

Religião, religiosidade e secularização: desafios e possibilidades

Religion, Religiosity, and Secularization: Challenges and Possibilities

Raimundo Alves Martins

Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO) - Brasil

Resumo

É relevante reconhecer que as mudanças socioculturais contínuas ocorridas nas últimas décadas geraram insatisfações e alteraram os sistemas tradicionais de crenças, práticas e valores religiosos. Com base nesse pressuposto, este artigo empregará pensamentos teóricos pontuais e distintas terminologias para teorizar e problematizar conceitos relacionados a temas que se mostraram relevantes no campo dos estudos sociorreligiosos contemporâneos. Especialmente, intencionamos abordar os seguintes conceitos: religião, religiosidade, secularização e fundamentalismo religioso. Ao longo deste percurso, ponderaremos a hipótese de que, no contexto sociorreligioso atual, permanece uma magnitude preocupante encoberta às perspectivas funcionais nos ambientes religiosos. Isso ocorre apesar dos desfavoráveis efeitos causados, por exemplo, pelo processo de secularização e seus proponentes, que têm impactado várias das habituais instituições religiosas. Ao término da análise das fontes teóricas, é possível concluir que a religião tradicional enfrenta desafios consideráveis na contemporaneidade. Entre eles, destaca-se a necessidade de se resguardar dos fatores que contribuem para a diminuição do significado e da relevância do espaço religioso e de seus elementos.

Abstract

It is important to recognize that the continuous sociocultural changes that have occurred in recent decades have generated dissatisfaction and altered traditional systems of religious beliefs, practices, and values. Based on this premise, this article will employ specific theoretical thoughts and distinct terminologies to theorize and problematize concepts related to themes that have proven relevant in the field of contemporary socioreligious studies. Specifically, we intend to address the following concepts: religion, religiosity, secularization, and religious fundamentalism. Throughout this process, we will consider the hypothesis that, in the current socioreligious context, a worrying magnitude remains hidden from functional perspectives in religious environments. This occurs despite the unfavorable effects caused, for example, by the process of secularization and its proponents, which have impacted several traditional religious institutions. At the end of the analysis of the theoretical sources, it is possible to conclude that traditional religion faces considerable challenges in contemporary times. Among them, the need to protect itself from factors that contribute to the diminishing meaning and relevance of religious space and its elements stands out.

Palavras-chave

Religião.
Secularização.
Religiosidade.
Plausibilidade religiosa.
Fundamentalismo.

Keywords

Religion.
Secularization.
Religiosity.
Religious plausibility.
Fundamentalism.

Introdução

Em proporções variadas, nas últimas décadas, as modificações profundas e significativas nas áreas socioculturais e religiosas se afluíram, se aprimoraram, se consolidaram e, diante disso, causaram certos rompimentos nas linhas divisórias que resguardavam os elementos do campo religioso tradicional. Nesse cenário, em curso na atualidade, aliás, é possível observar pontos e indícios tanto disformes quanto potenciais e inclusivos, como, por exemplo, aqueles expostos pelo processo da secularização (Berger, 1985).

Portanto, na esteira das averiguações aqui propostas e, segundo a literatura consultada (Ales Bello, 2019; Berger, 1985; Brandão, 1989; Steil, 2001), exibiremos perspectivas e formulações teóricas a respeito das convincentes razões que nos permitem admitir que a religião possui grande importância na vida diária de uma considerada quantidade de pessoas, bem como de muitas comunidades. Por mais que alguns elementos pertencentes à religião estejam passando por uma crise quanto à credibilidade e legitimação (Hervieu-Léger, 2008), por outro lado, por meio das crenças e das práticas existentes no ambiente religioso, a religião ainda usufrui de relevância histórica, social e cultural.

No ambiente religioso, geralmente, é por meio da vivência dos ritos, do respeito aos significados que estão presentes nos símbolos e da crença internalizada no sagrado — representado este por seus mitos — que os fiéis transcendem em experiências místicas (Oliveira, 2003), e assim exteriorizam o seu imaginário espiritual. A partir disso, e segundo a fé e as crenças de cada indivíduo, determinados fiéis acreditam conseguir ter contatos com as suas divindades preferidas. Portanto, seja no plano coletivo ou no individual em que aflore a própria experiência religiosa, a espiritualidade é manifestada, podendo ser, inclusive, desdobrada, ou seja, nesse contexto, pode-se dizer que a espiritualidade se movimenta em vários sentidos. Desse modo, a religião atua e coadjuva para que o religioso tenha experiências numinosas, obtenha sentidos e significados para sua fé, conheça a sua identidade e sua preferência religiosa; e ainda, que tenha experiências com determinados poderes sobrenaturais e alcance uma completa liberdade para exercer a sua fé e sua devoção.

Por certo, na dimensão quase infinita do universo religioso, existem também empecilhos e adversidades ao desenvolvimento e à prática de uma religiosidade que cumpra objetivos propostos. Com isso, conforme atesta a situação contemporânea, a religião tem sofrido uma considerável perda de influência nas esferas cruciais da vida social. No entanto, num mundo em que constantemente há vulnerabilidade e instabilidade em outras instituições tradicionais, a religião, associada a outros aspectos religiosos (Cunha, 2021), se esforça para se manter firme na promoção de meios eficazes que impactam positivamente as cruciais áreas da vida humana.

A religião frente o desafio da secularização

A contribuição etimológica apontada por Provenzi (2023, p. 8) sobre o termo secularização traz a seguinte anotação: “a palavra ‘secularização’ tem sua origem no latim *saeculare*, que sugere a ideia de ‘época’ ou ‘era’”. Fora do nível etimológico, os significados e as definições de secularização são flutuantes. Acerca disso, Martin, provido numa ideia de universalidade, argumenta dizendo que “o conceito de secularização está sujeito a muitas e diversas deformações de natureza ideológica” (*apud* Cipriani, 2007, p. 25).

