar, nem as organizações das novas comunidades.

Não há espaço para a realidade sagrada e hierárquica das instituições religiosas tampouco espaço para as crenças, os dogmas e os ritos compreendidos como uma forma de submeter o pensar, o sentir e o comportamento de indivíduos e grupos. São as estruturas

desacralización de la realidad y la más completa renuncia al conocimiento y experimentación de esa otra dimensión de la realidad de la que han estado hablando las tradiciones religiosas a lo largo de toda la historia de la humanidad.

⁴⁰La misión de las religiones, de las iglesias, en este tipo de colectivos, ha de ser únicamente hacer una oferta de espiritualidad, que es una oferta de calidad humana profunda, desligada de creencias e imposiciones.

⁴¹[...] las nuevas sociedades tienen que apartar las creencias tomadas desde una epistemología mítica, pero necesitan más que nunca de la espiritualidad, de la calidad humana profunda, de la fe el sentido que hemos precisado.

religiosas que condicionam o comportamento e se caracterizam como sistemas de poder. Assim, torna-se necessário livrar-se de tais princípios, pois com eles não se transmite, não se impõe o processo interior, tampouco, as experiências individuais e coletivas do Espírito. O caminho da religião é o caminho de um processo interior.

[...] o processo a que convidam as religiões, se compreenderá que a função dos mitos, símbolos, ritos, dogmas, doutrinas e tradições religiosas não seja a de impor uma interpretação e valoração da realidade de forma fixada, de maneira que possa entrar em concorrência com os sistemas de interpretação e valoração que a cada momento cultural nos vemos forçados a criar pelas necessidades da sobrevivência. A função de todas as instituições religiosas é introduzir uma experiência religiosa que é conhecer sem representação, que é amor incondicional, liberdade sem limite, certeza total, silêncio interior e completa flexibilidade. (CORBÍ, 1992, p. 235, tradução nossa)⁴².

Assim, a oferta das tradições religiosas na sociedade de inovação deve ser uma oferta de autonomia, de liberdade, de conhecer e sentir para além das construções das necessidades e dos desejos. Ao contrário da linguagem de imposição das velhas tradições religiosas, que não cabem mais nesse novo modelo de sociedade, como salienta Alberto Moreira:

Se a religião perdeu seu lugar e função na sociedade de inovação contínua, se ela se tornou obsoleta enquanto “equipamento cultural obrigatório”, o mesmo não aconteceu com a espiritualidade. A espiritualidade é uma necessidade antropológica dos seres humanos e esta continua tão crucial e importante como antes. (MOREIRA, 2010, p. 29).

Corbí (1992) está convencido de que numa sociedade de contínua transformação em que as mudanças se processam rapidamente com base em avanços científico-tecnológicos, a religião não pode exercer nem um tipo de crítica ao juízo da ciência. Esses conflitos surgem quando se contrapõem as interpretações da ciência e os sistemas de crenças das religiões. E o modelo de sociedade baseada no conhecimento científico-tecnológico não pode aceitar tradições religiosas que pretendam se valer de uma postura que determine e regimente os caminhos os quais a sociedade tomará.

⁴² [...] el proceso a que invitan las religiones, se comprenderá que la función de los mitos, símbolos, ritos, dogmas, doctrinas y tradiciones religiosas no sea la de imponer una interpretación y valoración de la realidad de forma fijada, de manera que pueda entrar en competencia con los sistemas de interpretación y valoración que en cada momento cultural nos vemos forçados a crear por las necesidades de la supervivencia. La función de todas las instituciones religiosas es introducir en la experiencia religiosa que es conocer sin representación, que es amor incondicional, libertad sin límite, certeza total, silencio interior y completa flexibilidad.

Uma sociedade, como a nossa, que se vê precisada a interpretar todo tipo de realidade desde as ciências, não pode aceitar uma religião que se apresente como um sistema mítico de crenças que pretenda ser uma alternativa, de validade indiscutível, à interpretação da realidade que dão as ciências. Se as religiões enfrentam suas crenças sobre a interpretação da realidade às interpretações que dessas mesmas realidades dão as ciências, têm a derrota assegurada por adiantado. (CORBÍ, 1992, p. 237)⁴³.

Nesse sentido, as tradições religiosas com sua lógica fundamentadora e interpretativa da realidade por meio de sistemas de valores fixos, se vêm num cenário no qual a interpretação da realidade baseia-se na ciência e tecnologia. Como tal, o sistema de interpretação – que por sua vez, abarca toda a realidade, desde o homem, a comunicação, o valor dentre outros – também se encontra dentro dos preceitos científicos. O forte papel das ciências e das tecnologias na contínua modificação dos modos de vida e, portanto, nos modos de pensar, agir, sentir, organizar e viver, parece não haver possibilidades para que uma religião se apresente como sistema de crenças, de interpretação da realidade e comportamentos fixos e intocáveis. Para Corbí, a sociedade enfrenta um problema relacionado à presença da religião no cenário industrial avançado, percebida pelo fato da sociedade ter mudado bastante em relação ao que era quando apareceram e foram desenvolvidas as grandes tradições religiosas e, pela dinâmica de transformações radicais e contínuas ocorridas em seu seio.

Na sociedade de inovação inserida numa cultura universal, as tradições religiosas devem buscar o respeito e cultivar a paz, como retrata Corbí.

A religião, em qualquer de suas formas, não pode ser nunca motivo de discórdia senão de pacificação. Se alguma tradição religiosa faz-se incapaz de cumprir esse papel teria que ser combatida porque se converteria em uma ameaça séria. Uma sociedade com uma tecnologia como a nossa não pode permitir ameaças sérias à paz e à concórdia. A tradição religiosa que seja capaz de respeitar melhor e mais plenamente todas as culturas e todas as tradições, a que seja capaz de amar e tomar a todas, se ganhará o respeito e a veneração dos homens de nossa sociedade e mostrará, ademais, a profundidade da verdade que prega. (CORBÍ, 1992, p. 255, tradução nossa)⁴⁴.

⁴³Una sociedad, como la nuestra, que se ve necesitada a interpretar todo tipo de realidad desde las ciencias, no puede aceptar una religión que se presente como un sistema mítico de creencias que pretenda ser una alternativa, de validez indiscutible, a la interpretación de la realidad que dan las ciencias. Si las religiones enfrentan sus creencias sobre la interpretación de la realidad a las interpretaciones que de esas mismas realidades dan las ciencias, tienen la derrota asegurada por adelantado.

⁴⁴La religión, en cualquiera de sus formas, no puede ser nunca motivo de discordia sino de pacificación. Si alguna tradición religiosa se hace incapaz de cumplir ese papel tendría que combatírsela porque se convertiría en una amenaza seria. Una sociedad con una tecnología como la nuestra no puede permitir amenazas serias a la paz y a la concordia. La tradición religiosa que sea capaz de respetar mejor y más plenamente todas las culturas y todas las tradiciones, la que sea capaz de amarlas y tomarlas a todas, se ganará el respeto y la veneración de los hombres de nuestra sociedad y mostrará, además, la profundidad de la verdad que predica.

Embora enfatize a relevância de tradições religiosas que procuram respeitar as demais culturas, o autor elucida a praticidade das estruturas dos grupos religiosos numa sociedade de constantes transformações:

Suposto este caráter da questão religiosa, a organização do grupo religioso não está destinada preponderantemente à transmissão, manutenção e perpetuação de uma doutrina, uma moral, um ritual e uma estrutura hierárquica senão destinada exclusivamente a promover, possibilitar, manter e fomentar um processo interior individual e coletivo. A esse processo deverá subordinar-se e polarizar-se tudo, doutrinas, símbolos, rituais, estruturas da coletividade, liderança, etc. Em nossa sociedade, que tende a viver da criação e da mudança, e pela natureza mesma dos fatos religiosos, as estruturas do grupo religioso deverão ser móveis, polivalentes, não dogmáticas. (CORBÍ, 1992, p. 255, tradução nossa)⁴⁵.

Apesar de uma releitura das tradições religiosas na nova realidade, há o problema de como ler e interpretar os velhos mitos e ritos dos grupos religiosos inseridos numa sociedade de inovação para que não paralise a criação livre; mas que pelo contrário, contribuam com o processo criativo dos indivíduos e da coletividade. De acordo com Corbí, numa sociedade de inovação a cultura que surge nesse mundo globalizado é promotora da liberdade e criatividade. “A nova sociedade industrial [...] vive sua moralidade e seus valores e estabelece seu destino através de suas criações de projetos e fins individuais e coletivos, [...] com sentido por meio de suas próprias e livres construções axiológicas” (CORBÍ, 1992, p. 281, tradução nossa).⁴⁶ Nesse sentido, a religião pode mover-se em direção aos padrões culturais de matrizes globais, diferentemente do passado, podendo constituir-se como um instrumento de liberdade e criação, como enfatiza Corbí:

A religião pode funcionar nos novos padrões culturais como motor passional de criação de conhecimentos, projetos; como *élan* poderoso, porque funciona com atração sagrada, divina; mas, sobretudo, a religião pode converter-se em fino critério, livre e discernidor do que conduz ao bem todas nossas construções, discernidor sem norma fixada do que é bom e adequado para nós e para a globalidade. Em uma sociedade de criação livre e de inovação, a religião não pode

⁴⁵ Supuesto este carácter de la cuestión religiosa, la organización del grupo religioso no está destinada preponderantemente a la transmisión, mantenimiento y perpetuación de una doctrina, una moral, un ritual y una estructura jerárquica sino destinada exclusivamente a promover, posibilitar, mantener y fomentar un proceso interior individual y colectivo. A ese proceso deberá subordinarse y polarizarse todo, doctrinas, símbolos, rituales, estructuras de la colectividad, liderazgo, etc. En nuestra sociedad, que tiende a vivir de la creación y del cambio, y por la naturaleza misma de los hechos religiosos, las estructuras del grupo religioso deberán ser móviles, polivalentes, no dogmáticas.

⁴⁶ La nueva sociedad industrial [...] vive su moralidad y sus valores y establece su destino a través de sus creaciones de proyectos y fines individuales y colectivos [...] con sentido a través de sus propias e libres construcciones axiológicas.

ser de fixação, domínio, controle, de bloqueio da variação, de bloqueio da inovação, da variedade, da diversidade e da liberdade. A religião, em uma nova sociedade, tem de ser um instrumento de liberdade e de criação. (CORBÍ, 1992, p. 281, tradução nossa)⁴⁷.

Dessa forma, percebe-se que a diversidade cultural, seja de tradições religiosas, de preferências, assim como de grupos humanos e projetos, abre inúmeras possibilidades de pluralidade e criação. Os novos paradigmas culturais globais de uma sociedade forçada a viver do movimento científico-tecnológico mostram que é possível uma religião que vise um processo interior do indivíduo e de grupos. Quando a religião funciona como condutor de respeito, amor, dedicação e desinteresse pelo que existe, não entra em confronto com nenhum projeto, porque não é um projeto. Esse modelo de religião não tem interpretações da realidade, nem projetos estabelecidos, tampouco maneira de determinar cultura e relações em sociedade.

Uma sociedade que vive da inovação, de movimentos científicos, tecnológicos, organizativos e axiológicos não pode aceitar modelos de religião que funcionem como propostas de projetos, pois funcionam como propostas ideológicas e entram em conflito com as ideologias. De fato, uma sociedade de mudanças rápidas e contínuas que vive da geração de conhecimento, as tradições religiosas com sua estrutura fixa, com seus valores e sua interpretação da realidade já não cabem mais nesse novo contexto. É preciso adequar à nova realidade e cumprir com sua função religiosa sem interferir nos modos de interpretação e valoração dessa nova sociedade, ou seja, uma postura compatível com a realidade.

Como observado, a sociedade da inovação embasada no conhecimento científico e tecnológico, que se transformam continuamente, está confrontada com as tradições religiosas com suas formas de interpretar e valorar, típicos de uma sociedade agrária e pré-industrial. Para Corbí, o problema surge pelo fato das religiões estarem sempre conectadas com projetos de interpretação e finalidades coletivas. Nessa perspectiva, numa sociedade de conhecimento, de inovação, de mudanças contínuas, as propostas das religiões devem constituir-se apenas como uma oferta à sociedade. Elas devem utilizar-se de interpretações mítico-simbólicas para gerar um conhecimento que leve o ser humano ao encontro interior, ao silêncio interior.

⁴⁷ La religión puede funcionar en los nuevos patrones culturales como motor apasionado de creación de conocimientos, proyectos; como *élan* poderoso, porque funciona con atracción sagrada, divina; pero, sobre todo, la religión puede convertirse en fino criterio, libre y discernidor de lo que conduce a bien todas nuestras construcciones, discernidor sin norma fijada de lo que es bueno y adecuado para nosotros y para la globalidad. En una sociedad de creación libre y de innovación, la religión no puede ser de fijación, dominio, control, de bloqueio de la variación, de bloqueio de la innovación, de la variedad, de la diversidad y de la libertad. La religión, en la nueva sociedad, ha de ser un instrumento de libertad y de creación.

Corbí ajuda-nos a compreender como as tradições religiosas devem se portar em uma sociedade de conhecimento, quando:

A proposta feita pelas tradições religiosas às novas sociedades dinâmicas não pode passar por ‘religar’ a interpretação e a avaliação da realidade, em nenhum de seus níveis, nem por ‘religar’ os modos de agir, de se organizar e de viver a certas formas fixadas e inalteráveis. As novas sociedades podem, em compensação, aceitar uma oferta de qualidade e de realidade feita pelos mestres do espírito e pelos grandes textos religiosos, capazes de provocar a livre adesão, não a fórmulas ou a modos de vidas fixados, mas a uma qualidade que é um estado do pensar e do sentir que gera certeza sem, por isso, submeter-se a formas reveladas de pensamento e de vida. (CORBÍ, 2010b, p. 184).

Os gestores religiosos devem compreender que nessas circunstâncias culturais o caminho interior não poderá passar pelas crenças. Uma postura religiosa nesse estilo seria incompatível com uma sociedade globalizada, pois geraria enfrentamentos e menosprezo mútuo. Uma oferta religiosa oferecida pelas tradições religiosas envolvendo crenças não poderá ser aceita nas novas condições de vida em sociedade. Assim, as religiões não podem se passar por crenças que se proclamam exclusivamente possuidoras da verdade absoluta. Cada tradição poderá utilizar suas expressões, símbolos, signos e ritos sem sobrepor e agredir outras tradições. Segundo Corbí (2007), as estruturas de crenças impedem novas alternativas e, inseridas nessa realidade global em que se encontram variadas tradições, surge a dificuldade de compreensão dentre os variados sistemas de crenças:

As sociedades que não viviam de inovar senão de repetir o passado, tinham que sacralizar seus modos de pensar, sentir, atuar e se organizar. Tinha que sacralizar o passado de tal forma que bloqueassem eficazmente toda possível mudança de importância e toda possível alternativa. Essa é a estrutura da crença. Dizia-se que as normas do passado eram intocáveis porque procediam de Deus mesmo e dos antepassados sacralizados. Esses tipos de afirmações estavam em função da programação de sociedades que deviam excluir a mudança [...] Os povos cujas crenças diferiam, tinham que se combater ou ignorar-lhe mais profundamente possível, porque as crenças de uns ameaçavam a sacralidade e a inviolabilidade das crenças dos outros. Esta era uma consequência inevitável da estrutura mesma da crença. (CORBÍ, 2007, p. 25-26, tradução nossa)⁴⁸.

⁴⁸Las sociedades que no vivían de innovar sino de repetir el pasado, tenían que sacralizar sus modos de pensar, sentir, actuar y organizarse. Tenían que sacralizar el pasado de tal forma que bloqueara eficazmente todo posible cambio de importancia y toda posible alternativa. Esa es la estructura de la creencia. Se decía que las normas del pasado eran intocables porque procedían de Dios mismo y de los antepasados sacralizados. Ese tipo de afirmaciones estaban en función de la programación de sociedades que debían excluir el cambio [...] Los pueblos cuyas creencias diferían, tenían que combatirse o ignorar-se lo más profundamente posible, porque las creencias de los unos amenazaban la sacralidad e inviolabilidad de las creencias de los otros. Esta era una consecuencia inevitable de la estructura misma dela creencia.

As tradições religiosas com seus ritos, símbolos e sistemas de valores estáticos inseridos numa realidade global, na qual encontramos inúmeras expressividades religiosas, apontam para desencontros e enfrentamentos. Tais sistemas fixos e rígidos bloqueiam qualquer tipo de mudança, apesar de já abandonarmos esses sistemas de sociedades anteriores, como retrata Corbí.

As tradições religiosas não tiveram outra possibilidade que se expressar e viver a partir desses quadros intocáveis que bloqueavam a mudança. Isso foram as crenças religiosas. Nelas se juntavam indissolavelmente os padrões de programação coletiva, sagrados, intocáveis e que bloqueavam a mudança e a expressão do 'toque' da fé e as maneiras de iniciar a ela, a fomentar e a desenvolver. As mudanças de todo tipo sofridos em nossas sociedades têm feito com que tenhamos de abandonar os sistemas de valores, e, portanto, de interpretação da realidade e de análise, que vinham implicados nas crenças das velhas religiões. Esses sistemas e essas crenças eram válidas para sociedades pré-industriais, agrícolas, autoritárias, patriarcais, locais, exclusivistas e estáticas. (CORBÍ, 2007, p. 28, tradução nossa)⁴⁹.

Devido à realidade plural e o caráter de transformação contínua nas ciências, nas tecnologias e nas organizações de trabalho da sociedade do conhecimento, há a necessidade de se abandonar as crenças que, de acordo com Corbí, estruturam o presente e o futuro, segundo princípios e normas do passado. Em sociedades pré-industriais as noções de fé e crença estavam indissolúveis; a espiritualidade se apresentava somente em formas ligadas as crenças. Corbí propõe reflexão sobre essa temática trazendo uma distinção entre fé e crenças, com o propósito de compreender uma possibilidade de fé sem crenças.

A fé é um conhecimento não conceitual nem simbólico. É um conhecer vazio de representação, de essência a essência. É uma notícia escura que gera certeza. Uma certeza que resulta escura porque não é segundo os padrões de nosso conhecer cotidiano em que a notícia e a certeza estão sempre unidas à representação. Na fé dá-se notícia e certeza, mas não representação. A notícia é potente e gera uma certeza imóvel, mas vazia. Por isso, é justa a expressão 'de essência a essência'. A crença é adesão incondicional as formas e formulações que se consideram reveladas por Deus mesmo. Esse prestígio absoluto fã-las intocáveis. A crença não é em si mesma nenhum fato religioso. As crenças pertencem ao aparelho de programação coletiva das sociedades que viviam de fazer sempre fundamentalmente o mesmo,

⁴⁹ Las tradiciones religiosas no tuvieron otra posibilidad que expresarse y vivirse desde esos cuadros intocables que bloqueaban el cambio. Eso fueron las creencias religiosas. En ellas se juntaban indisolublemente los patrones de programación colectiva, sagrados, intocables y que bloqueaban el cambio y la expresión del 'toque' de la fe y las maneras de iniciar a ella, fomentarla y desarrollarla. Los cambios de todo tipo sufridos en nuestras sociedades han hecho que tengamos que abandonar los sistemas de valores, y por tanto de interpretación de la realidad y de análisis, que venían implicados en las creencias de las viejas religiones. Esos sistemas y esas creencias eran válidas para sociedades preindustriales, agrícolas, autoritarias, patriarcales, locales, exclusivistas y estáticas.

como eram todas as pré-industriais e que, portanto, deviam excluir e bloquear a mudança. (CORBÍ, 2007, p. 20-21, tradução nossa)⁵⁰.

Uma postura religiosa desse estilo, fundada em sistemas de crenças, é totalmente incompatível com uma sociedade global baseada no conhecimento e na inovação. Esses modelos de valores coletivos, baseados em princípios de sociedades agrárias, pré-industriais e hierarquizadas, não cabem na atual realidade. É preciso criar sistemas de valores no novo cenário, pois a ciência como sistema de representação se mantém longe da realidade. As ciências são construções linguísticas nas quais se tentaram eliminar, o máximo possível, os elementos semânticos axiológicos. “Elas são, pois, metodologicamente estéreis com relação ao axiológico” (CORBÍ, 2010b, p. 191). Elas não possuem cargas axiológicas, podem proporcionar informação sobre questões axiológicas, porém, são incapazes de construir tais valores.

As sociedades mesmo em um alto nível científico-tecnológico devem construir sistemas de valores que permitam aos seres humanos viver e utilizar de seus benefícios de modo adequado. Nessas sociedades, as tradições religiosas não devem gerar confrontos e muito menos impor valores, pois o caminho espiritual deve passar pelo encontro. As religiões ainda continuam empenhadas na transmissão de princípios de modelos de sociedade anteriores, apoiadas em aspectos fixos e estáticos. Apesar de que as novas sociedades industriais também não se adaptaram completamente a nova condição, como observa Corbí:

Nem as tradições religiosas se adaptaram às novas condições culturais, porque continuam ancoradas em atitudes e perspectivas pré-industriais – estando, por isso, temerosas e agressivas –, nem as novas sociedades industriais se adaptaram plenamente às novas circunstâncias, no que se refere à interpretação das ciências e, especialmente, no que se refere à linguagem das tradições religiosas. Elas continuam ancoradas em atitudes e perspectivas próprias da primeira industrialização. Sua atitude é desdenhosa e indiferente. (CORBÍ, 2010b, p. 193).

⁵⁰La fe es un conocimiento no conceptual ni simbólico. Es un conocer vacío de representación, de esencia a esencia. Es una noticia oscura que genera certeza. Una certeza que resulta oscura porque no es según los patrones de nuestro conocer cotidiano en los que la noticia y la certeza están siempre unidas a la representación. En la fe se da noticia y certeza, pero no representación. La noticia es potente y genera una certeza incommovible, pero vacía. Por eso es justa la expresión 'de esencia a esencia'. La creencia es adhesión incondicional a formas y formulaciones que se consideran reveladas por Dios mismo. Ese prestigio absoluto las hace intocables. La creencia no es en sí misma ningún hecho religioso. Las creencias pertenecen al aparato de programación colectiva de las sociedades que vivían de hacer siempre fundamentalmente lo mismo, como eran todas las preindustriales y que, por consiguiente, debían excluir y bloquear el cambio.

Uma proposta para o cultivo de uma espiritualidade em uma sociedade do conhecimento seria um caminho interior, o que Corbí chama de descobrimento do silêncio. O cultivo do silêncio é laico por não estar vinculado a nenhuma forma de crença e, por conseguinte, livre das amarras institucionais, de seus gestores religiosos e de seus mitos e símbolos. Para Robles (2006, p. 42), a noção de espiritualidade está ligada a uma realização plena e total do ser humano, caracterizada pela quietude, descanso, felicidade, isto é, a condição do ser humano conseguir atingir seu destino. Quando as novas circunstâncias culturais se transformam direcionando a um afastamento das práticas religiosas, a noção de devoção também deverá ser praticada de uma forma diferente das práticas dos antepassados das tradições religiosas, fazendo-se por meio do conhecimento: “para que a devoção seja viável terá que passar, de uma forma ou outra, pela via do conhecimento. E isso não se fará por eleição senão forçados pela necessidade imposta pelas novas condições culturais” (CORBÍ, 2006, p. 80, tradução nossa).⁵¹

Anteriormente as religiões ofereciam projetos de interpretação e finalidades coletivas, porém, na nova realidade, a espiritualidade será a responsável por nos conduzir a outra, que amplie nosso ser, à ternura, ao amor e à paz. O papel da religião numa sociedade do conhecimento, fundamentada em modelos científico-tecnológicos, deve ser um caminho relacionado a uma espiritualidade livre de crenças e vinculações institucionais. A única religião possível será aquela livre das antigas características regulamentadoras e impositivas de valores. A resposta é uma religião como caminho de compreensão na busca de uma espiritualidade, um silêncio interior.

