

Da Pós-Secularização: Notas Sociológicas

José Bittencourt Filho

Abstract

This text is a reflection which singles out one of the important aspects of the religious field on the international plan, starting from the years of 1960. It aims at tracing some correlations among the specific thematic of secularization and so-called "post-modernity". Finally, it underlines misunderstandings in some usual analyses and attempts to draw only one of the possible conclusions.

Key words: post-secularization; religious field; post-modernity; Protestant theology

Sinopse

Este texto é uma reflexão sobre um dos aspectos marcantes do campo religioso, no plano internacional, a partir dos anos de 1960. Busca traçar algumas correlações entre a temática específica da secularização e a assim chamada pós-modernidade. Finalmente, sublinha equívocos de avaliação em algumas análises correntes e extrai apenas uma das conclusões possíveis.

Palavras-chave: pós-secularização; campo religioso; pós-modernidade; teologia protestante

* Doutorando em Ciências Sociais na PUC-São Paulo; pastor da Igreja Presbiteriana Unida; editor da revista *Tempo e Presença*.

1 - Introdução

Felizmente, os bons ventos da concórdia e do respeito mútuo têm soprado, aproximando cientistas sociais, cientistas da religião e teólogos. Em tempos de interdisciplinaridade, todos preocupados com o fenômeno religioso e abordando-o cada qual com seus respectivos procedimentos metodológicos, não poderiam permanecer algo afastados ou desconfiados uns dos outros. Aproveitando-nos dessa nova e benfazeja situação decidimos abordar uma temática recorrente nas esferas teológica e científica. Vale acrescentar que a nova ordem internacional decorrente das monumentais transformações que assolaram nosso planeta nas últimas décadas conferiram a essa temática novos e ainda mais interessantes contornos.

Como se trata de um trabalho breve, optamos principiar por um rápido apanhado histórico do debate em torno à temática, no âmbito da teologia, nos anos de 1960, quando foram mais intensos e profundos. No mesmo lugar traçamos um perfil da importância adquirida pela temática nos ambientes sociológicos, em particular entre aqueles que estudam o fenômeno religioso na perspectiva sociológica.

Em seguida tentamos situar o estado da questão na atualidade, buscando desvendar as correlações entre a temática específica e aquele que é um dos principais temas das ciências sociais na atualidade, qual seja, o da assim chamada *pós-modernidade*. Ao lado disso, sublinhamos alguns graves equívocos de avaliação, que levaram os pesquisadores dessas áreas do conhecimento a conclusões hoje reconhecidamente açodadas.

Por último, extraímos apenas uma das conclusões possíveis, no intuito de indicar alguns debates correlatos e não menos importantes, que certamente enriqueceriam os estudos da religião em nosso país. Reconhecendo a grandeza e a profundidade do tema que ousamos apenas tangenciar, esperamos pelo menos ter encaminhado devidamente a discussão.

2 - Um Debate Teológico e Sociológico

Muito mais do que o percebemos, somos condicionados e limitados pelas convenções, produtos do nosso ambiente, filhos do nosso tempo, escravos de uma ou outra moda no campo religioso ou teológico. (W. H. Van de Pol.)

Estamos vivenciando, segundo se propala, a pós-modernidade. Para alguns esta última seria apenas uma etapa tardia da modernidade; para outros, sua sucessora no panorama cultural da humanidade. Sem adentrar propriamente a essa discussão inconclusa entre os especialistas, cumpre registrar, numa perspectiva sociológica, que no plano do campo religioso configura-se, inapelavelmente, o que foi apelidado de “era pós-cristã”. Tal fenômeno consiste no acelerado desaparecimento dos fatores cristãos na cultura abrangente; aqueles mesmos fatores que formaram e moldaram a cultura ocidental ao longo dos últimos mil e quinhentos anos. No plano religioso, estaríamos vivendo uma época que nem é pagã, nem cristã, na qual a religiosidade intensa transformou o Deus cristão num acessório cultural, ou numa mercadoria, ou ainda num símbolo da busca utilitarista de êxito e segurança. Assim sendo, a cultura ocidental estaria sendo cerceada de suas raízes teológicas, seus fundamentos metafísicos e sua dimensão sacramental, todas de natureza bíblico-cristã. O núcleo do evangelho cristão, bem como os seus símbolos mais clássicos, ter-se-iam tornado obsoletos pelo simples fato de estarem envolvidos numa situação histórica inteiramente distinta da atual.

Recuando no tempo, mais exatamente a partir da Segunda Guerra Mundial, e até o início da década de 1960, alguns teólogos protestantes entendiam que o homem ocidental estaria simultaneamente desencantado, com a religião e com a ciência. Com a primeira devido à irrelevância de Deus para um “existir autêntico” (existencialismo), e com a segunda devido à ameaça de aniquilação (crise nuclear, crise ambiental, etc.). Existiria saída para tal dilema? Para os teólogos radicais, mais do que uma reforma teológica, o imprescindível seria uma “revolução

cultural”. Nesse quadro, em vez de se afirmar que Deus existe, faz-se necessário discernir que Deus precisaria existir; ou seja, ele seria inevitável, muito embora não fosse “necessário”. Tais considerandos teológicos comportam um pressuposto: o da *secularização*.

