
S

ECULARIZAÇÃO E A IMPOTÊNCIA DA RELIGIÃO INDIVIDUALIZADA

Steve Bruce

Universidade de Aberdeen – Aberdeen
Escócia – Reino Unido

O paradigma da secularização combina duas coisas: uma afirmação sobre mudanças na presença e na natureza da religião, e um conjunto de explicações relacionadas a essas mudanças. Ele não é uma lei científica universalmente aplicável, mas uma descrição e explicação do passado das sociedades europeias e suas descendentes coloniais. Ao contrário das caricaturas frequentemente repetidas, não é um simples modelo evolucionista e não implica um único e uniforme futuro – mas sim supõe que há uma “sócio-lógica” para as mudanças sociais. Algumas mudanças andam juntas, outras não. Por exemplo, sociedades feudais podem ter igrejas oficiais eficientes; democracias liberais culturalmente diversas não. E isso não é acidental. Como mostrarei a seguir, isso pode ser explicado por aspectos fundamentais desse último tipo de sociedade.

Uma elaboração completa do paradigma da secularização, com dados suficientes para convencer uma mente aberta (algumas pessoas estão além da persuasão), precisaria de pelo menos um livro, e me custou três^{1,2*}. Tudo o que posso fazer aqui é oferecer alguns fatos ilustrativos, elaborar uma parte da explicação, analisar com algum pormenor uma alternativa ao paradigma da secularização, e pedir que o leitor faça a suposição benevolente de que eu tenho lidado com as críticas óbvias em outros lugares.

Secularização

Em 1851, cerca de metade da população da Grã-Bretanha frequentava a igreja regularmente. Agora, cerca de 8%. Dados estatísticos sobre as crenças religiosas estão

disponíveis apenas para os últimos cinquenta anos aproximadamente, mas eles mostram uma trajetória semelhante à da frequência à igreja: na Grã-Bretanha também tem ocorrido um contínuo declínio na popularidade das crenças cristãs ortodoxas. Sobre a existência de Deus, os britânicos agora se dividem muito igualmente entre quatro posições: a crença em um Deus criador pessoal, a crença em “um poder superior ou força vital”, o extraordinariamente vago “há algo lá”, e o ateísmo ou agnosticismo. O batismo já foi universal e tão amplamente considerado como essencial que, na Idade Média, se ensinava uma fórmula simples às parteiras para batizar bebês os quais se julgava que dificilmente sobreviveriam até a chegada de um padre. Hoje, menos de um terço dos bebês são batizados. Em 1971, mais de dois terços dos casamentos eram religiosos; hoje são menos de um terço.

Não há necessidade de aprofundar a questão: qualquer pessoa familiarizada com as sociedades europeias deve ter conhecimento do declínio drástico da religião organizada. Na Holanda, a porcentagem da população adulta que declara não ter nenhuma denominação passou de 14% em 1930 para 39% em 1997, e 42% em 2003³. A esmagadora maioria dos suecos (95%) nunca ou raramente assistiu a um culto público, e Hamberg (2003:47) não encontrou nenhuma evidência de reavivamento no cenário que ela descreve a seguir: “a parcela da população que adere a crenças cristãs ou que se dedica a tais atividades religiosas tradicionais, como oração e frequência à igreja, diminuiu na Suécia durante o século XX [...] os dados indicam um declínio não só da prevalência de crenças religiosas, mas também da importância destas crenças”⁴.

Mesmo nos EUA, habitualmente apontado como a grande exceção, a religiosidade praticante está agora em cerca de 20%, muito abaixo dos aproximadamente 50% existentes em 1950. Igualmente importante, aqueles que ainda se associam fortemente com a religião organizada o fazem com um espírito marcadamente diferente daquele de seus avós. A maioria das igrejas cristãs abandonaram seu foco sobrenatural, e os benefícios terapêuticos da fé (antes seguramente em segundo lugar diante da tarefa de apaziguar Deus e assegurar a salvação) são agora anunciados como o ponto principal. A postura da maioria dos fiéis mudou: de seguidores leais, eles passaram a ser consumidores seletivos.