Desse modo, parece ficar evidente o dismantelamento axiológico religioso; a linguagem das tradições religiosas não mais atinge a população como antes. O eixo religioso compreendido como um eixo axiológico sofre concorrência de inúmeras orientações de valores que se perdem e se constroem continuamente. Não é legítimo ignorar que as constantes alterações nos paradigmas axiológicos na sociedade tornam insustentável a afirmação da instituição religiosa nos tempos atuais. Isso estabelece possíveis alterações na dinâmica religiosa de um grupo ou comunidade, levando a uma busca de princípios que norteiem a vida e, conseqüentemente, resultando numa mobilidade religiosa e/ou afastamento de seus princípios.

⁵¹ [...] para que la devoción sea viable tendrá que pasar, de una forma u otra, por la vía del conocimiento. Y eso no se hará por elección sino forzados por la necesidad impuesta por las nuevas condiciones culturales.

3 O CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO À LUZ DOS DADOS DOS CENSOS DO IBGE DE 1940 A 2010

A atual conjuntura social brasileira, desencadeada por acontecimentos históricos, econômicos, sociais e demográficos, ao longo das últimas décadas, corroboram as transformações no eixo axiológico que orienta a sociedade. Com efeito, alterações advindas das transformações no sistema de valores da sociedade poderiam explicar a dinâmica no campo religioso brasileiro.

Este capítulo busca retratar o campo religioso brasileiro entre os anos de 1940 a 2010, apresentando a dinâmica das tradições religiosas frente às transformações na sociedade brasileira. Por meio da apresentação do contexto social, político e religioso pretende-se apontar o papel que a religião desempenha na vida social brasileira.

Outro ponto de exposição deste refere-se à exposição da metodologia utilizada ao trabalhar com dados censitários do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). O procedimento metodológico usado no trabalho baseia-se numa análise qualitativa dos censos do IBGE do período de 1940 a 2010. Com base na exposição das variáveis dos referidos censos e no levantamento dos dados estatísticos, o estudo procura apontar o método e a técnica utilizados ao trabalhar com os dados censitários.

Enfim, o terceiro tópico tem como foco principal a apresentação dos dados censitários do período. O uso de tabelas ajudará na compreensão do percentual das variáveis religiosas nos períodos; os gráficos, por sua vez, contribuirão para uma visão da mobilidade das tradições religiosas. Esse ponto considerará as amostras de coleta do IBGE numa descrição regional da leitura dos dados censitários da religião, ou seja, uma análise regional serve para compreender como a religião se porta frente a distintas regionalidades. Assim, no contexto de diversidade religiosa, uma compreensão mais incisiva sobre a variável “sem religião” ganha destaque, mediante uma reflexão sobre um novo paradigma que perpassa a sociedade brasileira.

Em suma, o propósito deste capítulo se liga a discussão central no último tópico do trabalho no qual serão tratadas as considerações observadas neste, sobretudo no que se refere aos dados censitários do IBGE que serão aqui expostos.

3.1 O contexto sociopolítico e religioso brasileiro entre 1940 e 2010

Nesse item o objetivo é retratar o cenário religioso brasileiro no decorrer das décadas de 1940 a 2010. Por isso, torna-se necessário apresentar as tradições religiosas no contexto social e político brasileiro.

Não há dúvidas de que o Brasil seja um país religioso. O cenário religioso brasileiro sempre foi fortemente marcado pelo predomínio católico como a maioria da população crente. Uma análise dos dados censitários exemplifica muito bem essa afirmação. Contudo, no decorrer das décadas, a dinâmica religiosa sofreu mudanças quantitativas dentre os fiéis de algumas denominações religiosas. O catolicismo apresenta um relevante declínio com relação ao número de adeptos. Em contrapartida, há um aumento no número de evangélicos e dos denominados “sem religião”. Numa perspectiva futura, é sabido que a diminuição da declaração de crença católica poderá se acentuar com um índice menor que 50% em 2030 e, em 2040 um provável empate com o grupo evangélico (TEIXEIRA, 2012).

Durante a maior parte da história do país, a população se reconhecia como católica. Entretanto, no decorrer das últimas décadas isso vem mudando, como nos revelará mais à frente os últimos censos realizados pelo IBGE⁵², o país permanece como uma maioria cristã. Porém, o catolicismo, apesar de ser ainda a maior religião em número de adeptos (64,6%) acompanha uma redução de crentes que migram para outras tradições, o que preocupa seus líderes.

O processo de proclamação da República, em 1889, desvinculando a Igreja Católica do Estado, ocasionou uma perda de prestígio social e levou a um declínio das influências católicas frente às lideranças políticas no país. De acordo com Baldin (2009), o Estado, livre da tutela da Igreja Católica, começa a se impor à sociedade, assumindo os espaços antes ocupados por ela, como o casamento, a educação infantil, o cemitério e as relações familiares, além da substituição da própria religião por outra, ou até sua abolição com a introdução do positivismo na cultura brasileira.

O Episcopado aceita o regime republicano, porém, confronta a ideia de laicização do Estado e da sociedade. É no cenário da década de 10 que Dom Leme surge como uma forte liderança no Episcopado, buscando instaurar um projeto de recristianização no Brasil. Para

⁵² O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística foi criado por Getúlio Vargas no ano de 1938 com o propósito de desenvolver pesquisas de cunho demográfico, tendo em vista uma melhor caracterização da população brasileira referentes a aspectos tais como: sexo, idade, raça, domicílio, atividade econômica, religião, e escolaridade.

Baldin (2009), Dom Leme visa combater tudo aquilo que se denomina anticatólico e, ainda, propõe transformar a realidade secular no país. Essas ponderações são encontradas no texto *Dom Leme e a recristianização do Brasil*, de Mario Antonio Baldin, que cita:

É com Dom Leme que os discursos se transformam em prática. [...] a Igreja mergulha na realidade secular, mas teologizando-a, cristianizando-a, catolicizando-a. O objetivo de Dom Leme era catolizar todos os espaços, empreendendo uma forte presença nas massas para ganhar a adesão do Estado, tornando-o cristão. (BALDIN, 2009, p. 2).

Para Baldin (2009), a Carta Pastoral de 1916 demonstra a intenção de Dom Leme em relacionar o catolicismo como algo intrínseco à nação brasileira, o que, para o arcebispo, significava fazer parte do nosso organismo social, ou seja, de que o Brasil é um país essencialmente católico. Dom Leme buscava com a carta remodelar o catolicismo brasileiro, propondo estender a religiosidade, os símbolos e imagens católicas nos variados setores sociais. Nesse sentido, a Igreja deveria determinar e normatizar o tempo secular que transformara, no século XX, os campos político, social, privado e cultural. Percebe-se aqui a iminente preocupação de Dom Leme acerca dos problemas do mundo secular e de sua reconstrução pelo catolicismo.

Segundo Baldin (2009), o cardeal afirma que a Igreja deveria se configurar na realidade conjuntural do país, mas também garantir a geopolítica da cristianização do Brasil. Na verdade, tal disposição significa transformar o catolicismo no alicerce, em que tudo deveria se subordinar a ele, inclusive o tempo secular. Nas inúmeras questões e problemas que permeavam a realidade nacional brasileira vivida num tempo secular, Dom Leme vê no catolicismo a solução para tais dificuldades e, ainda, estabelece o catolicismo como o responsável pela reconstrução desse mundo moderno, remodelado, é claro, pelas práticas da Igreja Católica.

Apesar do declínio católico entre a população brasileira, ainda era visível uma forte influência católica na sociedade e na política. Evidentemente que tal prestígio não se assemelha ao exercido no contexto social brasileiro dos anos de 1940. De acordo com Mainwaring (1989), é nesse cenário que a Igreja Católica, como uma das instituições mais sólidas e atuantes no mundo esteve marcadamente envolvida em questões políticas, econômicas e sociais, firmado por meio da aliança com o Estado brasileiro na pessoa de Getúlio Vargas.

Tal primazia é sentida, a partir da década de 1930, com o projeto desenvolvimentista e nacionalista de Vargas, que incentivava a Igreja Católica a valorizar a identidade cultural brasileira, resultando na expansão da base social da instituição religiosa para as camadas mais pobres, antes negligenciadas pela Igreja. O interesse do governo na Igreja é percebido pela força e sagacidade da Instituição em trabalhar com o povo, por meio das ações pastorais que a mesma realizava junto aos segmentos sociais. Nesse sentido, o governo viabilizava uma possibilidade de aproximação do povo mediante o intermédio da Igreja, ou seja, tal interesse em comum aproxima a Igreja do Estado.

Segundo Debald (2007, p. 56) foi “neste espírito de cooperação que floresceu um movimento dentro da Igreja que fortaleceu o catolicismo brasileiro. Trata-se da Ação Católica, um novo jeito de ser Igreja que marcou a ação pastoral até o Golpe Militar de 1964.” Desse modo, o catolicismo com uma série de valores, crenças e práticas institucionais enunciaram os limites e pontos entre a vida privada e pública.

Com efeito, os valores cristãos-católicos consistiam na orientação valorativa da maioria populacional com aval e apoio do Estado Novo. O essencial dessa estrutura se afirmava no empréstimo de parte da força da Igreja Católica por intermédio dos trabalhos desenvolvidos junto à grande massa, que por sinal, se reportava, desde início do século XX, ao Estado, quando a mesma percebera que usufruiria da situação com sua volta à política. Conforme Mainwaring (1989), tal estrutura concretizou os interesses da Igreja com a moralidade católica, influência no sistema educacional, o anticomunismo e o antiprotestantismo revitalizando sua presença na sociedade.

Aqui, a Igreja buscava cristianizar a sociedade ganhando espaço nas principais instituições e impregnando as organizações sociais e práticas pessoais do espírito católico, isto é, defendendo os interesses mais significativos da instituição e permanecendo privilegiada dentro da sociedade por meio do acordo com Vargas. Contudo, a forte expansão do protestantismo e o crescimento do espiritismo nas camadas populares fazem com que a Igreja viabilize mudanças em sua atuação junto às massas com o fortalecimento dos movimentos populares.

Com o término do Governo de Vargas a estreita proximidade entre o Estado e a Igreja Católica diminui. Entretanto, a Igreja já conseguira arrebatar uma significativa parcela de fiéis nas classes médias e, sobretudo nas camadas mais populares, além do aumento de sua força política. Precisamente, a Igreja Católica, consciente de sua presença na sociedade, amplia seus trabalhos e direciona sua preocupação para as questões sociais, buscando

fortalecer seus movimentos junto às comunidades. Destaque para o surgimento da Juventude Estudantil Católica (JEC), da Juventude Operária Católica (JOC) e da Juventude Universitária Católica (JUC), além da criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) no ano de 1952.

Esse contexto de fortalecimento da presença da Igreja Católica na sociedade brasileira foi marcado ainda pelo choque entre católicos e protestantes de missão. O protestantismo foi se expandindo com a chegada de inúmeros missionários ao país, iniciando a formação de novos grupos denominados pentecostais, com destaque para a Assembleia de Deus. Após 1945, começaram a se formar novos grupos pentecostais no Brasil que foram aumentando devido a circunstâncias sociais como aponta Martin N. Dreher:

É impressionante o crescimento acelerado das Igrejas pentecostais. No Brasil, em 1930, eram 10% do protestantismo; em 1950 correspondiam a dois terços; e, em 1965, eram 68,5%. De 244.800 passaram a 2.239.000 adeptos. É indubitável que esse crescimento coincide com as mudanças sociais pelas quais passava o Brasil. A industrialização, a alteração da estrutura agrária e a migração interna fizeram aumentar a população da periferia. (DREHER, 2003, p. 60).

Os pentecostais iniciam um trabalho acentuado na sociedade brasileira. Para Freston (1993), um estudioso do ramo pentecostal no Brasil, a chegada dos pentecostais no país é conhecida pelo que ele denominada como três ondas. Segundo Freston citado por Dreher (2003, p. 59-60) a primeira onda esteve marcada pela chegada das Igrejas Assembleia de Deus e da Congregação Cristã do Brasil. Na segunda onda, por volta de 1950, se destacam a Igreja do Evangelho Quadrangular, a Igreja Evangélica Pentecostal “O Brasil para Cristo”, a Igreja Pentecostal “Deus É Amor” e a Igreja Adventista da Promessa. Por fim, a terceira e última onda, entre 1970 e 1980, quando surgem a Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja Cristã Apostólica Renascer em Cristo e a Igreja Internacional da Graça de Deus.

Com o crescimento dos pentecostais, a Igreja Católica passou a enfrentar um expressivo declínio em seu número de adeptos (95,2% em 1940 para 89,0% em 1980). Gradualmente, o catolicismo perdia influência na sociedade devido à concorrência de outros credos religiosos, em especial o pentecostal e as denominações religiosas afro-brasileiras como a umbanda, além de se acentuar um declínio no número de sacerdotes ordenados.

Entre as décadas de 60 e 70, a Igreja Católica discute as transformações ocorridas no mundo e a missão da instituição na sociedade. Para Mainwaring (1989), o cenário encerra em si forças favoráveis às mudanças na Igreja, bem como resistência a essas modificações,

marcadas pelo confronto de opiniões entre os reformistas e os conservadores. A esquerda católica ganha força com ênfase nos movimentos leigos e de base, que com a participação de universitários, camponeses e trabalhadores se aproximaram dos ideais esquerdistas. Essa esquerda católica introduz uma nova compreensão da relação entre fé e política, vinculando religião à mudança social radical que, conforme Silva (2011), possuía uma postura ativa diante das realidades socioeconômicas brasileiras.

Outra preocupação da instituição religiosa era com o governo brasileiro dirigido pelo então presidente João Goulart (1961-1964), visto como um governante com proximidade dos ideais comunistas. O contexto da Guerra Fria (EUA x URSS) acentuava o medo do comunismo por parte da classe média e de setores conservadores da Igreja. De acordo com Motta (2002), a Igreja Católica também estava dividida entre as perspectivas de mudança e de manutenção da ordem. O Papa João XXIII nas encíclicas *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963) atacava o comunismo, mas defendia a necessidade de mudanças graduais na sociedade. O Concílio Vaticano II deu sinal verde para o engajamento dos católicos em projetos de reformas não socialistas, fomentando uma maior sensibilidade para as diversidades culturais e para os problemas sociais do mundo. Para Silva (2006), isso se deu graças à consolidação das Comunidades Eclesiais de Base e das pastorais sociais por meio dos “incentivos de padres, leigos e religiosos das paróquias localizadas nos bairros da periferia” (SILVA, 2006, p. 332).

Apesar do apoio às massas populares, a Igreja Católica, como uma das instituições mais influentes no Brasil, contribuiu significativamente para a aversão e combate aos ideais comunistas associados ao mal, isto é, “no momento em que o comunismo passou a ser percebido como um perigo sério para a Igreja, ele também começou a ser anatemizado como 'cria de Satanás'” (MOTTA, 2002, p. 49). Existia uma grande preocupação por parte dos religiosos pela constatação de que o comunismo se constituía uma ameaça à religião, por questionar os fundamentos básicos das instituições religiosas. Dessa forma, um possível sucesso da pregação comunista levaria ao desaparecimento da Igreja.

Ainda segundo Motta (2002), a Igreja Católica, temendo uma investida comunista, apoia o golpe militar. Tal mobilização por parte da Igreja ocorreu, principalmente, como combate à ameaça do comunismo, com sua crença ateísta, e ao crescimento inerente dos movimentos de esquerda durante a década de 1960. A ação da Igreja não foi muito diferente de diversos setores da sociedade que, temendo a desintegração e a desordem social, se aliaram ao regime. Assim, forma-se uma corrente de manifestações públicas direcionadas pela Igreja

Católica conhecida como a “Marcha da Família com Deus pela Liberdade”, no intuito de frear o suposto avanço comunista e fortalecer ainda mais os fundamentos cristãos na sociedade.

Contudo, as transformações políticas do pós-golpe, com as violações aos direitos humanos, repressões contra diversas instituições e a censura midiática, levaram os bispos e clérigos a adotarem medidas mais progressistas e de oposição. A segunda metade do século XX foi marcada pelas mudanças políticas e sociais no mundo e no Brasil, – que vivia um processo de modernização, tornando-se um país mais industrializado –, as quais resultaram em mudanças também no interior da Igreja. Uma profunda reformulação do catolicismo com o Concílio Vaticano II buscava adotar uma nova visão do catolicismo frente às demais denominações religiosas, assim como, um novo olhar sobre o mundo moderno, a opção pelos pobres, a defesa dos direitos humanos e a escolha das comunidades eclesiais de base (CEBs) como local das classes que necessitam de auxílio.

Conforme Souza (2011), essas novas práticas de evangelização levaram a Igreja a criar organizações que passaram a estabelecer um contato mais estreito com seus fiéis, como a JOC (Juventude Operária Católica), aproximando os operários, a JUC (Juventude Universitária Católica), de estudantes e criada no período da Ação Católica em 1935, além do CIMI (Conselho Indigenista Missionário), da CJP (Comissão de Justiça e Paz) e da CPT (Comissão Pastoral da Terra) que surgem nos anos seguintes. Aliás, a Teologia da Libertação no final da década de 1960 ganha mais força, entendendo que a Igreja deveria caminhar junto aos oprimidos, ver a realidade a partir da vivência do pobre: “[...] ideais da Teologia da Libertação ocuparam maior espaços nos cursos e a ênfase recaía na necessidade de atuação social e política dos leigos, no sentido de buscar justiça social e promover uma vida terrena mais justa” (OLIVEIRA; ZANGELMI, 2009, p. 217).

Nos anos 60, a CNBB não se manifestou sobre a repressão do governo militar. Porém, na medida em que a Igreja se aproximava dos segmentos sociais, alguns de seus membros tornaram-se alvo e passaram a ser perseguidos pela repressão. Outrossim, a sociedade brasileira se viu sujeita à opressão e à violência do Estado ditatorial. As inúmeras leis outorgadas durante o período romperam com a legalidade jurídica e suprimiram os direitos individuais e constitucionais e as liberdades democráticas.

É necessário apontar que mesmo com a forte repressão militar sobre a população e as demais instituições, o Brasil vivia um período de um franco crescimento econômico marcado pelos avanços na área industrial e de exportação. Não obstante, os aspectos econômicos não

amenizaram a violência, a opressão militar e a suspensão dos direitos políticos e humanos no país. A Igreja Católica, que antes apoiara o golpe militar, passa a contestá-lo, principalmente por serem os projetos eclesiais ligados à justiça social e totalmente contrários à política de repressão imposta pelos militares. Para Silva (1990), foi nesse cenário de extrema violência e de tortura contra a população que a Igreja Católica saiu em defesa dos direitos humanos, tornando-se a mais importante instituição de oposição à ditadura militar.

Na medida em que o Brasil caminhava para o processo de abertura democrática, a Comissão de Justiça e Paz (CJP) que atuava na área social, juntamente com diversos movimentos sociais e setores de oposição política se empenhavam na luta em defesa da democracia. Destaque para as campanhas como a revogação da Lei de Segurança Nacional e o movimento Diretas Já. Com o fim da ditadura, a Igreja estende ainda mais seus serviços com uma maior participação dos padres na vida da comunidade, um atuante trabalho pastoral na tentativa de manter um diálogo com as camadas populares, além dos trabalhos desenvolvidos com as comunidades eclesiais de base (CEBs), que também ganham destaque como um instrumento de união entre pessoas de uma mesma realidade social.

No contexto de reabertura à democracia, o Brasil passa por um enorme crescimento de igrejas pentecostais e, mais recentemente, com as chamadas neopentecostais, destacando-se a Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja Internacional da Graça de Deus, Deus é Amor e Renascer em Cristo. De modo geral, tais denominações se especializaram no “uso da televisão, voltaram o culto para as massas, em grandes espaços, centrando-o enfaticamente nos exorcismos, e desenvolveram uma teologia que valoriza a prosperidade e reabilita eticamente o dinheiro e os ganhos materiais” (PRANDI, 1995, p. 122-123).

Outras religiões urbanas passam a ganhar ênfase no cenário religioso brasileiro como os espíritas kardecistas e as religiões afro-brasileiras com um quadro bastante diversificado, sobressaindo o candomblé e a umbanda. Esses dois fenômenos são marcadamente predominantes nas regiões metropolitanas, sobretudo nas da região Sudeste.

O período de 1980 a 2000 é marcado por um amplo movimento de diversificação religiosa com uma redução do número de adeptos do catolicismo, bem como por um aumento expressivo dos evangélicos, principalmente os pentecostais e os denominados “sem religião”, conforme Jacob:

Os católicos perdem 5,7 pontos percentuais, enquanto os evangélicos aumentam 2,4 pontos e os sem religião apresentam um crescimento relativamente alto, de 3,1 pontos. O recenseamento demográfico de 2000 não apenas confirma a tendência observada ao longo da década anterior (1980-1991), mas, sobretudo revela a sua

aceleração: os católicos perdem 9,4 pontos percentuais e representam agora 73,9%, ou seja, cerca de três quartos da população do país. Ao contrário, os evangélicos crescem 6,6 pontos, sendo os pentecostais o principal motor desta transformação. Já os sem religião registram um aumento de 2,7 pontos. (JACOB, 2003, p. 33).

Com efeito, por causa dessa diversidade religiosa brasileira, o indivíduo atualmente conta com um leque de opções. Entretanto, mesmo com números expressivos de crentes no país, a religião em si ocupa um espaço social muito menos importante que anteriormente. Ela perde sua capacidade de reger a sociedade; não está mais em primeiro lugar e sim relegada a uma função secundária, ou seja, tornou-se facultativa, deixando de ser um assunto público para residir no âmbito privado.

Determinar o motivo dessa diversidade e subjetividade na escolha da religião não se torna uma tarefa fácil. Contudo, uma possível alteração nos princípios de valores que regem uma sociedade, gerados pelos avanços na ciência e na tecnologia poderia apontar uma perda de poder de instituições religiosas tidas como tradicionais, como as Igrejas Católica e Protestante. Isso evidencia o crescimento dos denominados “sem religião”, livres do vínculo, dos valores institucionais e, ainda, dos pentecostais, marcados pela constante fragmentação. Refletir sobre um novo paradigma axiológico que oriente a sociedade, talvez seja um caminho possível para uma compreensão dos princípios norteados da sociedade e da função da religião em sociedade. Assim, conforme Corbí (1992), se uma alteração no modo cultural de um grupo relacionar-se com seu entorno e sofrer alterações, isso implicaria também variações nas configurações semânticas e axiológicas desse grupo e, conseqüentemente, na sua orientação religiosa.

3.2 Pressupostos metodológicos: análise e trabalho com dados

Entre os anos de 1940 a 2010, o cenário religioso no Brasil teve significativas alterações no percentual de fiéis das denominações religiosas. Os que se denominavam seguidores de alguma tradição religiosa passaram de mais de 95% em 1940 para 92% em 2010. As alterações nos campos da política, da economia e das relações sociais, impulsionadas pelos avanços científico-tecnológicos impactaram os sistemas de valores vigentes que, por sua vez, refletiriam numa alteração gradual no componente religioso brasileiro percebido nos censos.

A Igreja Católica com seu grande número de fiéis observa um declínio de adeptos (95,2% em 1940 para 64,6% em 2010) e um aumento dos evangélicos, sobretudo os pentecostais (de 2,61% em 1940⁵³ para 22,2% em 2010) e dos “sem religião” (de 0,46% em 1940 para 8,0% em 2010). A categoria “religião” nas pesquisas censitárias passa a ganhar mais destaque no país, devido ao interesse de líderes religiosos e estudiosos da temática sobre o campo religioso brasileiro.

O IBGE desenvolve pesquisas paralelas de amostragem junto a institutos que trabalham com o fenômeno religioso para identificar o surgimento de outras denominações religiosas. Entretanto, a metodologia utilizada impossibilita uma resposta múltipla, o que exclui do levantamento censitário o sincretismo, conforme Sanchis (1997), marca tão registrada do país. As formas de coleta ainda não conseguem identificar a questão da mobilidade religiosa em si, por isso, uma segunda pergunta poderia ajudar a compreender um pouco mais o trânsito religioso brasileiro. Por exemplo, como cita Mafra (2004), uma aliança entre o IBGE e demais instituições que estudam o campo religioso brasileiro como o ISER (Instituto de Estudos da Religião)⁵⁴ seria de grande valia para tentar determinar realmente o percentual de adeptos religiosos.

