

Lógicas ultramodernas do sociétal e do religioso

MARIA ENGRÁCIA LEANDRO*

É preciso um longo silêncio para tecer uma harmonia perfeita

Tagore

Numa hora como esta, vazia e imponderável, apraz-me conduzir voluntariamente o pensamento para uma meditação que nada seja, mas que retenha, na sua limpidez de nula, qualquer coisa da frieza erma do dia esclarecido, com o fundo negro ao longe, e certas intuições, como gaivotas, evocando por contraste o mistério de tudo em grande negrume

Fernando Pessoa

A modernidade em questão

Ao longo das últimas décadas, nas sociedades ocidentais designadas por uns de pós-modernas, e por outros de hipermodernas, ultramodernas, da modernidade inacabada, da modernidade reflexiva, da modernidade tardia, da segunda modernidade...¹, tudo se vive sob a égide das mudanças vertiginosas,

* Prof. de Sociologia da Universidade Católica Portuguesa. Investigadora do CIES – ISCTE/ Instituto Universitário de Lisboa.

¹ Coube a François Lyotard (1979) ter criado o conceito de pós-modernidade para classificar «uma nova etapa da modernidade», após uma outra anterior em voga nas sociedades a partir dos anos 1960. Ora, um maior rigor analítico acerca das características das sociedades hodiernas e dos valores preconizados pela modernidade desde o seu alvor, por volta do século XVII, dá-nos conta

das formas de viver sempre em vias de se refazerem, mas ainda instáveis. O senso comum afirma que nada é como antes, sem saber muito bem onde situar esse momento do passado. Faltam referências sólidas e o que parece descobrir-se, cada vez mais, são as incertezas de toda a ordem: culturais, sociais, económicas,

que, afinal, as singularidades primordiais da modernidade permanecem, só que vividas com muito mais intensidade e até de modo muito mais difuso. De facto, o que muitos designam de pós-modernidade não constitui uma ruptura com a tal «ante-modernidade», mas sim um movimento que a prolonga e aprofunda. Embora de modo diferente, continuamos a investir na racionalização do mundo, na separação das instituições, em novas formas de organização da economia e do trabalho, na dinâmica das estruturas sociais, na monetarização e comercialização das trocas, na emergência e afirmação das massas na cena histórica e social, na democratização das sociedades e nas respectivas relações, na diferenciação funcional, na extensão da protecção social, na generalização e alargamento dos percursos de escolarização, no investimento da individualização, no ingresso das mulheres no mercado de emprego, mas agora para ficarem e não para regressarem para casa quando o número de filhos começava a aumentar, como acontecia já nos primórdios da industrialização, na valorização da inovação, na fragilidade dos laços sociais, no recuo da do religioso e da sua e influência individual e social e, ao invés, no aumento da secularização das sociedade e a subjetivização do crer, na reanálise e a revisão sistemática dos modelos normativos ou das práticas sociais, o questionamento dos papéis sociais... Deste modo, assistimos e participamos de uma radicalização e generalização da modernidade, que na esteira de G. Balandier (1988), podemos classificar de ultramodernidade ou de hipermodernidade. É ainda nesta mesma óptica que recorremos, igualmente, à designação de «modernidade inacabada», conceito criado por um grupo de investigadores da ARCI (Association de Recherche Coopérative Internationale), sobre a égide de Paul-Henri Chombart de Lauwe, de saudosa memória, cuja equipa integramos. No livro publicado em 1997, sob a coordenação de J. Pavageau, Y. Gilbert e Y. Pedrazzini, são definidos os contornos desta designação, onde estão presentes muitas das particularidades que acabamos de indicar. Outro tanto se diga quando recorremos à designação de «modernidade avançada», da autoria de D. Hervieu-Léger (1998). A expressão de «modernidade reflexiva» criada por U. Beck (1986), sem menosprezar estas vertentes, apela essencialmente para a necessidade de reflexão acerca dos riscos decorrentes destas novas formas de modernidade, fazendo apelo a alguma inversão de certos aspectos deste fenómeno. A. Giddens (1991) fala ainda de «modernidade tardia», o que vai, também, contra a corrente da pós-modernidade. Estas designações sugerem que esta nova etapa da modernidade não está em rutura com a primeira, como o sugere, ao contrário, a noção de pós-modernidade, mas antes a prolonga e aprofunda. Consideramos, pois, que a modernidade comporta diversas dimensões, com certeza interdependentes umas das outras, mas revelando, todavia, significações imaginárias diferentes, quiçá contraditórias. Os dois projetos «essenciais» através dos quais se inventou a modernidade: o da liberdade – acerca das ideias de independência e de autonomia que puderam durante muito tempo caminhar paralelamente apesar da sua grande diferença – e a da dominação e domínio dito racional da natureza, da sociedade e dos homens, continuam a manifestar-se com muita pujança. Ademais, a dimensão da racionalidade e da racionalização que tem acompanhado o processo da modernidade ao longo dos últimos tempos tem vindo a intensificar-se enquanto racionalidade técnica e burocrática, sabendo que a razão crítica e de discussão, inclusive no âmbito do religioso, deliberativa, arriscada... são também grandes componentes da modernidade dos nossos dias. Podemos, assim, falar da coexistência duma plêiade de designações acerca da modernidade que, tendo presente a continuidade e as mutações, as lê à luz dos tempos que são os nossos caracterizados pelo movimento pelo movimento, a dinâmica pela dinâmica, o novo pelo novo, a rutura pela rutura – sem que nada tenha tempo de se solidificar – mas sem que haja uma rutura absoluta entre uma anterior modernidade e uma nova modernidade.

políticas, éticas, morais e assim por diante. As crises, emergindo com frequência, servem de explicação e de análise, o que, aliás, integra o seu próprio significado. Ao longo das últimas décadas até parece que vivemos permanentemente sob a égide da crise e da crispação sem que umas terminem para logo dar lugar a outras, o que tem vindo a acontecer ainda com mais intensidade neste início do século XXI.

Seja como for, as crises geram confusão, quiçá desordem, e revelam as transformações em vias de se refazerem / desfazerem, por vezes há muito tempo mascaradas, parecendo ameaçar destruindo. Em contrapartida, a crise oferece a vantagem de designar o que é indesvendável por muitas das interpretações a seu respeito sob os constrangimentos da actualidade, fazer balanços levando, quiçá, a mudar de conduta. Nesta situação, o quotidiano funciona segundo o registo da surpresa, afigura-se desorientado e é pelo menos desconcertante como bem o atesta a realidade em que vivemos, fazendo frequentemente apelo à esperança e fazendo crer que se trata de algo passageiro, alvitando um regresso ao «normal», mas que não se sabe muito bem onde situá-lo e como (re)construí-lo.

Não obstante, a genealogia do pensamento ocidental, desde a época das Luzes, manifesta simultaneamente a negação e a afirmação, os avanços conquistados, os recuos e a crítica devastadora. A iniciativa é restituída ao homem que advém artífice do progresso, da conquista de mais bem-estar e menos sujeito de destino da vontade de Deus como acontecia anteriormente. A ciência, a técnica, a democracia, a política, a expansão da civilização racional, do comércio e da globalização parecem traçar novos horizontes, em contraponto com um passado muito mais orientado pelo escudo dos desígnios e os ditames da religião. Esta trajectória está marcada por mortes efectivas ou proclamadas, como as das representações teológicas da ordem do mundo, da humanidade e de Deus, das fortes afirmações e grandes legitimações, enquanto referentes privilegiados.

Hoje, as promessas, muito orientadas para o material, são mais aleatórias, afigurando-se por vezes como se tratassem de iscos para caçar a presa. Em contrapartida, os sucessos científicos e tecnológicos multiplicam-se rapidamente, visando as conquistas da matéria, do social mais reduzido à comunicação e à informação, assim como os messianismos que brotam da obra da tecnologia e do imaginário social. Todos os discursos, dos mais comuns aos mais racionais, parecem inscrever-se num tempo dos fins de uma era e a chegada de uma ou outra(s), sem que ninguém consiga muito bem definir ou prever. Tal não obsta a que, de facto, não vivamos o fim ou pelo menos uma profunda metamorfose da passagem duma época, duma civilização, de uma ideologia dominante: a do progresso para dar lugar a vários «neos», entre os quais o neocapitalismo, a neoeconomia ultraliberal, os neosocialismos expressos por A. Giddens na

designação «terceira via», entre outros. As metáforas da mutação e da crise servem para designar estes tempos que são os nossos, onde as formas e as seguranças se apagam sem que outras as possam substituir e impor as suas evidências. Cabem aqui as palavras de Fernando Pessoa (2006, 114), segundo o qual «Viver é ser outro. Nem sentir é possível se hoje se sente como ontem se sentiu: sentir hoje o mesmo que ontem não é sentir – é lembrar hoje o que se sentiu ontem, ser hoje o cadáver vivo do que ontem foi a vida perdida».

Daí que os impasses associados às incredibilidades e às inseguranças vividas sob a forma de crise se concebam muito em termos de perdas, abarcando todas as dimensões da vida individual, familiar, profissional, social, económica, cultural, cívica, ética, moral e religiosa. Muito concretamente, este conjunto de fatores, por um lado, parece fazer reemergir novas formas de esperança orientadas para muitas procuras e, por outro, a abundância de certas formas de religioso, podendo ou não relacionar-se com as grandes religiões secularmente implementadas, com variados fenómenos de reinterpretação², ou seja, os novos conteúdos são reinterpretados em função do sistema cultural de origem, sentido, novos movimentos religiosos e movimentos de secularização, inclusive no seio das próprias religiões monoteístas como acontece, por exemplo, com o cristianismo e o judaísmo (F.-A. Isambert, 1992).

A atual fase da modernidade, vivida em termos de radicalização, caracteriza-se particularmente pelos seguintes traços: passagem da sociedade industrial à sociedade do conhecimento, a um mais intenso recrudescimento da individualização, a uma completa globalização³, a um nível económico elevado que parece tudo ditar, a uma democracia pluralista e reflexiva e a uma relativização das «grandes fundamentações» (razão, progresso, ciência, grandes ideologias, grandes religiões) muito em nome dos efeitos que não conseguiram fazer engendrar ou, até, advieram perniciosos⁴ – fazendo passar a ideia de que, um pouco por todo o lado, vivemos hoje à beira do abismo – em detrimento de uma fragmentação das legitimações mais orientadas para o material, o individual e o identitário. A este respeito, se as possibilidades de escolha têm sido

² Na esteira de S. Abou (1981), consideramos que a reinterpretação consiste num processo através do qual os actores «reinterpretam» os novos dados em função do sistema vivido anteriormente, dotando-os de novas significações.

³ Basta reparar nos efeitos da poluição, do aumento do desemprego, das dívidas soberanas, a extensão que tomaram as manifestações dos chamados «indignados» e das designadas primaveras árabes.

⁴ Pense-se, tão só, nas consequências de uma orientação abusiva de algumas descobertas científicas postas ao serviço da economia ultraliberal, nos usos excessivos das tecnologias em termos ambientais e da respetiva poluição com efeitos nefastos para a vida e a saúde das várias espécies e até para o aprofundamento do fosso das desigualdades sociais internas e externas.

enormes, os efeitos secundários e inesperados, podendo desencadear um grande desgaste, também não têm sido menos. Como afirma A. Ehrenberg (1998), se nada é verdadeiramente impossível, nada é verdadeiramente possível. Também a religião em termos de atitudes, adesões, práticas e fragmentações participa destes fenómenos, advindo, no atinente às escolhas e identificações, como veremos mais tarde, uma escolha «à la carte» segundo os interesses e as emoções do momento e de cada um e as situações concretas em que se encontra.