A bem da verdade, o processo de secularização não tem sido tratado pela teologia cristã como algo demoníaco. Até pelo contrário, alguns historiadores do pensamento cristão avaliam a secularização como elemento constitutivo da própria fé cristã e bíblica. Não faltam aqueles exegetas que apontam, como embrião da visão secular do mundo, a conduta de Jesus em relação às prescrições da religião judaica, que os evangelistas sinóticos narram detalhadamente e com freqüência. Outros estudiosos das Escrituras vão ainda mais longe, ao recorrerem às narrativas do Gênesis, nas quais os astros, tidos como deuses pelas grandes religiões de então, são apresentados como meros luminares. Assim, segundo essa linha de raciocínio hermenêutico, a fé bíblica desde seus primórdios aponta e secunda a secularização do homem e do mundo. A par disso estão aqueles que consideram a secularização como um valor religioso a partir da Reforma, quando a teologia reformatória de todos os matizes demoliu o edifício sacral da Idade Média.

Talvez por essa razão é que no mundo da teologia protestante, a partir do final do século 18, a secularização assume o *status* de categoria teológica com denotações axiológicas positivas. Tal processo irá culminar nas primeiras décadas do século 20, quando os pensadores protestantes irão superar dialeticamente a chamada teologia liberal, elaborada no decorrer do século anterior. A título de curiosidade vale registrar que iria surgir uma reação conservadora à mesma corrente liberal, por meio de um movimento internacional que postulava um retorno aos “fundamentos” da fé evangélica. Essa ênfase determinou que tal movimento ficasse conhecido pelo nome de *fundamentalismo*. Na atualidade, por extensão, essa nomenclatura é utilizada para designar tendências similares, dentro e fora do cristianismo.

O teólogo luterano Dietrich Bonhoeffer, executado pelos nazistas, é o principal arauto daquilo que se pode chamar de

uma “teologia da secularização”, a despeito do fato de não ter tido tempo de sistematizar seu pensamento.¹ Na esteira da melhor tradição teológica protestante, e ao lado de outros teólogos seus coetâneos, entendia e ensinava que o evangelho cristão não poderia ser aprisionado nas estreitas molduras da religião.

Contudo, o tratado teológico que situou de maneira abrangente e profunda a temática da secularização deve-se a Harvey Cox,² teólogo batista, que o teria escrito com a finalidade precípua de demonstrar que tanto a secularização como a urbanização não se constituíam em sinistras maldições que deviam ser execradas, mas sim oportunidades notáveis a serem devidamente aproveitadas. Para esse autor, o aparecimento da civilização urbana e o colapso da religião tradicional seriam dois movimentos intimamente relacionados. Após uma viagem que realizou ao Brasil (1966), considerou necessário registrar algumas percepções novas que a imersão na realidade religiosa brasileira lhe trouxera. Todavia, fez questão de confirmar que ainda sustentava suas teses iniciais.

Desde logo Cox ressaltou o fato de que a secularização não alimenta nenhum impulso persecutório em relação à religião. A secularização teria conseguido o que a força bruta jamais alcançara: relativizar as concepções religiosas do mundo tornando-as inócuas e banindo-as para a esfera estritamente privada. Outrossim, Cox destacou que o pluralismo e a tolerância seriam rebentos da secularização, no sentido de que esta ensejou a formação de sistemas culturais avessos à imposição de quaisquer concepções particulares de mundo. Nesse quadro de pluralidade, quando grupos sociais lançam mão de símbolos antigos e formas religiosas arcaicas, o fazem para empregá-las em propósitos totalmente inéditos.

- 1 A obra mais divulgada de Bonhoeffer é uma compilação de poesias, orações e da correspondência dele enquanto esteve preso num campo de concentração, após ter participado no fracassado atentado contra Hitler. Em português essa coletânea recebeu o título de *Resistência e submissão*. [Para referências bibliográficas completas deste e dos demais títulos, cf. a **Bibliografia** abaixo.] Existem outros títulos de sua autoria publicados em português, a maioria pela Editora Sinodal (São Leopoldo-RS).
- 2 Referimo-nos aqui a Harvey COX, *A cidade do homem*.

O mesmo autor concorda com aqueles teólogos que interpretam o fenômeno da secularização como sendo a *libertação* do ser humano de qualquer mundividência religiosa restrita, mundividência essa que exerceria o controle de sua razão, de sua linguagem e de sua autocompreensão. A par disso, aquela seria a descoberta, pelo mesmo ser humano, de que o mundo fora deixado em suas mãos, sem a interferência de presumidas forças sobrenaturais. Desse ponto de vista – partilhado com *Bonhoeffer* – a secularização corresponderia ao pleno *amadurecimento* da pessoa humana. Em tempos de secularização, a religião para alguns representaria apenas um passatempo construtivo; para outros, um símbolo de identidade étnica; para outros tantos, uma fruição estética. Nessa linha, Harvey Cox advertia que o processo era inexorável, e assim, ao invés de rejeitar, os cristãos deveriam aprender a estimar essa secularidade incessante. Ao mesmo tempo, ele realçava a diversidade e a desintegração da tradição decorrentes do emergente processo de urbanização.

Entretanto, esse pensador não deixou de distinguir a secularização – entendida como um processo histórico mediante o qual a sociedade e a cultura tornam-se livres da tutela religiosa e metafísica –, de um termo derivado, que designa coisa diferente: *secularismo*. Enquanto a secularização seria resultante do impacto supostamente benfazejo da fé bíblica sobre a cultura ocidental, o secularismo seria sua face tenebrosa, uma espécie de religião substitutiva, ideologicamente fechada, e manipulada por obscuros interesses dominantes.

No entanto, nos anos de 1980, Harvey Cox iria abrir mão de seus postulados de vinte anos antes, intuindo que a religião havia descoberto, surpreendentemente, caminhos para a sua “recuperação”. Não teria sido possível mantê-la apenas na esfera privada, e ela novamente passou a reivindicar o papel que lhe cabia, qual seja, o de prestar também serviços “proféticos”; em outras palavras, participar nos destinos coletivos, ou ainda, se se desejar, readquirir significação política. A participação de líderes cristãos em todos os acontecimentos políticos relevantes da época, no plano mundial, modificaram as antigas teses desse teólogo no tocante à secularização.