No horizonte teórico das análises sobre secularização, Casanova (*apud* Franco de Paula, 2021, p. 101) entende que o processo de secularização, em seu percurso histórico, provocou “especialmente a separação entre a religião, o Estado, o mercado e a ciência”. Agora, numa perspectiva sociológica — aliás, Hervieu-Léger (2008) considera que os conceitos sociológicos nos moldes clássicos necessitam ser revistos — sobre secularização, Davies (2005, p. 210) afirma que “em termos sociológicos, a secularização refere-se a um processo pelo qual as instituições religiosas perdem o controle e a influência direta sobre a organização formal de uma sociedade”. Por este prisma interpretativo, é possível notar que, devido ao impacto da secularização, a religião sentiu a decaída de sua interferência sobre a sociedade e, em parte, ruiu sua função de conectar indivíduos entre si, e até mesmo comunidades ou sociedades.

Ainda nesse percurso teórico concernente ao termo secularização, sem, portanto, adentrarmos em visões conceituais aprofundadas, preferimos

recorrer ao pensamento peculiar de Peter Berger e à sua visão sociológica acerca da secularização. Inicialmente, Berger (1985, p. 119) apresenta a seguinte proposta conceitual:

Por secularização entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. Ela afeta a totalidade da vida cultural e da ideação e pode ser observada no declínio dos conteúdos religiosos nas artes na filosofia, na literatura e, sobretudo, na ascensão da ciência, como uma perspectiva autônoma e inteiramente secular, no mundo.

Portanto, em linhas gerais, conforme visto acima, o pensamento de Berger (1985) descreve a secularização como sendo uma ação contínua e constante. De igual modo, pode significar um processo em estado de deslocamento em várias vertentes socioculturais e religiosas. Logo, a partir dessas possibilidades, pressupomos ser plausível considerarmos que é no âmbito funcional e dimensional do processo de secularização que acontecem pontuais mudanças nos papéis tradicionais, incluindo aqueles vigentes no meio religioso. Noutras palavras, nesse sentido, deixa de haver, por exemplo, uma completa prevalência da centralidade monopolizadora no campo religioso no qual, outrora, ela se concentrava na instituição religiosa, mas que agora se concentra no indivíduo. Nesse itinerário, evidenciado por uma nova e dinâmica realidade social-religiosa, os tradicionais e consolidados modelos institucionais, que até um certo tempo atrás eram plenos e predominantes, nas últimas décadas começaram, porém, a perder relevância sociorreligiosa. Entretanto, vale destacar que, tanto socialmente quanto religiosamente, o processo de secularização não é algo que acontece exclusivamente com a sociedade contemporânea. De acordo com o próprio Berger (1985, p. 105), embora com diferentes aspectos, existiu um sistema idêntico ainda nos remotos tempos bíblicos; particularmente na época em que, historicamente, ocorreu a formação sociopolítica e religiosa que é conhecida teoricamente como o *antigo Israel*¹.

Conforme Berger (1985, p.139) demonstra, “a crise de credibilidade na religião é uma das formas mais evidentes da secularização”. Como se vê, na

¹ A terminologia “antigo Israel” tem sido usada pelos pesquisadores em diferentes aplicações e sentidos. Por exemplo, Finkelstein (2018) usa-a para denominar as comunidades que habitaram o “Reino do Norte”; já Denner (1997) aplica-a ao período histórico que começa na época dos patriarcas e termina com o início do exílio babilônico.

presente época, o processo de secularização produz inevitáveis consequências nas tradições sagradas. Nesse contexto, o citado autor ainda apresenta mais um exemplo, ao afirmar que “a secularização causa o fim dos monopólios das tradições religiosas”. Efetivamente, um dos resultados negativos disso é que, visivelmente, uma progressiva parcela de religiosos tem se distanciado do tradicional e oficial dogmatismo (Vigil, 2006). Tal tendência proporcionou, por exemplo, que fossem minados os argumentos que outrora o sujeito religioso tinha a favor de sua dogmática. Na prática, esse processo de mudança, o qual ainda não é possível afirmar se será irreversível, pode, em certo sentido, ser contextualizado com outra afirmação de Berger, em que o autor diz que “os conteúdos religiosos se tornam sujeitos à moda” (Berger, 1985, p. 157). Dito de outro modo, numa simbologia religiosa, a “moda” provoca, entre outras coisas, um distanciamento daquilo que até então se considerava inexistir possibilidades de rupturas e desconstruções. Isto é, numa dimensão vivencial, ocasiona redefinições e reinterpretações.

Uma das características do processo de secularização é que ele favorece a perda do “significado” religioso (Berger, 1985, p. 137). Assim, numa primeira via interpretativa, entende-se que, se o significado religioso perde apreço e notoriedade, então, por conseguinte, acontece uma redução na procura por relevantes elementos religiosos, por parte da sociedade. Além do que, a secularização proporciona ainda uma diminuição na crença e na veneração às divindades sagradas e, por conseguinte, uma desconsideração aos lugares e objetos que outrora sempre foram considerados como santificados. Diante dessa descrição e ao considerarmos a veracidade e a realidade das constatações acima citadas, podemos pressupor que seja por essas e por outras razões, muitas vezes, que esteja havendo uma menor presença de fiéis nas dependências físicas que, tradicionalmente, são reservadas para as realizações das celebrações religiosas.

Em um cenário atual, em que a religião é significativamente impactada por fatores externos, em razão da secularização da sociedade contemporânea, não é quimérico admitirmos que as transformações causadas nos ritos e símbolos sagrados têm afetado desfavoravelmente o ambiente religioso. Nesse âmbito, há de se considerar que, até há poucas décadas, tal ambiente era

considerado sólido e indissociável. Com efeito, na atualidade, porém, deve-se admitir que outros fatores são desfavoráveis ao meio religioso tradicional. O pluralismo religioso, por exemplo, tem, simultaneamente, tirado certos poderes hierárquicos e causado fissuras aproximativas à estrutura do monopólio religioso. Essa realidade, segundo a análise formulada por Berger (1985, p. 156), é uma das comprovações pelas quais o pluralismo, em vários aspectos, também impacta as religiões. Assim, nesse cenário assimétrico, nota-se uma ampla diversidade de concepções religiosas e crenças, que se manifestam em diferentes dimensões.