As religiões, actualmente, são opções entre outras, e menos objecto de uma transmissão familiar, de um percurso catequético ou do meio envolvente muito menos imbuído do espírito religioso algo espontâneo, como teria acontecido, entre nós, em tempos ainda não muito recuados. Tal não invalida que no quadro do pluralismo e do mercado dos bens disponíveis seja um recurso desimpedido, uma tábua de salvação⁵ para as ocasiões mais difíceis da vida, mormente a doença quando as possibilidades da medicina parecem esgotadas. Continuando a revelar-se como um amparo importante, quiçá um refúgio, participa igualmente de uma organização social fundamentada na individualização e liberdade das escolhas, mesmo sendo objecto de várias configurações e disposições. Por tudo isto, não escapa aos fenómenos da relativização e da fragmentação. Esta última, associado ao individualismo reinante, pode contribuir para explicar os comportamentos dos que passaram para a fronteira, mas sem se colocarem fora dela. Por exemplo, cresce o grupo dos que se consideram agnósticos e dos que dizem ser religiosos à sua maneira, ou seja, adoptam uma religião vivida de modo individualizado segundo as próprias convicções e conveniências. Todavia, Grace Davie (1996), faz notar que os que se assumem desta maneira e já pertenceram a uma religião são menos agnósticos do que aqueles que nunca tiveram uma religião de origem, pois tendem a colocar-se muito mais interrogações. Mesmo assim, a diferença não é enorme e muito frequentemente o acreditar, nos nossos dias, afasta-se bastante, por exemplo, do que era/é veiculado pelo cristianismo e corresponde mais à noção de um «Deus pessoal». Este fenómeno, comparativamente, vai assumindo mais dimensão a nível dos jovens e também das mulheres, tradicionalmente consideradas mais propensas para a religião (idem). Acontece, contudo, que acedem, hoje, a processos de socialização, a meios e capacidades de racionalização, de individualização e de autonomia idênticos

⁵ Numa perspetiva sociológica, a salvação apresenta-se como uma capacidade de ultrapassar os limites da condição humana terrestre sob os aspectos do sofrimento, da doença e da morte em favor da saúde em sentido amplo e duma vida plena de gozo, como bem expressa a noção latina de *sanare*, isto é, tornar são. Já a expressão *sanus salvus* (são e salvo), reenvia a uma noção de integridade, diríamos de saúde e salvação perfeitas, porque intactas, o que os modernos não têm deixado de procurar, ou seja, uma vida plena de gozo. Nos escritos de S. Paulo, a salvação já possível neste mundo através da Esperança, seria dada em plenitude no fim dos tempos.

aos dos homens, beneficiando igualmente do comprazimento do controle social nas culturas das sociedades hipermodernas.

Apesar deste panorama, sobretudo a nível dos poderes constituídos, nem por isso se deixa de fazer mais apelo à esperança em melhores dias, recorrendo-se a todos os artefactos para o mostrar. Perante situações desta natureza, daqui decorrem três questões fundamentais que nos propomos analisar neste trabalho mais de índole reflexiva do que apoiado em investigação de cariz empírico propriamente dito. Em primeiro lugar interrogamo-nos se será necessário aderir a um discurso e sentimentos de perda e alimentar a nostalgia de uma época em que as ideologias prometaicas, parecendo enfim realizadas, davam a sensação de ausência de crises e quiçá menos procuras de novas esperanças, mas sem contudo eliminarem o sofrimento do mundo para todos. A segunda questão prolonga a primeira: até que ponto é importante fixar-se numa perspectiva de Esperanças de vária ordem, não dando assim tanta importância a esta visão de sociedades angustiadas que continuam a procurar sair das crises em que vivem mergulhadas? Nestes contextos qual o espaço das esperanças veiculadas pela religião? À partida, serão estas três questões que constituem o fio condutor deste trabalho.

Os impasses sócio-económicos e as suas contradições

Parafraseando G. Balandier, podemos dizer que quando nasce uma sociedade nasce com ela a sua própria dinâmica, tendendo a ser mais ou menos intensa segundo as próprias dinâmicas internas e externas. De contrário, ainda hoje viveríamos nas designadas sociedades clássicas ou primitivas, o que decerto nenhum ocidental, vivendo nas civilizações do desenvolvimento e do bem-estar como tem acontecido ao longo das últimas décadas, desejaria. Outro tanto se poderá dizer das crises e, ao invés, das esperanças que animam a vida humana e social. Conferindo ambas sentido à vida e ao crescimento e desenvolvimento humano e social são de todos os tempos e de todas as sociedades. Ao longo da história da humanidade muitas outras crises, mais ou menos perigosas e duráveis, mais ou menos provocadas pela avidez humana, a inconsciência e a imprevisão, preencheram sobretudo a história económica, social e cultural e as próprias religiões no devir da humanidade.

A este propósito e sobretudo em termos económicos e financeiros, pois é mais destes aspectos que se fala de crise nos dias que correm, A.-J. Fulgeras, jurista francesa de assuntos económicos, faz a seguinte afirmação: «A excessiva confiança nos instrumentos financeiros inovadores, mas com vários riscos, embora com subjacentes prósperos mas voláteis conduziu à falência de 16 bancos holandeses e de 48 bancos em Hamburgo, arrastando toda a Europa numa durável apatia

económica». Tal situação não é dos nossos dias, mas acontece em 1763. Neste ano, os banqueiros de Amesterdão já tinham passado por uma forte recessão e falta de liquidez na Europa. Desde então, o sistema capitalista em que vivemos e o mundo, regularmente, têm conhecido impasses e choques violentos que têm alterado os equilíbrios económicos, financeiros e sociais, sendo nestes últimos que os seus principais efeitos se repercutem e mais se fazem sentir como, aliás, está a acontecer nos dias que correm. Aumenta o desemprego, praticamente a única forma de sobrevivência para a grande maioria das populações que vivem nas sociedades ocidentais, mas que também tende a estender-se às outras, em particular nos centros urbanos. Com ele cresce a pobreza, a miséria, a fome, o desencanto, a desilusão e o desespero, assim como a desconfiança, a insegurança, os desvios e os distúrbios pondo em questão as referências e valores éticos e morais, onde as várias formas de esperança também se inscrevem.

Nesta perspectiva, à partida, as crises de hoje poderiam não ser nada de novo. Só que elas emergem e tornam-se explosivas em contextos económicos, políticos, sociais e culturais bem distintos dos anteriores. Mais do que em qualquer outra época, poucos as esperavam, perante os anos faustos que se viveram ao longo das últimas décadas nas sociedades da abundância, do consumo e do desperdício. Trata-se de uma passagem brusca entre duas conjunturas sócio-económicas contrastadas. Para as gerações adultas são vividas como autênticas ruturas, quicá como um sismo profundo, de cada vez que se compara com o mundo anterior. Ademais, esta crise, importa sublinhá-lo desde já, não se tem revelado uma crise cíclica, como é próprio de qualquer crise, ou seja, após um período de maior ou menor turbulência, o que caracteriza qualquer tipo de crise é permitir a recondução ao estado normal, ainda que com mudanças, inovações e quicá reelaborações de novos projetos. Pense-se, por exemplo, na designada «crise da adolescência» e da «crise de fígado». Estão sempre associadas a metamorfoses próprias da idade, do crescimento e das contingências do viver humano, que tem também associado a si a doença inscrita na ordem natural dos seres vivos. Por vezes, a crise até pode ser salutar, pois permite tomar consciência de determinada situação, levando a arrepiar caminho e a adoptar novos comportamentos, como até já se está a verificar entre nós, por exemplo, em matéria de consumo. Porém, resta esperar para ver se se trata, de facto, de uma mudança comportamental ou duma mera adaptação à situação que muitos podem considerar mais ou menos passageira.

Seja como for, as crises são quase sempre vividos como algo pernicioso vindo ameaçar os equilíbrios anteriores. Se não são consequência duma escolha, como acontece para grande parte da população, são normalmente apreendidas sobre a égide de uma má surpresa e uma modificação profunda que escapa ao seu controle. Importa, contudo, ter presente que, nos tempos que correm, não são mais uma fatalidade mas antes uma situação de responsabilidade advindo

um enredo político, ético, social e objeto de muitas polémicas acerca da sua identificação e, uma vez instaladas, dos meios para as prevenir.

Sob o ponto de vista económico e financeiro, correntemente espera-se poder sair das crises através de «regulações», inclusive dos mercados. Não obstante, um impasse inexorável do conjunto do sistema económico, social e cultural dominante, de há cerca de quarenta anos a esta parte, se tem vindo a instalar, dando a sensação de ainda não se ter saído duma para que outra se venha instalar. Nos anos 1960, o General de Gaule apelidava a crise em que se vivia de sobressalto. Outros falavam ou ainda falam de uma revolução das maneiras de pensar e de efeitos perversos e, diremos também das mentalidades e das maneiras de sentir e agir, pois que a recessão se repercute igualmente na cultura, nas atitudes e nos comportamentos. Aliás, a(s) crise(s) em que vivemos mergulhados, sejam quais forem os factores que a(s) tenham desencadeado, começam por ser, essencialmente, de índole ética e comportamental. Repare-se na maneira como tem vindo a ser regulado o sistema financeiro interno e externo e como os desvios de uns poucos acarretaram e trazem consequências muito funestas para muitos outros, quiçá para a humanidade em geral.

Mergulhados em cenários desta natureza, acentua-se o pessimismo e o cepticismo ao invés da esperança em melhores dias através dos chamados meios naturais. No entanto, as procuras emocionais, novas esperanças e até de correntes religiosas estão também muito activas. À primeira vista, estes elementos até poderiam fazer pensar, aliás, como alguns até o querem fazer crer, que voltamos / continuamos a viver num mundo «reencantado». Ora, os novos contextos sociais são muito mais complexos, quiçá muito mais realistas e muito pouco se afigura assim tão reencantado: aumenta a corrupção, a concorrência, a luta pelos lugares e pelo carreirismo, a rivalidade entre pares, a desconfiança, a injustiça social, as crises de toda a ordem, o desemprego, a pobreza, a fome, a exclusão social, os conflitos e ruturas dos laços familiares, as violências de toda a ordem, a insegurança, a fragilidade dos laços e sociais, aumentam os suicídios em todas as idades da vida, inclusive na adolescência e na juventude.

Nestes contextos de «desencanto» se é certo que há mais apelo à intervenção do religioso e das forças sagradas em geral, também não é menos verdade que continua a ser muito orientada para a materialidade da vida. Tal acontece, por exemplo, com as preces em favor da entrada na universidade, do sucesso nos estudos, nos negócios, na saúde, em conseguir um emprego, no ganhar o euromilhões ou em outros jogos da sorte nos quais se investe cada vez mais em busca de dinheiro ou dos prémios que lhes estão associados... como se verifica na corrida aos concursos televisivos ou outros que oferecem dinheiro ou bens

que representam certas somas, congregando quase todas as idades da vida. O dinheiro e o que com ele se pode ter acesso tem vindo a tornar-se no deus mais procurado nas sociedades da modernidade inacabada. Com ele aspira-se a comprar tudo a começar pela própria felicidade, independência e autonomia, o que favorece ainda mais o individualismo e as evasões reinantes, inclusive no âmbito do emocional.

Com muito realismo, constatamos que as regras do mercado e do ter pelo ter em todas as dimensões da vida se têm vindo a impor, visando assegurar a superabundância material. O sagrado contemporâneo reside muito mais na aliança da procura do lucro económico desenfreado e do direito que assegura essas condições. Quem ousará pôr em causa a «religião do desenvolvimento»? Aparecem novas figuras de heróis: o homem em busca do ter cada vez mais, ambicioso, arrogante, audacioso, ávido de fortuna mas sempre insatisfeito, despreocupado com o seu semelhante, eis o homem útil ao crescimento e à primazia da economia. A compaixão, os bons sentimentos, a emoção, a preocupação com os outros afiguram-se mais letra morta.