A pesquisa realizada pelo IBGE baseia-se numa coleta de dados mediante resposta a um questionário aberto. É uma pesquisa quantitativa que busca retratar as características da população brasileira. O estudo aqui desenvolvido possui como método de análise a pesquisa qualitativa, mediante tratamento dos dados quantitativos do IBGE, para compreender um pouco o campo religioso brasileiro e suas transformações.

Assim, este tópico tem como pressupostos a compreensão da metodologia utilizada no trabalho e os caminhos do processo científico desenvolvido, bem como seus limites e possibilidades de aprofundamento. A metodologia qualitativa é abordada procurando focar a capacidade integrativa e analítica dos dados coletados essencialmente voltados para o processo, conforme Martins (2006, p. 6) “o objetivo assenta-se nas descrições dos problemas estudados”.

Tendo como base esta orientação metodológica, a preocupação central do trabalho mediante uma abordagem qualitativa dos dados coletados resume-se na tentativa de escolha dentro da diversidade dos métodos qualitativos que, de acordo com Costa (2006, p. 66) “não

⁵³ Entre os censos de 1940 a 1970 não havia diferenciação entre evangélicos tradicionais e pentecostais, apenas no censo de 1980 houve tal separação. A porcentagem referência de 1940 descreve particularmente os evangélicos tradicionais.

⁵⁴ O ISER e o IBGE desenvolveram a classificação das variáveis de religião nos censos de 1991 e 2000. Essa parceria não se estendeu ao último recenseamento em 2010.

somente revelam ter objetivos bastante divergentes, mas também são provenientes de seis áreas diferentes das ciências humanas e sociais”. De qualquer maneira, o que não se pode é classificar uma pesquisa com uma perspectiva metodológica tão ampla, assim como caracterizá-la com certa superficialidade.

A opção para o desenvolvimento deste foi trabalhar com o método qualitativo. No que se refere especialmente à definição da metodologia, foi com base no tipo de problema colocado e os objetivos da pesquisa, que têm como foco central uma verificação dos dados quantitativos do IBGE a escolha desse método. A incorporação de dados já tabulados pelo instituto direcionou a primeira etapa que consistiu na coleta destes para conduzi-los de acordo com o propósito do estudo.

Partindo do princípio de que a exposição do método de tratamento dos dados, bem como sua seleção, separação e categorização estão vinculadas às conclusões alcançadas, procurou-se apresentar as descrições detalhadas do processo pelo qual se deu a coleta dos dados censitários do IBGE e seu tratamento na pesquisa. Antes, faz-se necessário definir claramente a postura teórico-metodológica do trabalho que intenta apresentar as características dos censos, no que diz respeito à variável religião, assim como a maneira que este estudo trabalhará com os dados censitários.

No entanto, não se assume aqui a redução da compreensão dos princípios metodológicos e do trabalho de coleta a uma compreensão introspectiva. Segundo Minayo e Sanches (1993, p. 244), é preciso buscar uma postura mais dialética entre o “sentido objetivo, compreendido como realidade estudada; o sentido subjetivo, entendido como a lógica de pensamento do pesquisador e o sentido metodológico como o objeto real visado pela ciência e o método empregado”.

Os dados qualitativos constituem-se de descrições detalhadas de situações com o propósito de compreender o objeto de análise. De acordo com Bauer e Gaskell (2008), em síntese a “finalidade real da pesquisa qualitativa não é contar opiniões ou pessoas, mas ao contrário, explorar o espectro de opiniões, as diferentes representações sobre o assunto em questão” (BAUER; GASKELL, 2008, p. 68).

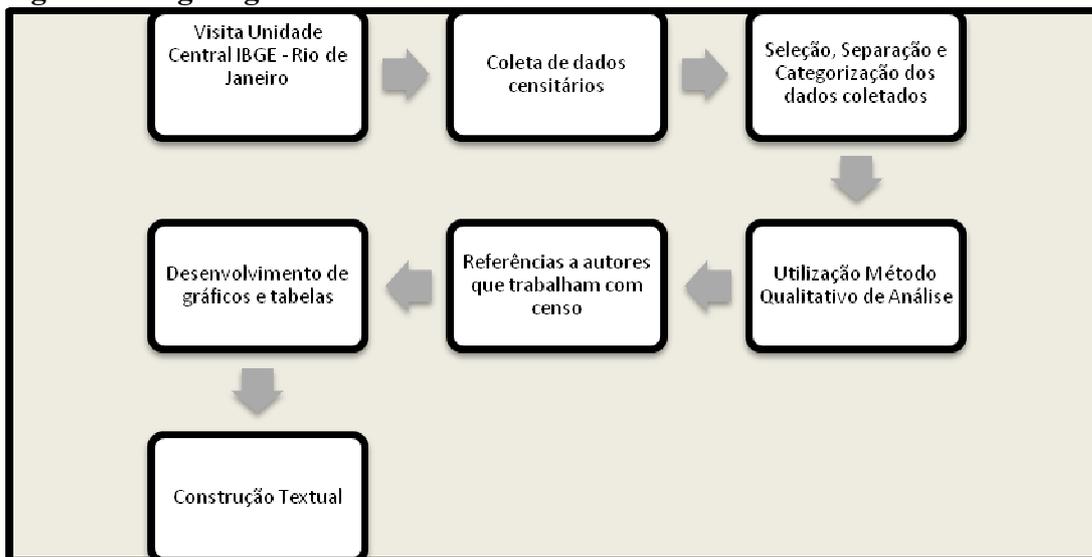
Nessa perspectiva, o trabalho qualitativo distingue-se do método quantitativo como aponta Goldenberg (2004) enquanto “os métodos quantitativos supõem uma população de objetos comparáveis, os métodos qualitativos enfatizam as particularidades de um fenômeno em termos de seu significado para o grupo pesquisado” (GOLDENBERG, 2004, p. 50). Em

geral, um dos problemas da pesquisa qualitativa apontados pela autora refere-se à não apresentação dos processos a partir dos quais o pesquisador alcança suas conclusões, ou seja, a não descrição explícita e sistemática dos passos do processo, desde a seleção e definição do problema aos resultados finais.

Ainda com base nos apontamentos de Goldenberg (2004), na pesquisa qualitativa a preocupação não é com a representatividade numérica do grupo pesquisado, mas com o aprofundamento da compreensão desse grupo, como sua organização e trajetória. Assim, é necessário frisar que o estudo em si é resultado de uma integração da pesquisa quantitativa que, como dito, foi realizado pelo IBGE, e a pesquisa qualitativa, permitindo uma melhor descrição e entendimento do objeto de estudo. Portanto, os métodos deixam de ser percebidos como opostos para serem vistos como complementares. Para a antropóloga, é evidente o “valor da pesquisa qualitativa para estudar questões difíceis de quantificar, como sentimentos, motivações, crenças e atitudes individuais” (GOLDENBERG, 2004, p. 63).

A partir dessas considerações, intenta-se descrever um dos principais problemas enfrentados na construção metodológica da pesquisa, relacionado à construção de um instrumento que facilite uma abordagem qualitativa dos dados. Assim, a pesquisa se desenvolveu por meio de uma seleção dos dados censitários em sistema de agrupamento, com o propósito de definir mudanças nas variáveis “religião” nos censos de 1940 a 2010.

Para tal, inicialmente, foi feita uma coleta dos dados censitários desse período na unidade central do IBGE na cidade do Rio de Janeiro, buscando considerar os sistemas de coleta, tratamento dos dados, resultados e sua divulgação. Além disso, uma leitura de autores que já trabalham com pesquisas censitárias aliadas ao método qualitativo, bem como uso dos dados coletados do IBGE, possibilitou a construção deste como revela o organograma funcional do trabalho científico.

Figura 1- Organograma do desenvolvimento do trabalho com dados censitários

Fonte: Elaborado pelo autor

Como se vê, a partir da visão de conjunto do desenvolvimento do trabalho com dados censitários, existe um leque de preocupações para compreender os efeitos e mudanças no cenário religioso brasileiro por meio da variável religião. O cuidado em trabalhar com tal variável dentro dos censos é uma preocupação ímpar no estudo, pois conforme Maфра (2004) sabe-se da complexidade e vulnerabilidade da categoria religião. Apesar de o IBGE ter buscado melhorar suas formas de coleta de dados com o uso da tecnologia, facilitando tanto na coleta como no trabalho dos dados coletados, ainda não se consegue captar a complexidade do fenômeno religioso.

Enfatizando o cuidado nos procedimentos de coleta censitária no que diz respeito à categoria religião, Maфра postula que se vive um impasse em termos de produção dos dados estatísticos sobre a religião no país, dado à abrangência da composição religiosa brasileira.

O fenômeno religioso está tão complexo e fugidio, que as decisões e melhoras técnicas permitem, apenas, defensivamente e grosseiramente, um retrato rascunhado do fenômeno. Diante do fluxo das dinâmicas do campo religioso, os técnicos do IBGE tendem, paulatinamente, a concordar que precisam dialogar com os especialistas da religião para criar alternativas globais e pontuais aos inúmeros problemas que emergem a cada nova ida a campo, a cada codificação e a cada sistematização das informações. (MAFRA, 2004, p. 154).

Tendo em vista essas dificuldades de categorização dentro da variável religião, o IBGE vem procurando algumas parcerias com especialistas da religião do ISER, como a

realizada no censo de 2000. O trabalho do ISER se resumiu na definição de uma grade classificatória das religiões no referido censo. Mesmo após seis censos realizados pelo IBGE, permanecera a declaração livre a uma única pergunta referente à religião do entrevistado.

No ano de 1940, foi desenvolvido o primeiro levantamento censitário pelo instituto, o qual abarcou questões relacionadas às formas de domicílio, formação profissional, raça, nível educacional e religião. Para a variável⁵⁵ religião, o questionário se restringia a uma única pergunta, a saber, “Qual sua religião?”, ou seja, a investigação sobre a religião se fazia com base na declaração do entrevistado a um quesito aberto. A partir daí, estabelecia-se uma identificação da pertença religiosa da população brasileira (TAB. 1). De acordo com o IBGE (1940), a metodologia utilizada se baseava na coleta de dados por meio de questionários direcionados à população por intermédio de profissionais contratados pelo instituto para desenvolver tal coleta.

Tabela1 - Variáveis religiosas em 1940

Cenário Demográfico Estados Unidos do Brasil

Religião	Porcentagem (%)
Católicos Romanos	95,02
Protestantes	2,61
Ortodoxos	0,09
Israelitas	0,12
De outra religião	1,7
“Sem religião” e de religião não declarada	0,46

Fonte: Criado pelo autor com dados extraídos do INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, seção QUADRO I, 1940, p. 01.

A Tabela 1, construída com base nos dados do IBGE, exemplifica a questão sobre o pequeno número de variáveis religiosas no período de coleta. O período apresenta um domínio absoluto dos católicos na sociedade brasileira com uma pequena presença dos protestantes que iniciavam seus trabalhos no país.

O censo de 1950 apresenta pouca ou quase nenhuma alteração na metodologia: apenas a inclusão de aspectos novos como as tabulações sobre população economicamente ativa, pessoas dependentes da agricultura, pecuária e silvicultura, empregados públicos de acordo com a dependência administrativa e ocupações. Já referente à questão sobre religião, não

⁵⁵ O termo “variável” é uma referência à forma como o IBGE trata as muitas denominações religiosas no censo.

houve melhoria, apenas organização com base nas especificações de sexo, e religião segundo grupo de idade, além do aumento de variáveis com a inclusão dos budistas, maometanos e dos espíritas, assim como a diferenciação entre “sem religião” e “sem declaração de religião”.

O recenseamento de 1960, no que se diz respeito às pessoas, pesquisou a situação dos domicílios, sexo, idade, cor, instrução, religião, estado conjugal, fecundidade e características econômicas, além da elaboração das tabulações referentes às famílias. Os instrumentos de coleta se assemelham aos dois últimos recenseamentos, permanecendo as mesmas variáveis de indicadores de religião do censo de 1950.

Em referência à *Religião*, discriminaram-se aquelas que congregavam maior número de adeptos no País. Figuram no grupo *Sem religião* as pessoas que fizeram expressamente esta declaração. As que não apresentaram resposta à indagação sobre a religião professada foram contadas no grupo *Sem declaração*. Em qualquer dos dois casos, quando se tratava de crianças, foi atribuída a religião materna. (IBGE, 1960, p. 13).

O censo de 1960 foi o primeiro a trabalhar com a técnica de amostragem na coleta das informações. Essa amostra corresponde a um conjunto de unidades de área selecionadas de um cadastro, segundo um método probabilístico de seleção, a partir da qual seja possível selecionar subamostras para atender às diversas pesquisas (IBGE, 2007, p. 07). Com base nisso, foram investigados por amostragem quesitos relativos às características das pessoas como, por exemplo, duração do casamento, fecundidade e aspectos econômicos. A seleção das unidades de amostra foi realizada por meio das folhas de coleta para os domicílios particulares e das listas de domicílios coletivos feita aleatoriamente.

A fim de evitar ajustamentos entre as tabulações da amostra foram utilizados nas estimativas pesos inteiros imediatamente próximos à razão fracionária encontrada, de forma que, multiplicados pelas unidades da amostra, correspondessem ao total de unidades do universo. [...] Assim, para exemplificar, se um determinado grupo apresentava 140 pessoas no universo, das quais 42 pertenciam à amostra, a razão 3,333 foi transformada nos pesos 3 e 4, que foram, respectivamente, multiplicados por 28 e 14 pessoas escolhidas aleatoriamente entre as amostras. (IBGE, 1960, p. 23).

De acordo com o IBGE (1960), as estimativas investigadas nas unidades do universo pesquisado como, por exemplo, idade, sexo, e outros são baseadas na seleção das unidades primárias com probabilidade proporcional a uma medida de tamanho. Algumas pesquisas tomadas com subamostras contribuem para a coleta de amostras atualmente como a Pesquisa

Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNADC) que integra as atuais pesquisas PME (Pesquisa Mensal de Emprego) e PNAD (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios) com abrangência nacional e periodicidade de divulgação trimestral e ainda, a Pesquisa de Orçamentos Familiares (POF). Conforme Rodrigues (2012) algumas informações mais específicas como a religião vêm, desde o censo de 1960, sendo coletadas pelo o sistema de amostragem. Nele são “utilizados extensos questionários distribuídos por áreas de ponderação da amostra (aquelas que congregam grupos de residências), que constituem uma quantidade numericamente representativa de habitantes de certa população” (RODRIGUES, 2012, p. 1132).

As formas de organização das variáveis “religião” passaram, no censo de 1970, a ser discriminadas em categorias como as religiões Católica Romana, Evangélica e Espírita. As demais denominações que não atingiam o percentual foram agrupadas em “Outras” e, assim como nos censos anteriores, o grupo “Sem religião” caracterizado como as pessoas que se manifestaram como tal e “Sem declaração” as pessoas que não opinaram ou não souberam responder.

Diferentemente do censo de 1950, que apontava mais denominações religiosas – budistas, ortodoxos, maometanos –, no recenseamento da década de 70, houve uma junção de tradições religiosas pouco expressivas na sociedade brasileira dentro do indicador “outras”. No grupo evangélico ainda não havia diferenciação, pois ele englobava tanto os tradicionais como os pentecostais que correspondiam no período a 5,2% da população brasileira contra os 91,8% dos católicos.

No censo de 1980, foi solicitado que o registro fosse da seita, culto ou ramo da religião professada⁵⁶; no caso daquele que não professasse nenhuma fé, o registro deveria ser “sem religião”. Em caso de dúvida sobre a religião de menores, o registro deveria ser a religião professada pela mãe. De acordo com o IBGE (1980), na apuração as declarações foram classificadas nos seguintes grupos:

Católica Romana, Protestante Tradicional (Adventista, Anglicana, Batista, Episcopal, Exército da Salvação, Metodista, Presbiteriana, etc.), Protestante Pentecostal (Assembleia de Deus, Brasil para Cristo, Congregação Cristã do Brasil, Cruzada Nacional de Evangelização, etc.), Espírita Kardecista (Espírita científica, Espírita cristã, Racionalista cristã), Espírita Afro-brasileira (Umbanda, Tambor de Minas, Candomblé, etc.), Israelita ou Judaica, Oriental (Budista, Igreja Messiânica,

⁵⁶ Os termos seita, culto ou ramo da religião professada são utilizados pelo IBGE no intuito de evidenciar aquele que segue algum tipo de doutrina em geral religiosa, aquilo que constituiria a crença de um indivíduo. Não uma diferenciação entre Igreja e Seita conforme Troeltsch, Ernst: Igreja e seitas. Religião e Sociedade. Rio de Janeiro, 1987.

Seichô-No-Ie, Xintoísmo, etc.), Outras (Católica brasileira, Islamita, Mórmon, Testemunha de Jeová, Ortodoxa, Rosacruz, etc.). (IBGE, 1980, p. 27).

Esse censo apresentou uma maior diversidade de variáveis religiosas, sobretudo no universo pentecostal com um “boom” de igrejas na década de 80. Isso fica evidente na quantidade de Igrejas pentecostais existentes no período, que já representam 3,2% da população contra 3,4% dos tradicionais (lembrando que na década anterior não era destacada essa separação).

Já o recenseamento de 1991 constituiu-se somente do censo demográfico, compreendendo uma investigação dos aspectos das pessoas, das famílias (destaque para o chefe de domicílio particular permanente) e dos domicílios. A partir desse censo, percebe-se uma tendência à diversificação religiosa com um significativo aumento na nomenclatura religiosa na sociedade brasileira, mediante expressivo crescimento e fragmentação do universo pentecostal.

A classificação das religiões nos censos de 1991 e de 2000 foi desenvolvida em parceria do IBGE com o Instituto de Estudos da Religião (ISER), visando obter um conjunto maior de indicadores de religião. O censo demográfico de 2000 apresentou diferença em relação ao anterior pela utilização de um critério geral de agregados e subagregados com uma aproximação do vocabulário do declarante, a inclusão da declaração da religião com frequência e/ou visibilidade social. Foram desagregadas tradições religiosas com genealogias e/ou características morfológicas diferenciadas e preservadas a estrutura geral da classificação para manter a comparação com os censos anteriores.

O sistema de amostragem também foi utilizado no censo de 2000 com dois modelos de questionário na coleta de informações. Um questionário básico aplicado nas unidades não selecionadas para a amostra, com perguntas referentes aos aspectos que foram investigados para toda a população, e um segundo questionário aplicado apenas nos domicílios selecionados para a amostra, contendo tanto as perguntas básicas, como questões mais detalhadas sobre as características do indivíduo e seu domicílio, como cor, idade, escolaridade, religião, trabalho e rendimento. É necessário apontar que o IBGE vem melhorando suas formas de coleta de informações, com a qualificação de seus profissionais, utilização de tecnologia e clareza na exposição dos resultados.

Uma das novidades no censo de 2000 foi o uso de instrumentos tecnológicos que facilitaram a coleta dos dados, bem como seu processamento e divulgação com mais rapidez.

Além disso, destaca-se o empenho na contratação e treinamento dos recenseadores que realizaram a coleta em todo o país.

O IBGE decidiu pela adoção do reconhecimento ótico de marcas e caracteres com uso de escâneres no Censo 2000, levando em conta também a satisfatória relação custo/benefício, assim considerada em vista dos ganhos de qualidade e homogeneidade, pela menor interferência humana e economia de tempo. Isso asseguraria a divulgação de todos os resultados em prazos menores do que os praticados em censos anteriores, e ainda a possibilidade de absorção dessa tecnologia para aplicação em outras pesquisas e trabalhos desenvolvidos na Instituição. (IBGE, 2000, p. 31.).

Vale lembrar também dos problemas relativos ao tratamento dos dados censitários. Um desses, apontados por Mafra (2004), refere-se à pergunta direcionada ao entrevistado: “Qual a sua religião ou culto?”, que isenta qualquer sincretismo ou trânsito religioso. O fenômeno religioso adquiriu uma complexidade e, talvez, o censo religioso não consiga mensurar a dimensão real do campo religioso brasileiro.

Com base na coleta e exposição das variáveis “religião” dentre os censos de 1940 a 2010, foi construído um modelo de tabela e de gráfico de evolução das tradições religiosas dentro do período de recorte. Dessa forma, foi possível a verificação das alterações no campo religioso brasileiro, assim como, o apontamento das variações de crescimento de uns e queda de outros. Entretanto, o modelo metodológico utilizado pelo IBGE impede uma melhor categorização do campo religioso brasileiro e, como apresentado, ainda não buscou inserir um segundo questionamento dentro do ponto religião.

Talvez, essa segunda pergunta possibilitasse uma visão mais apurada da realidade religiosa brasileira, pois o campo religioso brasileiro passa por um processo de enorme mudança e torna-se necessário repensar não apenas as nomenclaturas religiosas, mas os sistemas de parcerias com instituições que se dedicam ao estudo do campo religioso brasileiro.

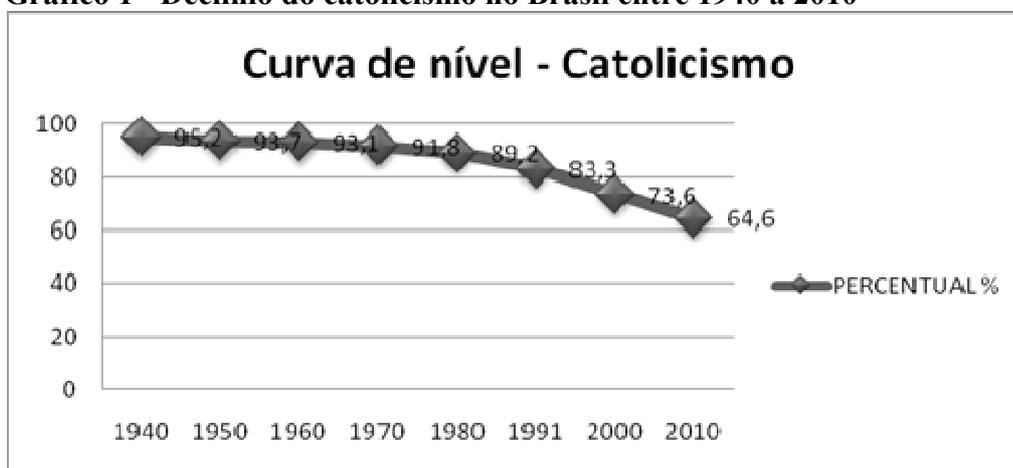
3.3 Composição religiosa brasileira: um estudo por meio dos dados censitários do IBGE

O censo demográfico de 2010 revelou uma alteração de destaque no percentual de indicadores religiosos no Brasil. Os estudiosos do campo religioso brasileiro aguardaram ansiosamente os resultados sobre os dados sobre religião. Esse censo não revelou apenas uma fenda na tradicional hegemonia católica, mas indicou ainda um crescimento dos

evangélicos, em especial os de denominação pentecostal, e dos “sem religião” que respectivamente atingiram 22,2% e 8,0% da população.

É pertinente reconhecer que existe hoje um processo de diversificação religiosa como aponta Teixeira (2005). Entretanto, existe um predomínio das tradições cristãs com mais de 85% da população brasileira. Um breve histórico dos recenseamentos do Brasil aponta um visível domínio católico. No ano de 1940, primeiro recenseamento realizado pelo IBGE, os católicos apresentavam uma porcentagem de 95,2% que vai sofrendo notório declínio nas décadas posteriores como aponta o Gráfico 1.

Gráfico 1 - Declínio do catolicismo no Brasil entre 1940 a 2010



Fonte: Criado pelo autor com dados extraídos do INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 1940-2010.