Mesmo considerando as ambigüidades e as contradições, o referido teólogo discerniu os indícios do retorno da religião à cena histórica em virtude dos fatos que iam desde a “assessoria” do pastor Jerry Falwell ao presidente Reagan (desfiando versículos do Apocalipse para justificar o programa bélico “Guerra nas Estrelas”) até o sacerdote católico-romano Ernesto Cardenal – que, mesclando Bíblia, poesia e marxismo, tornou-se ministro do governo revolucionário sandinista –, passando pelo impacto político e cultural das visitas do Papa João Paulo II a diversos países do mundo, alguns mesmo com arraigada tradição anticlerical. O pensador passou então a ficar inquieto com o espetacular reaparecimento da religião como força política, pouquíssimo tempo depois dos especialistas terem preconizado o seu desaparecimento. O que mais lhe causava perplexidade era que o intercurso entre religião e política estava adquirindo contornos inusitados.

Apesar de reafirmar suas teses quanto ao papel dos cristãos num mundo secularizado, corrigiu suas impressões sobre o contexto eclesialístico supostamente decadente, ao qual se dirigira vinte anos antes. Curiosamente, atribuiu o retorno ao sagrado e a revivescência da religião à pós-modernidade. Passou a sugerir então que, enquanto em décadas anteriores coube à teologia cristã interpretar a fé bíblica nas entranhas do processo de secularização, agora cabia à mesma teologia descartar o ocaso da religião enquanto força social, e interpretar a fé cristã em moldes pós-modernos, ou seja, em face do complexo e acelerado reaparecimento da religião. Com efeito, ele passa a investigar cuidadosamente dois movimentos religiosos representativos do novo momento e que qualifica de “antimodernistas”: o fundamentalismo politizado, ancorado nos meios de comunicação social; e as Comunidades Eclesiais de Base, referenciadas na Teologia da Libertação.³

Na década de 1960, com outras inclinações, a Igreja Católica Romana também tentava confrontar-se com a problemática da secularização. Por sinal, um esforço

³ Aqui fazemos referência a um trabalho do qual só possuímos a tradução em espanhol: COX, *La religión en la ciudad secular*.

concentrado realizou-se nessa direção no transcorrer do Concílio Vaticano II. Temos notícia desse trabalho por meio do tratado do teólogo Boaventura Kloppenburg, integrante da comissão teológica do mesmo Concílio.⁴ Nesse trabalho o autor apresenta o percurso da reflexão teológica sobre a temática e o modo como foi tratada pelo Concílio, examinando discursos papais e documentos oficiais dedicados ao assunto, sem deixar de mencionar as produções pioneiras dos teólogos protestantes. Do mesmo período, temos uma coletânea de autores católicos, na qual a preocupação básica é a correlação entre secularização e ateísmo.⁵ A “estratégia” pastoral sugerida em ambos os textos é a de reforçar doutrinariamente os fiéis na doutrina e na frequência aos sacramentos, de modo a situá-los na outra margem do processo cultural emergente. Por sinal, não deixam também de prevenir contra o assim chamado secularismo.

Como se pode perceber por estas brevíssimas recensões, a partir da década de 1960 a temática da secularização vem preocupando e ocupando as autoridades eclesiais e os teólogos cristãos do mundo ocidental. Contudo, na atualidade, parece que muitos consideram que o fenômeno já está extinto devido ao grande surto religioso que se verifica mundialmente. A “revanche de Deus”⁶ tem tornado imperiosa uma mudança de rumo nas ciências da religião. O pluralismo cultural conduz necessariamente tanto aos estudos em torno ao diálogo inter-religioso, quanto à proliferação dos chamados novos movimentos religiosos. A intensa participação política das religiões, desde o pentecostalismo latino-americano até as repúblicas islâmicas, direciona os estudos para as virtuais correlações entre simbólica religiosa e o engajamento político das pessoas e dos grupos.

4 Boaventura KLOPPENBURG, *O cristão secularizado*.

5 Trata-se de uma coletânea da maior parte dos trabalhos apresentados na sessão européia do Secretariado para os Não-Crentes, realizada em Viena de 10 a 12 de setembro de 1968, sob o título *Ateísmo e secularização*.

6 Expressão que serve de título à obra de Giles KEPEL, *A revanche de Deus*.

Este turbilhão de fatos novos procedentes do campo religioso eclode simultaneamente a uma nova configuração cultural abrangente. Assim sendo, poder-se-ia equacionar a questão vinculando-se a secularização à modernidade, e a revivescência das religiões à pós-modernidade? As novas e variegadas expressões de religiosidade intensa sepultam o propalado amadurecimento da pessoa humana? O retorno de práticas religiosas tradicionais atesta que as religiões redescobriram seu espaço nas sociedades urbanas? A pós-modernidade enquanto ruptura com a racionalidade moderna necessariamente restaura a relevância das mundividências religiosas? A decantada era pós-cristã de fato está em curso ou nem sequer chegou a medrar? Estas são apenas algumas indagações incipientes que mobilizam aqueles que se propõem a pensar sociologicamente o fenômeno religioso. Afinal de contas, o que se pode aprender com as previsões açodadas que vaticinaram o desaparecimento da religião?

3 - Da Pós-Secularização

Está instalada, entretanto, a era do liberalismo, que soube impor sua filosofia sem ter realmente que formulá-la e nem mesmo elaborar qualquer doutrina, de tal modo estava ela encarnada e ativa antes mesmo de ser notada. Uma quantidade importante de seres humanos já não é mais necessária ao pequeno número que molda a economia e detém o poder. (Viviane Forrester.)

Considerando-se que a secularização em sua expressão mais ampla e radical é um fenômeno sociocultural próprio da modernidade,⁷ ela não foi preocupante apenas para as instituições religiosas, mas também o foi para aqueles que

7 Neste trabalho entendemos por modernidade a nova mundividência da civilização ocidental, oposta à medieval, inaugurada pelo Renascimento e consolidada pelo Iluminismo. Por seu turno, pós-modernidade entende-se não como um sistema acabado de idéias mas como uma “condição histórica” (David HARVEY, *Condição pós-moderna.*)

escolheram o ramo da sociologia da religião. Não poderia ser diferente, levando-se em conta que esta situa-se na fronteira entre as ciências sociais e as ciências da religião. Um dos assuntos prediletos dessa vertente da sociologia – na esteira dos clássicos – é justamente analisar e interpretar os impactos das novas formas culturais sobre as instituições e condutas religiosas. Desde logo cumpre estar advertido quanto à própria definição de religião, definição esta que está longe de ser consensual entre os estudiosos das diversas correntes. Metodologicamente, mais importante do que definir é diferenciar, ou seja, entender a religião como um ente sociológico dentre as muitas instituições sociais, distinguindo-a assim das atitudes pessoais e grupais diante do sagrado, denominadas comumente de *religiosidade*. Resta ainda o terreno pantanoso das assim chamadas “religiões seculares”, que se consubstanciam em movimentos políticos ou culturais capazes de despertar nas pessoas forças e sentimentos abissais e que geralmente conduzem a uma intensa militância de cunho sacrificial e messiânico; este assunto ultrapassa os limites deste artigo.

Na mesma linha faz-se mister precisar o que se entende aqui por secularização, de um ponto de vista sociológico. Em termos sintéticos, significa identificar o processo pelo qual a sociedade adquire sua autonomia em relação aos valores e prescrições de natureza religiosa. Por conseguinte, é prudente assinalar que ao falar-se em secularização se está dizendo algo acerca de mudança social, muito embora originando-se de um terreno específico da vivência humana. A partir dessa constatação, podemos ir aprimorando as indagações referentes ao presumível desaparecimento da religião. Portanto, sociologicamente falando, a indagação correta seria: quais são as formas religiosas que no âmbito do processo de mudança podem sustentar relações sociais significativas? Pode-se deduzir disso que a secularização persiste como conceito, posto que seus efeitos são notórios no terreno das religiões tradicionais. Contudo, ela deve ser revista enquanto hipótese abrangente, isto é, capaz de ultrapassar os limites do campo religioso.

No quadro atual, no tocante ao campo religioso, apresenta-se como um grande desafio a obtenção de meios para um salto



da microrracionalidade para a macrorracionalidade sociológica. Quando tal questão é cogitada, inevitavelmente deparamos com a problemática da pós-modernidade. E a entendemos como uma transição cultural para algo totalmente novo, portanto ainda sem contornos definidos. A hipótese do esgotamento da modernidade até aqui não pode ser inteiramente comprovada, muito embora existam inúmeros indícios que a corroboram, em particular quando adentramos o domínio da religião e da religiosidade, no qual a subjetividade representa um papel preponderante. Contudo, a bem da verdade, não foi possível estabelecer-se, a despeito do empenho do marxismo ortodoxo, um vínculo mecânico entre modernidade e capitalismo.

À secularização corresponde uma reestruturação interna das religiões tradicionais, bem como o advento de novas propostas religiosas, direcionadas ambas para propósitos específicos e imediatos de bem-estar humano. Consoante a esse raciocínio, não se trata de um “retorno” da religião, mas de uma profunda reestruturação adaptativa das religiões, num quadro adverso de mudança compulsória, global e desumanizante, sobretudo no plano econômico.⁸ *Por tudo isso pode-se asseverar que o ponto de inflexão e transformação deve ser buscado na sociedade e não na religião.* Talvez nesse aspecto tenham se equivocado os teólogos (e sociólogos) do passado recente. Retomaremos esse tema mais adiante.

No âmbito dos estudos sociológicos da religião há quem prefira falar em *pós-secularização*.⁹ Os autores Guizzardi e Stella preferem palmilhar esse caminho, justificando que as variações que o conceito de secularização foi acumulando em verdade eram diretamente proporcionais às novas teorias da mudança social. Vale sublinhar que esses autores consideram que extrapola os limites da sociologia da religião estabelecer um vínculo entre secularização e religiosidade. Por essa razão, avaliam que secularização deve permanecer apenas como um

8 Viviane FORRESTER, *O horror econômico*. A autora focaliza a temática a partir da tragédia do desemprego estrutural como decorrência dessa nova ordem econômica internacional.

9 Gustavo GUIZZARDI, Renato STELLA, *Teorias da secularização*.

conceito sociológico “de fundo”; isto é, ele seria apenas uma forma sintética de eventuais modelos descritivos da mudança social.