Podemos, então perguntar-nos, de onde advém estes sentimentos e este estado de coisas? À primeira vista, a tormenta que atinge o mundo dos nossos dias escapa a uma compreensão de conjunto e ainda mais da razão, apesar de aqui e ali emergirem «experts», especialistas algo futuristas disto ou daquilo a quererem encontrar explicações para tudo, mas que se vão revelando pouco convincentes. Muitas das probabilidades que têm vindo a ser feitas têm falhado rotundamente. Economicamente e sobre quem vem a comandar os destinos do mundo, com a emergência de novas potências económicas, por exemplo, o que é previsto hoje para daqui a um ano e até para daqui a 2, 3, 10, 15 anos é desmentido rapidamente pelos factos que se vão sucedendo. Ao contrário, tudo se vive sob a forma do inédito, do inesperado, da surpresa, da desconfiança e do desconcertante, dando azo à emergência de novas formas de esperança, mais orientadas para as mudanças alvitadas, facilitando a construção de possíveis que propiciem a realização das aspirações mais profundas de cada um.

Seja como for, os impasses em que vivemos mergulhados marcam uma retumbante etapa da aventura humana no seio das sociedades democráticas cada vez mais liberais e neo-liberais: o sistema financeiro não está mais ao serviço da economia e da justiça social, pelo que não favorece o desenvolvimento mais igualitário e a realidade que esconde não proporciona a procura da felicidade e do bem-estar dos humanos de forma alargada. Ainda que todos aspirem e esperem usufruir destes valores materiais, na prática, estão cada vez mais ao alcance de uns quantos privilegiados, podendo lucrar dos

prazeres gozosos que lhe estão associados, mesmo se são frequentemente efémeros. Relativamente a outras dimensões da vida que se elevem acima do material mais imediato, a actual fase faz-nos tomar consciência de uma perda global das referências e de formas de esperança que ainda não há muito tempo ofereciam mais segurança.

As metamorfoses sociais e as questões éticas

Repare-se que, hoje, as questões éticas apenas são mais objecto de pensamento e de explicação muito secundariamente, ainda que se fale muito das mesmas, sinal de que estão bastante ausentes. Ao nível das práticas, e sobretudo em termos da moral que lhe é subsequente, constata-se haver uma enorme distância. Todavia, abundam as Comissões e Comitês de Ética, como se de uma nova religião se tratasse (F.-A. Isambert, 1992). Ademais, nas nossas sociedades, tem vindo a emergir na designada «sociedade civil» uma moral de generosidade, franqueza, coragem e solidariedade dando azo a uma moral de civismo logo que o bem da «cité» está em causa, como se constata frequentemente entre nós. Ainda que haja «imoralismos» chocantes, sobretudo em termos das desigualdades sociais e da fuga a certas normas sociais e culturais, com particular destaque para as injustiças sociais, este movimento social tem-se vindo a manifestar como uma virtude de grande alcance, congregando igualmente a designada «sociedade civil» e a religião. Por sua vez, a Igreja participando também deste movimento, nem por isso entra menos em colisão com a sociedade, designadamente quando legisla sobre certos aspectos muito concretos da moral relativos às sexualidades e à procriação indo ao arrepio de certas prerrogativas mais permissivas das sociedades hodiernas (idem).

Sobre estes e outros aspetos podemos falar de uma «revolução copernicana», sobretudo desde que a ética tem sido institucionalizada e se torna coisa pública. Outrora, a Igreja garante e guardiã da ética e da moral, vem, hoje, partilhar com outras famílias religiosas e parceiros sociais e políticos estas questões, como bem o atestam os designados Comitês e Comissões de ética, os colóquios, os debates..., sobre os vários conteúdos da vida dos humanos e de tudo o que os envolve. Reconhece-se, assim, que sobre as questões da ética, a discussão é possível e salutar, pesem embora todas as prudências que envolvem estes fenómenos. A ética surge, então, como um campo de debate onde a Igreja e as religiões continuam a ter lugar – o que não exclui a religião da vida pública – mas a ética tem-se vindo a desenvolver como um domínio autónomo onde se confrontam as ideologias, as convicções, os humanismos mas também as experiências e a razão.

Vista por este prisma, a ética que figurava no passado como um «anexo» muito intrincado da religião⁶, afigura-se nos tempos mais modernos como um domínio autónomo, sendo tratado como uma das «grandes obras da civilização», de maneira idêntica à arte, ao direito, às ciências em geral, vindo-se mesmo a tornar num ramo da sociologia (P. Laudrière, 2001). Em termos sociais, de algum modo, as sociedades têm vindo a passar da influência e evocação da religião à ética, como o acentua F.-A. Isambert (1992). De resto, a ética mais perfilhada pelas religiões, é muito frequentemente, vivida de modo muito fragmentado a que os próprios católicos também não escapam. É, frequentemente assim em matéria económica e financeira onde a questão da partilha evangélica nem sempre faz a regra. Em suma, há penúria de coerência entre princípios e práticas, o que aparece bem expresso nas palavras de Fernando Pessoa (2006, 106, 114, 150): «Trazem-me a fé como um embrulho fechado numa salva alheia...». Porém, «Viver é ser outro... o homem perfeito do cristão a perfeição do homem que não há».

É desta maneira que, muito frequentemente, a religião é vivida de maneira fragmentada: adoptam-se os aspectos que interessam inclusive para a vida material e social e ignoram-se e recusam-se os aspectos mais associados a certas exigências que parecem não coadunar-se com as procuras gozosas e de mais bem-estar da vida terrena. Situações há em que a religião até pode servir de decoro e não tanto de plena identificação, exprimindo alguma distância entre os princípios que defende e propõe e a própria realidade individual, familiar e social.

Tudo gravita muito mais em torno do material, pois dele parece depender, como que por encanto, a aquisição de todos os bens que podem conduzir à tão almejada felicidade e bem-estar totais como valores supremos das sociedades ultramodernas, apelando ao investimento no luxo e no supérfluo, conferindo, assim, consistência à realização do EU e à afirmação social. Cada um procura elevar-se acima do outro, sempre em busca de reconhecimento social e auto-realização. Não admira, pois, que haja uma corrida vertiginosa ao consumo pelo consumo, ao pronto a comprar, ao pronto a utilizar e ao pronto a deitar fora, o que abrange todas as dimensões da vida, inclusive no atinente às referências, aos valores e às relações sociais.

Não raro, mesmo as relações interpessoais que se querem mais próximas e de inter-conhecimento e reconhecimento são, com alguma frequência, concebidas na lógica da «utilidade marginal a consumir». Adam Smith (1832), em termos micro-económicos, falava assim para definir o consumidor advertido e

⁶ Veja-se, a este propósito, no Antigo Testamento, o livro do Deuterónimo.

razoável e que até se preocupava com a poupança. Hoje, ela pode ser extrapolada para muitas das relações sociais, dado que não raro as pessoas são concebidas como objecto de utilidade que até se passam a ignorar após a realização dos objectivos alvitados. São utilizáveis quando dão jeito para o que se procura em proveito próprio e descartáveis logo de seguida. O sentido de reconhecimento, de gratidão e as civilidades aparecem como algo obsoleto, o que não deixa de contribuir para a fragilização dos laços sociais e até para sensações de muitas inseguranças. Vive-se muito mais a lógica do EU e a do NÓS, mas este apenas quando for útil ao EU (F. De Singly, 2003). E não tenhamos ilusões: esta é uma dimensão que se vive em todas as esferas da vida individual, familiar e social, tanto no que se refere ao económico e ao material propriamente ditos, como até ao moral e ao cívico.

Contextos sócio-económicos de (des)ilusão

Para compreendermos melhor este contexto de crises e de esperanças de toda a ordem, impõe-se uma análise longitudinal das sociedades ocidentais após a segunda guerra mundial. Em 1979, o economista francês Jean Fourastié publicou um livro intitulado «Os trinta gloriosos», que se foi tornando referência quase obrigatória para quem estuda estas crises sociais e culturais. A sua análise centra-se nas melhorias das situações económicas, sociais, culturais e regalias sociais, entre 1945-1974, como nunca tinha acontecido ao longo da história da humanidade. Com efeito, nas sociedades ocidentais viveu-se uma época áurea, nunca comparável a nenhuma outra. No sentido moderno do termo, o mundo que já havia entrado em grande mudança desde a primeira guerra mundial, passou ainda a acentuar as transmutações no dealbar do terceiro quartel do século XX, mas também as crises que se lhe seguiram durante e a partir de 1970: crises petrolíferas de 1973 e 1978 e todas as demais que se lhe seguiram. O que se pode afirmar é que em meio século, o mundo mudou mais do que em toda a história anterior, para não falar do que tem vindo a acontecer posteriormente. Ora grandes mudanças, a par de muitos efeitos benéficos, também podem engendrar grandes turbulências, muitas desordens e confusões.

De facto, com a reconstrução e o desenvolvimento que se impunha após a 2ª guerra mundial, as descolonizações, as grandes descobertas científicas, tecnológicas e culturais durante os «trinta gloriosos», tudo fazia crer que se tinham, enfim, realizado as famigeradas ideologias prometaicas do progresso e do bem-estar vindas do século XIX: havia emprego para todos e se desemprego existia era muito mais de carácter técnico; os fluxos migratórios para os países ricos aumentavam, pelo que a economia crescia enormemente; o Estado-Providência solidificava-se e alargava as suas medidas de protecção; os serviços de saúde melhoraram enormemente e a esperança de vida foi aumentando como em

nenhum outro período histórico (no século XX as sociedades ocidentais ganharam à morte cerca de 30 anos); houve mais repartição de riqueza, sobretudo nos países nórdicos e da Europa central e desta maneira, os operários, pela primeira vez, puderam aceder aos bens de consumo. Com a melhoria das condições económicas, foi-se fomentando e divulgando uma cultura do recurso ao crédito, o que fez com que o consumo crescesse enormemente e o bem-estar parecia aumentar sem limites. Podia-se até imaginar ter chegado uma era de reconstrução de um novo «éden» edificado, agora, por mão humana sem intervenção divina, pois tudo levava a crer que a economia e o acesso aos bens materiais de toda a ordem continham a chave da felicidade humana *hic et nunc*.

No mesmo período, o caso português é bastante diferente devido às contingências políticas e económicas que lhe são próprias. Porém, nem por isso estes projectos e procuras deixaram de aliciar muitos, como o revelavam os grandes surtos migratórios internacionais e os movimentos intelectuais e revolucionários que emergiam de vários bordos, vindo a desembocar na revolução de 25 de Abril de 1974.

Só que os choques ou crises petrolíferas de 1973 e 1978, provocaram um duro revés neste surto de desenvolvimento económico e social. De então para cá a crise ou melhor dizendo as crises, mas também o surgimento de novas formas de esperança muito mais orientadas para a materialidade da vida, não têm deixado de se acentuar. Tal não significa que, durante os últimos quarenta anos, não tenham surgido vários surtos de crescimento e produção de muita riqueza pelo mundo e no seio de muitas sociedades. Só que com eles também se tem acentuado o individualismo no que se refere à procura do lucro pelo lucro cada vez mais ao serviço de muitos poucos poderosos e, ao invés, têm-se acentuado, um pouco por todo o lado, as desigualdades sociais e com elas o recrudescimento dos fenómenos da pobreza e da exclusão social. O caso do nosso país não é o menos paradigmático a este propósito. O fosso, em crescendo, era em 2008 de 1 para 41 contra 1 para 38 em 1980 (M. E. Leandro, et al 1981). À mesma data, na União Europeia a média era de 1 para 33 e na Dinamarca de 1 para 25. Por alguma razão as crises, inclusive em termos éticos, morais e de solidariedade, não têm sido aqui tão intensas como o são entre nós.