Como se vê, apesar de os católicos dominarem o cenário religioso brasileiro com mais da metade da população brasileira se declarando adeptos do catolicismo, o Gráfico. 1 revela um elevado declínio no percentual de fiéis católicos nas últimas décadas. As mudanças que ocorreram na sociedade brasileira afetaram e determinaram uma nova configuração das instituições religiosas. A Igreja Católica e também a Protestante Tradicional parecem ser as que mais sentiram a perda de adeptos e um estagnado crescimento, respectivamente. Em contrapartida, dentro do universo Evangélico, os Pentecostais crescem expressivamente, além dos “sem religião” que ocupam a terceira maior categoria dentre as variáveis religiosas do último censo.

É interessante notar como o perfil religioso da população brasileira pouco se altera com o catolicismo mantendo a sua supremacia. Entre 1940 e 1980, nenhuma mudança significativa aparece nos recenseamentos (TAB. 2), o que se destaca é uma duplicação entre

os “sem religião” da década de 70 para a de 80 e o crescimento dos pentecostais que, no censo de 1991, cresceram significativamente, ultrapassando os evangélicos tradicionais e acentuando essa diferença ainda mais no ano de 2000 com 10,4% contra 5,0%.

Tabela 2 - Principais religiões do Brasil de 1940 a 2010

Religião	1940	1950	1960	1970	1980	1991	2000	2010
Católicos	95,2	93,7	93,1	91,8	89	83	73,7	64,6
Evangélicos tradicionais	2,6	3,4	4	5,2	3,4	3	6	6,3
Evangélicos pentecostais	*	*	*	*	3,2	6	9,4	15,9
Outras religiões	1,7	2,4	2,4	2,2	2,5	3	3,6	4,8
Sem religião	0,2	0,5	0,5	0,8	1,6	4,7	7,3	8,4
Sem declaração	0,3	0	0	0	0,3	0,3	**	**
Total (%)	100							

(*) sem registro – no período não havia diferenciação

(**) Variável não mais considerada nos dois últimos censos do IBGE

Fonte: Criado pelo autor com dados extraídos do INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 1940-2010.

Entre os grupos que contribuíram para uma queda do percentual de católicos, o grupo dos evangélicos teve uma participação de destaque com 2,6%, em 1940, para 9% da população, em 1991. Como se percebe, a maior contribuição veio dos evangélicos pentecostais e neopentecostais que dobraram sua porcentagem de adeptos entre os anos de 1970 e 1980. Com efeito, os evangélicos tradicionais que alcançaram 3,4% da população brasileira, em 1980, recuaram para 3,0, em 1991.

O declínio do catolicismo não se dá apenas com a pluralização do campo religioso, senão, sobretudo, com o vigoroso crescimento do pentecostalismo. Para Pierucci (2004), a retração do catolicismo e também do protestantismo tradicional é devido a um “processo de desfiliação em que as pertencas sociais e culturais dos indivíduos, inclusive as religiosas, tornam-se opcionais e, mais que isso, revisáveis, e os vínculos, quase só experimentais, de baixa consistência” (PIERUCCI, 2004, p. 19). Sofrem com isso as religiões tradicionais.

Pode-se dizer que semelhantemente aos evangélicos pentecostais, com base na Tabela 2, o aumento dos “sem religião” ganha destaque no cenário religioso brasileiro. Categoria pouco expressiva até a década de 80 passa a um relevante crescimento com 4,7% da população brasileira e acentuando-se ainda mais (GRAF. 2) entre os censos de 1991 a 2010.

Gráfico 2 - Crescimento dos “sem religião” 1940 - 2010



Fonte: Criado pelo autor com dados extraídos do INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 1940-2010.

Os índices percentuais realmente deixam claro o aumento dos “sem religião”. Os Estados do Rio de Janeiro e o da Bahia registraram, em 2000, o maior número desse indicador, e a região Sudeste apresenta a maior concentração dos que se denominam “sem religião”, marcante antes de tudo nas regiões metropolitanas, predominantemente, em suas periferias.

O fenômeno adquire grandes dimensões também nas regiões Norte e Centro-Oeste. Ao contrário, é muito fraco nas áreas de forte presença católica, como interior do Nordeste, Minas, sul de Santa Catarina e norte do Rio Grande do Sul. Os “sem religião” são majoritariamente homens, de idade entre 16 e 30 anos, de todas as raças (menos da branca, escassamente representada), com instrução fraca e com empregos modestos (muitos sem carteira de trabalho) e salários também não elevados. (ANTONIAZZI, 2004, p. 37).

Contudo, os “sem religião” também marcam presença na classe mais intelectualizada, ganhando o nome de agnósticos. Dentre os estados brasileiros, os do Ceará e do Maranhão foram os que apresentaram menor índice desse grupo, ambos com 2,1% no censo de 1991, enquanto o estado do Rio de Janeiro apresentou, no período, incríveis 13,7% do total de sua população declarando-se “sem religião”. Um percentual bem acima do segundo colocado, o Distrito Federal com 6,3% e da média nacional que foi de 4,7%. Em Belo Horizonte, a presença dos que se declaram “sem religião” é mais acentuada na região metropolitana, do

que na periferia distante. Para Jacob (2003), esse crescimento do grupo “sem religião” é explicado por dois motivos opostos.

De um lado, a inclusão nessa categoria de pessoas que abandonaram sua religião e não abraçaram uma nova; e de outra, a exclusão dessa categoria de pessoas que se declararam sem religião no recenseamento de 1991 e que, por ocasião do Censo de 2000, haviam adotado uma nova confissão de fé. (JACOB et al., 2003, p. 115).

Como observado por Jacob, a categoria “Sem declaração de religião” percebida como aqueles que deixaram sua tradição religiosa e não migraram para qualquer outra foi incorporada na variável “Sem religião”. Além disso, o fato do indivíduo se declarar “sem religião” não significa que o mesmo seja ateu, ou seja, seria aquele que não possui vínculo algum com uma instituição religiosa. Para Antoniazzi (2004), o avanço dos “sem religião” ocorre pela falta de presença das instituições religiosas particularmente, em sua análise, as ações católicas, visto que de modo geral a grande maioria desse grupo é encontrada nas periferias das grandes metrópoles brasileiras. A principal característica é de uma população de nível socioeconômico e educacional bastante baixo.

Deve se destacar, aqui, que dentro da taxa geométrica de percentual do censo de 1940 a 1991, os “sem religião” seguem com maior índice (bem acima da média do país), bem como dos maiores grupos, o dos católicos e o dos evangélicos (TAB. 3).

Tabela 3 - Taxas geométricas de crescimento médio anual, por grupo religioso, 1940 a 2010 (porcentagem/ano)

Grupos Religiosos	40-50	50-60	60-70	70-80	80-91	91-00	00-10
Média Brasil - Crescimento	2,39	2,99	2,89	2,48	1,93	1,64	1,17
Católicos	2,2	3	2,7	2,1	1,3	1,5	1,8
Evangélicos	4,9	4,7	5,3	4,9	4,7	7,9	11,3
Sem religião	11,4	2,5	6,8	10,2	11,5	12	13,8
Outros	4,4	2,9	2,6	3,4	3,2	3,4	3,5

Fonte: Criado pelo autor com dados extraídos do INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 1940-2010.

O grupo “sem religião”, como o que mais cresce no Brasil, experimentou uma taxa de crescimento de mais de 10% ao ano nas últimas décadas, algo muito acima da média de crescimento nacional. O grupo registrou a maior taxa de crescimento anual (12,0% ao ano) entre 1991/2000 na região Norte e um menor crescimento na região Sudeste (15,8%) em 2000. Os evangélicos, por sua vez, cresceram a taxas próximas a 5% ao ano, ao longo do

período, enquanto os católicos (1,3%) registraram um crescimento abaixo da média do país na década de 90.

No censo de 1991, em nível de nação, o catolicismo sofreu também uma queda com relação aos adeptos, caindo do patamar de 91,08%, em 1970, passando para 89,0%, em 1980, e chegando a 83%. Contudo, o catolicismo domina sumariamente o cenário religioso brasileiro como a grande maioria contra 9,0% dos protestantes tradicionais e pentecostais juntos (IBGE, 1991). Nessa perspectiva, o Brasil é inegavelmente um país cristão com uma expressiva porcentagem acima de 90% da população brasileira declarada cristã.

A região Nordeste é aquela que apresenta o maior número de adeptos do catolicismo, bem como a que teve a menor taxa de crescimento de pessoas que se diziam católicos. Apesar disso, os Estados da Paraíba, Pernambuco e Bahia apresentaram um declínio do contingente de católicos entre o período de 1991/2000. Já os evangélicos tiveram o menor índice de crescimento na região Sul, especialmente no Estado do Rio Grande do Sul contra o Estado de Roraima que apresentou o maior crescimento.

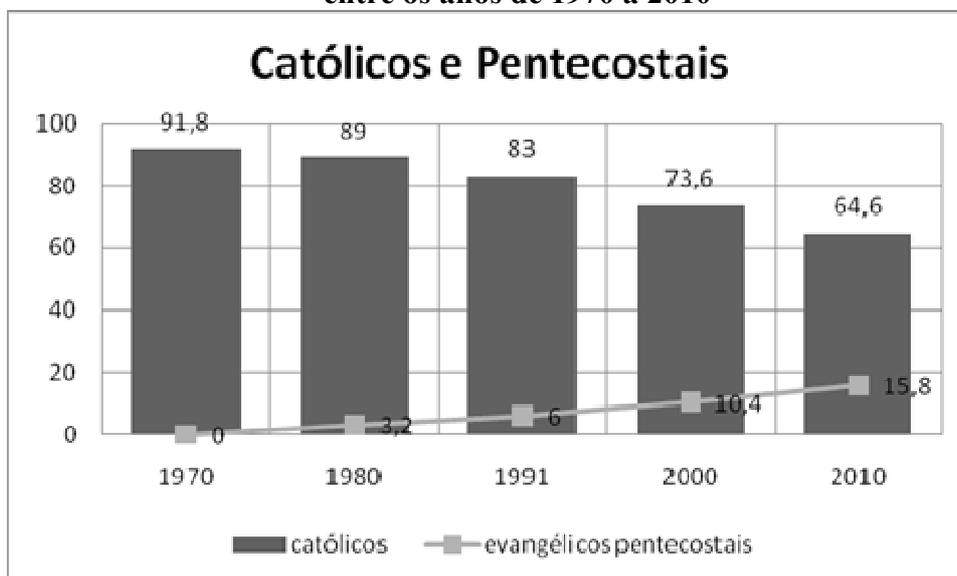
No censo de 1991, também houve o sistema de amostragem que revelou algumas diferenças em relação aos dados oficiais, como salienta Antoniazzi, ao mencionar os dados de estudos de Carneiro e Soares (1992)⁵⁷:

Ainda antes de 1991, houve pesquisas por amostragem que revelaram dados que o Censo só encontrou em 2000. Por exemplo, a pesquisa Gallup de 1988, feita com respostas “estimuladas”, encontrou 62% de católicos, 19% de outras religiões e 19% sem religião; a pesquisa de 1990, feita com a pergunta tradicional “Qual é a sua religião?”, encontrou 76,2% de católicos, 14,6% de outras religiões, 9,2% sem religião. (ANTONIAZZI, 2003, p. 76).

Esses dados seriam confirmados no censo de 2000. No censo de 1991, foram recenseadas todas as pessoas residentes no território nacional, inclusive as que se encontravam temporariamente ausentes do país na data de coleta. Nesse censo, houve um declínio dos católicos para 83% e um crescimento dos pentecostais com expressivos 6,0% (TAB. 2). O censo de 2000 também foi marcado pelo crescimento ainda mais expressivo dos evangélicos, principalmente dos pentecostais, com 10,4% em detrimento dos católicos que caíram significativamente para 73,6% (GRAF. 3).

⁵⁷CARNEIRO, Leandro Piquet; SOARES, Luiz Eduardo. Religiosidade, estrutura social e comportamento político In: BINGEMER, Maria Clara L. (org.). **O impacto da modernidade sobre a religião**. São Paulo: Loyola, 1992, p. 9-58.

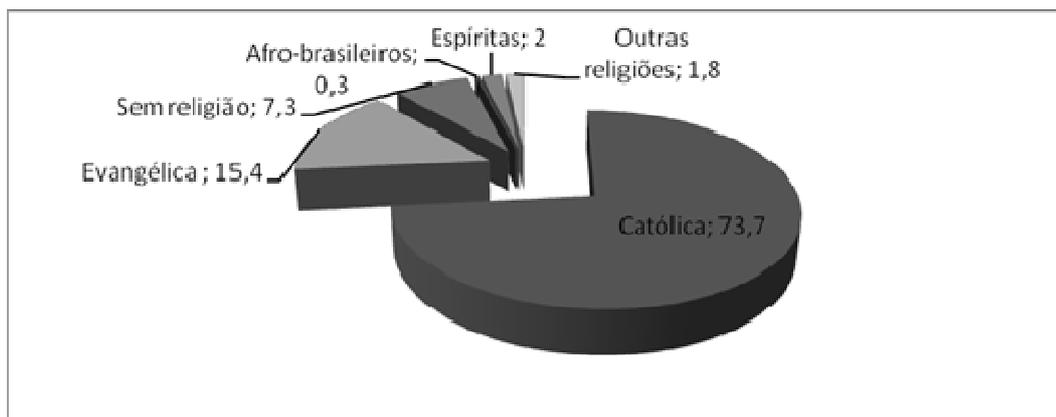
Gráfico 3 - Variação das tradições religiosas católica e evangélica pentecostal entre os anos de 1970 a 2010



Fontes: Criado pelo autor com dados extraídos do INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 1940-2010.

O crescimento dos pentecostais é muito expressivo nas últimas décadas, pois se não havia um percentual em 1970, no censo de 1991 verifica-se um grande salto dessa proporção, ultrapassando os evangélicos tradicionais (3,0%), e acentuando essa diferença ainda mais no ano de 2000, com 10,4% contra 5,0% do censo anterior. De acordo com o IBGE (2000), as maiores concentrações de evangélicos estão na região Norte do país, especialmente nos estados de Roraima, Acre, Amazonas e Rondônia.

Conforme Mariano (2004), o aumento de 6,4% e a taxa de crescimento médio anual de 7,9% dos evangélicos (tradicionais e pentecostais) entre os anos de 1991 (6,0%) e 2000 (15,4%) indicam que a expansão evangélica acelerou-se no último decênio do século XX. Análogo a isso, os “sem religião” já ocupam a terceira colocação no ranking percentual com 7,3% no censo de 2000, bem a frente dos espíritas (1,4%), das religiões afro-brasileiras (0,34%) e dos demais grupos classificados na categoria “outras religiões” (1,8%) como aponta o Gráfico. 4, desenvolvido com base nos dados referentes ao censo de 2000.

Gráfico 4 - Percentual das principais religiões no censo de 2000

Fonte: Criado pelo autor com dados extraídos do INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 1940-2010.

É importante salientar que, nesse cenário de enfraquecimento do catolicismo, os indicadores “Pentecostal” e “Sem religião” ganham destaque no cenário religioso brasileiro. Em detrimento do universo católico, essas variáveis vêm crescendo significativamente nos últimos censos ameaçando o grupo católico que decaiu percentualmente 9,3% nos censos de 1991/2000, passando de 83%, em 1991 (GRAF. 3), para 73,7% (GRAF. 4). A região brasileira menos afetada com o declínio no número de fiéis católicos foi a Nordeste que apresentou um alto índice de adeptos do catolicismo como observa Antoniazzi (2004), sobretudo nos estados do Piauí com 91,3%, do Ceará com 84,9% e o do Rio Grande do Norte com 83,5%. Dentro desse percentual de católicos, a maioria dessa proporção se encontra principalmente no interior e no sertão, tendo como característica dessa população a baixa escolaridade e uma realidade socioeconômica paupérrima. Para Teixeira (2005), a região Nordeste, ao despontar como aquela com maior presença católica, liga-se ao fato do tradicionalismo do catolicismo santorial.

No caso específico do Nordeste, há sem dúvida o influxo da presença de figuras do clero popular, como padre Cícero e frei Damião. Mas o que é importante sublinhar aqui é a força e o enraizamento de uma “teia de símbolos e valores católicos tradicionais” em determinadas regiões que tem exercido, na prática, uma forte resistência à penetração de outras experiências religiosas, em particular das tradições pentecostais. (TEIXEIRA, 2005, p. 18).

Já o ponto fraco dos católicos está na região Sudeste, especialmente nas regiões metropolitanas, sobretudo na região metropolitana do Rio de Janeiro, que possui somente 60,71% de católicos entre o período de 1991 a 2000. Para Jacob (2003), essa queda no

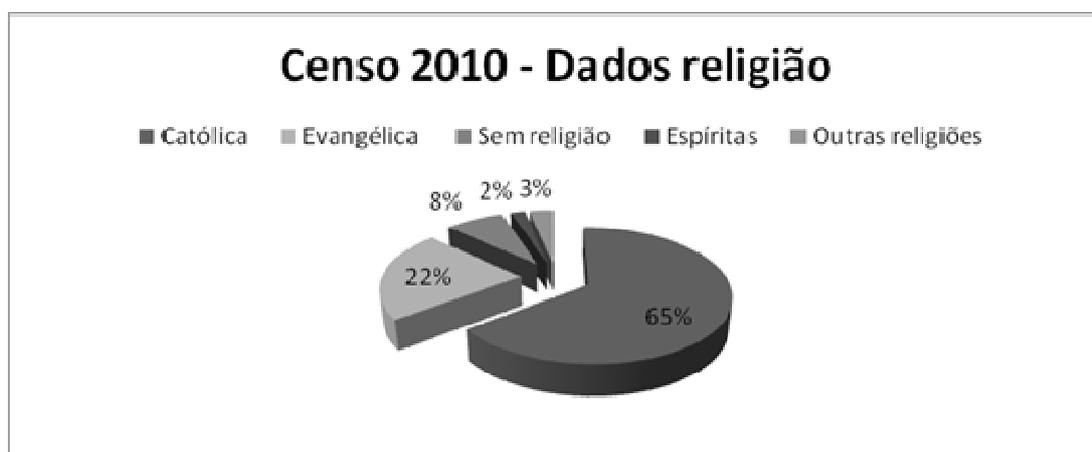
número de adeptos que professam a fé católica na sociedade brasileira poderá significar mais a frente uma significativa perda de influência da Instituição no país.

Uma tal diminuição no ritmo de crescimento do número de católicos poderá acarretar uma perda de influência da Igreja Católica no país, se essa tendência continuar nos próximos anos. Assim, projetando-se para 2010 as taxas de crescimento *observadas* entre 1991 e 2000, os católicos representariam, no próximo Censo, em torno de 65% da população brasileira, percentual muito inferior ao registrado pelo Censo de 2000, da ordem de 74%. (JACOB et al., 2003, p. 15).

Assim, conforme se observava o crescimento de alguns grupos e o declínio de outras variáveis nos censos demográficos, a exposição dos dados do censo de 2010 revelou a projeção de Jacob (2003) com uma redução ainda mais acentuada no percentual de católicos no país. Enquanto os evangélicos constituem o segmento religioso que mais cresceu, passando de 15,4% em 2000 a 22,2% da população em 2010. Os católicos passaram de 73,6% para preocupantes 64,6% (GRAF. 5).

De acordo com IBGE (2010), a redução do número de católicos aconteceu em todas as regiões do país, as mais elevadas ocorreram na região Nordeste de 79,9% para 72,2% e na região Norte de 71,3% para 60,6%, ao passo que o número de evangélicos aumentou sua representatividade de 19,8% para 28,5%. Entre os estados, o do Rio de Janeiro foi o que apresentou menor percentual de números de adeptos do catolicismo com 45,8%, e o do Piauí o maior com 85,1%.

Gráfico 5 - Variáveis religiosas - censo 2010



Fonte: Criado pelo autor com dados extraídos do INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 1940-2010.

O censo de 2010 adotou um maior número de variáveis de religião, agrupando-as em tabelas por classificação de sexo, cor, idade, instrução, posição na ocupação, categoria do

emprego no trabalho e por classes de rendimento mensal. É evidente que os dados censitários sobre religião têm ganhado um status maior na sociedade o que contribui para que gestores religiosos possam trabalhar em cima de seus resultados, buscando rever sua atuação ou mesmo ampliar seus trabalhos. O certo é que a sociedade brasileira vive um processo de mudanças e que essas transformações afetam as instituições religiosas, contribuindo para seu crescimento ou desmoronamento.

Essas mudanças são agravadas em diferentes esferas como em níveis de desenvolvimento econômico regionalmente desiguais, miséria, baixo nível educacional dentre outros. Tais transformações são observadas nos resultados censitários como a forte tendência à diversificação religiosa na sociedade brasileira, percebido pelo declínio no percentual de católicos na população total, pelo crescimento dos pentecostais e pelo aumento dos “sem religião”.

Uma das principais hipóteses do trabalho sobre as transformações do campo religioso brasileiro é a que considera tais mudanças, especialmente o aumento dos ditos “sem religião”, como uma alteração no eixo norteador da sociedade brasileira. A religião enxergada como uma esfera, um núcleo que regulamenta e produz sentido, estabelece valores dentro de um grupo e determina suas ações em sociedade. Como no modelo social vigente, os valores se constroem e se desmoronam constantemente, as instituições religiosas não estabelecem mais um forte domínio sobre seus fiéis como antigamente, além da enorme possibilidade de migração para outras tantas tradições.

Compreende-se, então, a relevância em se dispor um questionamento sobre as características e possibilidades da religião na sociedade brasileira atual. Sabe-se que o Brasil é um país essencialmente religioso, contudo, a intensa migração religiosa, o sincretismo e o expressivo número de ex-fiéis, contribuindo para o desenfreado aumento dos “sem religião”, levam a crer que o campo religioso brasileiro está em transformação. E, apenas a compreensão dos dados censitários – juntamente com percepção das transformações em caráter axiológico, que implicam alterações nas estruturas sociais, econômicas e, conseqüentemente, religiosa – apresenta tais possibilidades.

4 AS TRANSFORMAÇÕES NA SOCIEDADE BRASILEIRA E SUA INFLUÊNCIA NA VIDA RELIGIOSA DO PAÍS

As transformações na sociedade brasileira introduziram uma nova forma de pensar e agir do indivíduo. As tradições religiosas postulavam uma orientação de sentido à população guiando e regulamentando suas formas de interação social e infundindo valores e princípios a serem seguidos à risca por seus adeptos. Entretanto, o cenário se alterou e o que se percebe são instituições religiosas buscando se adequar a necessidade de seus fiéis para que os mesmos não se debandem. A religião torna-se, cada vez mais, uma opção de escolha devido à variedade de ofertas religiosas disponíveis.

Os dados censitários exemplificam como as representações religiosas se comportaram nas últimas décadas. Algumas conheceram um expressivo crescimento enquanto outras se viram a perder relativamente um bom número de fiéis. O argumento inicia-se por meio de uma análise do percentual quantitativo, para tentar determinar a força e a influência da religião na vida social brasileira.

Este capítulo procura analisar o impacto das transformações axiológicas no campo religioso brasileiro, por intermédio de uma apresentação da presença das instituições religiosas no cenário religioso brasileiro. No primeiro tópico, será apresentada uma reflexão sobre as alterações no campo religioso brasileiro no decorrer dos anos 1940 a 2010, em que o marco de discussão gira em torno da presença das tradições religiosas na sociedade brasileira.

A seguir, busca-se verificar se os apontamentos de Corbí referentes à perda da função e espaço das tradições religiosas, numa sociedade de inovação, são de fato percebidos, mesmo que em menor número, na sociedade contemporânea brasileira. O diálogo é intermediado pelas considerações do sociólogo Casanova que apresenta outra ótica entre a relação religião e sociedade, diferenciada da apresentada por Corbí. Segundo o sociólogo, a religião no mundo moderno não está em franco declínio, tampouco relegada ao enclave institucional da esfera privada, pois ao mesmo tempo em que ela internaliza normas subjetivas no âmbito privado, incute uma visão moral a respeito de bens públicos na esfera pública.