Ao considerarmos as possibilidades e reflexões acima citadas, não é difícil pressupormos que o processo de secularização ainda faz surgir numerosos tipos de inovações, vigentes em pontuais sistemas religiosos atuais. Sem limites de contingências, de maneira geral, as instituições religiosas contemporâneas têm sofrido marcantes e significativas mudanças – seriam mudanças irreversíveis? Com isso, os resultados presentes, bem como as expectativas futuras para as instituições religiosas, tradicionais principalmente, não estão sendo tão positivos ou esperançosos. Berger (1985, p. 158, 163, 165) cita alguns exemplos: “perderam influências sobre os membros”, vivem o fim do “monopólio religioso” e se deparam com uma séria “crise de plausibilidade”. Ainda, segundo o autor, em termos teóricos e práticos, a secularização compromete e altera os principais níveis da religião: a organização, a doutrina e a literatura.

Além de Berger, outros autores entendem que a secularização ocasionou mudanças significativas nas tradições religiosas ocidentais. Por exemplo, na interpretação de Cipriani (2007, p. 35), “a secularização, como processo, pode, por si, dar vida a novos modos de ser religioso”. Sem dúvida, tal afirmativa é atestada na atualidade, visto que, em muitas expressões religiosas pertencentes às vertentes do cristianismo, por exemplo, é possível perceber que determinados elementos estão sob uma forte influência exercida pelo processo de secularização. Consideradas instituições religiosas, têm, segundo assim transparece, perdido o domínio absoluto – o monopólio do poder religioso (Bourdieu, 2007) – e, posteriormente, diminuído/perdido a sua interferência direta sobre a vida social-religiosa dos seus adeptos, bem

como de demais segmentos da sociedade. Portanto, na época atual em que a crença se vê num panorama de reconfigurações, de igual valor, “a crença escapa totalmente ao controle das grandes igrejas e das instituições religiosas” (Hervieu-Léger, 2008, p. 42).

Na verdade, isso é um fator que afeta principalmente as religiões de vertentes cristãs, pois, não só devido ao processo de secularização, muitas delas estão passando por uma forte crise de credibilidade ética-religiosa perante a sociedade. Vale lembrar que, historicamente, as tradicionais instituições religiosas, investidas de autonomia funcional e dispositivos eficazes, sempre detiveram forte influência sobre a vida dos seus fiéis (Bourdieu, 2007); e assim, dentre tantas regulamentações normativas, como exemplo, elas forçavam as filiações de seus fiéis em seu corpo de membros denominacionais. Após isso, no âmbito da cotidianidade, oficialmente os fiéis deveriam se submeter às normas, aos credos e a todas as imposições e tradições (orais ou escritas) religiosas.

Um dos efeitos do processo de secularização é que ele, segundo Bittencourt (2003, p. 23), “contribui para o isolamento, a fragmentação e, igualmente, o esvaziamento dos ideários religiosos institucionalizados”. Com efeito, se em tempos passados as instituições religiosas impunham sólidos limites aos processos sincréticos religiosos, na atualidade, porém, elas se deparam com um novo tempo e um novo contexto social em que, irreversivelmente, ocorrem intensas “fusões e interpretações” (Bittencourt, 2003, p. 63). De maneira concreta, paralelamente, isso denota uma nova realidade caracterizada por iminentes e irreparáveis rupturas.

No cristianismo, tanto no segmento católico como no meio protestante, é perceptível que, nas últimas décadas, muitas expressões religiosas têm sido forçadas a atualizar alguns dos seus antigos e principais ritos e, simultaneamente, alguns de seus conceitos teológicos, doutrinários e ritualísticos. Nesse contexto, em suas reuniões, um dos intuitos principais é o de se conseguir atrair mais adeptos, ou, até mesmo, que sejam apenas frequentadores. Além disso, muitas expressões religiosas enfrentam o desafio de manter atuantes aqueles adeptos mais precursores. Nesse sentido, de acordo com Vigil (2006, p. 348), “as religiões, e concretamente o

cristianismo, estão em crise, numa grave crise que afunda suas raízes num processo já de séculos”. De diversos modos, os próprios agentes religiosos contemporâneos entendem que, na atmosfera atual do progressivo fenômeno da secularização, está havendo a mudança/transferência da centralidade e da significância institucional da instituição religiosa para o indivíduo (o fiel).

Nesse mesmo sentido, Bauman (1998, p. 35), ao abordar o tema, declarou que a secularização é um “processo de transformação”. Sendo assim, a hipótese que levantamos é a de que esta noção teórica indica ser possível uma continuidade de mudanças e alterações profundas e impactantes. Além disso, torna-se natural supormos que, essencialmente, os impactos são fortalecidos com certos elementos do sincretismo religioso. Para tanto, uma das razões, segundo afirma Steil (2001, p. 4), é a de que, nos últimos tempos, o sincretismo religioso tem atuado como um fator determinante na paridade ritualística, litúrgica e simbólica em várias religiões, entrelaçando as “entidades sagradas, símbolos e discursos”.

Dessa forma, em diferentes proporções, até mesmo proeminentes e tradicionais sistemas religiosos, os quais possuem séculos de fundação e contam com milhões de adeptos e grande estrutura organizacional, já não estão mais imunes ao contágio e à influência provocada pelo processo da secularização.