Os autores ratificam a menor participação nas práticas religiosas tradicionais (tomando sobretudo a Europa como exemplo), ou seja, as igrejas tradicionais não podem mais ser consideradas como fontes normativas primárias de comportamentos coletivos em quaisquer esferas da existência. Concluem que a secularização impôs-se efetivamente, mas vem sendo suplantada por uma reestruturação interna das culturas religiosas tradicionais, que passaram a privilegiar a solução de problemas individuais e coletivos imediatos. Por isso torna-se possível falar em pós-secularização. Tal fenômeno ocorre em consequência da afluência de graves adversidades que afetam as coletividades neste final de milênio, e estão a exigir da parte das organizações religiosas um grande esforço adaptativo. À semelhança de Harvey Cox, os autores destacam nesse processo o uso religioso dos meios de comunicação social, e advertem quanto aos seus aspectos políticos, detectando nesse uso um sintoma da crise da própria cultura ocidental.

De que contexto mundial estamos falando ao constatar as grandes e aceleradas transformações atuais ocorridas no campo religioso? É oportuno ressaltar que se trata do contexto econômico, cultural e político globalizado, no qual novas formas de alienação vão sendo plasmadas. A fim de permitir o funcionamento do atual sistema mundial, encontra-se em curso uma sofisticada operação de entrelaçamento de redes. Essas redes tanto podem percorrer os caminhos regulamentados pelas decisões de Estados soberanos, quanto aqueles fluxos que simplesmente desdenham as fronteiras. O primeiro tipo é o das redes de natureza internacional; o segundo corresponde às de natureza transnacional.

Situando essa problemática apenas em termos de Brasil, faz-se mister considerar que, em aproximadamente quarenta anos, as elites brasileiras tentaram “queimar” etapas no processo civilizatório, deslocando um país rural e pré-moderno para um patamar urbano e moderno. Tal deslocamento é a causa de todas as grandes mudanças surgidas no quadro nacional. Os brasileiros nasceram num país e seus filhos e netos já vivem em outro, ao mesmo tempo igual e distinto. Como bem observa Darcy Ribeiro:

No presente século, teve lugar uma urbanização caótica provocada menos pela atratividade da cidade do que pela evasão da população rural. Chegamos, assim, à loucura de ter algumas das maiores cidades do mundo, tais como São Paulo e Rio de Janeiro, com o dobro da população de Paris ou Roma, mas dez vezes menos dotadas de serviços urbanos e de oportunidades de trabalho. É um mistério inexplicado até agora como vive o povaréu do Recife, da Bahia, com aquela trêfega alegria e, ultimamente, como sobrevivem sem trabalho milhões de paulistas e cariocas.¹⁰

O projeto de modernização do Brasil foi implantado a partir da segunda metade dos anos de 1960, pelo regime militar. Consistiu num projeto de modernização autoritária, que pretendia dominar o território nacional por meio do desenvolvimento científico-tecnológico. O domínio da tecnologia de ponta permitiria expandir a economia e a soberania nacionais; dito de outra maneira, o domínio do território forneceria as bases para a acumulação e a legitimação do Estado. Na mesma linha, a consolidação do espaço estatal deu-se por intermédio da implantação de uma malha programada de controle técnico e político (expansão das redes viária, urbana, institucional, bancária, etc.).

Esse projeto de modernização visava não só a integração nacional, como também a projeção do Brasil no cenário internacional. Nessa época, a urbanização era bastante incentivada, posto que era concebida como a maior evidência da modernização do país. As taxas de crescimento populacional urbano foram amplamente difundidas. Nesse quadro de urbanização acelerada, verificaram-se diversas contradições, em particular o papel desempenhado pelo endividamento externo, que introduziu uma modernização altamente pauperizante.

As questões que emergem do mundo urbano encontram-se involucradas no processo de acumulação capitalista. O surgimento de novas relações sociais, a polarização social, a reestruturação das subjetividades, tudo aparece como corolário desse processo que é, simultaneamente, histórico, econômico, político e social. Ao Brasil contemporâneo, urbanizado,

10 Darcy RIBEIRO, *O povo brasileiro*, p. 199-200.

moderno, globalizado e fragmentado, correspondem fenômenos no campo religioso, os quais, é preciso reconhecer, ainda não estamos teoreticamente preparados para enfrentar. As conceituações circulantes dizem respeito a realidades socioculturais bastante distantes, nos sentidos geográfico e cultural. No trato da questão religiosa no Brasil e na América Latina ainda carecemos de categorias sociológicas consistentes, em condições de correlacionar a religião com as contradições resultantes da modernização compulsória.

4 - Dos Equívocos

A pseudociência é mais fácil de ser inventada que a ciência, porque os confrontos perturbadores com a realidade – quando não podemos controlar o resultado da comparação – são evitados mais facilmente. (Carl Sagan.)

Comentamos antes sobre um provável equívoco dos estudiosos quanto à revivescência da religião nos últimos anos. O primeiro aspecto desse equívoco reza que tal revivescência seria indicativa de que a secularização haveria cessado em escala massiva. Não obstante, temos que concordar quanto ao processo de amadurecimento da pessoa humana (um dos mais propalados frutos da modernidade), que estaria cedendo mais e mais espaço a uma certa modalidade de irracionalismo, no cerne do qual a mundividência religiosa teria um papel destacado. O segundo aspecto equivocados é aquele que centraliza o foco sobre o desempenho político das religiões tradicionais. Nesta altura cabe retomar algumas daquelas indagações que fizemos questão de registrar anteriormente. Pelo exposto pudemos ver que alguns autores, sob um prisma sociológico, não são partidários de que tenha havido propriamente um “retorno” da religião; ou seja, a secularização teria sido banida apenas temporariamente das bases do panorama cultural. Partilhamos com eles da opinião de que vivenciamos um novo momento que se caracteriza mais que nada por uma conduta adaptativa. Retornam ao cenário questões

(pseudo)-subjetivas que afetam gravemente a qualidade de vida das massas, em face de uma nova ordem internacional portadora de terríveis inseguranças quanto ao presente e ao futuro. As massas passaram a adotar uma proposta religiosa utilitarista voltada para problemas imediatos, cabendo às religiões organizadas, tradicionais ou não, responderem a isso sob pena de isolamento total ou parcial.

O chamado “amadurecimento” da pessoa humana consistiu de fato mais num “desejo” iluminista do que propriamente numa realidade social abrangente. Como uma espécie de corrente subterrânea, o irracionalismo persistiu mesmo nos países dotados de uma consolidada herança cultural, nos quais supostamente a secularização teria melhores condições de arraigar-se. Apenas os pensadores iluministas e os pensadores cristãos que se moviam com desenvoltura nos domínios da modernidade avaliaram positivamente a diluição gradativa das mundividências religiosas. Como tal diluição incluía também o cristianismo, pensadores cristãos radicais tentaram descobrir fórmulas eficazes de viver-se a fé cristã num mundo secularizado, como citamos anteriormente.

As coisas pareciam mudar de rumo quando segmentos das igrejas tradicionais, em particular da Igreja Católica no caso brasileiro, encontraram uma alternativa até então impensada: a conjugação entre práticas religiosas populares, teologia moderna (secularizada) e crítica marxista da sociedade.¹¹ A redescoberta do potencial libertador da religião poderia “trazê-la de volta”, justamente como um eficaz instrumento contra todas as formas de alienação. A mescla com o marxismo, nos planos teórico e prático, seria a melhor maneira de descartar todos os “ópios do povo”. No caso do catolicismo continental, isso ainda trazia um benefício adicional: restaurar uma “cristandade” latino-americana, popular e à *gauche*.

Uma vez abandonada a expectativa do amadurecimento humano por meio da racionalidade moderna no Terceiro Mundo em geral, e na América Latina em particular, tal desiderato seria convertido num empenho pela conscientização e mobilização

11 Cf. Leonardo BOFF, *Igreja: carisma e poder*, especialmente p. 73-5.

de setores populares para que, uma vez devidamente conscientizados e mobilizados, tais setores pudessem cumprir – sob o influxo das novas diretrizes pastorais¹² e dos postulados marxistas – o papel precípua de *sujeito histórico*. Nesse empenho podemos constatar elementos de uma concepção teológica secularizada, quando interpreta quer o papel das igrejas quer o dos cristãos num plano especificamente histórico-social. Segundo os teólogos e pastoralistas latino-americanos mais renomados, a utopia escatológica do Reino de Deus teria sua tradução mais completa na implantação das utopias históricas (projetos políticos e/ou de sociedade).¹³

Considerando-se que a grande massa dos cristãos e cristãs terceiromundistas permaneciam culturalmente na pré-modernidade, em consequência das condições materiais objetivas, parecia haver chegado a oportunidade de se propor, por uma via alternativa, um cristianismo “adulto”, ou seja, livre dos fatores alienantes que até então o caracterizaram. Dessa maneira, a assim chamada “opção pelos pobres” converteu-se no instrumento eclesial de realização da dimensão política da fé.

O cristianismo convencional¹⁴ deveria desaparecer gradualmente, sendo o seu sucedâneo uma modalidade massiva, porém *libertária*. Segundo essa perspectiva, a era pós-cristã seria aquela na qual as igrejas no Terceiro Mundo assumiriam claramente seu papel político, qual seja, o de orientar as massas empobrecidas em direção à nova sociedade, sociedade esta de caráter socialista. Em linguagem teológica tal processo consistia na redescoberta da função profética da Igreja. Daí a relevância e a pertinência da participação dos cristãos na revolução nicaraguense, participação esta que se tornou emblemática desse período.

12 No contexto católico, referimo-nos tanto às diretrizes teológicas do Concílio Vaticano II quanto às diretrizes pastorais oriundas de Medellín. No campo protestante, às diretrizes da Conferência patrocinada pela Comissão de Missão Mundial e Evangelismo do CMI, em Bangkok, 1972.

13 Cf. Leonardo BOFF, Clodovis BOFF, *Da libertação*.

14 Expressão tomada de empréstimo do título da obra de W. H. VAN DE POL, *O fim do cristianismo convencional*.

Os avanços decorrentes dessa nova orientação são sobejamente conhecidos. A práxis pastoral latino-americana tornou-se referencial para os continentes asiático e africano, onde as maiorias também encontram-se condenadas à pobreza. Parece que esse quadro começa a sofrer alterações na década de oitenta. Os governos Reagan e Thatcher conseguem ser os principais instrumentos de uma nova ordem internacional por meio da implantação de uma nova orientação econômica: o neoliberalismo. O Estado de Bem-Estar Social vai cedendo espaço ao Mercado, este último concebido como o grande e exclusivo regulador das relações econômicas em todos os níveis. Deve-se acrescer a isso o mais importante evento político após a Segunda Guerra Mundial: o fim do comunismo soviético, simbolizado pela queda do muro de Berlim.

A nova distribuição geopolítica do planeta ensejou no campo religioso não só o recrudescimento do fundamentalismo, mas também de um dos seus principais aliados: o integrismo. No domínio católico-romano vão sendo questionadas as célebres diretrizes teológicas do Vaticano II e de Medellín e seus similares. No domínio protestante as igrejas clássicas e ecumênicas vão perdendo prestígio rapidamente, enquanto cresce o das denominações ultraconservadoras. Com isso, o cristianismo libertário de todos os matizes foi sendo cerceado de fora e demolido por dentro. Enquanto a eclesialidade institucional foi adotando diretrizes pastorais que iam paulatinamente neutralizando a práxis politizada, cresceram os movimentos ditos espiritualizantes (como é o caso da Renovação Carismática). A par disso, a ação pastoral entre os empobrecidos foi perdendo suas macrorreferências, porquanto passou a carecer de um projeto alternativo de sociedade que lhe conferisse um horizonte seguro.

Portanto, a pujança do cristianismo libertário não durou mais do que algumas décadas, à semelhança do que fora a teologia da secularização e o movimento da “morte de Deus”. As condições histórico-culturais mudaram velozmente, e não foi dessa maneira que as igrejas tradicionais reencontraram o caminho de sua relevância social. Em face de tudo isso só restou

a alternativa pós-moderna e pós-cristã, isto é, apostar no mosaico de problemas que povoam a existência dos nossos coetâneos, para quem a solução de tais problemas reside na manipulação pura e simples das forças divinas e/ou sobrenaturais, segundo fórmulas altamente ecléticas, para não dizer sincréticas. Isso quer dizer que, no panorama mundial, as massas empobrecidas rejeitaram, a seu modo, por meio do fundamentalismo religioso, a modernização compulsória.¹⁵

5 - Uma Conclusão

Os países da periferia deixaram de ser dependentes para ser unicamente submissos. Hoje é o capital transnacional que define suas políticas econômicas, que facilita ou obstrui seu progresso político e social. (Julio de Santa Ana.)

Estivemos examinando expressões de pensamento teológico e científico, nascidas no contexto que surgiu, em toda a sua pujança, como um efeito direto das grandes transformações culturais ocorridas em função da modernização, da urbanização e dos avanços científicos e tecnológicos, sobremaneira no presente século. A nova mundividência plasmada nesse processo global e multifacetado foi denominada “secularização”. O campo religioso em geral não poderia permanecer incólume, e o cristianismo, religião majoritária no hemisfério ocidental, foi quem sofreu os maiores impactos. Os teólogos cristãos e os cientistas da religião em geral, uma vez detectado o fenômeno, trataram de dissecá-lo em todos os seus aspectos, chegando a conclusões surpreendentes. Não deixaram também de arriscar vaticínios e apresentar prospectivas, visto que o século e o milênio caminhavam para o seu final.

Dentre os diagnósticos mais inusitados estava aquele que prescrevia o fim da religião institucionalizada e tradicional, prenúncio de uma era na qual a religião e a espiritualidade iriam traduzir-se preferencialmente pelo engajamento em causas e lutas de cunho humanitário. Tal situação não chegou a

15 Cf. Eric HOBSEBAWM, *Era dos extremos*.

consubstanciar-se numa esfera mais ampla, permanecendo apenas como um ideal alimentado por minorias intelectualizadas no interior das igrejas históricas e das instituições acadêmicas. As massas permaneceram alheias a isso. A partir da década de 1970, a religião e a religiosidade não só adquiriram ainda mais força, como maior variedade de propostas e doutrinas, na medida em que as religiões não-ocidentais ganharam mais e mais adeptos e praticantes. Efetivamente o cristianismo clássico perdeu sua hegemonia, pelo menos como formador da mentalidade religiosa das majorias. Contudo, o número de novas denominações e seitas cristãs cresceu assustadoramente nas últimas décadas, em todas as partes do mundo, incluindo o extremo Oriente.

Ao lado dos cientistas sociais, aqueles teólogos que sempre viram a secularização com bons olhos perceberam que a perda irreversível da hegemonia do cristianismo ocorrera no bojo de um movimento ainda maior: a implosão da própria modernidade, no interior da qual o cristianismo havia aprimorado suas reflexões teológicas, usando com desenvoltura e naturalidade a metodologia científica que essa mesma modernidade havia forjado. Assim, à era pós-cristã correspondia um novo fenômeno sociocultural que veio a ser conhecido como pós-modernidade, uma transição da desgastada modernidade para algo ainda muito difícil de se descortinar.

Evidentemente, as opiniões sobre o futuro estão divididas. Há teólogos e cientistas sociais que não deixam de ver a pós-modernidade como a ante-sala de um mundo novo em que o pluralismo cultural permitirá um intenso e qualificado diálogo inter-religioso, e enxergam nisso um fator decisivo na obtenção de uma paz duradoura entre os povos. O retorno das idiossincrasias étnicas com seus atávicos nacionalismos radicais nos fazem duvidar dessas previsões otimistas.

Outros preferem interpretar o cenário como sendo o de afirmação do irracionalismo, da alienação e do “homem unidimensional”.¹⁶ Há quem avalie que em se tratando de uma fase de transição, chamemo-la de pós-modernidade ou não,

16 Cf. Herbert MARCUSE, *A ideologia da sociedade industrial*.

estariamos voltando a uma “Idade Média”,¹⁷ por sinal com todas as formas de obscurantismo, perversidade e miséria do medievo histórico. Nesse quadro as religiões, históricas ou não, seriam engolidas pelas demandas massivas, e acabariam reduzidas a meras agências fornecedoras de bens simbólicos, submetidas a todas as regras eticamente questionáveis da concorrência comercial. Afinal, no atual momento histórico, o único deus realmente adorado e seguido seria o “deus mercado”. Para essa corrente, não se teria consolidado a perspectiva secularizada da religião; mas em contrapartida expandiu-se uma religiosidade típica do secularismo.