E, por fim, o capítulo visa demonstrar as mudanças ocorridas no campo religioso brasileiro mediante apresentação dos resultados da análise dos levantamentos dos dados do censo do IBGE no período de estudo, assim como, verificar as possibilidades e limites da religião como elemento social nas relações no espaço público, ou seja, a presença pública das religiões e suas articulações com a sociedade brasileira.

4.1 Reflexões sobre o campo religioso brasileiro

Nas condições atuais da sociedade, onde o indivíduo encontra-se inserido numa realidade em que seus valores vigentes se mostram fragmentados, juntamente com o reconhecimento da diferença por meio da diversidade cultural e religiosa, infere-se a necessidade de experimentar as opções, os valores, os comportamentos e não mais aceitá-los passivamente das instituições religiosas. Essas novas possibilidades impactaram o campo religioso brasileiro permitindo uma migração de fiéis dentre os grupos religiosos, bem como o abandono de outros.

Conforme apresentado, o catolicismo vem experimentando um declínio no percentual de fiéis nas últimas décadas, porém, ainda reina absoluto como o grupo religioso com o maior número de adeptos na população total (64,6%). Será necessário pensar se o declínio do catolicismo representaria mudanças na atuação sociopolítica da Igreja Católica no Brasil, visto que de acordo com o censo de 2010 consolidou-se o caráter pluralista e heterogêneo da sociedade brasileira, em que coexistem e convivem cerca de 1200 denominações religiosas.

Para Camargo (1971), a Igreja Católica possui fortes raízes na população rural e na das cidades do interior dos estados com um entrelaçamento profundo em todas as dimensões da vida social da população.

Os valores, normas e papéis da sociedade são entendidos, explicitados e sancionados de modo acentuadamente sacral; esta constelação axiológica e cognitiva é constituída pelo repositório do catolicismo tradicional. Dessa forma, as normas de conduta e os valores a que elas se referem são vistos, ao mesmo tempo, como padrões normais de comportamento da sociedade e como sancionados pela autoridade da tradição religiosa. (CAMARGO apud DECOL, 1999, p. 16).

Vários estudos acerca da redução na porcentagem de adeptos do catolicismo vêm apontando para a iminente queda desse grupo ainda mais nas próximas décadas. Conforme Oliveira (2011) o desmoronamento do catolicismo como religião “natural” do Brasil, bem como o crescimento dos pentecostais e neopentecostais, além do aumento de pessoas que se declaram “sem religião” são indicadores de um fenômeno cultural bem mais profundo e estrutural.

Um dos traços mais singulares do campo religioso brasileiro é, sem dúvida, o sincretismo. O campo religioso brasileiro é plural. A própria formação do povo brasileiro é

plural. O panorama religioso oferecido pelo Brasil leva a pensar na impossibilidade atual de conceber qualquer movimento religioso de forma isolada. Eles encontram-se articulados, na medida em que qualquer um deles fundamentalmente dialoga, seja em maior ou menor grau, com a tradição religiosa ainda hegemônica no país: o catolicismo.

Em outras palavras, assume-se a diversidade religiosa, assim como a migração dentre os variados grupos religiosos. Para Leonel (2010), “o enfraquecimento da hegemonia católica criou condições para que a liberdade religiosa viesse a ser uma experiência social de mais amplo espectro” (ALMEIDA; MONTERO apud LEONEL, 2010, p. 384). Esse processo de mudanças históricas na presença da Igreja Católica, desde o nascimento do país à atualidade, evidencia a extinção do antigo mundo religioso. O catolicismo não tem o domínio social de antes. Conforme Hervieu-Léger (2008) se estabelece uma situação paradoxal, em que de um lado se apresenta o mundo religioso já desaparecido, e, de outro, as novas formas de culto. A velocidade das mudanças na sociedade gerará um movimento de crenças religiosas individuais, no qual a religião se situará no âmbito privado.

As transformações políticas, sociais, culturais e comportamentais vivenciadas no século XX desempenharam um papel fundamental no processo de pluralização do cristianismo brasileiro. Para Sanchis (1994), “a Igreja Católica está perdendo o seu caráter de definidor hegemônico da verdade e da identidade institucional no campo religioso brasileiro” (SANCHIS, 1994, p. 36). É interessante observar alguns elementos desse período de mudanças que implicariam as transformações ocorridas recentemente no cenário religioso brasileiro.

O sociólogo Peter Berger (1985) já apontava as implicações do processo de secularização⁵⁸ quando setores sociais e culturais se libertaram das instituições e dos símbolos religiosos. Berger divide esse conceito em dois níveis. O primeiro refere-se ao nível subjetivo da consciência ligado ao processo de privatização da religião. Nessa perspectiva, existe uma redução da religião ao domínio do indivíduo ou de pequenos grupos. Desse modo, a “religião privada” não almeja normatizações sociais, mas permanece com seus objetivos no campo da subjetividade. Já no nível da sociedade e da cultura relacionado ao processo do pluralismo religioso há rompimento com o monopólio de estabelecimentos religiosos, instaurando, assim, uma competição religiosa. Percebe-se, em Berger, que com o advento da modernidade, houve um enfraquecimento das estruturas religiosas tanto no âmbito social quanto privado. O

⁵⁸De acordo com BERGER, secularização define-se como um processo pelo qual o Estado se liberta das tradições religiosas, numa categorização laica de Estado livre de qualquer imposição institucional. Tal processo acaba com o monopólio religioso e conduz a uma situação de pluralismo.

sociólogo suscita que o processo econômico moderno, acompanhado por novos estilos de vida, pelos conteúdos secularizantes dos meios de comunicação, além do contato com culturas heterogêneas, constituíram as causas das transformações na dinâmica religiosa.

O que se verifica nas sociedades contemporâneas é que a religião ocupa um espaço social muito menor, perdendo a capacidade de reger a sociedade. Ela é relegada a uma condição privada, não interferindo nas estruturas sociais, mas podendo mudar a vida das pessoas. Porém, no Brasil, a religião tem lugar de destaque na sociedade, pois 92% da população total, como revela o censo de 2010, diz possuir vínculo com algum tipo de instituição religiosa. É importante lembrar que dentro desse percentual encontram-se distintos grupos religiosos atentos ou não às transformações que se configuram no campo religioso atual no Brasil.

Assim, a palavra que melhor define o campo religioso brasileiro hoje é “heterogeneidade”. Tal constatação tem a ver com a transição de um campo de hegemonia da Igreja Católica que ocupava o lugar central para uma diversidade religiosa. A compreensão desse processo de mudanças na dinâmica religiosa brasileira é possível pela identificação de elementos que configuram o campo religioso no Brasil. Para isso, procura-se apontar alguns elementos que podem contribuir para esses processos que determinam a nova estrutura do cenário religioso brasileiro.

Segundo Costa (2006), um dos elementos que podem interferir nas formas de relação entre os indivíduos em sociedade seria o processo de “individuação” que trouxe consigo a emergência do experiencial, a necessidade de experimentar opções, valores e comportamentos.

Tal “individuação” altera nossa relação com as instituições sociais. Elas foram as que deram sentido, orientação, valores e amparo à boa parte da humanidade. Até um tempo atrás, as instituições sociais indicavam-nos as pautas de comportamento e de valores aceitos, aceitando sua tradição e o conjunto de seus postulados, isto é, das tradições vinculadoras. Agora, isso mudou. É-nos exigido, cada vez mais, que tomemos as decisões de toda a nossa vida por nós mesmos. Esse processo implica uma “destraditionalização”, ou seja, deixar de lado a tradição como elemento essencial de transmissão de pautas, o que não quer dizer que as tradições desapareçam, e sim que muda seu peso no conjunto da sociedade, que elas devem ser escolhidas e são válidas apenas se passam pela decisão e experiência pessoal dos indivíduos. (COSTA, 2006, p. 231).

Ainda embasado no pensamento de Costa (2006), outro fator inegável é a irrupção do pluralismo como valor social. Somado a esse pluralismo emerge a diversidade cultural que

convida o indivíduo a conviver com a diferença em todas as ordens. Esses elementos interromperam um ciclo de socialização religiosa no qual a Igreja Católica era o único referencial cultural que determinava as ações do coletivo, deixando claro o que devia ser feito ou não, o que era verdadeiro e qual não. Agora, essa sociedade pluralista desafia o catolicismo a realizar-se numa multiplicidade de expressões e práticas religiosas. Para Casanova (2010) se a Igreja Católica deseja manter suas reivindicações universalistas precisa viver com o pluralismo social e cultural.

A fim de manter sua eficácia como uma religião pública nas sociedades civis modernas, suas intervenções públicas terão que ser e parecer não partidárias e não congregacionais; isto é, elas terão que ser emolduradas numa linguagem universalista. Isso, de nenhuma maneira, elimina uma “opção preferencial pelos pobres” ou uma continuação da oposição católica tradicional ao aborto. De fato, a Igreja Católica atual está apresentando suas intervenções públicas não como a defesa de um grupo específico ou de uma tradição moral particular, mas na base de sua obrigação moral, como uma Igreja universal para proteger a vida humana e a sagrada dignidade da pessoa humana e para exigir acesso ao discurso, à justiça e ao bem-estar. Isso significa que, seja qual for a posição ou a opção assumida, a Igreja terá que justificá-la por meio de discurso racional e aberto na esfera pública da sociedade civil. (CASANOVA, 2010, p. 40).

Mas, concomitantemente a esse processo de pluralismo religioso, existem grupos religiosos que, para sobreviverem e se firmarem, fixam-se no fundamentalismo, na intransigência e impõem dificuldades ao diálogo com as demais tradições religiosas. Este é o caso de algumas igrejas e comunidades pentecostais e neopentecostais e de movimentos católicos que adotam uma postura proselitista e de conquista no país.

A religião, assim como a família e a escola, são instituições formadoras e regulamentadoras de valores de longa duração (FERREIRA; MARQUES, 2011). Entretanto, os valores dessas instituições, especialmente os da instituição religião, não conseguem sustentar seus princípios frente à sociedade em transformação. A religião tornou-se mais particularizada, possuindo ainda uma força sociopolítica significativa na sociedade brasileira, quaisquer que sejam os benefícios normativos do ponto de vista religioso. É claro que tal influência seja ela na política, na educação ou nas relações sociais é de longe próxima à exercida nos anos iniciais do século XX como abordado no segundo capítulo.

O quadro da diversidade cultural brasileira é marcado por fortes diferenças regionais e que representam as chaves interpretativas da vida das crenças e práticas religiosas. De acordo com Neri (2011), nas regiões de renda mais baixa, a religião adquire maior importância em comparação com os de maior renda. Outro ponto é a importância da religião para a população brasileira, o que se, relacionado à assiduidade, percebe-se também que é maior entre as

mulheres e os idosos.

Entre 2000 e 2010, nota-se uma expressiva queda do número de seguidores do catolicismo em todas as faixas etárias. O declínio foi menor para o grupo com idade mais avançada (de 77,53% para 74,24%); em contrapartida, no grupo dos mais jovens, a queda foi maior (de 75,22% para 67,49%). Para Konings e Mori (2012), no país de forte herança católica parece não existir aquela obrigatoriedade em pertencer a uma instituição religiosa como o catolicismo. As tradições católicas passadas de geração em geração e o orgulho de assumi-las como herança começaram a ranger sob o impacto das transformações vividas na sociedade.

A primeira impressão é de que as pessoas não sentem mais a ‘obrigação’ de ser católicas e nem mesmo cristãs para ser religiosas. E podemos dizer mais: também não se sentem mais obrigadas a pertencer a alguma religião organizada. Apresenta-se, aí, o enigma dos ‘sem religião’, que crescem de 7,4% a 8,0%, tanto em algumas regiões metropolitanas como em regiões periféricas ou interioranas. Trata-se de ateus, de agnósticos ou de pessoas ‘religiosas’ que preferem não se ligar a nenhuma religião organizada? Seja como for, o fenômeno obriga a questionar o mote que diz que os brasileiros são ‘naturalmente religiosos’. (KONIINGS; MORI, 2012, p. 1218).

Os dados censitários revelam ainda que as mulheres apesar de serem mais religiosas que os homens, hoje, elas (71,3%) são menos católicas do que eles (75,3%). A força do catolicismo e o grupo de evangélicos pentecostais estão presentes na população de menor grau de instrução, enquanto os evangélicos tradicionais e o grupo “outras religiões” têm maior presença entre os de nível educacional mais alto. Além disso, Neri (2011) observa uma alta presença de pessoas com mestrado e doutorado no grupo dos “sem religião”. Sem mencionar que, de acordo com o pesquisador, dentro da evolução religiosa por grupos etários entre 2003 a 2009 (POF - Pesquisa de Orçamentos Familiares), observou-se uma queda na proporção de católicos em todas as faixas etárias com maior incidência na mais jovem. Em contrapartida, houve um crescimento daqueles que não professam fé alguma entre os indivíduos de 20 a 29 anos e um relativo crescimento dos evangélicos, entre a faixa etária de 10 a 19 anos.

Para Novaes (2004), em termos regionais, os jovens católicos são predominantes nas regiões Nordeste e Sul. Os jovens evangélicos estão mais presentes no Norte, Centro-oeste e no Sudeste. No Sudeste está também a maioria dos jovens espíritas kardecistas, os adeptos das religiões afro-brasileiras e os dito “sem religião”. A cientista social chama a atenção para a migração dos jovens para manifestações religiosas não institucionais.

Hoje e ontem há jovens que se definem como "ateus" e "agnósticos", mas certamente em nenhuma outra época houve tantos jovens se definindo como "sem religião" que poderiam também ser classificados como "religiosos sem religião", isto é, adeptos de formas não institucionais de espiritualidade que são normalmente classificadas como esotéricas, nova era, holísticas, de ecologia profunda etc. Mas, ao mesmo tempo, também é significativo o número de jovens que se predispõe a mudar de religião e que reafirma seu pertencimento às igrejas evangélicas, às novas religiões japonesas, ao Budismo e, também, a grupos católicos ligados à Teologia da Libertação ou à Renovação Carismática. (NOVAES, 2004, p. 324).

É importante esclarecer que essa crescente valorização da dimensão religiosa não significa, em sua maioria, uma valorização da dimensão institucional da religião. Ao contrário, a religião institucional apresenta sinais de declínio no campo religioso brasileiro. Em meio ao bombardeio de oferta religiosa, de bens simbólicos religiosos e do processo de destradicionalização, esses abalam as estruturas dos sistemas tradicionais religiosos e também possibilitam ao fiel a experiência de novos conteúdos religiosos com acesso a novas crenças e uma propensa atitude subjetiva referente à religião e à disposição frente às relações sociais.

Conforme Matos, Souza e Gomes (2009), o multiculturalismo brasileiro favorece o hibridismo religioso, por ser constituído de diferentes grupos étnicos, conseqüentemente, de uma diversidade cultural e religiosa.

O Brasil como uma sociedade multicultural e pluriétnica, apresenta uma complexa teia de questões de classe, gênero, etnia, religião e exercício de poder em que a cada momento uma mesma pessoa vive ângulos diferentes da mesma situação, demonstrando que todo ser humano sempre se vê inserido em um emaranhado de relações e identidades multiculturais independentemente da posição social que ocupa. (MATOS; SOUZA; GOMES 2009, p. 478).

Junto desse processo, ocorre um deslocamento do religioso, em que o fiel começa a perceber que não existe a necessidade em buscar a religião em templos religiosos, a qual pode ser vivenciada em outras instâncias sociais que passam a assumir as funções das instituições religiosas como, por exemplo, a televisão e a Internet. Para estimar a influência das instituições religiosas sobre os seus fiéis, Smiderle (2011) observa a frequência desses fiéis nos templos religiosos e revela: os evangélicos são os que mais comparecem.

Enquanto cerca de 82,6% dos evangélicos vão ao culto uma ou mais vezes por semana, os adeptos de religiões afro-brasileiras o fazem na proporção de 50%, os kardecistas de 49,2% e os católicos de 35,7%. Olhando pelo prisma inverso, cerca de 41,6% dos católicos não vão ou só vão raramente a missas, enquanto entre os evangélicos apenas 9,9% apresentam este comportamento com relação aos cultos. (SMIDERLE, 2011, p. 84).

As transformações ocorridas na sociedade cada dia mais plural impactaram o olhar dos jovens sobre a religião. Para Teixeira (2011), o surgimento de novos temas como políticas públicas, ecologia, culturas, que exercem influência tanto nos movimentos sociais como na construção das identidades individuais, “vão marcando um movimento político plural que movimenta a juventude em seu campo de sentido, onde também a religião terá influência no modo desse sujeito estar no mundo, mas não como única referência” (TEIXEIRA, 2011, p. 90).

O cenário religioso internacional também revela uma queda no número de pessoas vinculadas a qualquer tipo de instituição religiosa. Nos Estados Unidos, um estudo realizado pelo *Pew Research Center*⁵⁹ apontou que o número de americanos que não se identificam com nenhuma religião continua crescendo em um ritmo rápido. Nos últimos cinco anos, os “não afiliados” aumentou de pouco mais de 15% para pouco menos de 20% entre todos os adultos norte-americanos. Suas fileiras incluem agora mais de 13 milhões de autodenominados ateus e agnósticos (cerca de 6% do público dos EUA), bem como cerca de 33 milhões de pessoas que dizem que não têm nenhuma afiliação religiosa particular (14%).

Na Europa, não acontece muito diferente. Um estudo desenvolvido pela *Revista Religion Monitor*⁶⁰, no ano de 2008, mostrou que a Europa está se tornando mais diversificada em termos de religião e cultura. Os poloneses e os italianos são os mais religiosos dos países pesquisados, enquanto os franceses são os menos religiosos. Além disso, entre os ramos católicos e protestantes há um percentual de indivíduos que se caracterizam cristãos de nome apenas, sem qualquer vínculo institucional. Sem mencionar que um entre cada quatro ou cinco europeus se denomina “sem religião”.

Os ventos das mudanças parecem soprar forte em todos os cantos do mundo. A religião vive um processo de transformação frente às alterações ocorridas nas sociedades; a

⁵⁹ É uma organização norte-americana para pesquisa e estudo de objetivos públicos, que fornece informações sobre questões, atitudes e tendências que estão moldando os EUA e o mundo.

⁶⁰ A Religião Monitor da Fundação Bertelsmann é um instrumento que analisa as questões de religião e fé em um grau sem precedentes. Ela foi desenvolvida por cientistas religiosos, sociólogos, psicólogos e teólogos e utilizada pela primeira vez em 2007. Em uma pesquisa representativa, 21.000 pessoas de todos os continentes e religiões mundiais foram questionadas sobre seus pontos de vista em relação ao mundo e o significado da vida, suas práticas religiosas e noções de Deus. O projeto será repetido e ampliado em intervalos regulares, a fim de realizar e produzir um estudo empírico do desenvolvimento da religiosidade (tradução nossa). Original In: <http://www.religionsmonitor.com/index.php?lang=EN&sid=64699756671-4b7521d4>

crença religiosa e muito mais o vínculo institucional parecem não convencer uma parcela da população. O que se observa é um novo perfil religioso constituindo-se impulsionado, como aponta Corbí (2010b), pelas mudanças aceleradas em todos os âmbitos pelas alterações no eixo axiológico que orienta a sociedade.

Deve-se enfatizar que não se busca aqui avaliar diretamente a influência de certas tradições religiosas na vida de seus adeptos, mas sim, tentar compreender as mudanças ocorridas no campo religioso brasileiro. Nesse contexto, a situação pluralista multiplica o número de estruturas de plausibilidade e a religião torna-se um fator de escolha dentro de uma sociedade que apresenta inúmeras possibilidades, sejam elas de cunho religioso ou não.

4.2 A religião na sociedade do conhecimento: discussões sobre sua evidência no Brasil

As mudanças sofridas pela sociedade atual impactaram o campo religioso brasileiro em particular com a diversidade cultural que favoreceu o surgimento de múltiplas ofertas religiosas. Isso possivelmente resultaria numa nova visão e compreensão acerca do rumo da religião na sociedade brasileira. A diversidade religiosa aumenta a cada década e as religiões tradicionais estão, aos poucos, perdendo sua força devido à constante fragmentação no cenário religioso do Brasil. Importante lembrar que o modelo social que se apresenta com suas novas tendências científica e tecnológica, apoiadas em valores efêmeros, ocupa espaço ímpar na orientação coletiva, o que ocasiona uma concorrência valorativa com instituições religiosas que buscam se firmar nessa realidade.

Corbí (2010a) afirma que em sociedades globalizadas as formas religiosas tradicionais sofreram o impacto da nova estrutura cultural pelas mudanças organizacionais sociais. Em algumas sociedades, elas são sentidas mais fortemente e em outras mais brandas. O ponto é que a globalização instaura um novo tempo axial, de valores que se reconstruem constantemente, e esse novo paradigma não poderá estar submetido a um sistema de crença ou religioso.

Não se trata de uma crise, mas de uma perda definitiva das bases que sustentavam as instituições religiosas, principalmente as tradicionais. Desse modo, a religião fica reclusa no meio privado. Conforme Goulart (2009), o advento da esfera pública burguesa teria tornado a

religião como uma questão de ordem privada. Esse distanciamento religioso da esfera pública⁶¹ marcou uma total autonomia do público frente aos valores religiosos.

Ora, Casanova (2008) incute uma perspectiva diferenciada em que a religião não está relegada ao enclave institucional da esfera privada, mas que introjeta normas intersubjetivas na esfera privada e, ao mesmo tempo, sucinta uma visão moral a respeito de bens públicos na esfera pública do Estado e do mercado. Mas antes, os traços ou princípios modernos atingem as múltiplas formas e institucionalizações diversas.

Todas as tradições e as civilizações são radicalmente transformadas em processos de modernização, mas também tem a possibilidade de moldar de forma particular a institucionalização dos modernos "religiosos" e "seculares" traços. As tradições são forçadas a responder e ajustar às condições modernas, mas no processo de reformulação de suas tradições para contextos modernos, eles também ajudam a moldar as formas particulares do "religioso" e da modernidade "secular". (CASANOVA, 2008, p. 112-113, tradução nossa)⁶².

A contestação de Casanova refere-se ao fato da modernidade e da secularização transformarem a religião em algo meramente privado sem incidência pública. A questão colocada seria se o “momento secular” vivido submeteu a religião a uma condição de coadjuvante na vida das pessoas. De acordo com Taylor (2010), o contexto que se apresenta evidencia três tipos de secularismo, sendo a primeira etapa caracterizada pela retirada da visão religiosa do mundo da esfera pública. A segunda fase é vista no declínio da prática e do compromisso religioso pessoal com a saída do indivíduo de sua comunidade. E, por fim, o último estágio, que tem causado uma fragmentação de ordem social, no qual assumir a fé religiosa é uma opção entre outras mais.

Conforme Moreira (2008b), algumas mudanças são percebidas no campo religioso como a “perda da autoridade vinculante das instituições religiosa e a maior autonomia dos indivíduos na montagem dos seus próprios sistemas religiosos [...] a religião da escolha implica também perda ou enfraquecimento do vínculo [...]” (MOREIRA, 2008b, p. 29).

⁶¹ Compreendido na perspectiva de Habermas como uma arena de mediação entre o mundo da vida e o sistema, subdividido em sistema econômico e sistema político. Para mais detalhes ver em: Habermas, Jurgen. Mudança Estrutural da Esfera Pública. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

⁶² All traditions and civilizations are radically transformed in the processes of modernization, but they also have the possibility of shaping in particular ways the institutionalization of modern "religious" and "secular" traits. Traditions are forced to respond and adjust to modern conditions, but in the process of reformulating their traditions for modern contexts, they also help to shape the particular forms of "religious" and "secular" modernity.

Soma-se a isso a pluralidade de oferta religiosa sem uma instituição hegemônica no cenário religioso e as formas laicas de espiritualidade sem qualquer vínculo institucional.