Religiosidade e fundamentalismo religioso

É admissível afirmar que todos os conceitos de religiosidade necessitam ser discutidos, pois a realidade em que se encontram os elementos peculiares do campo religioso vive sob mutações e flexibilizações. No entanto, certas percepções devem ser levadas em consideração. A exemplo disso, são as definições de religiosidade, dadas por Cunha (2021) e por Lemos (2019). Na primeira, Cunha (2021, p. 150) diz que “a religiosidade pode se manifestar de diferentes maneiras, incluindo de modo mais intenso ou mais distanciado a adoção e participação em ritos institucionais”. Na segunda, Lemos (2019, p. 705) assegura que a “religiosidade é uma função caracteristicamente humana que só pode se completar na interioridade mais íntima do indivíduo”. Sem dúvida, essas formulações levam-nos ao pressuposto de que um bom e

contínuo desempenho da religiosidade traz na vida do ser humano impactos emocionais positivos e resultados satisfatórios. Dito de outro modo, em termos práticos, o desenvolvimento da religiosidade, indiferentemente de suas distinções e níveis, viabiliza a acessibilidade a elementos e experiências que expandem uma paz interior, por exemplo. Nesse sentido, a religiosidade ainda proporciona equilíbrio e harmonia para aquilo que, no âmbito espiritual, é denominado de “homem interior”.

Embora haja espaço para ajustes e alternâncias, não obstante, uma religiosidade sólida e atuante contribui na construção da beatitude no âmbito subjetivo, tanto individual quanto coletivo. Além disso, há possibilidade para a expansão de sentimentos pessoais e comunitários que promovem a tranquilidade, a boa convivência e uma certa coesão social. Na vivência diária, uma religiosidade sensata e equilibrada ajuda na manutenção e no melhoramento de uma boa saúde física, mental e espiritual (Lemos, 2019). Nesse sentido, em categoria de esperança, os bons contributos de uma religiosidade produtiva contribuem para torná-la um componente concludente para o desenvolvimento humano, dentro de uma experiência prática e legítima (Bourdieu, 2007). Ainda assim, para que haja, de fato, um bom desempenho na religiosidade individual e coletiva, são necessários sólidos e confiáveis elementos morais e éticos e, essencialmente, consistentes elementos religiosos identitários.

Nas sociedades tradicionais, as tradições culturais e religiosas possuem sentidos fortes; e uma das razões para isso está na constatação de que as religiões sobrevivem religando o crer com o crido — se bem que, cotidianamente, as religiões enfrentem articulações e novas formas socioculturais e religiosas que desafiam suas capacidades de resistência. Nos tempos presentes, por exemplo, do lado avesso a uma considerável aceitação por parte de uma boa parcela da sociedade pelas tradicionais e visíveis práticas religiosas, o fundamentalismo religioso², porém, se mantém atuante e se mostra forte e crescente entre uma parte significativa das comunidades religiosas.

² A “religiosidade combativa” é chamada de fundamentalismo. Karen Amstrong. *Em nome de Deus*, p. 144.

Segundo as concepções defendidas por Bauman (1998, p. 226-229) e por Teixeira (2007, p. 13-17), o fundamentalismo religioso pode ser qualificado de diversas maneiras e possuir diversas marcas e tendências. Por exemplo: a) é uma forma especificamente moderna de religião (presente em toda parte do mundo); b) carrega uma potencialidade de violência; c) rejeita qualquer diálogo com a modernidade religiosa (pluralismo e relativismo) e cultural.

De modo geral, o fundamentalismo religioso avaliza muitas ideologias e comportamentos vistos como conservadores e antimodernos quando comparados à ótica religiosa mais liberal. Nesse cenário, mesmo sendo conduzido por determinados e rígidos padrões, muitos dos argumentos e das regras oriundas do fundamentalismo religioso estão passando por sérias rupturas conceituais e pragmáticas. De acordo com Teixeira (2007, p. 17), “no mundo cosmopolita e plural, torna-se muito difícil a preservação de identidades isoladas e estanques”. Apesar disso, os inflexíveis dogmas confessionais tradicionais, as interpretações descontextualizadas de certas narrativas míticas e a falta de compreensão hermenêutica-exegética de pontuais textos sagrados amparam a manutenção das ideias sectárias do fundamentalismo religioso. Nesse sentido, Vigil (2006, p. 96) assim esclarece:

Chamamos de fundamentalista a atitude de quem mantém um pensamento fechado em si mesmo, sem diálogo com o mundo moderno, apoiado sobre uma interpretação literal da Bíblia (ou, por extensão, da Escritura sagrada própria de sua religião), que considera a única fonte religiosa da verdade, na qual não caberia nenhum erro.

Apesar de ter adquirido conceitos depreciativos nas últimas décadas, convém ressaltar que o termo “*fundamentalismo*” nem sempre se refere à intolerância ou radicalismo religioso. Mesmo no contexto religioso, há, portanto, outros significados para o termo. De acordo com Teixeira (2007), no catolicismo e no protestantismo, por exemplo, existem traços do fundamentalismo religioso, porém, isso é no sentido mais amplo, isto é, como parâmetro de continuidade à tradição histórico-cultural sobre os ritos e os símbolos religiosos. No catolicismo, segundo o citado autor (2007, p. 17), um exemplo de fundamentalismo é quando “a tradição eclesial busca resguardar as decisões doutrinárias obrigatórias”. Tal conceito pode ser confirmado, por exemplo, durante as celebrações nas quais são usados, sem

alterações ou inovações, os antigos credos doutrinários, além de outros elementos relacionados à identidade da citada organização religiosa.

Outrossim, é possível constatar que, por meio dos elementos litúrgicos, certas instituições religiosas se mantêm tradicionalmente fervorosas e inalteráveis quanto às venerações às suas específicas divindades. Isso ocorre, por exemplo, nas tradições religiosas católicas, em que se veneram os(as) *santos(as)*, bem como se preserva a realização da ministração da *eucaristia* – instituída durante a “última ceia” (Ales Bello, 2019, p. 66). Em linhas gerais, no protestantismo, segundo afirma Teixeira, existem traços e demonstrações do fundamentalismo (como parâmetros ou princípios) quando “sublinham a infalibilidade das Escrituras” – isso acontece, de fato, nas reuniões/cultos realizados nas expressões religiosas de tendência protestante-pentecostal. Nesse contexto, a Bíblia é considerada como a única e absoluta fonte da *verdade*, sendo ela, inclusive, o único livro sagrado cujo conteúdo teria sido revelado por Deus. Entretanto, embora receba muita estima, para quase totalidade dos segmentos do protestantismo, a Bíblia é considerada “o único objeto material de respeito, mas não ainda de veneração” (Brandão, 1989, p. 33).

Não é necessário aprofundarmos nos princípios e pressupostos dos movimentos fundamentalistas, presentes nas principais religiões monoteístas³ atuais, para perceber que eles constituem um grande e constante desafio antissocial e religioso para a religiosidade contemporânea. Uma prática religiosa reflexiva e dotada de bons princípios interfere muito na autoanálise de um indivíduo que se considera religioso. Ainda, esse tipo de prática religiosa resulta em mudanças significativas em quem a exerce, de fato. Consequentemente, uma religiosidade bem estruturada tende a alterar positivamente o comportamento individual e impactar de forma positiva toda a comunidade.

Porém, em contraste a essas perspectivas, a interpretação rígida e literal das literaturas sagradas refuta as novas interpretações doutrinárias e ideias que ameaçam a fé. Como resultado, ofusca, por exemplo, a possibilidade de avanços nos relacionamentos interpessoais entre os indivíduos

³ Embora o “fundamentalismo não se limite aos grandes monoteísmos”. Karen Amstrong. *Em nome de Deus*, p. 6.

dentro de uma determinada comunidade, ou até mesmo em um contexto social mais abrangente.

Espiritualidade e religião: caminhos para continuidade

Em uma natureza mais particular, a concepção de Cunha (2021, p. 147) destaca que “a definição dos termos religião, religiosidade e espiritualidade não encontra um consenso entre os pesquisadores”. No caso do termo “religião”, uma dificuldade para se chegar a um consenso tanto em abordagens gerais quanto específicas sobre sua conceituação deve-se ao fato de ele ser utilizado em diferentes campos de estudos. Isso se aplica, especialmente, às questões sociais, culturais e religiosas. Numa afirmação essencial, Frazer (*apud* Mcgrath, 2005, p. 601) ressalta que “é provável que não haja nenhum assunto no mundo sobre o qual opiniões difiram tanto como sobre a natureza da religião”. Com efeito, por haver multiplicidade de opiniões, não raramente elas se distanciam das imparcialidades. Acerca disso, Mcgrath (2005, p. 603) diz que:

Devemos destacar o fato de que as definições de religião raramente são neutras, sendo em geral criadas para favorecer crenças e instituições em relação as quais alguém seja simpatizante e, ao mesmo tempo, desfavorecer aquelas às quais a pessoa se opõe. Em outras palavras, as diversas definições de religião demonstram uma nítida tendência de dependência em relação aos propósitos e preconceitos particulares de cada acadêmico.

No âmbito dos temas religiosos, há de se considerar, com certa cautela, que a espiritualidade funciona como uma matriz da qual emergem elementos que influenciam a religiosidade na vida das pessoas que podem ser consideradas religiosas. Consequentemente, nesse horizonte de vínculos, no decorrer de uma sequência lógica pré-estabelecida pela espiritualidade, a religiosidade articula e fomenta a prática da religião. Portanto, por este prisma, pode-se concluir que a religião, com suas crenças e expressões linguísticas, representa a principal manifestação subjetiva e construtiva no desdobramento final da espiritualidade. Efetivamente, ao longo do desenvolvimento espiritual e religioso, a maior parte das pessoas tem buscado algo transcendente, geralmente envolto em mistério e aspectos místicos. Nessa esteira, buscam-se forças ou divindades, ou seja, algo que transcende a

matéria e que possa elucidar importantes e vitais sentidos da existência humana. Posto que a vida moderna tenda a desleixar aquilo que está relacionado com o sagrado, no entanto, no entendimento de Anjos (2008, p. 17), “a espiritualidade é uma condição humana da qual não se escapa”.

Realçando as pertinências inerentes ao campo da religião e da espiritualidade, Frankl (2017, p. 18) entende que “a existência humana representa uma existência espiritual”. À vista disso, compreendemos que, enquanto existir a humanidade, logicamente existirá algum tipo de espiritualidade – embora o mesmo autor (2017, p. 19) admita que, em muitos humanos, a espiritualidade apresenta-se como uma “espiritualidade inconsciente”. Não obstante, mesmo que a conexão com o espiritual se mantenha no inconsciente, a espiritualidade é algo imprescindível e necessário à própria existência humana, uma vez que aquilo que é espiritual pode emergir para um estado consciente. Melhor dizendo, há, portanto, possibilidade de interação, pois existe uma permeabilidade no limite entre o consciente e o inconsciente, este tolera o intercruzamento de um mundo natural com um imaginário.

Seguindo a linha de reflexão acima exposta, tornam-se compreensíveis e aceitáveis as expressões faciais ordinariamente repetidas e as reações exteriorizadas por muitos fiéis religiosos durante o momento de êxtase espiritual no ambiente das celebrações. Isso pode ser verificado, por exemplo, em muitos lugares durante as reuniões espirituais que acontecem nas mais diversas expressões religiosas. De fato, a religião e suas configurações mobilizam os fiéis a favor de experiências religiosas. Durante as experiências religiosas em que o sagrado se manifesta densamente, é no momento do êxtase espiritual e transcendente que as expressões faciais de muitos e fervorosos fiéis assumem formas múltiplas, porém com diferentes significados (Otto, 2007).

Ao trilhar pelo campo de sua análise sobre experiências religiosas, especificamente no campo da espiritualidade (consciente/inconsciente), o pesquisador Frankl (2007, p. 26) esclarece que a execução de contatos imateriais efetuados pelo ser humano se constitui uma “realidade de execução”. Ainda, complementa o autor, dizendo o seguinte:

A pessoa fica tão absorvida ao executar seus atos espirituais, que ela não é passível de reflexão na sua verdadeira essência, ou seja, de maneira alguma poderia aparecer na reflexão. Neste sentido, a existência espiritual, ou seja, o próprio eu, o eu em si mesmo, é irreflexivo e, assim, somente executável existente somente em suas execuções, somente como realidade de execução.

Na prática, é na “realidade de execução” que uma pessoa — na nossa linha de raciocínio, o fiel ou adepto — experimenta a transcendência espiritual; ou seja, ela ultrapassa os limites impostos pela lógica racional, pelas normas rituais e pelos conceitos científicos. Na atualidade, podemos admitir, com certa ressalva, por exemplo, que o apego a uma divindade, somado a uma fervorosa e atuante prática da religiosidade por meio dos atos de fé, demonstrados por uma infinidade de fiéis, facilita a possibilidade singular de se terem muitas experiências sobrenaturais. Acerca disso, Bittencourt (2003, p. 73) certifica que “nos últimos tempos, o que tem se multiplicado de maneira notória, no campo religioso, tem sido a procura intensa por experiências religiosas”. Distintivamente, ao considerarmos que o termo *espiritualidade* (consciente ou inconsciente) assume, na atualidade, diferentes conotações e, simultaneamente, é estudado em vários campos teóricos, assim, pode-se afirmar que a espiritualidade existe, de fato. Logo, se ela existe, então, uma das razões é porque a espiritualidade encontra legitimidade entre os traços constitutivos de crenças e experiências particulares. Em síntese, de modo geral, isso solidifica ser possível a continuidade da espiritualidade.

Além disso, subentende-se que a continuidade da espiritualidade exige ação e liberdade. Segundo garante Frankl (2007, p. 47), “toda liberdade tem um de quê e para quê”. Em tese, ao aplicarmos tal conceito no campo prático da espiritualidade e da religiosidade, então, a forma “de quê” é quando uma pessoa, no exercício de sua religiosidade, se liberta de algo que ela julga ser-lhe prejudicial. Paralelamente, no mesmo contexto, a expressão “para quê” estaria indicando as soluções alcançadas. Podemos exemplificar isso da seguinte maneira: 1) liberdade “de quê?”: de crises existenciais, isolamento social, sentimentos de ódio e rancor e de enfermidades; 2) liberdade “para quê?”: para valorizar a si mesmo, obter novos relacionamentos, amar e perdoar e, assim, viver uma vida mais saudável.

Por outro lado, dando coerência à discussão instituída, mesmo que na atualidade haja um campo aberto para desenvolvimento de diversos modos de religiosidade, ao contrário, porém, quando se analisa o universo da espiritualidade e da religiosidade, percebe-se que é crescente o número de indivíduos que se enquadram como irreligiosos⁴. No âmbito dos estudos religiosos, Frankl (2017, p. 52) conceitua o ser irreligioso como “alguém que ignora essa transcendência da consciência”. O citado pesquisador ainda acrescenta que, diante de experiências sobrenaturais, o ser irreligioso não reconhece o “caráter transcendente” da consciência. Portanto, por este prisma, é possível supor que, dentre pontuais discordâncias no campo da religiosidade, há indivíduos que se classificam como irreligiosos e, por isso, não admitem a crença de que um ser humano consiga, conscientemente, alcançar uma transcendência sobrenatural. Paralelo a esta concepção, no âmbito vigente de um certo desencanto religioso, numa atitude de ceticismo, tais indivíduos expõem suas incredulidades, por exemplo, quanto à possibilidade de haver qualquer ação magnífica, advinda de qualquer divindade que seja.

Importa ressaltar que a afirmação de Frankl (2017), acima citada, pode ser constatada, na prática, quando se observa a religiosidade de alguns frequentadores, os quais sempre estão presentes nas reuniões de várias expressões religiosas de vertentes cristãs. Ali, mesmo havendo uma atmosfera de transcendência, experiências com o sagrado, hierofania (Eliade, 1992) e tantas outras experiências religiosas possíveis, contudo, algumas pessoas se mantêm neutras e inertes diante dos fenômenos religiosos. Embora muitas pessoas sejam acostumadas a frequentar diversos templos ou outros lugares de cultos e assistirem às celebrações religiosas, todavia, elas não participam dos ritos religiosos, não encontram significações nos símbolos e demonstram pouco (ou nenhum) interesse pelos mitos — falta-lhes disposição mística; pois a mística é a disposição interna que desencadeia uma ação para além da materialidade humana.

Ao debruçar-se sobre a temática da religiosidade, Frankl (2017, p. 61) argumenta que “a verdadeira religiosidade não tem caráter de impulso, mas,

⁴ Os irreligiosos aqui citados não são, especificamente, aqueles indivíduos céticos ou ateus, mas aqueles que não possuem nenhum tipo de crença ou religião.

antes, de decisão”. Num campo restrito, a afirmação do citado autor pode ser vista e comprovada quando um determinado adepto decide ser um religioso praticante. Nas comunidades religiosas, é bem perceptível que uma grande parte daqueles fiéis decidiu viver uma religiosidade prática e contínua. São frequentadores assíduos das reuniões, participam e vivem os ritos religiosos, buscam compreender e respeitar os significados dos símbolos, consideram as narrativas míticas como sendo fontes reais e confiáveis e veneram as divindades sagradas que ali são evocadas. De fato, isso ainda acontece, com uma certa frequência, em muitas e diferentes comunidades religiosas, mesmo que estas estejam vivendo “tempos de desengajamentos” (Bauman, 2003, p. 42) e precisando, com isso, averiguar outras fontes alternativas.

Conquanto, apesar de estarmos vivendo numa época de incertezas e insegurança social, política e econômica quanto ao futuro, além de presenciarmos diariamente as novas rupturas sociais, as quais favorecem a desfiliação das instituições religiosas, por outro lado, a religião, apesar de tudo, ainda continua fornecendo sentido e significados para determinadas áreas da vida humana. Tais constatações contrariam uma certa tese defendida por Freud. Nela, Freud via a religião como uma *ilusão*. De acordo com suas próprias palavras, “a religião como uma espécie de ficção criada pelo homem, uma fantasia que pode facilmente se degenerar [...]” (Mcgrath, 2005, p. 609).

Por outro lado, ao contrário do que afirmou Freud, há autenticidades e realidades convincentes no meio religioso. Embora tenha havido transições e transformações socioculturais no mundo moderno, os espaços ambientais dos templos e dos santuários sagrados, por exemplo, atrelados a todos os seus fenômenos e elementos sacros, inegavelmente propiciam à humanidade oportunidades e meios para que se possa ter múltiplas experiências numinosas (Otto, 2007). São muitos os ambientes físicos e sociais em que a religião propicia significativas e boas experiências e, habitualmente, onde acontecem, também, muitas “revelações” espirituais e transcendentais. Em outras palavras, são lugares onde se vivencia o chamado *mysterium tremendum* (Otto, 2007, p. 13).

Desse modo, podemos inferir que religião e todos os seus componentes simbólicos, ritualísticos e míticos, apesar de sofrerem ataques de vários

segmentos do mundo ocidental moderno, continuam a fornecer sentidos, valores e propósitos à vivência humana. Um exemplo disso é a continuidade da antiga, mas atuante, “ligação simbólica entre a religião e a família” (Berger, 1985, p. 145). As experiências e a prática religiosa possuem papéis fundamentais na formação ética e moral dos membros de uma determinada família, pois, por meio delas, eles conhecem e são instruídos a praticarem consideráveis princípios e valores humanos. Além disso, a religião, socialmente falando, contribui na manutenção de importantes e relevantes regras, costumes e boas práticas sociais. Sobre isso, Berger (1985, p. 99), de modo categórico, atesta que “a religião tem sido um dos mais eficientes baluartes contra a anomia ao longo da história humana”. Essa mesma ideia, embora noutras palavras, é compartilhada por Vattimo (2004, p. 25), quando declara que “a religião não está morta”.

Mesmo afetada pelo processo de secularização, fica claro que, na contemporaneidade, a religião encontra ainda muita aceitabilidade e confiabilidade por parte de uma considerável parcela da sociedade ocidental. Uma evidência pode ser encontrada a partir da constatação de que um considerável número de pessoas ainda procura na religião muitos sentidos e imprescindíveis significados para as suas vidas. Mesmo que, para alguns, a procura por uma determinada religião sirva apenas para agregá-la ao seu grupo de experiências pessoais e sobrenaturais. Na verdade, os seres humanos, em sua maioria, sempre estão à procura de novas e diferentes experiências. Bauman (1998, p. 213) já dizia que os seres humanos são “seres que experimentam”. No campo da psicologia, há o pensamento em que se reconhece a religião capaz de “livrar o ser humano das angústias que o afligem, na medida em que ela consegue definir ‘quem sou, de onde venho e para onde vou’” (Oliveira, 2003, p. 180).

Atualmente, em que a secularização, o pluralismo religioso e o sincretismo têm afetado todo o campo religioso — sobretudo as grandes e tradicionais religiões mundiais —, de modo paralelo, conforme afirma Teixeira (2007, p. 10), “surgem por todo canto novas religiosidades e diversas tradições religiosas”. Portanto, no conteúdo dogmático e ritualístico dessas atraentes “novidades” religiosas, é possível observar também o crescimento

de um novo “entusiasmo” humano pelo universo religioso. Ele acontece nas diferentes formas ritualísticas em muitos e multiformes ambientes religiosos, e é liderado por novos e ecléticos *agentes* religiosos – portadores de um poder religioso, o qual lhes é atribuído por uma “delegação institucional” (Steil, 2001, p. 26). Segundo certifica Teixeira (2007, p. 10), esses são fatores que ajudam a “garantir a plausibilidade e expansão de uma internalização religiosa sempre ameaçada”.

A plausibilidade da religião, no entanto, enfrenta (assim como no decorrer dos séculos) bem formulados obstáculos. Um deles, por exemplo, é o fato de que muitas pessoas veem a religião como sendo um rígido “obstáculo para o progresso” (Kepel, 1995, P. 18). Em outras palavras, isso significa que a religião se encontra suscetível a sofrer impactantes influências externas. Isso se aproxima do pensamento de Bittencourt (2003, p. 28), quando disse que tal situação acontece “a partir de um contexto específico”. Por este prisma, talvez seja este um forte fator pelo qual muitos fiéis religiosos defendem mudanças ou, então, que sejam feitas, pelo menos, adaptações em alguns dos ritos (litúrgicos e de costumes) religiosos tradicionais. Tais contestadores consideram que numerosos ritos religiosos estão ultrapassados, desatualizados e que, por isso, necessitam ser contextualizados com o estilo de vida moderno, desfazendo, inclusive, os tradicionais sistemas de crenças e de moral. Portanto, nesse contexto, há uma disseminação das crenças e de tradições, e estas, nas palavras de Ervieu-Léger (2008, p. 50), “comandam cada vez menos as práticas controladas pelas instituições”.

Nesse cenário em que emergem fortes postulações à desconstrução dogmática e doutrinária das religiões tradicionais – especificamente o cristianismo – é oportuno, entretanto, considerarmos que, na atualidade, tais exigências são feitas também a muitas outras instituições sociais, pois, conforme afirma Teixeira (2007, p. 11), “no novo momento da globalização intensificadora, as tradições têm de explicar-se, têm de tornar-se abertas à interrogação ou ao discurso”.

É relevante considerarmos a seguinte afirmação feita por Kepel (1995, p. 28) ao esclarecer que “os movimentos religiosos de hoje possuem uma capacidade singular para apontar anormalidades na sociedade”. Contudo, é

válido assegurar que, nesta época pós-moderna de anormalidades, e na qual é “a era dos especialistas em identificar problemas” (Bauman, 1998, p. 221), a religião, como desdobramento da espiritualidade, bem como seus elementos, continua tendo e demonstrando suas plausibilidades e essencialidades nas relações interpessoais, oferecendo-lhes equilíbrio, estabilidade e identidades. Na religião, e por meio dela, muitas pessoas buscam e, conseqüentemente, conseguem determinada ajuda espiritual, emocional e humanitária. E ainda recebem orientações para melhorarem sua identidade social. Ao participarem dos ritos religiosos, ao fazerem uso dos símbolos e, principalmente, ouvirem e refletirem sobre as narrativas míticas temáticas, então, aqueles que se aproximam mais das coisas sagradas passam, ao mesmo tempo, a ter uma melhor percepção e valorização de si mesmos, de toda a coletividade e, por fim, do mundo em geral.

Considerações finais

Este trabalho objetivou, ainda que brevemente, apresentar relatos conceituais sobre a religião e o desafio e problematização com o processo da secularização, o qual, por décadas, tem sido um fator causador de cismas consideráveis dentro do ambiente religioso. Sob as diretrizes conceituais, pudemos, com isso, verificar que a religião não tem conseguido estar imune às mudanças advindas de novos processos sociais e culturais que afetaram o meio religioso ocidental. Em paralelo a isso, uma das intenções do fundamentalismo religioso é ser a única via de respaldo confiável. No entanto, seus considerados excessos ofuscam a possibilidade de boa vivência no mundo religioso, em geral. Além disso, o fundamentalismo faz com que o ambiente sociorreligioso se veja frente ao desafio de lidar com um radicalismo no que se refere à apreciação, à compreensão e à vivência, formulada esta pelas narrativas sagradas.

Mesmo sendo distinta de outras instituições humanas em diversos aspectos, a religião também está sujeita às profundas transformações sociais, culturais e intelectuais que impactam a sociedade moderna. Por outro lado, conforme a análise aqui efetuada, é possível concluir que a religião ainda mantém uma plausibilidade bem significativa, proporcionando assim o bem-

estar mental e social diante das crises, dos conflitos e de muitos outros problemas humanos. Aliás, outro fator é que, na contemporaneidade, a religião, com suas crenças e outros elementos, continua fornecendo sentidos e significados à espiritualidade individual e coletiva. Ela orienta e fortalece as crenças religiosas que as pessoas possuem e naquilo que se considera como sendo sagrado e transcendente.

Ao término, convém reputarmos que os temas aqui percorridos possuem um vasto — interminável, provavelmente — campo conceitual e prático que ainda precisa ser mais analisado. Um argumento plausível para isso é que, quase sem exceção, todas as tradições e culturas de diferentes povos possuem, naturalmente, importantes elementos religiosos providos de divindades, crenças, símbolos e lugares sagrados, os quais têm sido impactados nesses tempos de desconstruções e de fragmentações.

Referências

ALES BELLO, Angela. *O sentido do Sagrado: da arcaicidade à dessacralização*. Tradução de Paulo Sérgio L. Gonçalves, Dilson Daldoce Júnior. São Paulo: Paulus, 2019.

ANJOS, M. R. Para compreender a espiritualidade em bioética. In: Pessini L. Barchifontaine, C. P. de. *Buscar sentido e plenitude de vida: bioética, saúde e espiritualidade*, p. 19-28. São Paulo: Paulinas, 2008.

BAUMAN, Zigmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BAUMAN, Zigmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Tradução de José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BITTENCOURT, Filho J. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes, 2003.

BOURDIEU, Pierre O. *A economia das trocas simbólicas*. Organização Tradução de Sergio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BRANDÃO, Carlos R. *A cultura na rua*. Campinas, SP: Papirus, 1989.

CIPRIANI, Roberto. *Manual de sociologia da religião*. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2007.

CUNHA, Viviam F. Religião, religiosidade, espiritualidade, ancestralidade: tensões e potencialidades no campo da saúde. *Revista Relegens Thréskeia*, UFPR: v.10 n. 1. p. 143-170, 2021.

DAVIES, Douglas J.; MATES, Lewis, H. *Encyclopedia of Cremation*. ASHGATE, E-book, 2005.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FRANCO DE PAULA, Tiago. O conceito de secularização em José Casanova em meio à disputa paradigmática na Sociologia da Religião: uma análise da obra *Public Religions in the modern World* pelas chaves analíticas de Thomas Kuhn. *Pós - Revista Brasileira de Pós-Graduação em Ciências Sociais*, [S. l.], v. 17, n. 1, p. 97-111, 2022.

FRANKL, Victor E. *A presença ignorada de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2017.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

KEPEL, Gilles. *La revanche de Dios*. Salamanca: Gráficas Varonas S.A., 1995.

LE MOS, Carolina T. Espiritualidade, religiosidade e saúde: uma análise literária. *Revista Caminhos - Revista de Ciências da Religião*, Goiânia, v. 17, p. 688-708, set. 2019.

MCGRATH, Alister E. *Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução a teologia cristã*. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

MCGRATH, Alister E. *Paixão pela verdade: a coerência intelectual do evangelicalismo*. São Paulo: Shedd Publicações, 2007.

OLIVEIRA, Pedro A. R. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu, in: TEIXEIRA, F. (Org.). *Sociologia da Religião*. Enfoques teóricos. P. 177-197. Petrópolis: Vozes, 2003.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Petrópolis. Vozes, 2007.

PRONVENZI, Anoar J. *A secularização segundo Peter L. Berger e Rodney Stark/William Sims Bainbridge*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUCSP, São Paulo, 2013.

STEIL, Carlos A. *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

TEIXEIRA, Faustino. O pluralismo religioso e a ameaça fundamentalista. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 10, n. 1 e 2, p. 09-24, 2007.

VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade*. Por um Cristianismo não religioso. São Paulo: Record, 2004.

VIGIL, José Maria. *Teologia do Pluralismo Religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo*. Trad. Maria Paula Rodrigues. São Paulo: Paulus, 2006.

Trabalho submetido em 16/06/2025.
Aceito em 16/01/2026.

Raimundo Alves Martins

Doutorando em Ciências da Religião (PUC GO). Mestre em Ciências da Religião (PUC GO). Especialista em Aconselhamento Pastoral e Familiar (FASSEB); Teologia Sistemática (FASSEB). Graduado em História (UEG). Curso Livre de Teologia (FASSEB). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9128-5766>. E-mail: r.vencedor@gmail.com