A explicação do declínio da religião é necessariamente complexa. O diagrama que frequentemente uso para ilustrar o paradigma da secularização tem 21 segmentos! Irei mencionar apenas alguns deles. Primeiramente, a ideia de que a ciência substitui a religião em uma disputa de soma-zero pela explicação do mundo é, em grande parte, uma falácia. Contrariamente à expectativa de teólogos liberais e defensores da “alta crítica”^{5*} na década de 1890, o homem moderno parece bastante capaz de acreditar em todos os tipos de tolices – como se vê pela popularidade de histórias de abduções alienígenas ou teorias de superioridade racial. A ciência só colide realmente com a fé na medida em que, por meio da tecnologia, nos dá a sensação (com ou sem razão) de que somos donos do nosso destino. Os camponeses medievais, de forma bastante razoável, não se viam como tendo qualquer importância, seja aos

olhos de seus senhores mundanos, seja aos de seu Deus Criador. Já os consumidores ocidentais modernos se têm em alta conta: eles escolhem seus microondas, escolhem seus governos, escolhem em qual Deus acreditar e de que maneira.

A combinação de igualitarismo, individualismo e pluralismo tem sido crucial para a marginalização da religião. Qualquer sistema de crença fica mais plausível quando é inteiramente consensual. Se todos acreditam nas mesmas coisas, elas não são crenças, são apenas um relato exato de como as coisas são. Usando a fenomenologia de Alfred Schutz, Peter Berger (1979:213) chamou nossa atenção para o impacto da “pluralização dos mundos da vida” na plausibilidade dos sistemas religiosos de crença:

Nossa situação é caracterizada por um mercado de visões de mundo simultaneamente em concorrência umas com as outras. Nessa situação, a manutenção das certezas que vão muito além das necessidades empíricas da sociedade e do indivíduo para funcionar é muito dificultada. Posto que a religião repousa essencialmente sobre certezas sobrenaturais, a situação pluralista é uma situação secularizante e, como consequência, mergulha a religião em uma crise de credibilidade⁶.

A diversidade, obviamente, não gera necessariamente a incerteza. A primeira resposta a tal ameaça cognitiva geralmente é marcial: os desviantes são assassinados, expulsos ou convertidos à força. É aí que o igualitarismo se torna relevante. Nas sociedades industriais em modernização do final século XVIII e XIX na Europa, tornou-se cada vez mais aceito que, apesar das diferenças óbvias de nascimento, status e talentos, estávamos todos de alguma maneira no mesmo patamar. As pessoas tornaram-se relutantes em forçar a conformidade religiosa, e as classes dominantes passaram a considerar a harmonia social mais importante do que a ortodoxia religiosa. A insistência da Reforma sobre as responsabilidades do indivíduo tornou-se gradualmente uma demanda pelos direitos dos indivíduo, e os direitos separaram-se gradualmente das identidades religiosas.

A menos que estivesse preparado para aceitar altos níveis de conflito social (e nenhum estava), o Estado em modernização, se quisesse acomodar a diversidade, tinha de se tornar cada vez mais religiosamente neutro. O espaço público é gradualmente esvaziado. Isto não só remove o apoio formal do Estado para uma religião em particular; o mais importante – e é aí que a preocupação de Berger com aquilo que é “tido como evidente” é vital – é que isso elimina toda uma gama de oportunidades da tradição religiosa ser reforçada na interação do dia a dia. Onde uma comunidade partilha uma fé comum, grandes eventos como nascimentos, mortes e casamentos podem ser permeados pela religião compartilhada. A passagem das estações pode ser tratada semelhantemente. As conversas cotidianas podem reforçar as crenças compartilhadas na medida em que as pessoas tratam até mesmo dos assuntos mundanos, tais como o clima e a produção agrícola, em termos religiosos. A fragmentação da cultura religiosa

em uma gama de alternativas concorrentes reduz drasticamente esse discreto reforço social rotineiro das crenças. Quando já não podemos mais ter certeza de que aqueles que encontramos partilham a nossa fé, tendemos a mantê-la para nós mesmos.

No nível social, o resultado a longo prazo é uma mudança para formas de religião cada vez mais liberais e tolerantes e, eventualmente, para a indiferença benigna. Quando todas as religiões são, em certo sentido, igualmente válidas, os pais não têm um incentivo para doutrinar seus filhos, e o ambiente mostra-se como um solo pedregoso para as sementes da fé, conforme elas são plantadas.