Não obstante, Moreira (2008b) atesta que alguns autores afirmam que a religião teria uma função diferente na sociedade atual como uma categoria sociocultural, assumindo uma modalidade coletiva em um nível social e uma forma de consumo no nível dos indivíduos. Na expressão de Corbí (1992), “a religião terá que se apresentar como uma oferta que implica um processo de transformação interior que conduza a um novo nível de conhecimento, de captação e percepção do real” (CORBÍ, 1992, p. 247, tradução nossa).⁶³

Nesse sentido, a oferta religiosa conduziria o indivíduo a um processo de relacionamento e atuação na realidade. Para Corbí (1992), seria uma oferta semelhante às artes que promovem outro nível de acesso ao real sem alterar os modos de vida, as estruturas dos sistemas de interpretação, de valoração e estruturação social. Assim, no novo contexto, a religião não poderá exercer qualquer tipo de interpretação e análise da realidade como antes, visto que seus valores não se adequam à realidade atual.

Para Corbí (2010a), a estrutura cultural na qual se sustentava as denominações religiosas, sobretudo as tradicionais, está esgotada. De acordo com o epistemólogo, vive-se um momento de dismantelamento axiológico, e como tal, esse colapso axiológico juntamente com a diversidade cultural e as grandes transformações sofridas nos últimos tempos com as inovações científico-tecnológicas afetaram as tradições religiosas.

Evidentemente, essa concepção de que os valores ditados pelas tradições religiosas não mais cabem no cenário que se apresenta vai de encontro às transformações nos modos de pensar, agir e organizar da sociedade que sofreram profundas alterações. Por outro lado, e de maneira paradoxal, ocorre simultaneamente a essas mudanças um crescimento religioso no Brasil marcado pela constante fragmentação religiosa, principalmente no universo pentecostal e neopentecostal.

Segundo Moreira (2008a), as mudanças na sociedade com o processo de globalização impactaram as religiões, que sentiram de maneiras distintas essas transformações.

As religiões tanto sofrem os efeitos como têm sido fatores importantes no processo de globalização. Como os estudos indicam, a religião pode estar exercendo na América Latina e na Ásia um papel diferente do que exerce na Europa, marcada pela secularização. A religião continua um fator importante de transformação social e os exemplos mais fortes são a herança da Teologia da Libertação nos movimentos sociais globais (reunidos no Fórum Social Mundial) e a cultura política da América

⁶³ La religión tendrá que presentarse como una oferta que implica un proceso de transformación interior que conduce a un nivel de conocimiento, de captación y percepción de lo real.

Latina, bem como a difusão do islamismo na Europa, África do Norte e outros países, a exportação do hinduísmo e do budismo, a expansão dos pentecostais na América do Sul e na África, além, ainda, da influência dos fundamentalistas cristãos de direita na política dos Estados Unidos. (MOREIRA, 2008a, p. 75-76).

Nessas circunstâncias, as alterações afetaram diferentemente as religiões em realidades distintas. Tendo isso como pressuposto, parece razoável pensar que as transformações axiológicas afetaram distintivamente as religiões, ocasionando processos peculiares, isto é, declínio das práticas religiosas na Europa, em contraste com a constante fragmentação do campo religioso brasileiro. Segundo Casanova (2008), a sociedade europeia vive um processo secular em que aquilo que “resta da religião tornou-se tão temperado que tanto o estabelecimento constitucional e os vários enredos institucionais Igreja-Estado são como uma questão de fato inócua, se não completamente irrelevante” (CASANOVA, 2008, p. 121, tradução nossa).⁶⁴

Ainda com Casanova, o sociólogo afirma que a maioria das teorias de globalização parte de suposições cosmopolitas⁶⁵, na medida em que assumem que a globalização econômica e tecnológica irá determinar a forma da sociedade e da cultural global. A religião, em sua dimensão coletiva, é reduzida apenas a uma forma de identidade de grupo cultural, quando “emerge na esfera pública é geralmente marcado ou como antimoderno fundamentalismo resistindo ao processo de secularização, ou como forma de identidade coletiva tradicionalista em reação à ameaça da globalização” (CASANOVA, 2008, p. 128, tradução nossa)⁶⁶.

Não é possível determinar se a religião se manterá ou desaparecerá. O fato é que o campo religioso sofre mudanças duradouras, como aponta Moreira (2008b), que poderão

⁶⁴What remains of religion has become so temperate that both constitutional establishment and the various institutional church-state entanglements are as a matter of fact innocuous, if not completely irrelevant.

⁶⁵Cosmopolitanism builds upon developmental theories of modernization that envision social change as a global expansion of Western modernity, which is understood not as the hegemonic expansion of a particular social formation, but as a universal process of human development. In most cosmopolitan accounts, religion either does not exist, or it is simply “invisible” in Thomas Luckmann’s sense of the term of being an individualized and privatized form of salvation or quest for meaning, that is irrelevant to the functioning of the primary institutions of modern society. Cosmopolitismo baseia-se em teorias do desenvolvimento da modernização que encaramos a mudança social como uma expansão global da modernidade ocidental, que é entendida não como a expansão hegemônica de uma formação social particular, mas como um processo universal de desenvolvimento humano. Nas contas mais cosmopolitas, religião ou não existe, ou é simplesmente “invisível” no sentido de Thomas Luckmann do termo de ser uma forma individualizada e privatizada da salvação ou de busca de significado, que é irrelevante para o funcionamento das instituições primárias de sociedade moderna. (CASANOVA, 2008, p. 127, tradução nossa).

⁶⁶When religion emerges in the public sphere and has to be taken seriously, it is usually branded either as anti-modern fundamentalism resisting processes of secularization, or as a form of traditionalist collective identity reaction to the threat of globalization.

afetar as religiões a curto e longo prazo de forma mais leve ou mais profunda de acordo com o contexto. O certo é que hoje o indivíduo tem uma maior autonomia na escolha de sua crença, o que leva a um enfraquecimento do vínculo institucional e a luta pela legitimação entre os sistemas religiosos. As tradições religiosas se veem num cenário de imensa quantidade de informação e mudanças e têm de responder aos seus fiéis.

Para Corbí (2010b), esses postulados afetaram profundamente as maneiras pelas quais os indivíduos cultivam a espiritualidade na atualidade, visto que a sociedade da inovação gera duas consequências:

A primeira consiste na generalização da nova epistemologia, segundo a qual todos os níveis de nossa vida são construção nossa, tanto os conceituais como os axiológicos ou organizativos. A epistemologia não é apenas uma disciplina teórica; é também uma forma coletiva de pensar e de sentir. Tanto os nossos modelos conceituais como os nossos modelos axiológicos estão sempre, de uma forma ou de outra, dirigidos à ação, porque são construídos por seres vivos necessitados – definitivamente, esses modelos estão a serviço da necessidade. A segunda consequência se baseia no fato de devermos viver mudando continuamente nossa interpretação e nossa avaliação da realidade, nossas formas de trabalhar e de organizar, sem fixações em nenhuma das dimensões de nossa vida. Temos de viver, pois, sem crenças, porque as crenças fixam a interpretação, a avaliação, a organização e o modo de vida, embora isso só dê em pontos essenciais. (CORBÍ, 2010b, p. 17).

Ainda segundo o autor, a dupla consequência é inevitável na sociedade que vivemos, sendo esta apoiada pelo conhecimento científico e tecnológico, contrários aos princípios da religião. As religiões “com suas crenças já não estruturam nem as mentes, nem o sentir, nem o atuar, nem as organizações, nem a moral, nem a política das novas comunidades. Todas essas ordens se tornaram autônomas; já não há estruturação religiosa na sociedade” (CORBÍ, 2010b, p. 172). As tradições religiosas não deverão mais dar orientação e sentido à vida das pessoas, mas sim, os projetos criados com auxílio das ciências, das tecnologias e de postulados axiológicos é que orientarão os indivíduos em sociedade.

O tempo é de crise axiológica, de valores que norteiam a sociedade, e os princípios e as regulamentações das tradições religiosas já não conseguem alcançar a população como anteriormente. A secularização, como apontava Berger (1985), levaria ao enfraquecimento da religião tanto no âmbito social quanto privado, sendo sentida na realidade europeia com um expressivo declínio no número de fiéis, sobretudo dos jovens, que já não se interessam tanto pelos valores religiosos.

No Brasil, o advento da secularização não levou ao completo ateísmo, como aponta Sanchis (1997); tal processo apontou para um trânsito, uma migração, uma desvinculação

religiosa. Os dados censitários entre 1970 a 1991 exemplificam muito bem isso com a crescente fragmentação no universo evangélico pentecostal e neopentecostal e a diminuição de adeptos do catolicismo que migraram para essas ou outras denominações. De acordo com a pesquisa CERIS⁶⁷/2004 sobre mobilidade religiosa, 7,8% da população brasileira se consideram “sem religião”. Desse percentual, 80,1% já tiveram vínculo com alguma tradição religiosa e, apenas 17,7% se consideram em todo momento da vida sem religião. Sobre a questão referente ao tipo de vínculo religioso que possuíam, 60,5% responderam a Igreja Católica.

O estudo não se propõe a discutir as ações da Igreja Católica na sociedade como forma de explicar o processo de migração de seus fiéis para outras tradições religiosas. É possível arrolar os mais diversos exemplos para demonstrar, como aponta Antoniazzi⁶⁸, a perda de adeptos católicos para outras religiões. A mobilidade religiosa acontece em todas as religiões. Segundo a socióloga Carolina Lemos (2009), existe uma circularidade entre as transformações provocadas pela mobilidade religiosa e pela inversão público-privado, observando-se uma valorização maior da vida cotidiana, do espaço, da família e da subjetividade.

Nas condições atuais, em que há a velocidade das mudanças, a presença dos meios de comunicação e os avanços na ciência e na tecnologia, um dos desafios das instituições e grupos religiosos no país é o da transmissão da memória, da herança religiosa. A migração de fiéis parece se caracterizar pela necessidade do indivíduo em encontrar valores que dê significado, que direcionem sua vida. Por um lado, percebe-se um crescimento do universo pentecostal apesar de sua fragmentação, mas por outro, uma expressiva taxa de indivíduos sem qualquer vínculo com qualquer instituição.

Como bem observou Casanova (2010), o Brasil é, sem dúvida, um país essencialmente religioso com uma marcante presença da religião na vida privada e também com influência no setor público. O que não se pode deixar de lado é a crescente variável “sem religião” que, no censo de 2010, chegou a terceira maior categoria com 8% da população brasileira. Para esse percentual, os valores e princípios das instituições religiosas não regulamentam sua forma de

⁶⁷O Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS) é uma sociedade civil sem fins lucrativos, filantrópica, de assistência social e promoção cultural, fundado em 1º de outubro de 1962, pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e pela Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB).

⁶⁸ Ver tópico Movimentos da população e atuação da Igreja Católica In: Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto? Horizonte, Belo Horizonte, v. 3, n. 5, p. 13-39, 2º sem. 2004.

pensar e agir em sociedade. Vale lembrar, que esses que se dizem “sem religião” são considerados aqueles que não participam de alguma tradição religiosa, não se excluindo qualquer tipo de espiritualidade.

É possível afirmar, conforme Corbí (1992), que as alterações na sociedade com o desenvolvimento da sociedade da inovação atinjam diferentemente os modelos sociais e, conseqüentemente, suas expressividades religiosas. De acordo com Smiderle (2011), o fenômeno religioso vem acompanhado por um traço característico da deteriorização do caráter institucional da religião.

Tal precarização, em linhas gerais coerente com os traços básicos da modernidade tardia, avançada ou pós-modernidade, pode ser identificada de três formas: a) pelo crescente percentual de indivíduos que se identificam como “sem religião”; b) pela intensa mobilidade das pessoas entre diferentes vertentes religiosas; ou ainda, c) pela proporção de sujeitos que constroem sua religiosidade a partir da combinação de elementos de diferentes tradições ou instituições religiosas, o que já é tradicional no Brasil, mas ainda mais na modernidade avançada. (SMIDERLE, 2011, p. 83).

Nos termos de Smiderle (2011), esse fenômeno não se restringe ao cenário brasileiro, mas está, sobretudo, amplamente disseminado e internalizado em cada sociedade. Conforme Hervieu-Lèger (2006), os indivíduos constroem sua fé baseados em suas opções e não mais em preceitos ditados pelos sistemas religiosos. Assim, o mecanismo institucional tende a perder força cada vez mais para elementos de instância subjetiva, característicos do novo modelo de sociedade.

Um dos traços mais marcantes da sociedade da inovação, segundo a percepção de Corbí (1992), é a transformação do sistema social que orientará, manterá e organizará todo o coletivo. Essa coletividade será responsável por produzir conhecimentos científicos e tecnológicos, além da finalidade de projetos axiológicos, comunicativos e políticos que ocuparão um primeiro plano. A passagem ao novo modelo social supõe uma transformação radical nas religiões que entram em colapso. Entretanto, a busca espiritual continua.

As instituições não conseguirão acompanhar as mudanças na sociedade, sua linguagem, seus valores não mais chegarão aos indivíduos do conhecimento. A necessidade será de uma espiritualidade laica, livre totalmente das amarras institucionais, de um cultivo de valores que possam direcionar os indivíduos na sociedade. De acordo com Robles (2006), espiritualidade no sentido de uma qualidade humana.

A espiritualidade tal como a entendemos tem denotações bem precisas, objetivas. Não se confunde com as religiões de crenças, é verdadeira, mas também não com as espiritualidades sucedâneas, ao estilo espiritualidades 'Nova Era', na moda em

nossos dias. Como já o propusemos em outros trabalhos, a espiritualidade para que seja tal, isto é, realização plena e total do ser humano, tem que ser experiencial, mas tem que tratar da experiência última, específica, irreduzível a nenhuma outra. E esta experiência não é outra que a da gratuidade. Quando dizemos última estamos falando em termos de qualidade humana: a experiência espiritual é a experiência de maior qualidade humana que possa ser realizada, é o humano último. Neste sentido, por definição, qualquer experiência que não seja última nem do último, como por exemplo, toda experiência interessada e ego centrada, por sentida, íntima e experiencial que seja, nunca será espiritualidade digna deste nome. Por sutil que seja a forma, sempre se tratará de uma busca do próprio eu, sempre seguindo o mecanismo do interesse e do desejo e, em última instância, da necessidade, ainda que se trate de uma necessidade espiritualmente criada. O ser humano é capaz de mais, é capaz de um desinteresse e desegoconcentração total. Este é o estado de onde se faz possível a experiência propriamente espiritual. (ROBLES, 2006, p. 41-42, tradução nossa)⁶⁹.

A questão apontada por Robles refere-se à contraposição entre religião e espiritualidade. Para ele, a espiritualidade em geral é percebida como uma experiência, um sentimento, uma filosofia, um comportamento, uma concepção, uma prática, uma manifestação que tenha um caráter um tanto subjetivo, experiencial e transcendente. Porém, enquanto a espiritualidade significaria algo experiencial, uma realização imediata, uma autotranscedência, a religião, por sua vez, como um conjunto de narrações sagradas, de símbolos, mitos e rituais, seria um sinônimo de fé institucional, impessoal e abstrata.

Na medida em que se caminha em busca da espiritualidade laica, rompe-se com a institucionalização religiosa. A realidade europeia já apresenta um declínio das crenças e das práticas religiosas institucionais. Os parâmetros tradicionais da religião com seu sistema cosmológico, hierárquico e valorativo não possuem tanta expressividade na sociedade europeia. No caso do Brasil, o país apresenta um crescimento do grupo “sem religião” que entra na estatística de pessoas que não estão vinculadas a qualquer instituição religiosa. É claro que não se deve prever o momento vivido na Europa como consequência futura ao

⁶⁹ La espiritualidad tal como la entendemos tiene denotaciones bien precisas, objetivas. No se confunde con las religiones de creencias, es cierto, pero tampoco con las espiritualidades sucedáneas, al estilo espiritualidades 'Nueva Era', ten de moda en nuestros días. Como ya lo hemos planteado en otros trabajos, la espiritualidad para que sea tal, esto es, realización plena y total del ser humano, tiene que ser experiencial, pero tiene que tratarse de la experiencia última, específica, irreductible a ninguna otra. Y esta experiencia no es otra que la de la gratuidad. Cuando decimos última estamos hablando en términos de calidad humana: la experiencia espiritual es la experiencia de mayor calidad humana que pueda realizarse, es lo humano último. En este sentido, por definición, cualquier experiencia que no sea última ni de lo último, como por ejemplo toda experiencia interesada y egocentrada, por sentida, íntima y experiencial que sea, nunca será espiritualidad digna de este nombre. Por sutil que sea la forma, siempre se tratará de una búsqueda del propio yo, siempre siguiendo el mecanismo del interés y del deseo y, en última instancia, de la necesidad, aunque se trate de una necesidad espiritualmente creada. El ser humano es capaz de más, es capaz de un desinterés y desegoconcentración total. Este es el estado en donde se hace posible la experiencia propriamente espiritual.

Brasil, pois são tempos axiais distintos, com modos diferentes de estruturação religiosa e secular.

Ora, autores como Casanova (1994) afirmam que as tradições religiosas têm resistido à secularização, bem como a privatização e marginalização que tendem a acompanhar esse processo. As principais premissas da tese da privatização são de que o processo de secularização, em grande parte de seu curso, é "irreversível", e que há consequências deste para o cristão ou qualquer membro de outra religião.

Na medida em que as visões de mundo estão preocupadas, a secularização praticamente concluída significa que as crenças religiosas tornaram-se subjetivas, como resultado do aumento de interpretações alternativas de vida, que, em princípio, não pode mais ser integradas em uma visão religiosa do mundo. Na medida em que as instituições se preocupam, a secularização praticamente concluída significa que a religião institucionalizada foi despolitizada, como resultado de uma diferenciação funcional da sociedade, que, em princípio, não pode mais ser integrado por meio da religião institucionalizada. (CASANOVA, 1994, p. 35, tradução nossa)⁷⁰.

Ainda que se compreendesse a secularização como um estágio superior ao religioso, como sua sequência natural, segundo o sociólogo, existe um processo pelo qual se entende o secular como um espaço neutro, no qual todas as religiões, não religiões e ideologias não religiosas podem viver conjuntamente. Casanova aponta dois modelos de secularização “um que é a secularização sem religião, e de certa maneira ele sobrevive à religião. E há outro modelo de secularização que permite abrir um espaço neutro para todas as religiões, para todas as culturas, para todas as formas de pensar” (CASANOVA, 2012). O primeiro modelo refere-se ao estágio laicista que procura marginalizar a religião para que ela não tenha papel na vida pública; já o segundo é um estado neutro em que todas as formas de expressão religiosa teriam igualdade e participariam da vida pública. Para Casanova (2012), o conceito de secularização é um tanto ambíguo e multivalente, motivo pelo qual o autor assinala três significados distintos.

Secularização simplesmente como diferenciação de esferas seculares (o Estado, a economia, a ciência da religião), tal como um processo geral de modernização; secularização como o declínio, a perda de crenças e práticas religiosas; e secularização como a privatização, ou seja, a religião deve se privatizar e se tornar mais ‘fina’. Na Europa, esses três processos andaram conjuntamente e pensava-se que a modernidade necessariamente tendia não só à diferenciação de esferas

⁷⁰As far as the world views are concerned, largely completed secularization means that religious beliefs have become subjective as a result of the rise of alternative interpretations of life, which in principle can no longer be integrated into a religious world view. As far as the institutions are concerned, largely completed secularization means that institutionalized religion has been de-politicized as a result of a functional differentiation of society, which in principle can no longer be integrated through institutionalized religion.

seculares e religiosas, mas também à perda da religião, à queda de práticas e crenças religiosas. A experiência global nos indica que a secularização como diferenciação é compatível com muitas dinâmicas religiosas diferentes. As sociedades seculares europeias são praticamente ‘sem religião’. No entanto, nos EUA, a secularização de diferenciação leva ao crescimento das religiões. No Brasil vemos o mesmo caso: nos últimos 40 anos a sociedade brasileira se modernizou. O catolicismo perdeu sua hegemonia, mas há o crescimento de diversas religiões. Então, em muitas partes do mundo, o que chamamos de ‘a primeira secularização’ é compatível e até ajuda no crescimento das religiões. Ou seja, diferenciação não significa necessariamente perda ou queda das religiões. (CASANOVA, 2012).

No caso brasileiro, Casanova afirma que o país é uma potência religiosa. A presença da religião no espaço público ainda é fortemente visível, assim como no âmbito particular, com um universo religioso bastante diversificado. Pode-se dizer então, de acordo com Casanova (2012), que a secularização no Brasil causou o fim do monopólio da tradição religiosa hegemônica e, assim, conduziu a uma situação de pluralismo religioso, em que distintas instituições religiosas buscam se afirmar frente à sociedade brasileira.

Para Moreira (2008b), não existe no país uma diminuição da religiosidade, mas uma pluralização das práticas religiosas apesar de que a religião perdeu um pouco sua força no espaço público.

A influência da religião diminuiu no macronível, mas permanece ainda com suas funções no nível microssocial, onde provê as pessoas com complexos de significados e símbolos suficientes para que elas orientem suas vidas num mundo confundido pela complexidade e a mudança. (MOREIRA, 2008b, p. 23).

Nessa perspectiva, há uma redução da religião ao indivíduo e a grupos religiosos específicos devido ao enfraquecimento das estruturas religiosas na esfera pública. Esse “processo social de ‘desfiliação’, em que os indivíduos passam a definir vínculos sociais opcionais, sincrônicos e revisáveis, obviamente, afeta a pertença religiosa de cunho mais tradicional” (LEONEL, 2010, p. 396). A própria situação pluralista multiplica o número de estruturas de plausibilidade concorrentes. Essa mudança na composição do campo religioso brasileiro conduz a uma transformação também no modo pelo qual podem conviver entre si as diversas expressividades religiosas.

O processo de transformação pelo qual passa o campo religioso brasileiro suscita a discussão de Corbí frente às alterações no eixo axiológico que orientam a sociedade. A extensão da aplicação da ciência e da tecnologia em todos os níveis da vida eliminou por completo as antigas formas de trabalho, de visão de mundo e de atuação na sociedade. Com

isso, “já não se gera a *ocupação central*, que desempenhava a função de *metáfora central*, isto é, de padrão ou paradigma de interpretação, de avaliação, de organização e de atuação da coletividade” (CORBÍ, 2010b, p. 156).

Assim, apesar de o Brasil ser um país com forte presença religiosa, onde ainda os sistemas mítico-simbólico e religioso, os quais sustentam as estruturas religiosas, sobrevivam, não significa que persistirão como uma oferta de valores e projetos de vida dirigidos a pessoas e comunidades que vivem num contexto social em transformação. Um dos resultados desse processo foi o crescimento nas últimas décadas do número de pessoas sem qualquer vínculo institucional.

As profundas transformações nas formas individuais e coletivas ocasionadas pela alteração nas configurações axiológicas do modelo social impactaram significativamente as formas de atuação das religiões na sociedade. Apesar da presença da religião na sociedade brasileira ser absolutamente frequente, ela não mais se configura como sistema de orientação e de valor à sociedade como um todo, apenas relegada à esfera privada. Do ponto de vista da composição religiosa brasileira, o cenário é de declínio de algumas práticas, mas também de crescimento de outras.

Enquanto a realidade europeia apresenta um vertiginoso declínio das práticas religiosas, no Brasil, verifica-se ainda uma força das instituições religiosas nas vidas das pessoas. Entretanto, com base numa análise histórica, a Europa viveu esse mesmo momento que se passa no nosso país. Não se busca aqui prever o cenário religioso brasileiro daqui para frente, mas, pode-se verificar ainda mais uma crescente pentecostal e neopentecostal e dos “sem religião” e o iminente declínio dos católicos.

4.3 Campo religioso brasileiro: declínio ou transição?

O panorama religioso brasileiro está mudando. O catolicismo tem sua hegemonia ameaçada pelo crescimento dos evangélicos, especialmente os pentecostais e os neopentecostais. Por um lado, interessa saber que tipo de movimento ocorre no campo religioso brasileiro que resulta numa migração de fiéis para outras religiões e, por outro lado, verificar o processo de fragmentação religiosa e a crescente desvinculação institucional.