De facto, quando as sociedades perdem verdadeiramente o sentido do bem comum e abdicam da faculdade de colocar os bens produzidos por todos ao serviço de todos, as crises tendem a ser uma constante. Tal deve-se, por um lado, à globalização ou melhor dizendo à americanização do mundo com a difusão da Coca-Cola, do Microsoft, do fastfood, da vida a crédito, da concorrência sem ética, da música Rock e Pop..., dando mais azo à uniformização, ao crescimento sem limites dos poderosos e não à abundância para todos como

se alvitrava e, por outro, à expansão dos riscos e das crises que se têm vindo a tornar mais frequentes e comuns.

Vivemos num mundo em que tudo se difunde em tempo real através da televisão satélite, colocando em jogo movimentos imateriais capazes de tudo destruírem muito rapidamente. De resto, a representação permanente das desordens do mundo provoca uma espécie de histeria dos indivíduos e de toda sociedade, transformando-se, ela mesma, num factor de risco e de crise. Como o sabem muito bem os analistas ou os psiquiatras, no segredo do divã ou do consultório, qual nova forma de escuta e de confessorário até há bem pouco tempo mais apanágio do clero, a exuberância financeira criou efeitos de riqueza exactamente simétricos conduzindo à destruição das referências e das estruturas mentais (A. Ehrenberg, 1998). Como o pressentem alguns políticos, o dogma da globalização, da desregulamentação e da liberalização das trocas tem multiplicado muitas vacuidades.

Actualmente, a única certeza que reina é a das rupturas profundas, a da reviravolta do mundo, o surgimento de muitas dúvidas, incertezas e questões e alguma angústia e vertigem perante as respostas inevitáveis: encerramento de empresas, aumento do desemprego, famílias sem habitação, recensão económica, corrupção, paraísos fiscais, crime e delinquência organizados, desconfiança, privações, incertezas, em suma, a crise sendo imprevisível, tem produzido muitos efeitos nefastos, fragilizado os laços sociais ou anulado muitas das esperanças que foram animando este surto de desenvolvimento, advindo uma nova religião da humanidade, mas que tem vindo a sucumbir. Mesmo assim, é ainda neste novelo que se procuram novas esperanças e que se venha a recuperar o que de tão promissor se afigurava.

Ao mesmo tempo, o projecto (neo)liberal, inscrito na nova globalização, afigura-se como um projecto de construção da liberdade humana, exprimido pela indeterminação que deverá fazer sair o homem da natureza, da origem do acaso, transformando as identidades e os costumes. Agindo em toda a parte sob a égide da economia do crescimento sem limites e sem princípios éticos, promete a entrada num mundo melhor. A procura do lucro pelo lucro, para lá de todas as fronteiras materiais e morais, tem-se vindo a aparentar a uma das condições de crescimento ilimitado, comandando o nosso regime de verdade; o bem, o justo e o bom são e não são o que apenas serve o crescimento económico, material e até o lucro individualizado.

Porém, importa dizer que a crise em que vivemos mergulhados não é só a do modelo económico e financeiro e das suas derivas ultraliberais, mas é simultaneamente uma crise da ética que tem vindo a acentuar-se. Basta pensar como o individualismo extremo da parte de um banqueiro nos Estados-Unidos, em 2008, seguido de outros inclusive entre nós, empurrou ainda

mais o mundo para as crises em que vive mergulhado, apesar dos «cantos de sereia» de alguns políticos e economistas, pensando talvez assim acautelar os seus efeitos. Mas os resultados falam por si e parecem não permitir augurar a curto e a médio prazo uma nova época de «tempos gloriosos», como aqueles que há anos foram vividos. Daí uma muito maior propensão para a instalação de sentimentos de dificuldade, precariedade, desconfiança, desespero e insegurança que proliferam um pouco por toda a parte, ao invés de novas centelhas de Esperança num futuro mais promissor. Até porque a existência humana é sempre solicitada a construir formas de vida que não são alheias às sinuosidades e imponderáveis da sua caminhada, sabendo que nenhuma trajetória pessoal poderá ser definida à priori, de uma vez por todas. O mundo em que nos é dado viver é construído com mais de imprevisível do que de provável (D. Le Breton, 2012).

Muitos serão tentados a pensar que nestes contextos haverá mais procuras do religioso, buscando encontrar aí novas formas de esperança, quiçá de refúgio para as agruras da vida. Mas não haverá também o risco de se depararem com outras desilusões logo que as suas expectativas, muito frequentemente continuando orientadas para o material, não forem atingidas? Mas outra questão se coloca: de que modo a religião responderá a estes novos desafios? Não haverá também o risco de se vir a procurar/criar as religiões da crise?

Valores de ontem / valores de hoje em questão

O que dizer, então, no atinente aos valores, isto é, às normas sociais e culturais? Antes de mais importa referir que a filosofia, na sua dimensão metafísica e a filosofia moral em particular, foram as primeiras a estudar os valores como normas e como ideal. Por sua vez, a antropologia, destronando-as, acentua o carácter contingencial dos valores inscritos na dialéctica do tempo e do espaço. Daí que não sejam imutáveis ou definidos de uma vez por todas e igualmente para todos.

A questão dos valores e da sua definição têm dado azo a muitas reflexões e produções literárias ou outras. Na esteira de L.-V. Thomas (1993), importa dizer que entendemos por valor o que nos motiva, mobiliza e confere significado àquilo em que acreditamos e àquilo que fazemos, independentemente da sua conotação social ou do que representam para os outros. Citamos igualmente, a definição de T. Parsons (1955), a este propósito, segundo o qual «Pode designar-se de valor um elemento de um sistema simbólico que serve de critério para escolher uma orientação entre diversas possibilidades que uma situação, de *per si*, deixa aberta». Nesta perspectiva, um valor é um paradigma de referência, a que se concede importância, que dá sentido à vida e aos comportamentos que adoptamos.

É, também, graças aos valores que se eternizam os mitos, se mobilizam as transmissões, se constroem os slogans que suscitam adesões e congregam multidões. Na medida em que os valores nos estruturam e mobilizam para a acção, seja ela de que índole for, por eles somos capazes de dar a vida ou fazer ou não fazer ou aceitar ou não aceitar isto ou aquilo. São eles que nos incitam a ir mais longe ou a mudar de atitudes e comportamentos. Para tanto, importa que os valores tenham uma dimensão transcendente (objectivamente têm uma componente de exterioridade) e imanente (constituem em nós o melhor de nós mesmos).

Daqui advém o fascínio pelos valores em que acreditamos. O caso do futebol e a pertença a este ou àquele clube é paradigmático a este propósito. A tradicional axiologia preocupa-se com o fundamento e a justificação dos valores de que continua célebre a trilogia de Vítor Cousin: o Verdadeiro, o Belo e o Bem como valores supremos, ao passo que na sua dimensão mais moderna se interessa mais pela hierarquia dos valores (valores primordiais, valores secundários). Esquemáticamente perante os valores, nos nossos dias, predominam três atitudes: ou os valores constituem elementos imutáveis ontologicamente legitimados como o perflhava Platão; advém historicamente variáveis como o preconizava F. Nietzsche, mas inquietando-se com o investimento do homem moderno numa total liberdade; constroem-se a cada instante através da liberdade radical do sujeito como o prescrevia Jean-Paul Sartre. E, no entanto, na maioria das vezes, os valores definindo as regras de conduta e justificando este ou aquele comportamento, aparecem também como o que há de mais impreciso e ambíguo, até porque cada valor faz-se acompanhar de um contra valor, cujos fundamentos se multiplicam, inclusive através das religiões que no-los revelam. O que sabemos é que são ao mesmo tempo, ontológicos, psicológicos e psicanalíticos, económicos, culturais e sociais.

Nos tempos que correm é muito frequente ouvir dizer que vivemos numa sociedade sem valores. Pelo que constamos, teimamos em dizer que vivemos numa sociedade onde proliferam muitos valores. Só que muitos deles são de índole bastante diferente daqueles que nos eram transmitidos até cerca dos meados do século XX, de carácter muito mais estruturante. Os valores, proliferando (até temos uma bolsa de valores), são hoje muito mais orientados para o material e o terreno, o gozo imediato, o hedonismo, a afirmação individual, o egocentrismo, o ter e o ter muito, ou seja, valores de cariz muito mais efémero. Não obstante, também se continuam a valorizar vertentes da vida humana e social muito antigos como o amor, a amizade, a família, o trabalho, a justiça, a solidariedade, a igualdade, a saúde a par de outros que vão emergindo segundo esta ou aquela ideologia, este ou aquele movimento ou mentor social, podendo continuar a ser dotados de um cariz religioso para alguns ou profano para outros.

Perante o recuo do religioso, podemos avançar com a hipótese de que, doravante, a forma dominante das referências é de carácter axiológico, sendo mais frequente a afirmação da adesão aos valores do que a adesão às crenças ou às ideologias. A ética, por sua vez, autonomiza-se relativamente à religião e às ideologias como já acima o referimos. As próprias religiões são incentivadas a colocar o acento tónico no conteúdo axiológico como o atestam, por exemplo, os temas dos discursos de João Paulo II e Bento XVI sobre a dignidade humana, a paz, a justiça, o trabalho, o amor, o ambiente, a ecologia, as relações entre a moral e a religião, a ciência, a esperança... e a elevada importância que tem assumido no Cristianismo a defesa dos direitos humanos. Refira-se, aliás, que será difícil separar do cristianismo certas formas de humanismo muito concretas.

Frise-se que o campo dos valores tem a vantagem de ser mais aberto que o das ideologias, de ser mais material do que o das religiões, mais empírico e transversal, em afinidade com a lógica do pluralismo democrático e dos processos de individualização na escolha dos seus próprios valores. Face ao religioso e às ideologias, este universo de valores é pobre em projecto, em identidade, mas também em transcendência, mas parece conformar-se com a modernidade que tem desestruturado os sistemas de valores que mantinham a unidade das sociedades tradicionais. Daí que seja muito frequente enveredar-se por processos de recomposição ou de reinterpretação segundo configurações variáveis, os indivíduos e os grupos que lhe dão azo. No entanto, ainda que por vezes o pareça e os profetas da desgraça o acentuem, não vivemos absolutamente no vazio ou no arbitrário. Sem valores e sem normas não poderá haver sociedade nem coesão social. É por isso mesmo, que quanto mais pluralistas são as sociedades mais o espaço do axiológico se impõe e se alarga, como uma linguagem comum recodificada em cada linguagem particular.

A estabilidade dos valores ao longo das últimas décadas, reafirmada por todos os estudos a este respeito, permite-nos dizer que ao nível colectivo continuamos a perfilhar valores de base comuns, construindo como que um tronco normal largamente partilhado. Em contrapartida, ao nível da esfera privada e individual, em afinidade com o primado da felicidade e da realização pessoal, a diversidade dos valores é tanto maior quanto o permite o respeito por um mínimo comum. Nesta perspectiva, a fronteira entre a esfera pública e a esfera privada é objecto de vários enredos (estatuto do casal, democracia familiar, autonomia, aborto, bioética, etc). Estes factos permitem-nos repensar a herança judaico-cristã que, sob muitos e variados aspectos, não intervém tanto sob a égide do religioso, mas com palavras semelhantes numa linguagem secularizada (intervenção das IPSS nas questões sociais, recurso e citações de autores e obras da literatura ou similares e não apenas da Bíblia ou do Magistério da Igreja...)

Por outro lado, o nosso tempo, no atinente aos valores e às crises que assolam estes sistemas, presta-se muito frequentemente à confusão e a alguma rutura com o passado, ainda que haja mais racionalidade e alguma continuidade, embora nem todo o legado da tradição seja louvável. O que se denota é uma menor procura de valores estruturantes que confirmam sentido e orientação à existência para lá do ter e do material mais imediato.