Nos termos da clássica tipologia das formas de religião derivadas de Weber e Troeltsch, a forma *igreja* de religião (com uma única cultura e instituição compartilhadas prestando uma única estrutura de plausibilidade para uma sociedade inteira) torna-se rara: ela sobrevive apenas em situações (Polônia até 1990 e Irlanda até a década de 1960) nas quais a Igreja age como garantidora da identidade e integridade nacional. Quando esse papel se torna supérfluo, as taxas de aderência caem rapidamente, à medida que a Igreja passa a ser vista como apenas mais um grupo de pressão.

Aqui eu irei acrescentar um breve comentário. A recente preocupação com o fundamentalismo islâmico no Ocidente e com a reação de alguns muçulmanos ocidentais a assuntos de política externa, como a guerra no Iraque e o problema palestino, tem levado alguns analistas a considerar que a forma igreja da religião pode estar desfrutando de um reavivamento. A ideia é que os desafios islâmicos ao liberalismo ocidental e à secularidade poderiam estimular um reavivamento cristão, visto que os europeus com um compromisso apenas nominal às suas tradições cristãs anteriormente dominantes se sentiriam movidos a redescobrir sua fé herdada e, em seguida, adquirir um verdadeiro compromisso com ela. Um reavivamento das preocupações sobre a presença pública de uma religião poderia encorajar um reavivamento no sentido mais convencional. Mas esta parece ser uma esperança vã. Para além da constatação de que as pessoas que se descreveram como “cristãs” na Inglaterra e no País de Gales no censo de 2001 são maioria em relação àqueles que nunca deram trabalho a uma igreja cristã, não existe ainda nenhuma evidência empírica de reavivamento. Assumindo que os temores perante o islamismo militante estão tendo algum efeito sobre a secularização na Europa, ele parece ir no sentido oposto do que esperavam os líderes das igrejas. Dado que a maioria dos britânicos não tem qualquer convivência real com o cristianismo (e muito menos um compromisso com ele), eles veem a militância islâmica não como prova de que o Islã é uma religião ruim, mas sim como uma confirmação de que qualquer religião levada muito a sério é uma coisa ruim.

Para retornar à tipologia das formas de religião, as *seitas* podem sobreviver se conseguirem se isolar da sociedade mais ampla (o que é possível em partes dos EUA, mas impossível nas sociedades europeias), mas isso se dá à custa de um sacrifício considerável para seus membros. As *denominações*^{7*} declinam gradualmente porque seus membros não têm incentivos poderosos para doutrinar seus filhos. O que nos leva aos *cultos*^{8*}. Esse termo é frequentemente usado de forma casual para se referir a

qualquer pequena nova religião da qual não se gosta. Eu o uso para me referir a uma forma difusa e extremamente tolerante de religião que enfatiza a experiência privada e concede ao indivíduo a principal autoridade para decidir sobre o que ele ou ela vai acreditar. Essa forma de religião existe não em grandes organizações formais, mas em um meio social específico: um mundo de sobreposição de estabelecimentos e expressões por meio das quais os consumidores individuais traçam seus próprios caminhos de preferências. É o futuro dessa forma de religião que eu quero considerar no resto deste ensaio.

Espiritualidade difusa

Muitos dos que são contra o paradigma da secularização se baseiam na crença de que as pessoas são essencialmente religiosas. A religião não é vista como algo socialmente adquirido (como, por exemplo, falar francês), mas como a expressão de uma necessidade biológica inata. O duplo fato de que todos nós morremos e de que podemos distinguir o eu do corpo nos levaria àquelas interrogações que o teólogo Paul Tillich chamou de “questões últimas”.

Se for verdade que todos nós temos uma necessidade de religião, então a secularização a longo prazo é impossível. Se religiões específicas diminuam em popularidade, outras devem surgir em seguida para preencher a lacuna. Por um breve período na década de 1970, parecia que uma variedade de Novos Movimentos Religiosos (NMR), geralmente de inspiração oriental, iria preencher o espaço deixado pelo declínio das igrejas cristãs, mas rapidamente ficou óbvio que a escala estava errada. Depois que os *Moonies*^{9*} não conseguiram congregar mais do que mil membros na Grã-Bretanha, e todos os NMRs juntos não chegaram nem perto do número perdido pelas principais igrejas em um mês, esperar que essas inovações pudessem restaurar o capital religioso de 1900 ou 1950 era como esperar que um motor de trem de brinquedo puxasse vagões de carga reais.