É nessa dimensão entre o declínio das práticas religiosas institucionais tradicionais, da fragmentação do universo pentecostal e do crescimento do grupo “sem religião” que se coloca a questão central da religiosidade brasileira como carga valorativa norteadora da sociedade

brasileira. É preciso esclarecer também a aproximação dessa questão com o epistemólogo Marià Corbí, tendo como propósito verificar a influência da religião na sociedade brasileira.

Os dados do censo 2010 do IBGE mostram que o Brasil continua sendo um país majoritariamente cristão (86,8%), sendo que, desse percentual, 64,6% são católicos e 22,2% são evangélicos. Apesar de decrescer no número de fiéis, nos últimos anos, a Igreja Católica continua sendo dominante, enquanto o mundo evangélico, fundamentalmente, sob a influência das igrejas pentecostais, é o espaço de maior crescimento. Cresce, consistentemente, também a quantidade de pessoas sem religião que aumentaram de 1,6% para 8%, nos últimos trinta anos.

De 1970 para 2000, os censos já mostravam que o crescimento médio anual dos católicos era bem mais lento que o da população total do país. Embora ainda predominante no Brasil, entre 1980 e 1991, a religião católica sofreu uma perda de 5,7% de fiéis, em contraste com um aumento de 2,4% dos evangélicos e de 3,1% dos sem religião. Em 2000, essa perda aumentou para 9,4%, passando a representar somente 73,9% da população ($\frac{3}{4}$ dela), contra um aumento de 2,7% dos sem religião e de 6,6% dos evangélicos. Recentemente, o Censo 2010 mostrou que, a despeito de toda a revitalização propiciada, principalmente, pela Renovação Católica Carismática, a queda dos católicos se acentuou para 64,63%, enquanto os evangélicos subiram para 22,16% e os sem religião para 8,04%, o que dá continuidade ao ritmo das oscilações censitárias anteriores. (RODRIGUES, 2012, p. 1134).

O cenário mostra que a religião tem ainda um papel de destaque na esfera pública. “Não se tratará, porém, como nas sociedades tradicionais de garantir a estabilidade da sociedade e das suas leis, fundando-as num absoluto imutável [...] mas introduzir no debate sobre as normas e valores que regulamentam a vida social a referência ao transcendente” (DOWELL, 2010, p. 42). O advento da modernidade teria inserido a religião numa tendência de confinamento da esfera privada e da vida íntima dos indivíduos. Para Pierucci (2004), as chamadas sociedades pós-tradicionais, por meio do individualismo do mercado, desencadeiam um processo de desfiliação em que as pertenças sociais e culturais dos indivíduos, inclusive as religiosas, tornam-se meramente opcionais.

Nas novas condições culturais, a religião não funcionará como programação da sociedade e tampouco poderá articular-se axiologicamente. Conforme Corbí (1992), o contexto cultural nos força a viver a sociedade de desenvolvimento científico e tecnológico em que os indivíduos terão que adaptar-se, em todos os aspectos de suas vidas e de suas concepções, ao contexto de inovação e mudança contínua.

Certamente afetarão profundamente estes dois aspectos da vida dos homens, mas porque afetarão esses níveis, modificarão continuamente as estruturas trabalhistas e as estruturas sociais e políticas. Logicamente essas mudanças levarão a ter que modificar os sistemas de finalidades que os grupos terão que se propor em cada nova situação científico-tecnológica e trabalhista. Essas inovações necessárias nos sistemas de finalidades terão, por sua vez, que afetar as relações dos indivíduos, os sistemas de valores e de moralidade. Esta estrutura cultural que vive da mudança e na mudança nos impõe uma releitura de todas as tradições religiosas que deixa perfeitamente explícito que as formulações e estruturas nas quais vêm veiculadas essas tradições são puro instrumento de indagação interior; são o fruto da indagação interior dos grandes maestros que nos precederam, são uma guia para nossa própria indagação e são um contraste capaz de induzir em nós um autêntico espírito de discernimento. (CORBÍ, 1992, p. 253, tradução nossa)⁷¹.

Ainda de acordo com Corbí, as novas ciências e tecnologias, por meio de seus meios de comunicação, levaram a humanidade a viver numa sociedade universal, em que estão todos interligados. Nesse cenário de convergência cultural, todas as tradições religiosas deverão se mover num contexto autenticamente ecumênico no qual se exclua o provincianismo e que nenhuma tradição desconheça, despreze ou menospreze as outras. Assim, no modelo de sociedade apontado por Corbí, que se vive da criação e da mudança, pela natureza mesma dos fatos religiosos, as estruturas do grupo religioso deverão ser móveis, polivalentes, e não dogmáticas. O novo modelo social universal de informação e comunicação está propiciando e exigindo a criação de um estilo de religiosidade, de um estilo de releitura do religioso ao qual terão que se adaptar todas as culturas e todas as tradições religiosas, visto que essa será a condição comum de existência de todos os indivíduos do planeta em poucas décadas.

As transformações sentidas nas tradições religiosas devido às mudanças no paradigma axiológico orientador da sociedade evidenciou, segundo Corbí (1992), uma perda da função valorativa da religião no âmbito social. A religião com seus ritos, mitos e crenças não possui nenhuma função numa sociedade baseada no conhecimento e na contínua transformação. Por conseguinte, “as circunstâncias culturais das sociedades desenvolvidas nos forçam a enfatizar os processos de transformação e de refinamento das faculdades dos indivíduos e dos grupos, e não a ‘endoutrinação’” (CORBÍ, 2010b, p. 167). A religião, como sistema de crenças

⁷¹ Ciertamente afectarán profundamente a estos dos aspectos de la vida de los hombres, pero porque afectarán a esos niveles modificarán continuamente las estructuras laborales y con ellas las estructuras sociales y políticas. Lógicamente esos cambios llevarán a tener que modificar los sistemas de finalidades que los grupos tendrán que proponerse en cada nueva situación científico-tecnológica y laboral. Esas innovaciones necesarias en los sistemas de finalidades tendrán, a su vez, que afectar a las relaciones de los individuos, a los sistemas de valores y de moralidad. Esta estructura cultural que vive del cambio y en el cambio, nos impone una relectura de todas las tradiciones religiosas que deja perfectamente explícito que las formulaciones y estructuras en las que vienen vehiculadas esas tradiciones son puro instrumento de indagación interior; son el fruto de la indagación interior de los grandes maestros que nos precedieron, son una guía para nuestra propia indagación y son una contrastación capaz de inducir en nosotros un auténtico espíritu de discernimiento.

reveladas, como uma maneira de submissão do pensar, do agir e do comportamento dos indivíduos e grupos, não cabe nesse contexto.

Essa verificação seria evidenciada na realidade europeia, segundo a perda de espaço das tradições religiosas nos âmbitos público e privado. Porém, o campo religioso brasileiro apresenta uma dinâmica própria, bem distinta do cenário religioso europeu. É necessário, pois, apontar possíveis indícios da afirmação de Corbí sobre as mudanças no paradigma axiológico e, como tal, uma redefinição do papel da religião na sociedade. Para isso, intenta-se, com base numa análise dos dados expostos no capítulo anterior sobre as variáveis religiosas, buscar sinais da presença religiosa na sociedade brasileira.

No contexto cultural da sociedade brasileira, cresce a diversificação do campo religioso, que apesar da notável presença do número de católicos, será caracterizado pela fragmentação do universo pentecostal e neopentecostal e pelo crescimento do grupo “sem religião”. Essa hegemonia católica passa a desmoronar com a expansão, surgimento e entrada de novas religiosidades no país.

O espiritismo kardecista, o pentecostalismo (Assembleia de Deus), as igrejas de cura divina (Deus é Amor, Casa da Bênção, Igreja do Evangelho Quadrangular), as religiões de inspiração oriental tradicionais ou novas (Budismo, Seicho-no-iê), as religiosidades afro, sincréticas ou não (Candomblé, Umbanda), as religiões populares de inspiração indígena (Santo Daime), as seitas secretas (reverendo Moon), religiões cristãs sincréticas (Igreja Universal do Reino de Deus), que em momentos históricos distintos, como 1910, 1940, 1950, 1970, 1990, entre outras datas, vão surgindo, expandindo e mesclando-se entre si. (SILVEIRA, 2003, p. 142).

O campo religioso brasileiro, segundo Jacob (2003), se caracteriza entre o período de 1980 a 2000 por um amplo movimento de diversificação religiosa, ligado à redução do número de católicos (-15,1%), a um forte aumento do número de evangélicos (+9 %), principalmente dos pentecostais, e a um expressivo crescimento das pessoas sem religião (+5,8%). Para avaliar essa diversidade, a fim de calculá-la para cada região, a população foi dividida em quatro grandes grupos: católicos, evangélicos tradicionais, evangélicos pentecostais e “sem religião”. A série de gráficos e tabelas resultantes desse índice permite avaliar as mudanças espaciais da diversificação religiosa no Brasil, o que revela a perda de influência relativa da Igreja Católica na sociedade.

Determinar o motivo da queda do catolicismo não se mostra uma tarefa fácil. Uma questão plausível seria a migração de seus fiéis a outras denominações religiosas,

principalmente as de cunho pentecostal. O fato observado por Antoniazzi (2004) seria a “resposta institucional, ou seja, o esforço feito (ou não!) pela Igreja para atender melhor às populações recém-chegadas nas frentes pioneiras ou na periferia das metrópoles” (ANTONIAZZI, 2004, p. 21). É nessas áreas periféricas das grandes metrópoles que o catolicismo verificou sua maior queda, com 62,2% na área urbana contra 77,9% nas áreas rurais.

De acordo com Libânio (1996), a aceleração das mudanças sociais, a fragmentação crescente dos universos simbólicos globais, a segmentação de grupos sociais, o surgimento de subculturas, o impacto da mídia com a exposição de múltiplas visões e comportamentos humanos, as possibilidades de aproximação e de conhecimento oferecidas pela Internet desacreditam um modelo religioso único, tradicional e de autoridade. Aí estão, sumariamente, elementos que podem ajudar a explicar, de fato, um recuo do universo católico. Nessa perspectiva, a interiorização da religião é inexorável na nova sociedade e, por isso, ela deve respeitar e responder às demandas e necessidades dos indivíduos.

Essa digressão sobre as semelhanças entre tradição e o modelo social observado por Corbí fornece um pano de fundo para pensar a presença da religião no cenário público em transformação. Reconhecendo as nuances do tema, Corbí (2010b) defende que ocorre, simultaneamente a esse enfraquecimento profundo das religiões clássicas, um forte ressurgir do interesse espiritual, de uma dimensão profunda e absoluta de existência. “A experiência espiritual é liberdade completa, é o fim de qualquer submissão. O poder autêntico da espiritualidade vem de sua profundidade” (CORBÍ, 2010b, p. 169).

Efetivamente, a sociedade atual é marcadamente plural, embora seja dominada pelos avanços na ciência e tecnologia, permite ao indivíduo conviver com uma oferta múltipla de visões da realidade e padrões de comportamento, ao contrário do que se dava no passado, quando devia se submeter aos quadros socioculturais vigentes. Essa situação permite aos indivíduos escolherem certos elementos e orientarem suas vidas de modo livre e pessoal, sem qualquer tipo de determinação por parte de uma instituição hegemônica. Por outro lado, a enorme gama de conhecimento disponível, intensificada pelas novas descobertas e novas perspectivas de leitura da realidade, provocaram rápidas e sucessivas transformações culturais. Dessa forma, padrões de conduta e quadros explicativos não mais servem para orientar o indivíduo nessa sociedade em constante mudança.

Conforme Corbí (1992) o novo sistema social também abarca um novo sistema de valores e concepções, de estilo de vida e de compreensão religiosa. O cenário aponta a

globalização, a interdependência de indivíduos e grupos em comunicação com a ciência e tecnologia e a diversidade cultural e religiosa.

Os novos sistemas de valores têm de admitir a livre diversidade, têm de coordenar a diversidade em todos os níveis, tanto referente à interpretação da realidade, como referente às finalidades para que os grupos se estabeleçam, como na organização, e nos modos de vida, e na religião, etc.; é mais, uma sociedade que requer a liberdade para poder promover a inovação e a criação contínua, se verá forçada a aceitar e inclusive promover a iniciativa, a diversidade, a não homogeneidade. (CORBÍ, 1992, p. 134-135, tradução nossa)⁷².

À medida que se processa mudança acelerada em todos os âmbitos, verifica-se um colapso dos sistemas axiológicos herdados, uma acentuada aproximação cultural e alterações nas maneiras de pensar, de sentir e de organizar a sociedade. Tendo isso como pressuposto, Corbí (2010) está certo de que tais fatos afetarão profundamente as maneiras pelas quais a humanidade cultiva a espiritualidade na sociedade da inovação, visto que é uma sociedade da diversidade e da pluralidade.

As grandes transformações no eixo axiológico poderiam explicar o processo de “desfiliação em que as pertenças sociais e culturais dos indivíduos, inclusive as religiosas, tornam-se opcionais” (PIERUCCI, 2004, p. 19). O certo é que as curvas de declínio do catolicismo e a escalada dos pentecostais e dos “sem religião” se acentuam a cada década. Parece inegável essa mudança no panorama religioso brasileiro com o fluxo de católicos para outros grupos religiosos, ganhando proporções de uma verdadeira mudança social, na medida em que se modifica a composição religiosa na sociedade brasileira. Tudo indica que as transformações na sociedade, cada vez mais intensas, estão alterando significativamente e de forma definitiva o perfil religioso da população brasileira.

Além do declínio no percentual de adeptos do catolicismo, o grupo dos evangélicos tradicionais também não conseguiu uma taxa de crescimento, assim como os pentecostais que, para Mariano (2004), souberam muito bem aproveitar o contexto.

⁷² Los nuevos sistemas de valores han de admitir la libre diversidad, han de coordinar la diversidad en todos los niveles, tanto en lo referente a la interpretación de la realidad, como en lo referente a las finalidades que los grupos se establezcan, como en la organización, en los modos de vida, en la religión, etc.; es más, una sociedad que requiere de la libertad para poder promover la innovación y la creación continua, se verá forzada a aceptar e incluso promover la iniciativa, la diversidad, la no homogeneidad.

As igrejas pentecostais souberam aproveitar e explorar eficientemente, em benefício próprio, os contextos socioeconômico, cultural, político e religioso do último quarto de século no Brasil. Nesse sentido, cabe destacar, em especial, a agudização das crises social e econômica, o aumento do desemprego, o recrudescimento da violência e da criminalidade, o enfraquecimento da Igreja Católica, a liberdade e o pluralismo religiosos, a abertura política e a redemocratização do Brasil, a rápida difusão dos meios de comunicação de massa. (MARIANO, 2004, p. 120).

Para Jacob (2003) o crescimento dos evangélicos pentecostais se constitui no principal fator da diversificação religiosa no país. Essa tendência tem aumentado pelo tipo de publicidade feita pelas igrejas com penetração maciça nos meios de comunicação, sobretudo com o crescimento expressivo da cobertura televisiva no país. É claro que não é apenas esse elemento o responsável pela crescente pentecostal no Brasil. Novamente, Mariano ajuda a compreender esse avanço pentecostal na sociedade brasileira.

Sem perder necessariamente sua distintividade religiosa, as igrejas neopentecostais revelam-se, entre as pentecostais, as mais inclinadas a acomodarem-se à sociedade abrangente e a seus valores, interesses e práticas. Daí seus cultos basearem-se na oferta especializada de serviços mágico-religiosos, de cunho terapêutico e taumatúrgico, centrados em promessas de concessão divina de prosperidade material, cura física e emocional e de resolução de problemas familiares, afetivos, amorosos e de sociabilidade. Oferta sob medida para atender a demandas de quem crê que pode se dar bem nesta vida e neste mundo recorrendo a instituições intermediárias de forças sobrenaturais. Com tal estratégia, empregada também nos evangelismos pessoal e eletrônico, atraem e convertem majoritariamente indivíduos dos estratos pobres da população, muitos deles carentes e em crise pessoal, geralmente mais vulneráveis a esse tipo de prédica. Não obstante o apelo sistemático à oferta de soluções mágicas configure uma prática usual nas religiões populares no Brasil, observa-se que, no caso neopentecostal, tal procedimento, diferentemente do que ocorre no catolicismo popular, por exemplo, é orquestrado pelas lideranças eclesiais e posto em ação nos cultos oficiais e por meio do evangelismo eletrônico. (MARIANO, 2004 p. 124).

Esse processo, em uma combinação com fatores culturais e demográficos, seria um exemplo de mudanças significativas que atingem o campo religioso brasileiro. A estrutura religiosa tradicional, em que os valores e normas transmitidos verticalmente, de geração a geração, passa a ser afetada cada vez mais em detrimento da ascensão do universo pentecostal. Diferentemente de outras confissões religiosas, o pentecostalismo possui uma estrutura flexível, “por não depender de um clero formal, pode se organizar em qualquer localidade, por menos expressiva que seja política ou numericamente” (FREESTON apud SOUZA, 2002, p. 93). Assim se caracteriza sua liderança; não depende de formação teológica, mas emerge da própria comunidade, permitindo alto nível de adaptação às culturas locais, diferentemente do protestantismo histórico, que manteve, em maior ou menor grau, fidelidade às suas tradições europeias.

Assim como o vertiginoso crescimento dos pentecostais, também se verifica uma notória expressão do grupo “sem religião” no cenário religioso brasileiro. Os dados censitários de 2010 demonstram esse grupo como o terceiro maior (8,0%) dentre o percentual populacional no país, atrás somente dos católicos com (64,6%) e dos evangélicos com 22,2%. Desses ditos “sem religião”, análises qualitativas apontam que o aumento desse número resulta do abandono da religião e a não necessidade do indivíduo na busca por outra.

De acordo com a pesquisa CERIS de 2004, do percentual de 7,8% da população brasileira que se considerava sem religião no período do estudo, 80,1% já participaram de alguma religião. Apenas 17,7% se consideravam desde sempre, sem religião. A cerca da religião que frequentavam, 60,5% apontaram a Igreja Católica.

De um modo geral, as pessoas sem religião se localizam nas periferias das regiões metropolitanas. Conforme Jacob (2003) trata-se, nesse caso, de populações de nível socioeconômico bastante baixo, e por isso, não é de se estranhar que se encontrem, muitas vezes, nas mesmas áreas em que se localizam os pentecostais. De fato, as pessoas pobres e marginalizadas das grandes cidades se constituem no alvo privilegiado do proselitismo pentecostal, que procura conquistá-las com promessas de novas formas de participação na vida social.

Segundo Antoniazzi (2004), essa categoria não se trata de uma elite, embora haja representantes desse grupo nas classes mais altas, mas predominantemente de pobres, que vivem em periferias metropolitanas, especialmente nas Regiões Metropolitanas do Rio de Janeiro, do Recife, de São Paulo e de Salvador, além de outras áreas.

O fenômeno adquire grandes dimensões também nas regiões Norte e Centro-Oeste. Ao contrário, é muito fraco nas áreas de forte presença católica, como interior do Nordeste, Minas, sul de Santa Catarina e norte do Rio Grande do Sul. Os “sem-religião” são majoritariamente homens, de idade entre 16 e 30 anos, de todas as raças (menos da branca, escassamente representada), com instrução fraca e com empregos modestos (muitos sem carteira de trabalho) e salários também não elevados. Poucos estão casados regularmente, no civil e/ou no religioso, mas muitos vivem numa união consensual. Nas regiões metropolitanas, como já vimos tratando delas, os “sem-religião” geralmente estão nas periferias e alcançam porcentagens muito acima da média geral de 7,4%. (ANTONIAZZI, 2004, p. 37).

Outro dado relevante desse percentual é que a faixa média do grupo “sem religião” é de somente 26 anos, o mais jovem dentre todos os grupos pesquisados. A declaração de cor mais presente foi a parda (47,1%), além de ser o grupo com menor taxa de alfabetização de

peças de 15 anos ou mais de idade, em contraste com os espíritas, com maior grau de instrução. E mais: o “sem religião” foi o grupo que mais cresceu entre os anos de 1980 (1,6%) a 2010 (8,0%) com a maior taxa percentual dentre todos os outros grupos. O sociólogo Emerson A. Giumbelli, sobre os dados censitários referentes ao censo 2010 e sobre o grupo “sem religião”, comenta:

O número de pessoas sem filiação religiosa aumentou, mas diminuiu o ritmo de crescimento no período 2000-2010. De todo modo, trata-se de um contingente muito significativo e heterogêneo. Apenas pesquisas mais precisas podem esclarecer todas as situações que nele se abrigam. Este ano o IBGE divulgou pela primeira vez o número de pessoas que se declararam “agnósticas” e “ateias” (cerca de 740 mil indivíduos). Esse número corresponde a cerca de 5% do total das pessoas “sem religião”, o que demonstra que “sem religião” não é sinônimo de “sem crenças religiosas”. Por outro lado, deve-se considerar que, caso a resposta fosse estimulada, as estatísticas de agnósticos e ateus poderiam ser maiores. (GIUMBELLI, 2012).

A tendência mais marcante nesse grupo é o da religiosidade própria. Não existindo a necessidade de mediação entre o sujeito e o divino. Uma religiosidade livre das imposições, de crenças, dos ritos, dos símbolos, dos dogmas institucionais, semelhantemente à proposta de Corbí (2010b) de uma espiritualidade leiga. O estudioso enfatiza que apesar de momentos sociais vividos distintivamente nas variadas realidades, o aparecimento do modelo social com base no conhecimento científico e tecnológico modifica a estrutura axiológica norteadora da sociedade e, por conseguinte, altera a função da religião na sociedade.

A religião como submissão a crenças, dogmas, rituais e a estrutura de autoridade eclesial origina a organização de um grupo religioso hierárquico e homogêneo. Já a religião entendida como um processo interior, como um caminho de indagação e criação, origina uma diversidade, uma pluralidade e uma heterogeneidade religiosa. Nesse sentido, os grupos religiosos, na ótica de Corbí (1992), devem se estruturar e se organizar a partir desse caminho interior.

Em uma sociedade que tem que viver da produção de conhecimento, da inovação e da criação; que, portanto, tem que aprender a se organizar para a criação, resulta lógico e coerente que os grupos religiosos sejam grupos também organizados para a indagação em um processo de liberdade e de criatividade sem fim, ainda que em um âmbito peculiar que não é nem o das ciências, nem o das tecnologias, nem o das formações axiológicas. Os grupos religiosos são agrupamentos de indivíduos que fazem um processo interior e que se reúnem para fazê-lo. Esse processo interior, para o qual se juntam, é um processo que requer a máxima iniciativa e que conduz progressivamente à criatividade e à liberdade. (CORBÍ, 1992, p. 321, tradução nossa)⁷³.

⁷³En una sociedad que tiene que vivir de la producción de conocimiento, de la innovación y de la creación; que, por tanto, tiene que aprender a organizarse para la creación, resulta lógico y coherente que los grupos religiosos

Esse caminho interior é um caminho de transformação, livre da submissão a uma forma sagrada de interpretação da realidade, de que se derivam as formas de comportamento e organização frente à sociedade. Tal caminho seria um sentir que não pode se apoiar em crenças, pois estaria se apoiando em representações, mas sim, num cultivo do silêncio laico. O conhecimento religioso, para Corbí (1996), é um conhecimento silencioso, não um conhecimento de verdades, senão da presença.

Tendo em vista as circunstâncias dos apontamentos de Corbí, levanta-se um questionamento sobre o crescimento do grupo “sem religião” no Brasil. Os aspectos característicos do grupo se assemelham às circunstâncias que o epistemólogo aponta para uma espiritualidade além das regulamentações, separada das crenças e da submissão institucional. Tais perspectivas presumiram que as transformações estruturais nas formas de vida, de organização na sociedade brasileira corresponderam a uma alteração no eixo axiológico possivelmente sentido pelo grupo “sem religião” no país.