Praticamente, com particular destaque desde os anos 1960 a esta parte, vem-se falando muito do declínio da moral e dos valores, mesmo se alguns valores considerados fundamentais prevaleçam: a transmissão, a família, o trabalho, a responsabilidade, a determinação, a tolerância mas também o sentido da autonomia e da independência, outorgando menos importância à transmissão dos valores religiosos, das boas maneiras, da obediência, do sentido de poupança... São sobretudo os valores que insistem na «autonomia» que estão em alta e, ao invés, os que valorizam a «submissão» do indivíduo às instituições, às ideias recebidas, aos princípios, etc. (R. Aron, 2002). Este autor afirma, igualmente, que a hierarquia dos valores é «grosso modo» a mesma de uma geração para a outra. Trata-se de um assunto a que todos se mostram sensíveis, inclusive a própria ciência, tanto as designadas «ciências duras» como as «ciências sociais», face aos efeitos que decorrem daquilo a que com alguma parcimónia podemos designar de «mudanças de civilização». Sem sombra de dúvida, que deixámos um estádio das sociedades onde era essencialmente a família, o sistema de educação e a religião que transmitiam às crianças e aos adolescentes os valores que eram mais ou menos consensuais. Estes valores tinham igualmente aplicação na vida profissional e na vida pública em geral.

De há uns anos a esta parte, nem a família nem o sistema educativo estão em condições de assegurarem por si só esta tarefa. Daí que os indivíduos cheguem aos contextos sociais e profissionais nem sempre munidos de um arcaboço ético e moral bem definido. E, no entanto, estes sistemas funcionam porque eles mesmos produzem um conjunto de exigências funcionais, sobretudo de índole tecnológica e às quais os indivíduos se adaptam pouco a pouco. Os constrangimentos a que devem submeter-se produzem neles uma predisposição para a aprendizagem segundo as necessidades, variando de um contexto social e de um tempo para os outros. Ora, se ontem os princípios veiculados pela família, o sistema educativo e até a religião permitiam responder às funcionalidades das sociedades e autorizavam uma articulação entre espaço privado e espaço público, a situação é hoje bem diferente. Até porque estes espaços estão cada vez mais separados, inclusive em termos religiosos como o preconizam muitos protagonistas e até ideologias e instituições.

Acresce ainda, como acima o explicámos, que vivemos hoje em sociedades e realidades extremamente mutantes, o que leva cada um a ter de descobrir e readaptar-se constantemente, o que implica uma grande versatilidade, podendo de igual modo vir a degenerar em insegurança e cansaço consigo mesmo (A. Ehrenberg, 1998). Por outro lado, como acabámos de o afirmar, cada um é muito frequentemente induzido a perfilhar valores no espaço privado que são diferentes dos que é compelido a adoptar no espaço público e profissional. Este processo inscreve-se, ainda, num movimento de relativização dos valores, tendendo a caminhar para uma situação onde a moral parece reduzir-se a um único princípio: o respeito pelo outro com tudo o que esta máxima implica.

A estes factores juntam-se igualmente os fenómenos da globalização económica, financeira, cultural e jurídica, podendo contribuir para levar os indivíduos a afastarem-se das suas referências comunitárias e a substituí-las por pertenças múltiplas, funcionais e fragmentadas que não os comprometem. Ora, normalmente, os valores estruturantes estão enraizados em comunidades de pertença, o que é muito menos corrente nas sociedades da modernidade inacabada.

Basta reter o exemplo da paróquia. Num passado ainda pouco recuado, com destaque para o meio rural, praticamente vivia-se entre a terra e o céu à volta de uma comunidade paroquial, envolta em três eixos fundamentais: a *distanciação* relativamente ao sagrado, o *ritualismo* cumprido escrupulosamente pelos fiéis e um *fideísmo* expresso na total confiança na Igreja paroquial, incluindo por corolário a obediência à hierarquia (Y. Lambert, 1985). Com todas as mudanças operadas, sobretudo desde meados dos anos 1950-1960, esta armadura sócio-religiosa vai-se fissurando e conduz a uma «nova era» de impacto da religião e da vida paroquial. Progressivamente, vai-se construindo e instalando uma «nova civilização paroquial» e novas formas de catolicismo, baseados no «primado da salvação terrestre», relegando para segundo plano a «culpabilização pecadora» e o «medo do castigo divino». Em suma, a religião vai perdendo o peso do seu controle social e ideológico multissecular (D. Hervieu-Léger, 2003).

Tais mutações são tidas em conta pelas reformas operadas pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), engendrando novos comportamentos e várias esperanças. Os crentes, através dos seus hábitos e práticas, são incentivados a modificarem-se e a abrirem-se à sociedade, ao mundo e à modernidade. Este menor impacto da civilização paroquial acompanha tanto o declínio da figura do praticante como a «secularização interna» (Y. Lambert, 1985). Homologamente, a civilização paroquial de «tipo holista», foi ficando datada nos países industrializados, a ponto da Igreja católica ter feito, a partir dos anos 1980, uma reforma do direito canónico, visando responder aos novos desafios associados à mobilidade geográfica dos indivíduos, ao itinerário espiritual das pessoas, ao «zapping» religioso, bem como ao decréscimo do clero. Esta reforma foi dando lugar a um

novo tipo de governo espiritual, articulando mobilidade e institucionalidade (O. Bobineau, 2005).

Em primeiro lugar, operam-se profundas mudanças jurídicas: o que mais conta é a «comunidade dos fiéis» constitutiva de toda e qualquer paróquia e não tanto como um território. Efetivamente, o código do direito canônico de 1983 não define uma paróquia organizada a partir de um território, mas antes uma paróquia concebida como um pólo de fiéis abertos à mobilidade (geográfica e social) dos crentes. De há uns anos a esta parte denota-se, por exemplo, um certo «nomadismo litúrgico» de muitos crentes que, residindo em determinados espaços sócio-geográficos, se deslocam a outros para participarem nos ritos litúrgicos que consideram mais adequados às suas procuras e aspirações. Importa, ainda frisar, que com uma nova conceção de paróquia entendida como um conjunto voluntário e afinitário de indivíduos, a nova legislação canónica atesta a passagem de um modo de participação mecânica ligada à residência territorial para um modo de participação voluntária.

Interessa anotar, por outro lado, que este fenómeno não é apenas singular ao campo do religioso cristão católico. Situações idênticas verificam-se no âmbito do sociétal. A organização comunitária de base, em termos de interconhecimento e de permutas é bastante difusa. Daí que os indivíduos tenham cada vez mais dificuldade em reconhecer a existência de valores comuns e estruturantes. Ademais, a revalorização da vida comunitária e de relações de reciprocidade, talvez revele o cansaço do estado de coisas em que temos vivido nas últimas décadas, orientando-se para novas formas de esperança. Não obstante, o que se tem vindo a afigurar é que este movimento não vem pôr fim ao relativismo reinante, pois vem mostrando que há tantos sistemas de valores quantos os grupos e as comunidades e que o principal fundamento dos valores é a solidificação dos laços sociais (A. Touraine, 1992; B. Santos, 1994; M. E. Leandro e L. Ferreira, 2011).

Todavia, importa referir que, por vezes, ainda que entre nós se tenha enveredado por muitos exageros, em certas situações também podemos cair em muitos alarmismos e pessimismos, tendendo a instalar-se na desgraça e descurar o que de muito louvável existe à nossa volta e que tendemos em não reconhecer. Por exemplo, criticam-se e recusam-se as várias formas de autoridade tradicional: dos pais, da escola, da religião. Mas será que, nesse passado glorificado, sempre foram exercidas da melhor maneira? Porém, nada justifica os vazios que há por vezes a este propósito. Não obstante, na prática, o menor respeito por estas formas de autoridade não significa, só por si, uma fragilidade dos valores. Indica antes que a autoridade apenas é aceite se se justifica e nunca por capricho ou por qualquer imposição exterior.

Em termos weberianos, aceita-se mais a autoridade racional e muito menos a autoridade carismática ou tradicional.

Esta passagem traduz a afirmação de três valores modernos: a afirmação do indivíduo e a procura da liberdade e até da auto-afirmação. Em contrapartida, pelo menos em teoria, denota-se, muito mais a valorização do respeito da pessoa humana e da sua dignidade como valor supremo da Humanidade. Acredita-se e espera-se muito menos de verdades feitas do que na existência de verdades a construir que até se querem palpáveis e muito menos de carácter transcendental. Crê-se cada vez menos que é difícil distinguir entre o bem e o mal, mas aceita-se a distinção entre o bem e o mal. Assim, em termos económicos, financeiros e sociais todos têm a sua ideia de justiça e se sentem habilitados a dar o seu palpite. Já em termos morais e espirituais a questão coloca-se de outra maneira, chegando-se mesmo a não saber ou quer escolher. Frequentemente, até, nos deparamos com atitudes maquiavélicas em que todos os meios são bons para atingir os fins que cada um procura e quer legitimar.

Em contrapartida, é-se hoje mais tolerante relativamente às regras morais e espirituais, não porque se perdeu o sentido dos valores, mas porque, por um lado, há muito mais pluralidade e liberdade de escolha e, por outro, a tolerância é concebida como um valor central, não em virtude de um princípio segundo o qual cada um poderá escolher livremente os seus valores, mas porque a verdade na matéria não é tão dogmática e construída de uma vez por todas. As verdades são hoje mais objecto de descoberta e de construção, tal o caso da ciência advindo quicá a grande religião das sociedades ultramodernas em busca constante de novas procuras e descobertas imagináveis até há bem pouco tempo. Queiramos aceitá-lo ou não, o mundo mudou e muito particularmente no atinente ao conhecimento e aos saberes para lá de muitas outras dimensões: há mais escolarização e os saberes que outrora eram primazia da transmissão familiar e religiosa, hoje quase só têm estatuto se forem objecto de diplomação e certificação escolar.

Com a «revolução escolar», denota-se também nos grupos mais jovens e mais escolarizados um maior desenvolvimento das suas capacidades individuais de reflexão, espírito crítico e racional, alargando a sua visão do mundo. Muitas concepções da vida e das sociedades durante séculos consideradas imutáveis são agora olhadas com cepticismo e descrença. As mesmas orientações denotam-se ao nível do religioso: a religião é tida como uma fonte de autoridade moral mas não a única como aconteceu durante muitos séculos. O dogma é apreendido de modo mais crítico pelos jovens e os mais instruídos: é assim, mas poderá ser de outro modo, ou seja, relativizam-se muito mais as «intocáveis» afirmações e mesmo muitas transmissões que se julgariam inatacáveis. Em suma, o sentido e a importância de alguns valores tradicionais subsiste em paralelo com outros

marcados pelas singularidades da ultramodernidade. De qualquer modo, mesmo os mais estruturantes, advém objeto de várias reinterpretções e querem-se vividos de outra maneira, como é, por exemplo, o caso da família, da saúde e da solidariedade. Constata-se, pois, nas sociedades ocidentais um sentido de aprofundamento da individualização e da racionalização dos valores, acontecendo frequentemente o mesmo relativamente à religião.

Contextos de rutura e novas formas de esperança

É sobretudo na segunda metade do século XX, com destaque para a década de 1960 que, um pouco por toda a parte, se constata uma plêiade de ruturas com a tradição (M. Gauchet, 1985), exatamente quando o bem-estar sócio-económico e cultural está em alta. É igualmente no mesmo período que se entra nas mudanças mais acentuadas das atitudes religiosas e na chamada «crise» das religiões, mormente a religião católica. De então para cá, regularmente, as práticas religiosas têm vindo a decrescer, fenómeno que Y. Lambert (1993), designa de «tendência intergeracional», marcado mais por uma continuidade do que por uma rutura entre as sucessivas gerações como, aliás, também o temos vindo a constatar entre nós ao longo dos anos. Entre 1977 e 2011, os dados do INE indicam uma diminuição de 21% do número de praticantes católicos em Portugal, sendo esta prática de 19% em 2011 (T. Monteiro, 2011).