As expressões religiosas adaptativas que se multiplicam são indícios de que a pós-modernidade exerce influência considerável sobre o campo religioso. O sonho do ser humano “adulto” não pôde ser alcançado porque, antes que ele viesse a realizar-se amplamente, outras importantes promessas da modernidade não puderam ser concretizadas. Assim sendo, nas sociedades urbanas empobrecidas, a religião só garante um espaço social relevante caso consiga atender a demandas utilitaristas imediatas. As mundividências religiosas, por sua vez, correspondem à estratificação cultural inerente à cultura globalizada hegemônica. Por tudo isso, a secularização religiosa não desenvolveu-se segundo as expectativas dos mais otimistas nem na sua versão “amadurecida”, nem na sua versão “libertária”, ambas permanecendo apenas como alternativas minoritárias.

Para a sociologia da religião, a despeito das inúmeras e inéditas modalidades de desumanização, o momento é simplesmente fascinante. Dando por assentado que cabe a esse ramo particular da sociologia descrever e interpretar os impactos das novas formas culturais sobre as instituições e condutas religiosas, o campo religioso efervescente da atualidade é altamente instigante. Isto a despeito das contramarchas e obstáculos que ela ainda encontra para realizar-se plenamente em nossas paragens. No Brasil, persiste o preconceito acadêmico contra a pesquisa científica da religião sob, pelo menos, duas modalidades: (1) aquela que considera a religião um objeto de

17 Cf. Alain MINC, *A nova idade média*.

segunda categoria, salvo em círculos reduzidos que se constituem em exceção e, assim, confirmam a regra; (2) a dos pesquisadores que se valem do aparato acadêmico para fazer apologia de suas respectivas mundividências e preferências religiosas, prejudicando dessa maneira a investigação propriamente científica dos fenômenos específicos do campo religioso.

Acresce a necessidade metodológica de uma sociologia da religião brasileira, ou seja, a produção de categorias mais apropriadas e originais aptas a dar conta das particularidades culturais e religiosas de um país cuja formação conduziu a um estado de coisas particularmente complexo, como nos leciona Darcy Ribeiro:

Ao longo dos anos, os ricos puseram nos pobres a culpa do atraso e da pobreza. Seriam as raças demasiadamente misturadas. Seria o clima tropical, insofrível. Seria a religião católica alentadora da moleza. Seria a descendência lusitana tacanha. Seria, sobretudo, a vadiagem, a preguiça, a luxúria inatas dos mestiços. Hoje ninguém crê na verdade destas explicações justificatórias. Tornou-se, afinal, evidente para todos que os culpados de tanta fome e tanta dor somos nós mesmos, os privilegiados, os instruídos, os brancos, os refinados, os malignos.

A causa real de nosso atraso é, por um lado, a estreiteza de um projeto econômico classista muito lucrativo para os ricos, mas incapaz de gerar a prosperidade generalizável que o próprio capitalismo alcançou em tantas partes; e, por outro lado, a astúcia de uma classe dominante retrógrada que não só consome o povo na espoliação mais vil, como o impede pela repressão de estruturar-se politicamente para comandar o seu destino.¹⁸

Bibliografia

ARIAS, Mortimer. *A salvação hoje: entre o cativo e a libertação*. Petrópolis; Rio de Janeiro: Vozes; Tempo e Presença, 1974.

18 RIBEIRO, A utopia Brasil, p. 8-9.

- BENT, Charles. *O movimento da morte de Deus*. Lisboa: Moraes Editores, 1968.
- BISHOP, Jourdain. *Os teólogos da morte de Deus*. São Paulo: Herder, 1969.
- BOFF, Clodovis, BOFF, Leonardo. *Da libertação: o sentido teológico das libertações sócio-históricas*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- BOFF, Leonardo. *O caminhar da Igreja com os oprimidos: do vale de lágrimas à Terra Prometida*. Rio de Janeiro: CODECRI, 1980.
- _____. *Igreja: carisma e poder: ensaios de eclesiologia militante*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão*. 2. ed. São Paulo; São Leopoldo: Paz e Terra; Sinodal, 1980.
- COX, Harvey. *A cidade do homem: a secularização e a urbanização na perspectiva teológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.
- _____. *La religión en la ciudad secular: hacia una teología postmoderna*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1985.
- FORRESTER, Viviane. *O horror econômico*. São Paulo: UNESP, 1997.
- GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.
- GUIZZARDI, Gustavo, STELLA, Renato. Teorias da secularização. In: FERRAROTTI, F. et alii. *Sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1990, p. 203-48.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança social*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 1992.
- HOBSBAWN, Eric. J. *Era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- KEPEL, Gilles. *A revanche de Deus: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo*. São Paulo: Siciliano, 1991.
- KLOPPENBURG, Boaventura. *O cristão secularizado: o humanismo do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1971.
- MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

- MINC, Alain. *A nova idade média*. São Paulo: Ática, 1994.
- PIXLEY, Jorge, BOFF, Clodovis. *Opção pelos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- RIBEIRO, Darcy. A utopia Brasil. In: BOFF, Leonardo. *O caminhar da Igreja com os oprimidos: do vale de lágrimas à terra prometida*. Rio de Janeiro: CODECRI, 1980.
- _____. *O povo brasileiro: a evolução e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SAGAN, Carl. *O mundo assombrado pelos demônios: a ciência vista como uma vela no escuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SANTA ANA, Julio de. *O amor e as paixões: crítica teológica à economia política*. Aparecida: Santuário, 1989.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 1997.
- TOURAINE, Alain. *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- VV.AA. *Ateísmo e secularização*. São Paulo: Paulinas, 1970.
- VAN DE POL, W. H. *O fim do cristianismo convencional*. São Paulo: Herder, 1969.

*José Bittencourt Filho
a/c Koinonia
Rua Santo Amaro, 129 Glória
22211-230 Rio de Janeiro-RJ*