O fato é que a sociedade brasileira passa por uma fase aguda de seu processo de transformação, fato esse que pode ser comprovado pelas alterações em diversos aspectos da sua vida pública e privada. Independente da discussão metodológica, o crescimento expressivo do número de pessoas que se dizem “sem religião” parece ser um indicador seguro da perda da importância do fenômeno religioso no Brasil.

sean grupos también organizados para la indagación en un proceso de libertad y de creatividad sin fin, aunque en un ámbito peculiar que no es ni el de las ciencias, ni el de las tecnologías, ni el de las formaciones axiológicas. Los grupos religiosos son agrupaciones de individuos que hacen un proceso interior y que se reúnen para hacerlo. Ese proceso interior, para el cual se juntan, es un proceso que requiere la máxima iniciativa y que conduce progresivamente a la creatividad y la libertad.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O campo religioso brasileiro vive um momento de diversificação das práticas religiosas. A diversidade cultural brasileira é marcada por fortes diferenças regionais e representa as chaves interpretativas da vida das crenças e práticas religiosas. O declínio histórico do catolicismo no Brasil, relacionado ao crescimento evangélico e ao aumento daqueles que se declaram “sem religião”, produz mudanças fundamentais nas estratégias de apresentação social.

No decorrer do estudo, foi possível compreender como o cenário religioso brasileiro é plural e como as tradições religiosas foram se portando frente às mudanças ocorridas na sociedade brasileira nas últimas décadas. Por outro lado, também só foi possível determinar tais transformações com base no estudo dos dados censitários do IBGE no período de 1940 a 2010.

A referência principal na discussão das transformações no fenômeno religioso brasileiro teve como embasamento a verificação da aplicabilidade da teoria do epistemólogo Marià Corbí sobre as mudanças nas configurações axiológicas. O estudo revelou que, na medida em que se modifica a ação central de um grupo, também há uma transformação no paradigma axiológico orientador da sociedade e, conseqüentemente, nas formas de organização, interpretação da realidade como nas tradições religiosas com sua lógica fundamentadora e interpretativa do real.

Nessa perspectiva, o papel da religião não consiste em dar estabilidade e coerência ao sistema social como nas sociedades tradicionais. Ao contrário, será de um caminho relacionado a uma espiritualidade livre de crenças, de vinculações institucionais e das antigas características regulamentadoras e impositivas de valores.

Por meio da contextualização do cenário social e cultural do país, verificou-se a presença ímpar das tradições religiosas na vida social brasileira, sobretudo, a da Igreja Católica: uma instituição sólida e atuante, envolvida com questões políticas, econômicas e sociais no país. Esse cenário de transformações na esfera pública foi marcado pela maior presença evangélica, principalmente a pentecostal, frente ao predomínio católico no campo religioso brasileiro.

O crescimento dos pentecostais ocasionou um declínio no número de adeptos do catolicismo. O campo religioso brasileiro se diversificou também com o fortalecimento de outras denominações religiosas como as espíritas, as afro-brasileiras e os “sem religião”.

A análise da evolução do conjunto de variáveis religiosas permitiu revelar como a composição religiosa brasileira vem se alterando nas últimas décadas. Apesar de deter o predomínio de adeptos no cenário religioso, o declínio do catolicismo se acentuou consideravelmente, passando de 73,6% em 2000 para 64,6% em 2010. É verdade que o perfil religioso pouco se altera com o catolicismo ainda supremo. Porém, os dados revelaram que o grupo evangélico, especialmente o pentecostal, contribuiu expressivamente para essa queda. Os dados censitários ainda demonstram uma estagnação do universo evangélico tradicional e um considerável crescimento do grupo “sem religião”.

O que se observou é que a globalização colocou em xeque as fronteiras culturais tradicionais. No novo modelo social, que se apresenta com suas concepções complexas, a comunidade, antes formada por uma única vertente cultural como o catolicismo, particularmente durante boa parte da história do Brasil, não se apresenta mais possível. Nesse contexto, a religião se transforma em um fator de opção numa sociedade que enfatiza inúmeras possibilidades de escolhas, mas reduz acessos e oportunidades. O próprio crescimento do grupo “sem religião” destaca a diversidade religiosa no Brasil. O fato de adeptos anteriormente católicos migrarem para esse grupo, não significa o abandono da crença em algo divino, pelo contrário, o que se rompe é apenas o vínculo da instituição, de seus ritos, dogmas e símbolos. Em meio ao bombardeio de oferta religiosa, de bens simbólicos religiosos e do processo de desinstitucionalização e de destradicionalização, as estruturas dos sistemas religiosos possibilitam ao fiel a experiência de novos conteúdos religiosos com acesso a novas crenças. É importante esclarecer que essa crescente valorização da dimensão religiosa não significa, em sua maioria, uma valorização da dimensão institucional da religião. Ao contrário, a religião institucional apresenta sinais de franco declínio no campo religioso brasileiro.

As transformações sentidas nas tradições religiosas com a alteração no paradigma axiológico orientador da sociedade comprovaram a perda da função valorativa da religião no âmbito social. A religião com seus ritos, mitos e crenças não consegue se estruturar como antes e perde sua função numa sociedade apoiada no conhecimento e na contínua transformação. Na medida em que se processam mudanças aceleradas em todos os âmbitos, verifica-se um colapso dos sistemas axiológicos herdados, com uma acentuada aproximação cultural e alterações nas maneiras de pensar, de sentir, de organizar e agir em sociedade. Essa

transição ao novo modelo social supõe uma transformação nas religiões que entram em colapso, contudo a busca espiritual continua.

As instituições não conseguirão acompanhar as mudanças na sociedade, sua linguagem, seus valores não mais chegarão aos indivíduos do conhecimento. O papel da religião no novo contexto deve ser um caminho relacionado a uma espiritualidade livre de crenças e vinculações institucionais, inclinada a uma atitude subjetiva e à disposição frente às relações sociais.

Os dados censitários sobre religião têm ganhado um status maior na sociedade e que contribui para que gestores religiosos possam trabalhar em cima de seus resultados, buscando rever sua atuação ou mesmo ampliar seus trabalhos. O certo é que a sociedade brasileira vive um processo de mudanças e que essas transformações afetam as instituições religiosas, contribuindo para seu crescimento ou desmoronamento. Essas mudanças são agravadas em diferentes esferas como em níveis de desenvolvimento econômico regionalmente desiguais, com a miséria, o baixo nível educacional dentre outros fatores. Semelhantes transformações são observadas nos resultados censitários como a forte tendência à diversificação religiosa na sociedade brasileira, percebida pelo declínio no percentual de católicos na população total, pelo crescimento dos pentecostais e pelo aumento dos “sem religião”.

A hipótese central do trabalho sobre as transformações do campo religioso brasileiro é a que considera que as mudanças no campo religioso brasileiro, especialmente o aumento dos ditos “sem religião”, teria uma relação com a alteração no eixo axiológico norteador da sociedade brasileira. Visto aqui como uma esfera, um núcleo que regulamenta e produz sentido, estabelece valores dentro de um grupo e determina suas ações em sociedade. Como no modelo social vigente, os valores se constroem e se desmoronam constantemente, as instituições religiosas não estabelecem mais um forte domínio sobre seus fiéis. A única religião possível será aquela livre das antigas características regulamentadoras e impositivas de valores.

Fica evidente o dismantelamento axiológico religioso, a linguagem das tradições religiosas não mais atinge a população. O eixo religioso compreendido como um eixo axiológico sofre concorrência de inúmeras orientações de valores que se perdem e se constroem continuamente, o que pode explicar em parte, o crescimento do grupo “sem religião” no país. Não é legítimo ignorar que as constantes alterações nos paradigmas axiológicos na sociedade tornam insustentável a afirmação da instituição religiosa nos tempos atuais. Isso estabelece possíveis alterações na dinâmica religiosa de um grupo ou comunidade,

levando a uma busca de princípios que norteiem a vida e, conseqüentemente, resultando numa mobilidade religiosa e/ou afastamento de seus princípios.

De qualquer modo, as conclusões obtidas nesse trabalho possuem um caráter aberto. Um caminho com novas abordagens e metodologias de pesquisa é completamente possível para se compreender em que consiste o singular e mutável fenômeno religioso brasileiro.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ronaldo R. M. de; MONTERO, Paula. O campo religioso brasileiro no limiar do século: problemas e perspectivas. In: RATTNER, Henrique (org.). **Brasil no limiar do século XXI**. São Paulo: EDUSP, 2000, p. 325-339.

ANTONIAZZI, Alberto. Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto? **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 3, n. 5, p. 13-39, 2º sem. 2004.

ANTONIAZZI, Alberto. As religiões no Brasil segundo o censo de 2000. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 2, p. 75-80, 2003.

APPOLINÁRIO, Fabio. **Metodologia da ciência**: filosofia e prática da pesquisa. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2006.

BALDIN, Mario Antonio. Dom Leme e a recristianização do Brasil – Ensaio de interpretação. **Revista Brasileira de Histórias das Religiões**, Maringá, PR. v. 1, n. 3, p. 1-9, 2009.

BAUER, Martin; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**: um manual prático. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1985.

CENCILLO, Luis. **Dialectica del concreto humano**: cuestiones, estructuras, procesos y consecuencias de la personalidad. Marova, 1975.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira. **Igreja e desenvolvimento**. São Paulo: Cebrap, 1971.

CARNEIRO, Leandro Piquet; SOARES, Luiz Eduardo. Religiosidade, estrutura social e comportamento político. In: BINGEMER, Maria Clara L. (org.). **O impacto da modernidade sobre a religião**. São Paulo: Loyola, 1992, p. 9-58.

CASANOVA, José. A globalização do Catolicismo e o Retorno a uma Igreja Universal. **Revista de Estudos da Religião**, p. 17-45 dez. 2010. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv4_2010/t_casanova2.pdf>. Acesso em: 25 jan. 2013.

CASANOVA, José. **As religiões estão se tornando cada vez mais globais**. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/508258-as-religoes-estao-se-tornando-cada-vez-mais-globais-entrevista-especial-com-jose-casanova>>. Acesso em: 13 jan. 2013.

CASANOVA, José. **Public religion in the modern world**. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1994.

CASANOVA, José. Public Religions Revisited. In: VRIES, Hent de (org.). **Religion: Beyond the Concept**. Fordham University Press, 2008, p. 101-119. Disponível em: <http://www.wcfia.harvard.edu/sites/default/files/religionseminar_jcasanova.pdf>. Acesso em: 08 mar. 2012.

CORBÍ, Marià. **Análisis Epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas** - La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas. Barcelona: Universidad de Salamanca, 1983.

CORBÍ, Marià. **Proyectar la sociedad, reconvertir la religión**: los nuevos ciudadanos. Barcelona: Herder, 1992.

CORBÍ, Mariano. **Religión sin religión**. Madrid: PCC, 1996.

CORBÍ, Marià. **El camino interior**: más allá de las formas religiosas. Barcelona: Ediciones del Bronce, 2001.

CORBÍ, Marià. **Métodos de Silenciamiento**. Barcelona: CETR Editorial, 2006.

CORBÍ, Marià. El Silencio interior en una sociedad laica y global. In: NOGUÉS, Ramon Maria (coord.) **La Espiritualidad después de las religiones**. Argenton, España: La Comarcal Edicions, p. 19-44, 2007.

CORBÍ, Marià. La gran crisis de las religiones y el auge de los integristas. In: MOREIRA, Alberto da Silva; DIAS, Irene (orgs.). **O futuro da religião na sociedade atual**: uma perspectiva multicultural. São Paulo: Paulinas, p. 81-116, 2008.

CORBÍ, Marià. El Estado y la Religión en las sociedades industrializadas y de innovación y cambio. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 8, n. 19, p. 9-20, out./dez. 2010a.

CORBÍ, Marià. **Para uma espiritualidade leiga**: sem crenças, sem religiões, sem deuses. São Paulo: Paulus, 2010b.

CORBÍ, Marià. El destino de las nuevas sociedades industriales está sólo en nuestras manos. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 23, p. 821-838, out./dez. 2011.

COSTA, Nestor da. Transformações no campo religioso e desafios para a Igreja Católica. In: **Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe**: novos desafios. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Soter, 2006, p. 229-238.

DEBALD, Blasius Silvano. A relação da Igreja Católica com o Estado brasileiro – 1889/1960. **Pleiade**, Foz do Iguaçu, PR. v. 1, n. 1, p. 51-61, jan./jun. 2007.

DECOL, René D. Mudança religiosa no Brasil: uma visão demográfica. **Revista Brasileira de Estudos de População**, Brasília, v. 16, n. 1/2, p. 121-137, jan./dez. 1999.

DOWELL, João A. Mac. Laicidade, Estado e Religião: o novo paradigma. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 8, n. 19, p. 41-52, out./dez. 2010.

DREHER, Martin N. Protestantismos na América Meridional. In: SIEPIERSKI Paulo D.; GIL, Benedito M. (orgs.) **Religião no Brasil: enfoques, dinâmicas e abordagens**. São Paulo: Paulinas, 2003.

FERREIRA, Amauri Carlos; MARQUES, Maria Elizabeth. Aprendizagem de valores para a cidadania: desafio à educação e às religiões. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro; MORI, Geraldo de. (orgs.) **Religião e Educação para a cidadania**. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Soter, 2011, p. 153-167.

FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment**. 1993. 303f. Tese (Doutorado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

GIUMBELLI, Emerson Alessandro. **Sem filiação religiosa**. “Um contingente significativo e heterogêneo”. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/515515-censo-2010-evidencia-uma-tensao-entrevista-especial-com-emerson-alessandro-giumbelli>>. Acesso em: 24 jan. 2013.

GRANÉS, Marta Bayona. **Indagacions sobre religió en Corbí i Gauchet: fonamentacions per a una espiritualitat de «la sortida de la religió»**. 2011. 74f. Trabajo de investigación Máster en Estudios Comparativos de Literatura, Arte y Pensamientos. Instituto Universitario de Cultura, Universidad Pompeu Fabra. Barcelona.

GOLDENBERG, Mirian. **A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais**. 8. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

GOULART, Maria Stella Brandão. Teoria crítica em Habermas: diálogos com psicologia social. **Temas em psicologia**. V. 17, n. 1, 2009. Disponível em: <<http://www.sbponline.org.br/revista2/voll7n1/v17n1a19t.htm>>. Acesso em: 22 jan. 2013.

GUARDANS, Teresa. **Indagaciones en torno a la condición fronteriza**. 2006. 367f. Tese (Doutorado) - Institut Universitari de Cultura, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona.

HABERMAS, Jurgen. **Mudança Estrutural da Esfera Pública**. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HERVIEU-LÈGER, Daniele. In search of certainties: the paradoxes of religiosity in societies of high modernity. **The Hedgehog Review**, n. 8, 2006.

HERVIEU-LÈGER, Daniele. **O peregrino e o convertido**— a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

JACOB, Cesar Romero. **Atlas da filiação religiosa e de indicadores sociais no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

JACOB, Cesar Romero et al. Território, cidade e religião no Brasil. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 126-151, dez. 2004.

KONINGS, Johan; MORI, Geraldo Luiz de. A evolução da Igreja Católica no Brasil à luz de pesquisas recentes. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1208-1229, out./dez. 2012.

LIBÂNIO, João Batista. A igreja na cidade. **Perspectiva Teológica**, ano 28, n. 74, p. 11-43, jan./abr. 1996.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Recenseamento Geral do Brasil 1940**. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/colecao_digital_publicacoes_multiplo.php?link=CD1940&titulo=Censo%201940>. Acesso em: 08 ago. 2012.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Recenseamento Geral do Brasil 1950**. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/colecao_digital_publicacoes_multiplo.php?link=CD1950&titulo=Censo%20demogr%C3%A1fico%201950>. Acesso em: 08 ago. 2012.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Recenseamento Geral do Brasil 1960**. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/colecao_digital_publicacoes_multiplo.php?link=CD1960&titulo=Censo%20Demogr%C3%A1fico%201960>. Acesso em: 08 ago. 2012.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Recenseamento Geral do Brasil 1970**. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/colecao_digital_publicacoes_multiplo.php?link=CD1970&titulo=Censo%20Demogr%E1fico%201970>. Acesso em: 08 ago. 2012.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Recenseamento Geral do Brasil 1980**. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/colecao_digital_publicacoes_multiplo.php?link=CD1980&titulo=Censo%20Demogr%E1fico%201980>. Acesso em: 08 ago. 2012.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Recenseamento Geral do Brasil 1991**. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/colecao_digital_publicacoes_multiplo.php?link=CD1991&titulo=Censo%20Demogr%E1fico%201991>. Acesso em: 08 ago. 2012.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Recenseamento Geral do Brasil 2000**. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/colecao_digital_publicacoes_multiplo.php?link=CD2000&titulo=Censo%20demogr%E1fico%202000>. Acesso em: 08 ago. 2012.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Recenseamento Geral do Brasil 2010**. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/colecao_digital_publicacoes_multiplo.php?link=CD2010&titulo=Censo%20demogr%E1fico%202010>. Acesso em: 08 ago. 2012.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Série Relatórios Metodológicos**. 25. ed. Rio de Janeiro: IBGE, 2003.

LEMOS, Carolina Teles. A (re)construção do conceito de comunidade como um desafio à sociologia da religião. **Estudos de Religião**, v. 23, n. 36, 201-216, jan./jun. 2009.

LEONEL, Guilherme Guimarães. Campo religioso brasileiro na contemporaneidade: continuidades, descontinuidades, transformações e novos ângulos de análise. **Interseções**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 382-407, dez. 2010.

MAFRA, Clara. Censo de religião: um instrumento descartável ou reciclável? **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 152-159, dez. 2004.

MAINWARING, Scott. **A Igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985)**. São Paulo: editora brasiliense, 1989.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 121-138, set./dez. 2004.

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

MARTINS, Lígia Márcia. As aparências enganam: divergências entre o materialismo histórico dialético e as abordagens qualitativas de pesquisa. In: 29^a. REUNIÃO ANUAL DA ANPED, 2006. **Cultura e conhecimento**. Disponível em: <<http://www.anped.org.br/reunioes/29ra/trabalhos/trabalho/GT17-2042--Int.pdf>>. Acesso em: 08 jan. 2013.

MATOS, Keila; SOUZA, Mirian Matulio de; GOMES, Rosângela da Silva. O multiculturalismo e o hibridismo religioso brasileiro. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v.19, n.5/6, p. 475-484, maio/jun. 2009.

MINAYO, Maria Cecilia de S.; SANCHES, Odécio. Quantitativo-Qualitativo: Oposição ou Complementaridade? **Caderno Saúde Pública**, Rio de Janeiro, n. 9, p. 239-262, jul./set. 1993.

MOREIRA, Alberto da Silva. O deslocamento do religioso na sociedade contemporânea. **Estudos de Religião**, São Paulo, Ano XXII, n. 34, 70-83, jan/jun. 2008a.

MOREIRA, Alberto da Silva. O futuro da religião no mundo globalizado: painel de um debate. In: MOREIRA, Alberto da Silva; DIAS, Irene (orgs.). **O futuro da religião na sociedade atual: uma perspectiva multicultural**. São Paulo: Paulinas, 2008b, p. 17-35.

MOREIRA, Alberto da Silva. Religiosidade laica: uma introdução ao pensamento de Marià Corbí. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 8, n. 19, p. 21-40, out./dez. 2010.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **Em guarda contra o perigo vermelho: o anticomunismo no Brasil (1917 - 1964)**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

NERI, Marcelo. **Novo mapa das religiões**. Rio de Janeiro: FGV, 2011.

NOVAES, Regina. Os jovens “sem religião”: ventos secularizantes, “espírito de época” e novos sincretismos. **Estudos Avançados**, São Paulo, n. 52, p. 321-330, 2004.

OLIVEIRA, Fabricio Roberto Costa; ZANGELMI, Arnaldo José. Religião, comunicação e cultura política: da vida religiosa à luta pela cidadania. **Revista de Ciências Humanas**, Viçosa, MG. v. 9, n. 2, p. 216-228, jul./dez. 2009.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. **Religião e dominação de classe**: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1985.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro; MORI, Geraldo de. (orgs.) **Religião e Educação para a cidadania**. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Soter, 2011.

PIERUCCI, Antônio Flavio. 'Bye, bye, Brasil': o declínio das religiões tradicionais no censo 2000. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 17-28, set./dez. 2004.

ROBLES, José Armando. Religión y Paradigmas – modelo epistemológico y metodológico de Mariano Corbí. In: El Primer Encuentro Internacional Estudios Socio-religiosos, 1995, La Habana. **Religión y Sociedad**. La Habana: Ciencias Sociales, 1996. p. 63-72.

ROBLES, José Armando. **Hombre y mujer de conocimiento**: la propuesta de Juan Matus y Carlos Castaneda. Heredia: EUNA, 2006.

ROBLES, José Armando; GRANÉS, Marta Bayona. (coord.) **Más allá del tsunami cultural** - Marià Corbí, explorador libre de un tránsito inaplazable. Madrid: Ed. Bubok Madrid, 2012.

RODRIGUES, Denise dos Santos. Os sem religião nos censos brasileiros: sinal de uma crise do pertencimento institucional. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1130-1153, out./dez. 2012.

SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. **Nem anjos nem demônios**. Petrópolis: Vozes, 1994.

SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 28-43, 2º Sem. 1997.

SANTOS, Antonio Raimundo dos. **Metodologia científica**: a construção do conhecimento. 6. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. Do Golpe Militar à redemocratização 1964/1984. In: LINHARES, Maria Yedda. **História Geral do Brasil**. Rio de Janeiro: Campus, 1990.

SILVA, Claudia Neves da. Igreja Católica, assistência social e caridade: aproximações e divergências. **Sociologia**. Porto Alegre, ano 8, n. 15, p. 326-351, jan./jul. 2006.

SILVA, Wellington Teodoro. Esquerda católica brasileira. **Revista Nures**, São Paulo, ano VII, n.18, p. 83-96, mai./ago. 2011.

SILVEIRA, Emerson José Sena da. Pluralidade católica: um esboço de novos e antigos estilos de crença e pertencimento. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, p. 139-157, jan./dez. 2003.

SMIDERLE, Carlos Gustavo Sarmet Moreira. Entre Babel e Pentecostes: cosmologia evangélica no Brasil. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, v. 31, n. 2, p. 78-103, dez. 2011.

SOUZA, Ana Carolina Machado de. **A Igreja Católica e a Ditadura Militar**. Historiando, 2011. Disponível em: <<http://historiandonanet07.wordpress.com/2011/08/08/a-igreja-catolica-e-a-ditadura-militar/>>. Acesso em: 08 jan. 2013.

SOUZA, Etiane Caloy Bovkalovski de. Os pentecostais: entre a fé e a política. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 22, n. 43, p.85-105, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882002000100006>. Acesso em: 28 jan. 2013.

SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá. **Sociologia da religião e mudança social**: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil. São Paulo: Paulus, 2004.

TAYLOR, Charles. A Secular Age: Dawn or Twilight? In: **A Secular Age – Uma Era Secular**, São Leopoldo: Unisinos, 2010.

TEIXEIRA, Faustino. **Sociologia da Religião**. Petrópolis: Vozes, 2003.

TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 14-23, set./nov. 2005.

TEIXEIRA, Carmem Lucia. A trajetória da juventude na Igreja Católica. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro (org.) **Religião e Educação para a cidadania**, São Paulo: Paulinas, Belo Horizonte: Soter, 2011, p. 89-111.

TEIXEIRA, Faustino. **O campo religioso brasileiro na ciranda dos dados**. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/512819-o-campo-religioso-brasileiro-na-ciranda-dos-dados>>. Acesso em: 08 out. 2012.

THE BERTELSMANN STIFTUNG. **Religion Monitor**. Disponível em: <http://www.religionsmonitor.com/index.php/lang=EN&sid=64699756671-4b7521d4>. Acessado em: 07 jan. 2013.

TROELTSCH, Ernst. Igreja e seitas. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, n. 14, p. 134-144, 1987.