De facto, quer em termos de práticas e de adesões, quer ao nível da sua influência sobre a sociedade, denota-se um progressivo recuo da religião e dos seus efeitos e, contrariamente, mais intensificação da secularização nas sociedades ocidentais, não obstante a realização do Concílio Vaticano II e a sua abertura ao mundo moderno. Por exemplo, em França, entre os jovens filhos de pais muçulmanos oriundos dos países do Magreb, também se verificava algo semelhante em termos de práticas religiosas. Aquilo que a religião dos pais parecia conter para a sua vida era-lhe agora proposto pela sociedade francesa ao nível escolar, económico e social num contexto laicizado. Só nos anos 1980, quando os reveses económicos e as dificuldades de uma plena integração social se tornam mais agudos, se denota uma reviravolta e um maior investimento na família e na respectiva religião, até como busca de refúgio e segurança, contrariamente aos falhanços da sociedade.

De qualquer modo, a humanidade ocidental e as respectivas sociedades durante «os trinta gloriosos», davam a sensação de terem encontrado por elas mesmas, as chaves da felicidade neste mundo, fragilizando-se, assim, a lógica e a eficácia da «economia da salvação», na expressão de M. Weber (1964), a crença e a esperança do gozo da felicidade na vida do além. Esta passa a ser muito mais objecto de procuras terrenas, o que, de algum modo, não tem deixado de

se intensificar até aos nossos dias, como o revelam o investimento na procura dos bens materiais e na materialidade da vida em geral. Até porque a religião propõe o não verificável, uma vez que os últimos valores, os últimos fins são inverificáveis e impalpáveis contrariamente ao pragmático proporcionado pelas situações sócio-económicas em melhoria e em crescimento, proporcionando, assim, a vivência da felicidade na vida terrena sem ter que esperar pela vida do além.

Ademais, esta integra também as prerrogativas da (in)certeza associadas aos (des)méritos, podendo embora ser colmatados pela misericórdia de Deus. Por outro lado, a mulher e o homem hipermodernos são muito mais escolarizados e muito mais racionais de que os seus antepassados. Desta maneira, a interpretação do conteúdo das religiões modifica-se, aproximando-se muito mais do que parece poder ser alcançado pela melhoria das condições materiais de existência que, de resto, também está descrito no Deuteronomio (4, 40), segundo o qual se pratica a religião para «ter felicidade e vida longa na terra». Aliás, o fenómeno das «seitas»⁷, normalmente formadas por grupos religiosos imanentistas nos seus objectivos, pela sua natureza e oferta propõem a felicidade na terra, ainda que em nome de forças superiores.

Daí que novas formas de religioso e de religiosidade mais abertas a estas dimensões, de algum modo, possam ser também consideradas as religiões da crise e não tanto o «regresso do religioso» como tanto se apregoa. De resto, o religioso e as procuras espirituais, ainda que pululem um pouco por todo o lado, são hoje de uma índole diferente do passado, mesmo recente. Daí que não se trate de um regresso do religioso à maneira de outrora, mas sim de uma (re)emergência de novas formas de religioso e de religiosidade à mistura com muitas reinterpretações e subjetivações (M. E. Leandro, 1995). Procuram-se mais formas de religioso que se inscrevam nas aspirações de cada um, favoreçam vivências emocionais intensas, concedam sucesso nas várias dimensões da vida e contribuam para a felicidade e bem-estar na vida quotidiana em detrimento de uma vida de privação ou de sacrifício em função duma futura vida gozosa no paraíso. A religião deverá proporcionar o bem que se procura e aspira, em suma «ser útil» no presente e não se ficar por propor uma salvação eventual no outro mundo. Por exemplo, a lógica do sofrimento e do sacrifício, podendo ser sublimado na busca da salvação após a morte, não beneficia hoje de grande adesão.

⁷ Neste contexto não concebemos os grupos «seitas» no sentido que lhe é atribuído por Max Weber e Ernets Troeltsch, ou seja, «movimentos dissidentes das grandes tradições religiosas» mas sim no sentido moderno do termo, explicando-se pela seguinte hipótese: os adeptos das seitas procuram a felicidade que não encontram em outro lado.

De facto, as emergências do religioso, em muitas das circunstâncias, desenvolvem-se em contextos de rupturas, de novas procuras e de novos sentidos para a existência. Assim, muito frequentemente, a religião que empiricamente comporta a representação de uma realidade transcendente (sobrenatural), valores mobilizadores e impacto emocionais e rituais específicos é mais procurada se oferecer reconforto, emoções fortes e sensação de realização e felicidade. Note-se que, hoje, sobretudo os jovens, segundo os dados do inquérito europeu de 1999, acreditam muito mais no Céu ao contrário do inferno. Para além do imaginário que ambos comportam, o Céu está associado à ideia de felicidade plena e eterna e inversamente o inferno ao sofrimento e à privação, o que a cultura ultramoderna recusa.

No entanto, a religião continua a ser importante para alguns rituais, nomeadamente os ritos iniciáticos associados aos ritmos da vida: nascimento, adolescência, vida adulta e morte, embora muito menos para o casamento e a formação da família. Outro tanto se diga dos locais de peregrinação. Porém, estando em alta e congregando muitas formas de procuras: revitalização, preces, pedidos de curas – pois o tema das curas sempre esteve no seio da experiência religiosa – agradecimento, promessas, também se revestem, hoje, de outros significados. Inscrevem-se igualmente nos paradoxos da modernidade que suscitando mais esperança na realização dos desejos e das aspirações, nem sempre consegue conferir-lhes realidade. Nos novos contextos do religioso, os locais de peregrinação são muito frequentemente objecto de mais escolhas individualizadas à margem das organizações de carácter paroquial ou outra forma de organização religiosa comunitária.

Hoje, a visita aos locais religiosos e de peregrinação inscreve-se muito frequentemente em roteiros turísticos, da «passeata» a par de outras festas e romarias, apelando a dimensões multivariadas, inclusive de cariz neotradicional. Grosso modo, estes eventos são vividos sob a égide de duas formas de significações. Por um lado, quando o presente não consegue construir e forjar referências seguras há como que um recurso às tradições para encontrar novas legitimações e, por outro, na grande generalidade das situações, desenha-se uma lógica destas visitas em turistas, inclusive ao nível dos lugares sagrados. Sobre estes e outras facetas Daniel Hervieu-Léger (1999), fala do «convertido, do peregrino e da religião em movimento», para definir uma nova forma de ser religioso que não tem apenas que ver com aquele que participa apenas em peregrinações, mas sim com o que faz escolhas muito mais individualizadas e segundo os seus próprios interesses, podendo ou não inscrever-se nos ditames institucionais. Trata-se, assim, de fenómenos em que os atores sociais forjam os seus próprios itinerários de crença e de prática.

Neste turbilhão de mudanças como se percebem e orientam as esperanças? Quer sejam de cariz espiritual ou material, o que se pode dizer é que são, hoje, vividas de forma muito fragmentada e muito orientada para a vida terrena, mesmo quando são de índole sagrada, como se pode verificar, até, nas singularidades de muitas promessas às forças sagradas. Basta reparar no à vontade com que as pessoas recorrem ao sagrado para atingir os seus objectivos de índole mais imediata e material. Ouve-se muito frequentemente a invocação de Deus sobretudo para ter sorte nisto ou naquilo, cujo caso mais paradigmático e visível é o desporto. Em 2004, o guarda-redes Ricardo, aquando do campeonato europeu, prometeu ir a Fátima a pé se Portugal alcançasse a vitória, o que não veio a acontecer. Investe-se na esperança para alcançar algo de novo, prometido ou procurado, mas que orienta as pessoas para outras procuras e as incita a não desistirem. Nesta lógica, podemos dizer que se S. Paulo coloca a caridade muito acima da Fé e da Esperança, hoje, socialmente falando, é exactamente a Esperança que ocupa esse patamar, pois é a Esperança que confere ânimo às pessoas para prosseguirem e alcançar os seus objectivos mais imediatos.

A religião em questão / a questão da religião

Todo o esforço reflexivo sobre as transformações ocorridas nas sociedades hodiernas nas últimas décadas conduz-nos a duas constatações cruciais: a passagem e solidificação da democracia e o recuo da civilização paroquial, colocando em questão uma forma histórica de catolicismo saída do Concílio de Trento. Insistia-se, então, no castigo do pecado e na importância da sua expiação em contraponto com o investimento na realização pessoal, no bem-estar e na felicidade no imediato e não na vida do além, como se tem vindo a afirmar nos tempos em que vivemos. Ao invés, a investida na procura de emoções fortes e do simbólico continua em alta como o tem atestado a emergência de muitas outras novas formas de religioso e de espiritualidade, bem como a o alastrar do Islão e até a valorização da ciência – qual nova forma de religião em busca da verdade e da respetiva crença – ainda que imbuída de intelectualismos.

Por sua vez, o diagnóstico sobre o devir das religiões tem sido objeto de vários debates. No âmbito da sociologia em geral e da sociologia das religiões em particular, apesar da existência de um fundo comum, Thomas Luckmann (1967) e Peter Berger (1967) têm leituras distintas deste fenómeno nas sociedades modernas. Para o primeiro, a secularização consiste num duplo processo de declínio das religiões institucionais e de generalização das funções religiosas ao conjunto das sociedades. Para o segundo, em contrapartida, a secularização consiste mais radicalmente numa perda de significação global dos sinais e símbolos religiosos num mundo dominado pela racionalidade técnica e científica.

Estas divergências, no essencial, não relevam de desacordos de fundo quanto à análise do impacto social do processo de secularização, mas são antes tributárias da definição que cada um forma acerca da religião.

Para Thomas Luckmann (1987), a religião faz parte da humanidade intrínseca dos seres humanos. É através dela que conseguem transcender a sua natureza biológica. Nesta perspectiva, existirá uma «função geral antropológica da religião», que consistirá em «modelar os organismos humanos para fazer deles pessoas» e permitirá, deste modo, «socializar os seres humanos nas ordens sociais históricas». Neste sentido – podemos dizer – que esta função religiosa que constitui a própria essência dos seres humanos não pode desaparecer. Nesta lógica, a secularização consiste, por um lado, num movimento de privatização laminar das formas historicamente instituídas das religiões e, por outro, num processo de generalização das funções antropológicas do religioso numa «religião invisível» difusa e não especializada.

Refutando estas definições funcionalistas da religião que conduzem a assimilar a religião a qualquer outra atividade simbólica coletiva (e que a disseminam numa nebulosa indefinível (Y. Lambert, 1991), os partidários das definições substantivas propõem apreender a religião através dos seus conteúdos e não pelas suas funções sociais. Tal é o caso de Peter Berger (2001) para quem a religião é um «empreendimento humano que criou um cosmo sagrado», que se inscreve nas realidades sociais objetivas (instituições, práticas, papéis, identidades...) que se impõem a cada indivíduo e lhe conferem uma visão de um mundo ordenado (D. Hervieu-Léger et F. Champion, 1986).

As definições substantivas, sendo muito mais restritas que as definições funcionais, assimilam tendencialmente a religião às suas formas institucionais, integrando plenamente o processo da secularização. Para os defensores destas definições, a secularização significa, por conseguinte, o fim da religião ou pelo menos a sua marginalização. Todavia, podemos acrescentar que vivemos outrossim num mundo moderno atravessado por processos complexos e multidimensionais de secularização e do devir das religiões, assumindo formas diversificadas segundo nos coloquemos do ponto de vista dos Estados, das instituições religiosas ou das práticas religiosas individuais.