Um candidato mais plausível no âmbito dos cultos é a altamente individualista e personalizada espiritualidade New Age. Régis Debray (2004:259) foi elegantemente ao ponto ao dizer que o crepúsculo dos deuses seria o “alvorecer dos mágicos”¹⁰. Os dois fenômenos estão certamente relacionados com o lado da oferta. O declínio das igrejas cristãs tem anulado seu poder de estigmatizar as alternativas como exóticas e perigosas. Em 2005, um oficial naval em serviço conseguiu estabelecer o paganismo como uma religião legítima que as forças armadas britânicas deveriam acomodar. Como assinalou Partridge (2004), tem ocorrido um grande aumento na gama de revelações e terapias espirituais oferecidas no Ocidente¹¹. Mas não devemos confundir as medidas de oferta com as de demanda. O que importa para testar a tese da secularização não é a gama de ofertas espirituais que são difundidas, mas o número daqueles que as abraçam e o espírito com que o fazem.

Tabela 1: Prática e importância da New Age, Escócia (2001)

	<i>Horóscopos^a</i> %	<i>Adivinhação^b</i> %	<i>Ioga ou Meditação</i> %	<i>Medicina alternativa^c</i> %
<i>Extremamente importante</i>	1	2	3	5
<i>Muito importante</i>	4	4	7	15
<i>Sem tanta importância</i>	21	13	9	20
<i>Nada importante</i>	15	11	4	5
<i>Nunca tentei</i>	59	70	78	55

Nota: O tamanho da amostra é de 1.605 pessoas. A porcentagem total pode diferir de 100 devido ao arredondamento.

^a Consultar horóscopos em jornais e revistas.

^b Consultar leitores de carta de tarô, adivinho ou astrólogo (excluindo horóscopos em jornais e revistas).

^c Medicina complementar ou alternativa, como remédios fitoterápicos, homeopatia e aromaterapia.

Em 2001, a pesquisa “Atitudes sociais dos escoceses” perguntou a uma representativa amostra de pessoas se elas alguma vez haviam experimentado uma série de práticas indiscutivelmente New Age, tais como cartas de tarô, adivinhação, astrologia, ioga ou meditação, medicinas alternativas ou terapias, horóscopos, e, em caso afirmativo, o quão importante essas práticas foram em suas vidas¹². A Tabela 1 resume as respostas.

A maioria dos escoceses nunca testou tais coisas, particularmente aquelas que implicam um compromisso mais significativo, e entre aqueles que tentaram, a maioria não as considera muito importante. As perguntas foram talvez muito bruscas para terem levado a essas respostas, mas existe um padrão claro que se encaixa bem com o que colegas da Universidade de Lancaster descobriram em seu estudo dos fornecedores e consumidores da New Age em Kendal, uma pequena cidade no noroeste da Inglaterra¹³. Liderados por Paul Heelas e Linda Woodhead, a equipe de pesquisa usou uma grande variedade de técnicas para identificar tudo (de aulas de ioga em grupo até terapias individuais) o que poderia ser considerado como atividade New Age, e por meio de entrevistas e questionários detalhados foi compilada uma estimativa

razoável. Eles concluíram que, em uma semana típica, entre 1% e 2% da população estão envolvidos no meio holístico.

Mas vale a pena olhar mais de perto as atividades que pesquisaram. A Tabela 2 resume a distribuição das atividades no meio holístico em nove categorias¹⁴.

Tabela 2: Participação no meio holístico, Kendal (2000-2002)

<i>Atividade</i>	%
Ioga e tai chi	45,5
Dança, canto, arte e artesanato	5,6
Massagem, massoterapia	13,9
Homeopatia	3,6
Aconselhamento	3,5
Grupos de cura e saúde complementar	11,2
Reiki ou cura espiritual	6,1
Grupos espirituais/religiosos especializados	5,6
Individualidades variadas	5,0

Não é difícil se chocar com o fato de que apenas poucas das atividades listadas são obviamente espirituais. Mais da metade de todo o envolvimento é o que a maioria

das pessoas veria como lazer ou recreação: ioga, tai chi, dança, canto, arte. Adicione os papéricos (massagem, massoterapia) e você terá coberto quase dois terços da amostra. Nem todos os “grupos de cura e de saúde complementar” são, obviamente, espirituais ou mesmo não convencionais. O CancerCare, vencedor do prêmio Queen’s Jubilee Award for Voluntary Service in the Community, é um dos maiores exemplos. Uma boa parte das práticas de cura são baseadas em crenças características, mas mesmo essas (por exemplo, a homeopatia e o reiki) dão a impressão de serem pseudocientíficas, ao invés de necessariamente espirituais.

Felizmente, nós não temos que discutir sobre a natureza dessas atividades ou seus significados para as pessoas envolvidas, uma vez que Heelas e Woodhead perguntaram a seus entrevistados se eles viam suas atividades como espirituais. Apenas 51% dos entrevistados viam suas aulas de ioga como espirituais; na categoria massagem, o percentual espiritual foi de apenas 28%; na osteopatia, apenas 10%; para “massagem nos pés” (o que incluiu em média 48 pessoas), o número foi 25%. Apenas cerca de 45% das pessoas envolvidas em atividades do meio holístico pensavam suas práticas como espirituais. Menos da metade dos entrevistados disseram que a sua participação tinha qualquer relação que fosse com o crescimento espiritual.

Em sua defesa da tese de que o conjunto dessas atividades constituiria uma “revolução espiritual”, Heelas e Woodhead afirmaram que “o cenário ao qual chegamos para o meio holístico [...] mostra que Bruce [...] está errado quando afirma que ‘o número de pessoas [na Grã-Bretanha] que tem demonstrado qualquer interesse em religiões alternativas é mínimo’”¹⁵. Seria improdutivo discutir sobre o que é ou não “mínimo”, mas as implicações do próprio trabalho deles parecem muito claras. Considerando a espiritualidade New Age em sua acepção mais estrita, ela é insignificante. Para alcançar mais de 1% da população, precisamos incluir uma variedade de atividades recreativas importadas, métodos variados de relaxamento e diversas formas de medicina alternativa, tudo isso praticado principalmente por pessoas que nem sequer pretendem ver tais atividades como espirituais. Ao invés de ver a New Age como uma compensação para o declínio no cristianismo, deveríamos vê-la como uma extensão da cirurgia, da clínica, da academia de ginástica ou do salão de beleza. Trata-se de uma preocupação voltada primeiramente ao bem-estar físico e psicológico.

O futuro da New Age

Para reforçar a proposição de que o que estamos vendo é o declínio de uma forma de religião, em vez da secularização em si, Heelas e Woodhead preveem que o meio holístico dobrará de tamanho ao longo dos próximos quarenta ou cinquenta anos¹⁶. Isso parece altamente improvável. Eles admitem que, atualmente, a espiritualidade holística tem um apelo sociodemográfico bastante restrito, e que o setor relevante de sua população (mulheres brancas, de meia-idade, educadas, em profissões orientadas para o contato humano) pode estar se aproximando do ponto de saturação. Longe de

crescer, não é nem claro que o meio holístico possa se reproduzir. Perguntados se seus filhos estavam interessados na atividade, dois terços dos inquiridos com filhos disseram “não”. Heelas mostra-se impressionado com o fato de que 32% disseram “sim”, mas esse nível de transmissão é desastroso¹⁷. Em uma sociedade na qual os pais têm apenas dois filhos em média, 100% deles devem ser socializados em uma prática para que ela possa sobreviver no longo prazo. A transmissão intergeracional da filiação, da assiduidade e da crença cristã está atualmente em torno dos 50%, o que é amplamente considerado como um grande problema para as igrejas¹⁸. Em face disso, a New Age tem uma montanha ainda mais alta para subir, até porque as mulheres com interesses espirituais são mais propensas a não terem filhos do que a média.

Em resumo, mesmo um estudo de comunidade extremamente detalhado conduzido por comentaristas simpatizantes da espiritualidade New Age falha em nos convencer de que esse meio chega perto de fornecer um substituto viável para o declínio das igrejas cristãs. De volta à nossa metáfora do trem de brinquedo: a escala está errada.

O eu e outras religiões

Não só o mundo da New Age é muito pequeno, mas também há boas razões para descrevê-lo como frágil. A fraqueza da comunidade na New Age não é um acidente, mas uma consequência inevitável da sua base solipsista^{19*} de autoridade. Na New Age, o *eu* é o árbitro final da verdade e da utilidade. Se funciona para você, então é verdade. Não há nenhuma base legítima para impor algo aos outros ou mesmo discutir. Isso faz com que qualquer tipo de atividade em conjunto seja extraordinariamente difícil. Se duas pessoas discordam, não há base para solucionar o conflito. Isso explica por que, apesar de toda a conversa de comunidade contracultural e alternativa, a espiritualidade New Age não foi capaz de produzir suas escolas e comunidades alternativas.

Ainda que não tenham apreciado a consequência de seus próprios exemplos (eles querem descrever os adeptos da New Age como uma “tribo”), Prince e Riches (2000), em seu estudo sobre a New Age em Glastonbury, fornecem exemplos contundentes dessa incapacidade de cooperação²⁰. Em um exemplo, uma escola primária entrou em colapso porque os pais não conseguiram chegar a um acordo sobre como ou o que eles queriam que seus filhos aprendessem. Em outro caso, um pequeno grupo de adeptos da New Age decidiu reunir-se regularmente nas manhãs de domingo para algum tipo de ato coletivo de “adoração”. Na primeira reunião eles conversaram sobre o que fariam, mas não chegaram a um acordo. Menos pessoas participaram da segunda reunião, e a iniciativa acabou se esgotando.

A etnografia de Glastonbury levanta um problema geral interessante que me ocorreu pela primeira vez enquanto eu lecionava sobre as reformas sociais desenvolvidas pioneiramente por evangélicos britânicos no século XVIII e início do XIX. Não é exagerado dizer que a civilização da sociedade industrial deve muito aos cristãos

empenhados. O fim da escravidão, as limitações ao trabalho de mulheres e crianças em fábricas, o controle sobre a exploração dos trabalhadores, a construção de habitações decentes para os trabalhadores, as melhorias nas prisões, os bancos sem limites mínimos de depósito, as seguradoras, as instituições de ensino dos trabalhadores, a escola pública para os pobres – tudo isso resultou da atividade filantrópica de pessoas que foram conduzidas pelas ideias correlacionadas de que dificilmente poderíamos esperar que os pobres se preocupassem com suas almas enquanto seus corpos estavam oprimidos pela dor, e que uma sociedade que afirmava ser cristã não poderia também ser bárbara. Contra esse exemplo, o impacto social de adeptos da New Age parece insignificante, e eu aproveito dois pontos a partir da comparação.

Em primeiro lugar, apenas uma religião que tem um ponto de referência de autoridade exterior ao indivíduo é capaz de proporcionar um desafio para qualquer status quo. Deixados à nossa própria conta, a combinação de preguiça e autointeresse tornará o sacrifício sempre improvável. Embora os adeptos da New Age gostem de falar de suas revelações e terapias como uma mudança de vida, na prática, o que muda principalmente são apenas as atitudes em relação às suas circunstâncias. O banqueiro comercial reprimido e ansioso que se dedica ao ioga ou à meditação não deixa de ser um banqueiro; ele pode até adquirir um certo distanciamento de seu papel profissional e se tornar um banqueiro holístico mais contente, mas ele continua como a maioria dos banqueiros. Apenas um número muito pequeno irá realmente “baixar seu nível social”. Esses últimos vendem a dispendiosa casa em Londres e refugiam-se numa casa de campo no País de Gales ou na Cúmbria para fazer objetos de cerâmica e organizar oficinas de cura por meio do reiki aos fins de semana. Mas o significado disso para a sociedade em geral é insignificante. Pior ainda, em muitos casos a mudança não é mais do que a aquisição de uma nova linguagem para defender velhos padrões de comportamento. Considere o exemplo da exploração sexual. Quando leio alguns dos relatos de Findhorn, o mais antigo centro New Age da Europa, fico chocado com quão frequentemente homens adeptos da New Age conseguem seduzir as mulheres mais jovens, convencendo-as de que entrar em contato com seus verdadeiros sentimentos, descobrir seus anjos interiores, encontrar seu poder ou criar relacionamentos autênticos significa fazer sexo²¹. Para usar a linguagem formal de Max Weber, religiões de rejeição do mundo só parecem ser possíveis se houver uma autoridade externa e comum como fonte de revelação: o Deus que pune aqueles que saem da linha. Se a única fonte de autoridade é o *eu* – como no clássico slogan New Age, “para o seu próprio eu ser verdadeiro” –, qualquer nova perspectiva ou revelação tem mais chances de ser assimilada às nossas circunstâncias atuais do que provocar mudanças.

Em segundo lugar, enquanto o movimento evangélico vitoriano foi mais que a soma de suas partes porque era feito por indivíduos que estavam unidos por uma fé compartilhada, o movimento da New Age é sempre menor do que a soma de suas partes, porque mesmo o seu núcleo altamente motivado e genuinamente contracultural não é unido por crenças e valores comuns. Ou, para ser mais preciso, está unido

apenas por princípios epistemológicos e operacionais altamente abstratos, tais como “ninguém tem o direito de dizer a ninguém o que fazer”.

Meu propósito aqui não é criticar a espiritualidade New Age (embora seja difícil de resistir a isso); é explicar por que ela não consegue resistir à cooptação e degeneração. Desde 1960, elementos do repertório religioso do mundo inteiro têm sido importados para o Reino Unido, mas em vez dos britânicos seculares serem transformados pela necromancia chinesa, saunas nativo-americanas e conceitos hindus do karma, as inovações é que têm sido despojadas de seu conteúdo religioso²². Em seu contexto original, feng shui é um jeito sério de se relacionar com os espíritos dos mortos. Na Grã-Bretanha, é um estilo de decoração. A ioga deixou de ser uma disciplina espiritual; é um programa de exercícios. A meditação não serve mais para atingir a iluminação; é para relaxar. E a medicina védica Ayurveda é apenas mais uma linha de cosméticos da cadeia Body Shop.

Conclusão

Eu me concentrei na espiritualidade New Age porque ela nos estimula a avançar no debate sobre a secularização. Na Grã-Bretanha, as igrejas cristãs têm diminuído a um ponto a partir do qual sua reprodução está ameaçada; as principais religiões não cristãs trazidas por imigrantes desde 1945 não têm recrutado para além de suas bases étnicas originais; e NMRs dos anos 1970 falharam em fazer qualquer progresso. Nós temos atualmente uma sociedade que é em grande medida secular, não apenas nas operações formais de grandes instituições sociais, mas também na cultura popular. Estamos em uma posição historicamente interessante. Durante os próximos trinta anos ou mais, nós poderemos ver se as sociedades são religiosas porque as pessoas são religiosas, ou vice-versa. Se esse for o caso, se as pessoas são, em certo sentido, duradouramente interessadas no religioso e no espiritual (e, portanto, a nossa secularidade atual é temporária), então devemos ver em breve as evidências disso. A espiritualidade New Age dava a impressão de ser um forte candidato para o futuro da religião, porque o seu ethos individualista e consumista se encaixa bem com o espírito de nossa época.

Mas o que se precisa é de uma investigação séria, cuja finalidade seja a avaliação da propagação, importância e impacto das formas alternativas de espiritualidade. Até hoje, poucos trabalhos foram além de se impressionar com o crescimento da oferta de inovações espirituais. Já este trabalho, ao tentar medir a demanda, sugere que as espiritualidades alternativas não irão refutar o paradigma de secularização.

Referências Bibliográficas

BERGER, Peter L. (1979), *Facing Up to Modernity*. Hammondsport: Penguin.

- BRUCE, Steve. (1996), *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (1998), “Good Intentions and Bad Sociology: New Age Authenticity and Social Roles”. *Journal of Contemporary Religion*, vol. 13, n° 1: 23–36.
- _____. (1999), *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (2002), *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- BRUCE, Steve e GLENDINNING, Tony. (2003), “Religious Beliefs and Differences”. In: C. Bromley, J. Curtice, K. Hinds e A. Park (eds.). *Devolution – Scottish Answers to Scottish Questions*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- DE GRAAF, Nan Dirk; NEED, Ariana e ULTEE, Wout. (1998), “‘Losing My Religion’: A New and Comprehensive Explanation of Three Empirical Regularities Tested on Data for the Netherlands in 1998”. In: A. Crockett e R. O’Leary (eds.). *Patterns and Processes of Religious Change in Modern Industrial Societies – Europe and the United States*. Lamentor: Edwin Millen.
- DEBRAY, Régis. (2004), *God: An Itinerary*. London: Verso.
- HAMBERG, Eva M. (2003), “Christendom in Decline: The Swedish Case”. In: H. McLeod e W. U. Astor (eds.). *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HEELAS, Paul e SEEL, Benjamin. (2003), “An Ageing New Age?”. In: G. Davie, P. Heelas e L. Woodhead (eds.). *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures*. Aldershot: Ashgate.
- HEELAS, Paul e WOODHEAD, Linda. (2005), *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- PATRIDGE, Christopher. (2004), *The Re-Enchantment of the West*, vol. 1. Edinburgh: Clark.
- PRINCE, Ruth e RICHES, David. (2000), *The New Age in Glastonbury: The Construction of Religious Movements*. New York: Berghahn.
- VOAS, David. (2003), “Intermarriage and the Demography of Secularization”. *British Journal of Sociology*, vol. 54, n° 1: 83-108.

Notas

- ¹ Veja meus livros *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults* (Oxford: Oxford University Press, 1996); *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice* (Oxford: Oxford University Press, 1999); e *God is Dead: Secularization in the West* (Oxford: Blackwell, 2002).
- ² * Alguns anos depois do lançamento deste artigo, Bruce viria a publicar uma de suas principais obras acerca da teoria da secularização, o livro *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2011). (N. do T.)
- ³ Nan Dirk De Graaf, Ariana Need e Wout Ultee, “‘Losing My Religion’: A New and Comprehensive Explanation of Three Empirical Regularities Tested on Data for the Netherlands in 1998”. In: *Patterns and Processes of Religious Change in Modern Industrial Societies – Europe and the United States*, ed. Alasdair Crockett e Richard O’Leary (Lamentor: Edwin Millen, 1998), Tabela 1.
- ⁴ Eva M. Hamberg, “Christendom in Decline: The Swedish Case”. In: *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*, ed. Hugh McLeod e Werner Ustorf Astor (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 47.
- ⁵ * A “alta crítica”, também conhecida como “criticismo histórico”, é uma tentativa de contextualização histórica dos textos bíblicos em busca dos significados originais desses escritos. (N. do T.)
- ⁶ Peter L. Berger, *Facing Up to Modernity* (Hammondspont: Penguin, 1979), p. 213.
- ⁷ * A categoria *denominação* é usada aqui para se referir a qualquer forma de religião institucionalmente organizada não vinculada ao Estado. (N. do T.)

- ⁸ * Em geral, o termo *cult* é traduzido para o português como seita. Aqui, porém, *cult* é usado para se referir a qualquer grupo religioso alternativo, não institucionalizado e com práticas não convencionais. Optou-se, assim, por traduzir *cult* para *culto*, e manter o termo *seita* (no original, *sect*) para se referir a grupos que surgem do rompimento com organizações religiosas anteriores e possuem alto grau de tensão com a sociedade na qual se encontram. (N. do T.)
- ⁹ * “Moonies”, o equivalente de “lunáticos”, é um termo pejorativo geralmente usado para se referir à Unification Church (Igreja da Unificação), fundada pelo coreano Sun Myung Moon. (N. do T.)
- ¹⁰ Régis Debray, *God: An Itinerary* (London: Verso, 2004), p. 259.
- ¹¹ Christopher Partridge, *The Re-Enchantment of the West*, vol. 1 (Edinburgh: Clark, 2004).
- ¹² Steve Bruce e Tony Glendinning, “Religious Beliefs and Differences”. In: *Devolution – Scottish Answers to Scottish Questions*, ed. Catherine Bromley, John Curtice, Kerstin Hinds e Alison Park (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003), p. 86-115.
- ¹³ Paul Heelas e Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality* (Oxford: Blackwell, 2005).
- ¹⁴ Sou grato ao amigo e colaborador David Voas, da Universidade de Manchester, pela preparação destes resumos dos dados de Kendal. Os dados originais estão disponíveis ao público em www.kendalproject.org.uk.
- ¹⁵ Heelas e Woodhead, p. 54-55.
- ¹⁶ Heelas e Woodhead, p. 137.
- ¹⁷ Paul Heelas e Benjamin Seel, “An Ageing New Age?”. In: *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures*, ed. Grace Davie, Paul Heelas e Linda Woodhead (Aldershot: Ashgate, 2003), p. 234.
- ¹⁸ David Voas, “Intermarriage and the Demography of Secularization”. *British Journal of Sociology*, vol. 54, n° 1 (2003), p. 83–108.
- ¹⁹ * Solipsismo é uma corrente filosófica baseada no egocentrismo extremado, segundo o qual nada existe para além do “eu” e de suas experiências. (N. do T.)
- ²⁰ Ruth Prince e David Riches, *The New Age in Glastonbury: The Construction of Religious Movements* (New York: Berghahn, 2000), p. 166-7, 176-8.
- ²¹ Steve Bruce, “Good Intentions and Bad Sociology: New Age Authenticity and Social Roles”. *Journal of Contemporary Religion*, vol. 13, n° 1 (1998), p. 23-36.
- ²² Bruce, *God Is Dead*, p. 118-39.

Recebido em março de 2016.

Aprovado em maio de 2016.