Visando ultrapassar as dificuldades de compreensão destes processos, Karel Dobbelaere (1981) propõe um ponto de vista tridimensional. A primeira dimensão, a da laicização, consiste num processo de diferenciação estrutural e funcional das instituições. Relaciona-se prioritariamente com as relações estatais e as instituições religiosas. A segunda manifesta-se ao nível do universo cultural e religioso, tanto no atinente às crenças como aos comportamentos. Tem-se vindo a investir de sobremaneira na vida terrena, na procura da salvação «hic et nunc» e na aculturação à modernidade. Enfim, a terceira dimensão prende-se

mais diretamente com o declínio das práticas religiosas individuais e a forte diminuição da influência da religião nas instâncias sociais, designadamente nas sociedades ocidentais. A este propósito, D. Hervieu-Léger (2003), no que se refere ao «Catolicismo» fala mesmo do «fim de um mundo», dada a sua falta de impacto em domínios tão relevantes, comparativamente a um passado ainda recente, como as axiologias, a ruralidade, o declínio da civilização paroquial e da figura do praticante, as secularizações internas da religião católica, a família, as sexualidades, a educação, o ensino, a diminuição das vocações, a sacralização da fisiologia, da ciência e da tecnologia...

Neste sentido, basta olharmos para os trabalhos produzidos sobre os valores europeus, quer nos finais dos anos 1989 quer em 1999 (os mais recentes resultados da última década ainda não foram publicados). Constatamos que as principais referências, designadamente para os jovens, são a família, a liberdade, a amizade e a solidariedade, ocupando um lugar de destaque muito acima da fé, Deus, religião ou as ideologias, inclusive políticas.

A este nível, o que se afigura dizer é que as referências para a vida são menos orientadas pela religião ou pelas ideologias para se tornarem mais de tipo axiológico propriamente dito. Valores como a amizade/amor do próximo e solidariedade, encontram-se igualmente perfilhados por vários humanismos e pelas três grandes religiões monoteístas: judia (*tsédka*), cristã (caridade) e islâmica (*zakât*). Podemos, então, questionarmo-nos acerca das razões que subjazem a este processo de «axiologização». O que se nos afigura dizer é que estas referências são mais «personalizáveis», mais abertas, mais adaptadas às transformações e muito mais transversais, podendo mesmo articular-se com a democracia pluralista e com a religião. Ao invés, mesmo autónomas, só por si, estas referências não formam sistema fora dos direitos do homem e de humanismos laicos onde se afiguram mais ambíguas e mais esvaziadas.

Desta maneira, têm-se vindo a desenhar duas configurações do conjunto do simbólico, onde paralelamente à religião ocupam lugar dois produtos típicos da modernidade avançada: a ideologia e a axiologia. Daí que o deslize para as referências de tipo axiológico, caracterizem a atual fase da modernidade relativamente à anterior mais dominada pelas ideologias. Para explicitar o alcance deste esvaziamento social da religião, no quadro deste trabalho, temos apenas em conta a religião católica. A análise dos elementos acima referidos permitem falarmos de três pólos tendenciais na atualidade: catolicismo de convicção ou militante, embora em decréscimo; catolicismo identitário tendente a manter-se ainda que acompanhado de um aumento do agnosticismo; humanismo secular, tendo em muitos domínios que ver com uma base estruturante de cariz religioso e cristão (J. Sutter, 1991).

No conjunto, em termos simbólicos, os indivíduos dispõem, atualmente, de recursos diversificados, embora mais associados aos valores humanistas e ao

religioso de grande alcance. Muitos crentes, frequentemente enveredam por um processo de vivência religiosa fragmentada, implicando não só a possibilidade de escolha deste elemento e a subtração daquele, como acontece cada vez mais frequentemente, por exemplo, entre o não recurso ao casamento religioso para formar e viver família e o pedido do batismo para os filhos ainda crianças. Esta opção integra identicamente uma forma de «bricolage» das crenças que cada um pode fazer em função do seu percurso individual e/ou familiar ou da ideia de um deus pessoal, como uma espécie de força vital. Estas opções integram-se inteiramente num processo de autonomia moderna e na desafiliação relativamente aos grupos de pertença religiosa. Daí a metáfora moderna «dos fora da pista».

Tais factos levam-nos a sublinhar o facto em progressão, aliás já sublinhado por G. Michelat (1992), de crenças heterodoxas, inclusive sobre a vida após a morte. Por sua vez, Y. Lambert (1992), sublinha a importância de várias atitudes que têm vindo a fazer sistema: uma «individualização» segundo a qual cada indivíduo define as suas próprias crenças; um «mundanismo», que se traduz pela reorientação da religião ao serviço da realização terrestre; o «relativismo» e o «probabilismo», levando a não ver na religião o único modo de crer, do possível e do provável; o «pragmatismo» e o «subjektivismo», em virtude dos quais é objeto de crença o que confere sentido, e tem sentido o que permite viver a realização pessoal como bem supremo e a experiência pessoal como guia soberano; o axiologismo (axios «valor»), um neologismo para exprimir o facto de que são os valores que constituem a forma dominante das referências. A adesão a estes valores é mais forte do que a adesão às principais referências religiosas ou ideológicas. Estes valores podem, aliás, ter um sentido religioso aos olhos dos crentes ou serem até de índole religiosa.

Segundo os dados do inquérito aos valores europeus de 1999, as crenças religiosas tradicionais que se revelam mais estáveis relacionam-se com a vida após a morte, sobretudo no que se refere ao céu ou uma outra nova forma de vida, ainda que indefinida. Proliferam, conjuntamente, outras crenças paralelas como a reencarnação na qual acreditam 21% dos católicos inquiridos, a consulta do heroscópio, a telapatia, os amuletos, as vidências, entre outras.

Individualização das crenças e das práticas

Do ponto de vista clássico, tende-se hoje a distinguir dois tipos de individualismo (F. de Singly, 2005). Num primeiro tempo, um individualismo «abstrato» que abrange a primeira modernidade (dos meados do século XIX aos anos 1960), investindo na concepção de um indivíduo dotado de razão que, no prosseguimento da Filosofia das Luzes, se emancipa das tradições comunitárias.

As intuições de Alex Tocqueville, autor da «Democratia na América» (1835, 1840), põem em relevo as singularidades desta «primeira» forma de individualismo, enquanto dado social traduzido na individualização dos comportamentos na sociedade americana como um facto fundamental (A. Antoine, 2003).

A primeira destas particularidades tem que ver com a própria natureza do homem democrático como soberano e autónomo em matéria de julgamento e de crença. Adota, por princípio geral, que é bom e legítimo analisar todas as coisas de «per si», encarando as antigas crenças como transmissão e ensino e não como regra (A. Tocqueville, 1995). Este homem moderno desenvolve um método filosófico que consiste em procurar em si e por si mesmo a única razão das coisas. A segunda está intrinsecamente ligada ao individualismo de origem democrática, rompendo com a cadeia das dependências entre os indivíduos, separando cada elo de «per si». O individualismo entranha-se em todas as esferas da sociedade: no trabalho, na economia, na família, nas relações... segundo uma mesma lógica: os laços de autoridade anteriores, «a regra da autoridade», cedem o passo ao querer e à vontade dos indivíduos, colocando em causa as regulações comunitárias tradicionais.

Num segundo tempo, um individualismo «concreto» se desenvolve e intensifica a partir dos anos 1960 com o processo da ultramodernidade. Trata-se menos de romper com as relações comunitárias em nome da razão emancipadora, do que desenvolver um indivíduo que reivindica a sua originalidade, autenticidade e independência perante as transformações estruturais e condições materiais e sociais para o efeito: monetarização da economia, acesso ao emprego e ao respetivo salário, generalização e aumento da escolarização e expansão da segurança social.

Não obstante, neste novo contexto onde tudo se tem vindo a revelar efémero, o indivíduo, sendo menos orientado pela tradição e as instituições, também envereda por um processo altamente arriscado, sendo compelido a reinventar-se constantemente a si mesmo (J.-C. Kaufmann, 2004), a escolher a sua identidade, as suas pertenças e a sua moral. Esta nova liberdade, que é também um constrangimento, tem um preço: ao mesmo tempo que se alarga o espaço dos possíveis, alarga-se o território dos riscos que lhe estão associados, bem como os conflitos que não são mais assumidos pelos suportes tradicionais comunitários entre os grupos mas, doravante, impelem o indivíduo a assumir-se sozinho. Daqui pode resultar uma forma típica da modernidade que A. Ehrenberg (2000), designa de «Cansaço de ser Eu». Perante este cenário, A. Giddens (1994), insiste na eficácia da tradição como organização social, favorecendo a segurança ontológica. Daí a convicção de uma continuidade das coisas apoiada na duração, ao invés das sociedades contemporâneas confrontadas com a incerteza do tempo em devir e a aceleração das mudanças vertiginosas.

Neste cenário, o individualismo hodierno traduz para o sujeito o facto de se auto-definir através das suas próprias referências instado a refazê-las constantemente. Por conseguinte, oferece muita dificuldade em deixar-se conduzir pelas regulações coletivas externas, obrigando-se, deste modo, a encontrar em si os recursos de sentido necessários para permanecer ator da sua existência. O indivíduo moderno não é em si mesmo um herdeiro, no sentido da transmissão de um «habitus» através da educação familiar e da socialização generalizada na continuidade pacífica da história. Deixa de estar consignado por uma origem, uma herança ou uma filiação, assegurada por uma trajetória ou uma carreira já traçadas, como acontecia anteriormente⁸. Só a experiência pessoal parece orientar as suas condutas. Doravante, o capital de experiência advém muito mais orientador do que o da socialização em geral. As referências são constantemente objeto de escolha num mundo extremamente mutante e imprevisível. Outro tanto se diga relativamente aos laços familiares e sociais. Escolhem-se e cultivam-se apenas os que se afiguram capazes de proporcionarem mais auto-satisfação, ainda que efémera, ou sob a influência dos outros. A liberdade aparece menos como uma escolha responsabilmente assumida do que uma obrigação, na medida em que as várias formas de tutela se fragilizam ou até se eclipsam. Cada um é chamado a ser artesão da sua própria existência.

Vivemos hoje menos como um conjunto de pessoas em interação do que de indivíduos que apenas vivem lado a lado, sobrepostos em andares das cidades, que se vêem e não se olham, se conhecem e não se reconhecem, se cruzam e não se encontram e, por conseguinte, desligados uns dos outros, mesmo se aliados por laços de comodidade e de interesse. As incivildades, ainda que nem são sempre intencionais, são disso um sintoma e, na maioria das vezes, traduzem o esquecimento dos outros, o sentimento de cada um por si, como se os outros não existissem e não fossem nossos concidadãos. O sentimento de viver numa sociedade insegura é largamente partilhado (R. Castel, 2003), mas não sem relação com a fragilidade dos laços sociais, dos mecanismos de confiança e da dispersão dos sistemas de sentido. Cada um faz as suas escolhas e procura construir o seu universo de significações segundo as suas convicções, procuras e interesses muito próprios. A autoridade não se impõe e as orientações não são

⁸ Consciente ou inconscientemente, muitas vezes, são os próprios pais que começam por tecer a teia desta engrenagem ao investirem fortemente na construção da individualização e mobilidade social ascendente dos filhos, quiçá na própria competição entre pares, o que as crises económicas, financeiras e profissionais dos últimos anos têm vindo a questionar. Importa, ainda, frisar que as gerações precedentes são muito mais produto de participações mais activas no devir da história, dos acontecimentos e das transformações do mundo, ao passo que as gerações mais jovens têm sido essencialmente conduzidas pelo alargamento dos percursos de escolarização, a saga televisiva e as tecnologias modernas da comunicação.

pré-determinadas. Todavia, a ausência de referências não se afigura salutar para o viver humano e social, dado que as mesmas conferem sentido às angústias do dever e à necessidade permanente de tomar decisões.

Em parte, a individualização desliga os indivíduos das antigas formas de solidariedade, mas risca de os deixar à mercê dos imponderáveis da vida e da sociedade, entre o possível e o impossível e os novos dilemas da existência. A situação de crise em que vivemos mergulhados, mormente com o aumento vertiginoso do desemprego e da diminuição dos benefícios da Segurança Social, não é a menos paradigmática a este respeito. Em contrapartida, valoriza-se de novo a solidariedade familiar entre outras, mesmo se a família e o casamento têm vindo a perder o seu estatuto de segurança e duração, para se tornarem eles mesmos em fonte de tensão e conflitos perante a «destraditionalização» dos papéis e dos estatutos de género e a fragilidade das relações afetivas, inclusive conjugais, quicá parentais-filiais. Os suportes mais personalizados face a estas formas de individualismo, de modo mais ou menos personalizado de índole anónima, fazem-se via Internet, novos guias, inclusive espirituais, serviços de Psis, obras de «self help», automedicalização do mal-estar, em suma da medicalização do espírito e da vida, sobretudo quando a norma não é mais fundamentada sobre a culpa e a disciplina, mas antes sobre a responsabilidade e a iniciativa. Daí uma depressão típica das sociedades da modernidade avançada analisada por A. Ehrenberg (2000). Se as tarefas do quotidiano conferem ao indivíduo a sua liberdade não deixam de o confrontar igualmente com a confusão, o desconcertante e a solidão (D. Le Breton, 2012), de que tanto se tem vindo a falar nos últimos anos.

Enfim, se o processo característico da primeira modernidade consiste num processo de emancipação, o da modernidade avançada é um processo de diferenciação, do qual emerge um indivíduo fluído e múltiplo (F. De Singly, 2003). Este novo contexto não é neutro sob o ponto de vista do laço social e da própria religião (F. Tonnies, 1977; E. Durkheim, 1893; M. E. Leandro e L. Ferreira, 2011). A este respeito, a esfera da escolha que o caracteriza tem que ver com as relações que o indivíduo mantém com os outros. Por conseguinte, não é surpreendente que o laço típico da hipermodernidade seja um laço escolhido que a todo o momento pode ser posto em causa, mais do que um laço herdado e transmitido, perdurando para toda a vida, cuja perenidade não se discutia. Os casos da família e da própria filiação religiosa não são os menos paradigmáticos a este respeito.

Ademais, o individualismo religioso articula estas duas modalidades de individualismo moderno. Por um lado, constamos o enfraquecimento das regulações tradicionais e comunitárias da religião (desinstitucionalização do crer), aliás como em muitos outros domínios da sociedade (F. Dubet, 2002) e, por outro, a crise das crenças tradicionais. Por exemplo, a autoridade religiosa

tem muito menos capacidade de intervenção sobre a soberania individual relativa às opções e práticas políticas ou as preferências sexuais. Para os nossos contemporâneos, as práticas, relevando muito mais da sua integridade pessoal, não podem mais ser objeto de uma ingerência da parte das instituições religiosas. Frise-se que desde a «primeira modernidade» se fala da separação entre esfera pública e esfera privada.

Assiste-se, igualmente, ao desenvolvimento de uma «religião à la carte» (J.-L. Schlegel, 1995), caracterizada por uma «dinâmica do provisório» da parte dos indivíduos em busca de sentido, que se consideram como soberanos nas suas análises e apreciações (R. Lemieux, 1992). O que importa, é o «do it your self» em matéria religiosa, tanto do lado da procura como da oferta dos bens da salvação. O critério de verdade e de verificação advém a experimentação e as respetivas sensações. A individualização da experiência religiosa torna-se uma modalidade da sua adaptação aos «dados culturais da modernidade inacabada», sob a égide das emoções e das sensações (F. Champion et al, 1990), mas essencialmente orientadas para a materialidade da vida e não para uma transcendência da mesma. Nestas dimensões, o sagrado assume tão só a sua dimensão imanente no sentido durkheimiano do termo (E. Durkheim, 1973 [1893]).

A subjetivação que acompanha a modernidade avançada segue de perto a sua privatização. Os conteúdos da fé, outrora objetivados, aceites como revelados e transmitidos pela tradição, são nos nossos dias objeto de triagem, seleção, avaliação e depois transformados pelas consciências individuais à medida da sua autenticidade apreendida e experimentada. Para a grande maioria dos cidadãos hodiernos, dificilmente a religião continua a apresentar-se como um dado adquirido de uma vez por todas no quadro de uma instituição de tutela, regulamentada por um sistema definidor do verdadeiro, do justo e do proibido. É antes e acima de tudo um dispositivo de crenças e práticas com as quais as pessoas ziguzagueiam ou fazem filtragem mais ou menos livremente em função da sua própria vida.

Bibliografia

- ABOU, S. (1981), *L'Identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Ed. Anthropos.
- ANTOINE, Agnès (2003), *L'impensé de la démocratie, La citoyenneté et la religion*, Paris, Fayard.
- BALANDIER, George (1998), *Le désordre. Éloge du mouvement*, Paris, Fayard.
- BECK, Ulrich (2003 [1986]), *La société du risque*, Paris, Aubier.
- BERGER, Peter (1967), *The Sacred Canopy: Elements of a sociological Theory of Religion*, New York, Garden City.

- BERGER, Peter (2001), *Qu'est-ce que la religion?*, Paris, Flammarion.
- BOBINEAU, Olivier (2005), *Dieu change en paroisse. Une comparaison allemande*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- BOUDON, Raymond (2002), *Déclin de la morale ? Déclin des valeurs ?*, Paris, PUF.
- CASTEL, Robert (2003), *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé ?*, Paris, Le Seuil.
- CHAMPION, Françoise et HERVIEU-LÉGER, Danièle (sous la dir. de.) (1990), *De l'émotion en religion, nouveaux et traditions*, Paris, Centurion.
- DAVIE, Grace (1996), *La religion des Britanniques de 1945 à nos jours*, Genève, Labor et Fides.
- DE SINGLY, François (2005), *L'individualisme est un humanisme*, Paris, Éd. de l'Aube.
- DE SINGLY, François (2003), *Les uns avec les autres. Quand l'individualisme crée du lien*, Paris, Armand Colin.
- DOBBELAERE, Karel (1981), «Secularization: a Multi-Dimensional Concept», *Current Sociology*, n.º 29(2).
- DUBET, François (2002), *Le Déclin de l'institution*, Paris, Seuil.
- DURKHEIM, Émile (1973 [1893]), *La division du travail Social*, Paris, Alcan.
- EHRENBERG, A. (1998), *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob.
- FORRASTIÉ, Jean (1979), *Les trente glorieuses*, Paris, Fayard.
- FULGUERAS, Anne-José (2008), «Les valeurs financières face à l'inédit », *AGIR*, nº 36, pp.35-54.
- GAUCHET, Marcel (1985), *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard.
- GUIDDENS, Antony (1991), *Modernity and Self-identity in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity Press. (1994), «Living in a Post-Tradiconal Society», in BECK, U. et al., *Reflexive Modernization*, Cambridge and Oxford, Polity Press.
- HERVIEU-LÉGER, Françoise (2003), *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard.
- HERVIEU-LÉGER, Françoise (1993), *La religion pour mémoire*, Paris, CERF.
- HERVIEU-LÉGER, Françoise (1999), *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- HERVIEU-LÉGER, Françoise et CHAMPION, Françoise (1986), *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Ed. du CERF.
- ISAMBERT, François-André (1992), *De la religion à l'éthique*, Paris, CERF.
- KAUFMANN, Jean-Claude (2004), *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, Armand Colin.
- LA BIBLE, *Traduction œcuménique* (1989), Paris, Ed. du CERF.
- LAMBERT, Yves (1993), « Âges, générations et christianisme en France et en Europe », *Revue Française de Sociologie*, nº XXXIV.
- LAMBERT, Yves et MICHELAT, Guy (sous dir. de), (1992), *Crépuscules de religions chez les jeunes ? Jeunes et religions en France*, Paris, L'Harmattan.
- LAMBERT, Yves (1991), La « tour de Babel » des définitions de la religion, *Social Compass*, vol. 38, nº1 mars.
- LAMBERT, Y. (1985), *Dieu change en Bretagne*, Paris, Ed. du CERF
- LAUDRIÈRE, Paul (2001), *Sociologie de l'éthique*, Paris, PUF.

- LEANDRO, M^a. Engrácia e FERREIRA, Laura (2011), «Os laços sociais em questão. Metamorfoses sociais, metamorfoses de uma noção», in LEANDRO, M^a Engrácia (dir.) (2011), *Laços familiares e sociais*, Viseu, Psicossoma, pp. 27-57.
- LEANDRO, M^a Engrácia (1995), *Au-delà des apparences. L'Insertion sociale des Portugais dans l'agglomération parisienne*, Paris, L'Harmattan.
- LEANDRO, M^a Engrácia e al (1981), «Países de leste e países ocidentais em comparação», Relatório da UC de *Sociologia Política*, Paris, Université René Descartes, Sorbonne Paris V.
- LE BRETON, David (2012), *Sociologie du risque*, Paris, PUF.
- LEMIEUX, Raymond (1992), «Les croyances: nébuleuse ou univers organisé ? », in *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Québec, Université Laval.
- LUCKMANN, Thomas (1967), *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York, Macmillan.
- LUCKMANN, Thomas (1987), «Social Reconstruction of Transcendence», *Secularization and Religion: the Persisting Tension*, Lausanne, CISR.
- LYOTARD, François (1979), *La condition postmoderne*, Paris, Editions de Minuit.
- MICHELAT, Guy (1992), «Pratiques et croyances religieuses : détachements et hétérodoxies », in LAMBERT, Ives et MICHELAT, Guy G. (dir.), *Crépuscules de religions chez les jeunes ? Jeunes et religions en France*, Paris, L'Harmattan.
- MONTEIRO, Teresa (2011), «Fés, credos, e religiões», in ALMEIDA, Ana (dir.), *História da vida privada em Portugal. Os nossos dias*, Lisboa, Círculo dos Leitores.
- PARSONS, Talcot (1955), *Éléments pour une sociologie de l'action*, Paris, Plon.
- PAVAGEAU, Jean, GILBERT, Yves, PEDRAZZINI, Yves (1997), *Le lien social et l'inachèvement de la modernité*, Paris, L'HARMATTAN/ ARCI.
- PESSOA, Fernando (2006), *Livro do desassossego*, Lisboa, Círculo dos Leitores.
- SANTOS, Boaventura (1994), *Pela mão da Alice. O social e o político na pós-modernidade*, Porto, Ed. Afrontamento.
- SCHLEGEL, Jean-Louis (1995), *Religions à la carte*, Paris, Hachette.
- SMITH, Adam (1860), *Théorie des sentiments moraux*, Paris, Guillaumin.
- SMITH, Adam (1832 [1776]), *La richesse des nations*, Paris, Alcan.
- SUTTER, Jacques (1991), «Derive culturelle et catholicisme», in MICHELAT, Guy, et al., *Les Français sont-ils encore catholiques ?* Paris, Cerf.
- TAGORE, Rabindranath (1963 [1913]), *Le jardinier d'amour. La jeune Lune*, Paris, Gallimard.
- THOMAS, Louis-Vincent (1993), «Prèface: en découdre avec les valeurs», in Equipe de Recherche CMVV, *Valeurs et changements sociaux*, Paris, L'Harmattan, pp. 9-16.
- TOCQUEVILLE, Alex (1995) *De la démocratie en Amérique*, Paris, Flammarion.
- TONNIÈS, Ferdinand (1977 [1887]), *Communauté et société*, Paris, RETZ.
- TOURAINÉ, Alain (1992), *Critique de la modernité*, Paris, Fayard.
- WEBER, Max (1964), *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon.