

CÉSAR AUGUSTO SOARES DA COSTA

***UMA LEITURA DA NÃO RELIGÃO A PARTIR DA REFLEXÃO SOCIOLÓGICA
CONTEMPORÂNEA:
DA SECULARIZAÇÃO À (RE) DESCOBERTA DO SAGRADO NA SOCIEDADE***

Pelotas, Junho de 2010

Entre Deus e a sociedade, é difícil escolher (Émile Durkheim)

Dedicamos esta obra, como eterna admiração e respeito ao grande Professor, Pesquisador e intelectual Cláudio Neutzling por inspirar a carreira acadêmica deste pesquisador. Sobretudo pela sua incansável paixão em aprender, dos quais só poderia despertar em mim, a paixão em ensinar.

SUMÁRIO

Introdução	5
PRIMEIRA PARTE – RELIGIÃO, SECULARIZAÇÃO E SOCIEDADE	9
1 Os Clássicos da Sociologia e a religião	9
1.2 Émile Durkheim- A natureza religiosa da sociedade	9
1.3 Max Weber- A religião e o processo de desencantamento do mundo	12
1.4 Karl Marx- A religião como produto da sociedade capitalista	14
2 O desenvolvimento da sociologia religiosa	16
2.1 O Histórico do conceito e o conceito histórico	18
2.2 A Crítica a secularização	20
2.3 A Dessacralização como forma de sacralização	23
SEGUNDA PARTE – A RELIGIÃO E O RETORNO DO SAGRADO	26
2.1 Deus e a Dialética Iluminista	26
2.1 O Universo religioso no Brasil	30
2.3 Os Novos movimentos religiosos	32
2.4 O Pós-moderno e o discurso sobre a religião	35
2.5 Pós- secularização ou revanche do sagrado?	40
Conclusão	45
Referências Bibliográficas	49

Introdução

Com o advento da ciência¹, surge no mundo moderno, um discurso sobre a morte de Deus que muitos profetas da humanidade anunciaram essa suposta morte, bem como o suposto fim da religião. Entre eles destacamos: Nietzsche, Freud, Feurbach e Karl Marx. Mas aos poucos, vemos aparecer um novo modo de pensar a vida e uma nova maneira de enxergar os problemas de maneira mais radical, que vão contradizer as arcaicas formas de pensar, do dizer e do fazer. O surgimento de um mundo novo (o mundo da ciência), como uma perspectiva autônoma e secular, fez como que entendêssemos que a natureza é previsível, manipulável e racional. Desfez-se assim, a intervenção de Deus como mediação para a explicação das realidades humanas. A realidade nesse momento histórico passou a ser explicativa, e a razão passava a ter agora, os instrumentos necessários para desvelar todos os enigmas. Aí, arma-se o jogo da secularização como um fenômeno que ganha a cada dia, mais adeptos intelectuais e uma aceitação tácita, com uma contínua provocação em torno do momento: *Deus está morto!*

Em fins da década de 80, parece que foram consolidadas condições mais favoráveis à análise sociológica do fator religião. Uma série de grandes mudanças

¹ “A ciência só é possível porque vivemos num universo ordenado, que se conforma com leis matemáticas simples. A tarefa dos cientistas é estudar, catalogar e relatar a ordenação da natureza, não indagar a sua origem. Mas os teólogos têm argumentado, desde há muito tempo, que a ordem do mundo físico é uma prova da existência de Deus. Se isso assim for, então a ciência e a religião adquirem um objetivo comum que é revelar a obra de Deus. (. . .) Paul Davies nos diz que, após a publicação de *Deus e a nova física*, ficou assombrado com a postura religiosa dos cientistas, que podem ser classificados em dois grupos: entre os religiosos, muitos praticam a religião tradicional, em alguns casos, mantém os dois aspectos em sua vida, o científico e religioso, separados, de tal modo que são governados pela ciência durante seis dias da semana e pela religião no Domingo. Entretanto, um pequeno grupo de cientistas se esforça para dialogar com a religião, mesmo que o resultado seja uma visão bastante liberal da mesma religião e uma atribuição incomum de significado aos fenômenos físicos. E mesmo entre os não-religiosos existe uma vaga sensação de que há algo além da realidade superficial da experiência cotidiana, algum sentido por trás da existência. Aqui já se pode notar que os cientistas se debatem, às vezes, incomodamente, com outro tipo de interpelações e tentam, às

acontecidas em escala mundial parecem ter colocado as premissas para análises sociológicas da religião de maneira bem menos simplista e redutiva do que assistimos no final dos anos 70 e, mais consciente da complexidade própria da religião imersa nos processos sociais. A religião passa a ser concebida como um fator relevante do universo sócio-político que está mudando o rosto do mundo contemporâneo, e adquirindo uma importância social não apenas na periferia da modernidade, mas logo nas sociedades subdesenvolvidas do terceiro mundo, nos países desenvolvidos como os Estados Unidos com a multiplicação dos cultos, das seitas, dos novos movimentos religiosos e dos grupos esotéricos, indo aquelas formas secularizadas pela imposição de ideologias destrutivas a religião (antiga União Soviética e leste europeu).

Frente a isso, o estudo da religião é sempre uma questão que abarca muitas esferas, que vai desde a esfera pessoal, interferindo na vida moral e social dos indivíduos. Vista sob perspectiva mais global, analisá-la até onde discorrem suas influências na sociedade é um ponto interessante por duas razões: a primeira delas, se refere como a sociedade se encontra pervadida pelo sagrado, e a segunda, se a religião exerce ou não alguma influência na vida dos indivíduos, sejam decisões éticas ou pessoais. Podemos pressupor que estudar a religião sob o ponto de vista sociológico envolve claramente questões subjetivas, das quais a antropologia cultural detém o seu papel no debate, e dos quais a religião já possui questionamentos por parte do pensamento social contemporâneo, chegando a ótica pós-moderna. Prova disso, e que não é nenhuma novidade acadêmica, são as contribuições do fenômeno religioso nas obras dos autores clássicos da sociologia, e que até hoje, ainda suscitam inúmeras análises de suas teorias. Uma vez que a sociologia da

vezes sincreticamente, uma articulação pessoal de sentido”. Cf. OLIVEIRA, Flávio Martinez. *Bíblia, Mito, Ciência e Literatura*, p. 18-19.

religião deixou de ser, segundo alguns pesquisadores, a ser simplesmente uma sub-área da sociologia para se tornar uma área de enorme relevância e interesse acadêmico, em relação as diversas teorias sociológicas existentes no debate.

Observando a sociedade atual, notam-se cenários muito complexos quanto as novas formas religiosas. Tal fato, verifica-se de modo particular aqui no Brasil, onde os dados do último censo realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) no ano de 2000, nos apontam para uma perda da dimensão institucional da religião, para um notável crescimento dos indivíduos que se consideram sem qualquer crença religiosa, e para um significativo aumento das religiões evangélicas. Dentro destas conceituações, seria possível estabelecer uma postura ambivalente entre o “suposto fim da religião”, ou a sua posterior relativização na sociedade moderna. Logo é necessário afirmar, que na sociedade contemporânea surgiu variadas contribuições em relação ao problema, visto positivamente na margem das presentes discussões da chamada *sociedade do conhecimento*.

O objetivo central do nosso trabalho é analisar o conceito de secularização na sociedade moderna, procurando também estabelecer uma crítica sociológica à perspectiva da secularização. Também por considerar a discussão em torno da sociologia da religião de grande abrangência, em se tratando que nos meios acadêmicos possa suscitar o debate, que sempre está em voga. Por fim, esta pesquisa se apresenta à condição de pesquisador interessado no debate contemporâneo que traz dúvidas e re-conceituações quando ao futuro da religião na lógica moderna.

Como metodologia, utilizaremos a pesquisa bibliográfica que se fez pertinente ao objetivo do nosso estudo, juntamente com o processo histórico-sociológico. Assim, a presente pesquisa visa realizar um exame claro da discussão sobre a secularização,

como também remeter o debate à sociologia contemporânea, que melhor abordou o tema do nosso trabalho.

PRIMEIRA PARTE- RELIGIÃO, SECULARIZAÇÃO E SOCIEDADE

Delineia-se de início, uma problemática que ainda hoje, constitui uma característica de nó teórico: a religião assim como outra qualquer instituição pode exercer alguma função na sociedade? Nesta primeira parte, examinaremos a possibilidade do sistema social oferecer através das distintas reflexões, equivalentes sociais adequados a questão da religião. Entre tais autores, remeteremos a Émile Durkheim, Max Weber e Karl Marx. Faremos uma breve apresentação destes autores que já no século XIX, e princípio do século XX, contribuíram no exame do problema. Em seguida, analisaremos os primeiros passos da sociologia da religião no que tange as primeiras discussões na área.

1 Os clássicos da sociologia e a religião

Começaremos pela sucinta exposição dos autores que marcaram as primeiras elaborações neste campo.

1.2 Émile Durkheim- A natureza religiosa da sociedade

A obra de Émile Durkheim (1858-1917), constitui um marco para os estudos sociológicos dos fenômenos religiosos. A questão da religião² é enfrentada pelo

² “O estudo da religião ocupa um espaço importante na obra durkheimiana. Partindo do postulado sociológico de que uma instituição humana tão duradoura e geral à humanidade não pode assentar-se no erro e na mentira, Durkheim busca conhecer, por meio do estudo das religiões primitivas, qual realidade humana elas expressam sob seus símbolos, tomando a religião como o mais primitivo fenômeno social. Durkheim refuta o materialismo marxista, não vendo na religião um fator resultante na vida econômica e toma a hipótese contrária como a mais provável. As religiões das comunidades mais simples- onde é menor o desenvolvimento das individualidades e das diferenças e o fato religioso ainda traz visível o sinal de suas origens – mostram mais facilmente elementos comuns a todas as sociedades”. Cf. Émile Durkheim. *As Regras do método sociológico*, p. 50-1.

sociólogo, depois de uma pesquisa teórica sobre problemas fundamentais da sociedade³. A identificação do social com a moral e com a religião torna-se sempre mais clara nas obras da última fase do pensamento de Durkheim. Na obra *As formas elementares da vida religiosa, O sistema totêmico na Austrália* (1912), o autor analisa a religião das tribos australianas, o totemismo. A explicação do totemismo⁴, como sistema religioso primitivo, permitiria explicar as funções, a origem e a persistência da religião em todas as sociedades, inclusive as modernas.

Para Durkheim, “mais do que a reconstrução da religião australiana primitiva, nas Formas elementares, era prioritário sublinhar a importância social do princípio totêmico, que assegura a unidade do sistema religioso australiano, e tirar daí uma conclusão universal da religião, como pré-condição do viver social em todas as épocas⁵”. Segundo ele, entre o sagrado e o profano não existe uma relação de superioridade, e sim uma relação de heterogeneidade absoluta. Assim, “a religião é um sistema solidário de crenças relativas a um certo número de coisas sagradas, que apresentam entre si relações de coordenação e subordinação, e são venerados por crentes reunidos numa comunidade moral chamada igreja⁶”. No caráter coletivo da religião, ela possui o critério que a distingue da magia: não há uma igreja mágica, mas somente uma relação entre o mago e o cliente. A Igreja, isto é, a coletividade do crentes, é, uma outra característica de qualquer religião.

³ Cf. Martelli, 1995.

⁴ “Durkheim sublinha que do totem parece sair uma força imaterial, anônima e impessoal, uma energia difusa, uma potência moral, que exige a veneração dos fiéis: é o sagrado, do qual o totem é o símbolo. Ao mesmo tempo, enquanto reconhece a transcendência como característica principal do sagrado, entende-a, porém, sempre no plano imanente: segundo ele, tanto o símbolo sagrado como o princípio sagrado, para os quais os fiéis se orientam e dos quais se sentem dependentes, na realidade são as representações simbólicas do clã dos aborígenes australianos, isto é, da sociedade primitiva. E isso vale para todas as religiões”. Cf. Stefano Martelli. *A Religião na sociedade pós-moderna*, p. 65.

⁵ Cf. Stefano Martelli. *A Religião na sociedade pós-moderna*, p. 64.

⁶ Cf. Idem, p. 65.

Em *As Formas elementares*, encontramos a origem do social e do religioso na vida coletiva da sociedade. O autor afirma que na religião existe qualquer coisa de eterno, destinado a sobreviver a todos os símbolos dos quais o pensamento religioso foi circundado. Para Durkheim, a sociedade⁷ é uma máquina de criar deuses e define a mesma, como uma realidade transcendente, dotada de moral⁸ sobre o indivíduo e, capaz de elevá-lo além de si mesmo. Após reconhece no sagrado, a própria sociedade⁹ pensada simbolicamente. O sagrado é objeto de uma intuição afetiva por parte do crente, mas para o autor, tal experiência é coletiva. Diante disso, ressalta o papel social da religião que preserva e dá forma expressiva a sentimentos que alimentam normas e valores, fundamentais numa sociedade. Por sua vez, fornece uma sólida base para o controle social das tendências desviantes, e a sociedade sustenta a religião porque o sistema simbólico não é outra coisa, senão a sacralização¹⁰ dos sentimentos morais duma sociedade.

⁷ “Enquanto os conhecimentos empíricos são suscitados pela ação do objeto sobre os espíritos dos indivíduos, as categorias seriam representações essencialmente coletivas, são obras da sociedade. São expressas inicialmente por meio da religião, na qual foi engendrado tudo o que há de essencial na sociedade: o direito, a ciência, a moral, a arte e a recreação. E os homens não somente lhe deveram, numa proporção notável, a matéria de seus conhecimentos, senão também, a forma segundo a qual esses conhecimentos são elaborados. Se isto se dá é porque a idéia de sociedade é a alma da religião, e nesta originam-se quase todas as grandes instituições sociais. Ela é uma expressão da vida coletiva”. Cf. Émile Durkheim. *As Regras do método sociológico*, p. 51.

⁸ “Durkheim considera que o clã, na medida em que age sobre seus membros com a força da própria autoridade moral, é capaz de despertar neles a idéia da existência de forças superiores que, enquanto dominam os homens, também os exaltam. Há, portanto, em Durkheim uma teoria sociológica do simbolismo religioso, que esclarece as relações existentes entre o agrupamento clânico e o princípio totêmico, isto é, entre a sociedade eo sagrado. por um lado, para serem eficazes, os sentimentos coletivos devem objetivar-se nos símbolos religiosos” (. . .). Cf. Stefano Martelli. *A Religião na sociedade pós-moderna*, pp. 67-68.

⁹ “Durkheim procura também mostrar que a religião representa a própria sociedade idealizada, reflete as aspirações para o bem, o belo, o ideal, embora também incorpore o mal, a morte, e mesmo os aspectos mais repugnantes e vulgares. Os fenômenos religiosos são de dois tipos: as crenças, que são estados de opinião, representações; e os ritos, que exprimem modos de conduta. Ambos organizam e classificam o universo das coisas em duas classes ou domínios radicalmente excludentes: o profano e o sagrado. A passagem do mundo profano para o sagrado implica uma metamorfose e envolve ritos de iniciação”. Cf. Émile Durkheim. *As Regras do método sociológico*, p. 57.

¹⁰ Para Durkheim: “A função da religião é fazer agir-nos, auxilia-nos a viver. O fiel que se comunica com o seu deus não é apenas um homem que vê novas verdades que o descrente ignora; ele um homem que pode mais. Ele sente em si mais força, seja para suportar as dificuldades da existência, seja para vencê-las. Ele está como que elevado acima das misérias humanas porque está elevado acima de sua condição de homem.

Portanto, para Durkheim “não existem religiões falsas. Todas a seu modo são verdadeiras; todas respondem, mesmo se de maneiras diferentes, a determinadas condições da existência humana¹¹”.

1.3 Max Weber- A religião e o processo de desencantamento do mundo

Max Weber (1854-1920) também intervém neste debate, com uma contribuição de indubitável originalidade. Weber restitui à religião uma posição autônoma, ou seja, reconhece-lhe autonomia e capacidade de exercer um papel nos processos sociais. A abordagem weberiana, na obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, debate a contribuição que o cristianismo deu à gênese do mundo moderno, mostrando que o protestantismo, em sua versão ascética, favoreceram a afirmação do capitalismo¹². Do outro lado, discute o incontido processo de racionalização¹³, que se traduz no plano religioso em desencantamento do mundo¹⁴. “O interesse de Weber pela Religião nasce exatamente da

Acredita salvo do mal sob qualquer força. O primeiro artigo de toda fé é a crença na salvação pela fé”. Cf. Émile Durkheim, 1978.

¹¹ Cf. Stefano Martelli. *A Religião na sociedade pós-moderna*, p. 69.

¹² “Uma vez enraizado na sociedade, o capitalismo vitorioso rompeu todos os vínculos com a religião, cujas ligações não somente eram inúteis, mas até podiam provocar limites à própria liberdade de ação. Negócio é negócio é o mote com que a burguesia francesa promove a secularização da economia, da moral eclesial, a qual reage, reforçando, durante o séc. XVIII, as conhecidas posições contra o acúmulo de dinheiro e a usura, embora com muito menos eficácia do que na Idade Média, por causa das mudadas condições sociais e institucionais”. Cf. Idem, p. 80.

¹³ “A tese de Weber é que o espírito do capitalismo – comportamento de cálculo dos meios em relação aos fins, de inovação econômica e de exigência ascética de poupança para investimentos em ulteriores atividades -, conseguir se afirmar estavelmente no Ocidente somente graças à racionalização de todos os aspectos da vida, encorajada pela reforma protestante, de modo particular pelo comportamento de ascese intramundana difundido pelo Calvinismo e por outras seitas protestantes”. Cf. Idem, p. 76.

¹⁴ “Desencantamento do mundo tem muito mais encanto como fórmula do que o vocábulo secularização. E, ao que parece, faz muito mais sentido para Weber. Afinal, ele é o autor do conceito de desencantamento do mundo (*Entzauberung del welt*) e é muito mais freqüentemente em suas obras o uso deste nome *molto particolare* do que a palavra secularização (. . .) Para Weber, o desencantamento do mundo ocorre justamente em sociedade profundamente religiosas, é um processo essencialmente religioso, porquanto são as religiões éticas que operam a eliminação da magia como meio de salvação, conforme fica explicitado nesta outra passagem da *Ética*, na qual Weber estabelece estilisticamente, com o uso dos dois pontos, a seguinte equação: o desencantamento do mundo: a eliminação da magia como meio de salvação. Por isso, por mais uma vez

convicção de que as imagens religiosas do mundo (*weltanschauungen*) exercem um papel fundamental na formação da sociedade, mediante a legitimação de comportamentos tradicionais ou inovadores¹⁵.

Para Weber, nos calvinistas e seus adeptos saídos da Reforma Protestante, o controle constante dos próprios progressos morais foi a pré-condição para a instauração do racionalismo econômico. O ativismo racionalista dos puritanos foi um forte fator que predisps a afirmação de um novo tipo de homem, o capitalista, “para o qual o cálculo do tempo e do aproveitamento são os pressupostos da habilidade na profissão e da audácia nos negócios: atitudes essas sempre acompanhadas pela sobriedade e vida e severa autodisciplina¹⁶”. Quanto ao processo de racionalização, Weber afirma que ela está baseada sobre aspectos não-rationais, sobre instituições pré e meta racionais, e isso é verdadeiro não apenas sob o ponto de vista da desmagração¹⁷ religiosa do mundo pregado pelo judaísmo e protestantismo, mas também na sua situação futura.

A racionalização promoveu a concepção utilitarista do homem e a concepção manipuladora da natureza, além da fé no valor intrínseco do acúmulo, seja ele econômico, seja do tipo tecno-científico. Esta racionalização está repleta de consequências negativas, não apenas para a relevância social da religião, como também para o

Weber lhe agrega o adjetivo religioso: o desencantamento religioso do mundo”. Cf. Antônio Pierucci. *Secularização em Max Weber*, p. 49-50.

¹⁵ Cf. Stefano Martelli. *A Religião na sociedade pós-moderna*, p. 76.

¹⁶ Cf. Idem, p. 79.

¹⁷ “(. . .) Weber descobriu ser possível designar com propriedade o longuíssimo período de racionalização religiosa por que passou a religiosidade ocidental em virtude da hegemonia cultural alcançada por essa forma eticizada de religião desencantadora deste mundo: o judeu-cristianismo. Na obra de Weber, este processo aparecerá sucintamente descrito e datado numa inserção tardia, feita em 1919-20 pelo próprio Weber para a última edição de *A Ética protestante* cuja versão original, como todos sabem, é de 1904-05. A inserção consiste de apenas um período e diz o seguinte: Aquele grande processo histórico-religioso de desencantamento do mundo, que começara com os profetas do antigo judaísmo e, em associação com o pensamento científico helenístico, repudiou todos os meios mágicos de busca da salvação como supertição e sacrilégio, chegou aqui a consumação”. Cf. Antônio Pierucci. *Secularização em Max Weber*, p. 50.

desenvolvimento da própria sociedade moderna¹⁸. O cientificismo ateu, criou junto com outros elementos da cultura moderna, com o capitalismo e o utilitarismo, um mundo objetivado, no qual as relações interpessoais são impossíveis. Surgiu o que o próprio Weber afirmou: o intelecto criaria uma aristocracia de posse da cultura racional¹⁹ que seria profundamente antifraterna. Desse modo, o autor leva até as últimas conseqüências o processo do racionalismo ocidental, que comporta o desencantamento da própria imagem cientificista do mundo que, na época positivista assumiu o papel de substituto funcional da religião.

Segundo Weber,

a imagem do mundo que a ciência oferece é aquela de uma infinidade sem sentido, que somente a cultura, através das imagens do mundo, pode trazer significado para o homem. A falência da pretensa auto-suficiência do racionalismo dá, portanto, novamente espaço ao postulado religioso, marginalizado na idade do positivismo, dentro da tarefa sempre renovada de conferir significado ao mundo²⁰.

1.4 Karl Marx- A religião como produto da sociedade capitalista

Se para Karl Marx (1818-1883), ainda ligado ao filósofo Feuerbach, “a religião e sua crítica, é o pressuposto de qualquer outra crítica”, para Marx do *Manifesto do Partido Comunista e do Capital* a questão central no seu pensamento é o modo de produção

¹⁸ Cf. Martelli, 1995.

¹⁹ “(. . .) emerge a insensatez do ideal de auto-aprefeiçoamento do homem intramundano “culto”, porque ele se apresenta como uma tarefa interminável, que a morte se encarrega de esvaziar; mas a impossibilidade de determinar o sentido da vida se traduz na insensatez da mesma, isto é, no resultado niilista inerente à própria concepção moderna da ciência. Portanto, propondo uma cultura fundada no poder de aquisição e na meritocracia, o racionalismo moderno contradiz as exigências implícitas na virada antropocêntrica que ele mesmo havia imposto – em oposição à concepção teocêntrica da Religião - , tais como a igualdade e a fraternidade entre os homens, e de tal modo mostra-se incapaz de chegar à síntese de uma imagem do mundo universal, como é fornecida pelo “postulado religioso”, na noção da “religiosidade da redenção”. Cf. Idem, p. 88.

²⁰ Cf. Stefano Martelli. *A Religião na sociedade pós-moderna*, p. 90.

capitalista e a conexa expropriação do trabalhador. O fetiche religioso²¹ desaparecerá, defende Marx no *Capital*, juntamente com o fetiche do dinheiro, pois ambos são inseparáveis do modo de produção capitalista.

Entre essas posições, afirma-se a definição de religião como uma ideologia²², ou seja, uma verdade absoluta, mas que na realidade possui a função de defender os interesses da classe dominante. Na obra *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels designam o conjunto das formas culturais, do Direito à moral, da filosofia à religião como superestruturas²³, isto é, produções de uma consciência falsa porque estão colocadas dentro de uma estrutura econômica capitalista que aliena o homem. Para Marx, a religião “é a única das superestruturas que não pode ser resgatada, porque as funções que ele exerce se inserem apenas no interior da sociedade capitalista e das formações históricos-sociais que a precederam²⁴”.

²¹ “O reflexo religioso do mundo real só pode desaparecer, quando as condições práticas das atividades cotidianas do homem representem, normalmente, relações racionais claras entre os homens e entre estes e a natureza. A estrutura do processo vital da sociedade, isto é, do processo da produção material, só pode desprender-se do seu véu nebuloso de místico, no dia em que fôr obra dos homens livremente associados, submetida a seu controle consciente e planejado. Para isso, precisa a sociedade de uma base material ou de uma série de condições de existência, que, por sua vez, só podem ser o resultado material de um longo e penoso processo de desenvolvimento”. Cf. Karl Marx. *O Capital*, p. 88.

²² “A crítica gramsciana da religião não é mais do que uma crítica da religião sob sua forma contemporânea, a de ideologia inútil. (. . .) Gramsci sublinha que o reconhecimento desta necessidade não deve levar ao erro inverso: toda ideologia religiosa como necessária; ora, a religião é, no fim das contas apreciada em função de seu conteúdo e não tanto da atitude prática que ela encerra: o determinismo católico é necessário quando corresponde a um movimento popular, mas deve ser combatido quando leva as classes subalternas à passividade”. Cf. Hugues Portelli. *Gramsci e a Questão religiosa*. p. 31-32.

²³ “Todavia, tais não tem história, não tem desenvolvimento, contudo os homens que desenvolvem a sua produção material e as suas relações materiais também transformam, juntamente com essa realidade, o seu pensamento e o produto do seu pensamento. (. . .) quando finalmente se realizar a sociedade sem classes e o homem for liberto das condições sociais nas quais o processo de objetivação for libertado das condições sociais, isto é, quando não mais será subtraído do trabalhador o seu produto, também as superestruturas – Direito, Literatura, Filosofia, Arte, Moral – poderão ser libertadas do seu caráter classista; todas menos a religião”. Cf. Stefano Martelli. *A Religião na sociedade pós-moderna*. p. 46.

²⁴ Cf. Stefano Martelli. *A Religião na sociedade pós-moderna*, p. 46.

O discurso marxiano sobre a função da religião²⁵ completa-se com a função que ela exerce dentro da sociedade burguesa, de controle social (ópio do povo) e de expressividade consoladora (suspiro da criatura oprimida). Em 1875, pronunciando-se sobre a elaboração do programa do Partido Comunista Alemão, Marx afirmou que o Partido dos Trabalhadores deveria também expressar sua convicção de que a burguesa liberdade de consciência não é nada mais que a tolerância de todas as possibilidades, em especial de consciência religiosa, e que ele, aspirava libertar a sua consciência dos fantasmas religiosos²⁶.

Permanece em Karl Marx, a constante tese da superação da religião na sociedade utópica e redimida do mal da propriedade privada e da divisão de classes. Uma visão mais profética do que científica, que engloba o pensamento do autor em outros movimentos revolucionários do último século e faz dele uma religião secular.

Para aprofundar a questão da religião no pensamento social, analisaremos agora o início da sociologia religiosa.

2 O desenvolvimento da sociologia religiosa

“Em seus primeiros passos a sociologia religiosa, que penetrou nas Igrejas cristãs e nela adquiriu seu estatuto oficial depois da Segunda Guerra Mundial, foi

²⁵ “Retomemos a definição da religião oferecida por Marx. Não me refiro àquela, sempre mencionada como se fora um slogan, isto é, de que a religião é o ópio do povo. Refiro-me à afirmação de que a religião é espírito de um mundo sem espírito. Se nos obstinarmos na suposição de que as representações são um reflexo invertido do mundo, a religião, tal como é definida por Marx, torna-se impossível, não havendo qualquer ciência que possa dar conta do paradoxo de um reflexo do nada, pois a religião não inverte reflexamente o mundo, mas é espírito de um mundo sem espírito. Quando Marx define a religião desta maneira, nos alerta para outra coisa que nosso mecanismo tende a ocultar: aponta a dimensão praxica da religião. O pensamento e o sentimento religiosos, em suma, as representações e preceitos religiosos, são dimensões constituintes da práxis e se exprimem em práticas que os sustentam e conservam em condições históricas determinadas. A religião é um grito e cumpre saber como e por que esse clamor é amortecido na sonolência opiática”. Cf. Marilena Chauí e Maria Sylvia Carvalho. *Ideologia e mobilização popular*, p. 11-12.

²⁶ Cf. Martelli, 1995.

confrontada com a questão da descristianização²⁷”. A sociologia emergente, vinha suceder às teorias dominantes a respeito da situação do cristianismo no mundo, e foi influenciada pela descoberta do estado da classe trabalhadora francesa, logo após a guerra. Sendo assim, teve que defrontar-se com posturas tradicionais e não-científicas sobre o que se chamava descristianização. Desde a Reforma Protestante (1517), o mundo se entendia diante uma onda de assaltos contra a Igreja, indo do protestantismo ao comunismo, mostrando que um desfecho catastrófico na história era inevitável.

Os adversários da Igreja teriam conseguido seduzir as massas, afastando-as da instituição, portanto, descristianizando-os. Os primeiros trabalhos de sociologia da religião foram determinados pela descoberta do estado da classe operária. “Viu-se aí, um fenômeno de descristianização, pois a Idade Média influía inconscientemente. Um tal estado, tão afastado do cristianismo, descoberto na classe operária, deveria ser resultado de uma decomposição²⁸”. Assim, consideravam que a tarefa era explicar a descristianização, não mais através de mitos e de concepções medievais, mas agora, de maneira científica.

A sociologia da religião desenvolveu sua reflexão, partindo de categorias nas quais se define a sociedade moderna, como as categorias de sociedade urbanizada, industrial, individualizada, pluralista, de consumo. Nesta concepção, produziu-se uma transformação religiosa, transformando as motivações religiosas e suas instituições.

O sentido religioso deixa de orientar para outro mundo para se voltar para este. Consiste em fazer tomar consciência da responsabilidade do homem numa sociedade em que a liberdade abre a porta à responsabilidade. Ele se personaliza, uma vez que tem por matéria a responsabilidade pessoal neste mundo. Deus funda essa responsabilidade e a religião a cultiva²⁹.

²⁷ Cf. José Comblin. *Mitos e realidades da secularização*, p. 96.

²⁸ Cf. Idem, p. 96.

²⁹ Cf. Idem, p.104.

No plano institucional, nascem as comunidades religiosas por associação voluntária, entre pessoas do mesmo meio que apresentam afinidades. E a religião deixa de ser encontrada sinteticamente a uma sociedade globalizada como nas sociedades pré-técnicas, e torna-se um domínio diferenciado, para uma sociedade também diferenciada.

2.1 O Histórico do conceito e o conceito histórico

Há uma indubitável confusão no conceito de secularização³⁰ evidente desde as origens do termo. É oportuno distinguir na secularização sua origem jurídico-política, que é um fenômeno histórico e averiguável, da secularização como categoria filosófico-histórica, e que, com outros conceitos iluministas possuem a pretensão de interpretar toda a história moderna. Na sua primeira acepção, na língua francesa no fim do século XVI, o termo “secularização” indica a redução de um clérigo regular ao estado laico. Dentro da concepção jurídica, Martelli afirma que “o conceito foi empregado para designar o processo de subtração de um território ou de uma instituição, da jurisdição e do controle eclesiástico: com essa acepção, o conceito aparece pela primeira vez durante os extremos acordos para a paz de Westfália (1648)³¹”. Designou-se a eliminação da posse eclesiástica de territórios que, sob o ponto de vista formal, ainda continuavam sob jurisdição eclesiástica.

³⁰ Na concepção de Pierucci: “A primeira vez que a palavra secularização foi enunciada fora dos muros e dos textos da igreja católica, apontam os pesquisadores em lexicografia, foi para nomear o processo jurídico-político de desapropriação dos bens eclesiásticos em favor dos poderes seculares. Uma volta às fontes do conceito de secularização pode ser grande ajuda no debate atual em torno da contemporânea fermentação religiosa. A meu ver, ajuda bastante. Antes de mais nada, pela simples razão que, colocada a questão na esfera jurídico-política, *come in falt*, não há como tergiversar quanto à facticidade do processo: nem quanto aos fatos passados (isto é, aos casos de secularização ocorridos e ao desenvolvimento efetivo de processos de secularização, gerais e específicos, sucedidos no bojo do processo geral de formação de todo e qualquer Estado nacional moderno) e nem mesmo quanto aos fatos presentes, de progressiva secularização das instituições públicas em sociedades cada vez mais pluralistas em matéria de religiosidade. O Brasil é um caso exemplar. Idem os Estados Unidos”. Cf. PIERUCCI, Antônio. *Secularização em Max Weber*, p. 66.

³¹ Cf. MARTELLI, Stefano. *A Religião na sociedade pós-moderna*, p. 274.

O valor neutro do conceito foi após substituído por uma acepção valorativa depois da espoliação da Igrejas, de seus direitos e propriedades, decretada na Alemanha durante a época napoleônica (1803). Assim, o conceito assumiu o significado de subtração de direitos e bens religiosos e de emancipação da tutela e controle da Igreja. Do campo jurídico-político, o termo secularização passou para o campo filosófico-ideológico³², durante o século XIX, adquirindo proporções conflitivas, no quadro do processo de afirmação político-social da burguesia. O objetivo era “intencionalmente em sentido secularizante, isto é, exercendo um coerente programa de ação política a fim de reduzir drasticamente a influência das Igrejas em todos os setores da vida social, especialmente no campo da cultura e da educação³³”. Na modernidade, o termo designa os processos de laicização, de autonomia em relação à esfera religiosa, que surgiram no Ocidente a partir da dissolução do feudalismo. Por isso, secularização tornou-se sinônimo de subtração de províncias, de poder e do agir social, do controle ou da influência de instituições religiosas ou de universos simbólico-religiosos.

Devido a estes antecedentes, não é de se admirar que o termo seja utilizado para afirmar juízos opostos sobre a presença e o futuro da religião na sociedade moderna, conforme a valoração positiva³⁴ ou negativa atribuída a legitimação da religião

³² “Os defensores da secularização tendem a unificar em um só momento os dois processos – o de transformação do mundo e o de transformação do homem (. . .) Tendem a pensar, quando percebem os dois fenômenos, que se trata de dois aspectos de mesma realidade, ou então que um dos processos deriva do outro. Na realidade, pode-se muito bem conceber os dois processos como independentes. Pode-se conceber o segundo como se estabelecendo em uma sociedade muito pouco religiosa por tradição, sem que se estabeleça nenhum processo de secularização do mundo (talvez na China, por exemplo). E pode-se também, conceber um processo de secularização do mundo que não inclua a secularização da existência (. . .) Basta, por exemplo, tomar a definição dada por R. Mehl: “a secularização é o processo histórico, característico do mundo ocidental, que expulsou a religião do setor público da existência para o setor privado”. Cf. COMBLIN, José. *Mitos e realidades da secularização*, p. 39.

³³ Cf. MARTELLI, Stefano. *A Religião na sociedade pós-moderna*, p. 275.

³⁴ “Sendo um fenômeno histórico, não é possível a priori o verificar-se de novas formas de sacralização ou de fenômenos de dessecularização. Chegam a essa conclusão tanto sociólogos que retomam a impositação fenomenológica de Otto e Eliade ou que compartilham a antropologia de Gehlen, como também aqueles que

institucional. Para alguns, a secularização é um fenômeno irreversível, cujas origens são as potencialidades libertadoras da fé cristã e que hoje, podem contribuir para purificar o cristianismo³⁵ da tendência de tornar uma religião³⁶.

estendem a perspectiva durkheimiana a novas abordagens. Para os primeiros, o homem contemporâneo não é secularizado, mas somente falsamente secularizado: o enfraquecimento da influência social do Cristianismo não implica o fim da Religião, e sim, apenas o reaparecimento de pseudomitologias e de sacralizações indevidas, pois é possível encontrar aspectos sacrais nos comportamentos do homem moderno. Para os segundo, o sagrado persiste também nas sociedades tecnicamente avançadas, pois indica e pressupõe uma necessidade meta-humana e uma ligação comunitária: “O paradoxo do sagrado parece consistir no fato, averiguável empiricamente, de que quanto mais uma sociedade se racionaliza, tanto mais aumenta a fome, por assim dizer, do supramundano e do invisível”. Dentro dessa perspectiva, crítica de qualquer leitura unilinear da História, é possível, porém, encontrar valorações opostas, conforme a posição assumida em relação à instituição eclesial”. Cf. Idem, p. 278-279.

³⁵ “Mas existe uma terceira série de definições de secularização. Estas se referem a um processo de transformação cristianismo e não mais do mundo ou da existência humana. É assim que o Mons. A. Dondeyne define a secularização como podendo ser a secularização da própria fé cristã, isto é, a redução do cristianismo ao que chamamos acima de dimensão horizontal: o respeito pelo homem e a preocupação com o mundo. (. . .) Cox dá a esse processo um sentido cristão quando define a tarefa da Igreja por um triplo serviço do mudo, na Segunda parte de seu livro. Assim, J.B. Metz dá um sentido cristão a esse movimento quando faz consistir a evolução do Cristianismo numa passagem para a eficácia na ordem política, na transformação do mundo”. Cf. COMBLIN, José. *Mitos e realidades da secularização*, p. 40.

³⁶ “Esta tese, juntamente com a distinção entre secularismo e secularidade (esta última vista como um fenômeno positivo pois corresponde ao agir do homem autônomo), foi proposta na metade dos anos 50, por F. Gogarten, e depois retomada por alguns teólogos protestantes, conhecidos como “teólogos da secularização”, tais como J.A.T. Robinson e H. Cox (primeiro modo), freqüentemente agrupados aos da morte de Deus, isto é, J.J. Altizer, W. Hamilton, P. van Buren, G. Vahanian e outros. Esses teólogos, sendo alguns críticos, ao reverter a atitude negativa assumida anteriormente pelas Igrejas protestantes, na verdade não mudaram a atitude acrítica, própria de quem considera a secularização como um fenômeno unilinear e irreversível. A valoração positiva e a busca de uma conciliação entre Cristianismo e modernidade é, de fato, a pretensão da própria modernidade, já proposta com clareza por Hegel, de ser insuperável”. Cf. MARTELLI, Stefano. *A Religião na sociedade pós-moderna*, p. 277.

2.2 A Crítica a secularização

Uma primeira forma de crítica³⁷, consiste numa transferência para a noção de secularização. Atribuindo os fatos da descristianização a um fato mais profundo e universal da secularização, as perspectivas ficam um pouco modificadas. Logo, há um motivo para levar-nos mais adiante a nossa crítica, questionando se existe verdadeiramente um fenômeno de descristianização na sociedade moderna. Pois o fato é discutível em si mesmo. Uma primeira crítica, consiste em distinguir o afastamento da Igreja e afastamento da religião cristã. Para Comblin, “o fato dos homens se afastarem das instituições eclesiais não quer necessariamente dizer que se afastaram do Cristianismo³⁸”. Do mesmo modo, em vez de pensarmos que foram os homens que deixaram a Igreja, pode-se perguntar se não foram as Igrejas que abandonaram os homens!

Em segundo lugar, o afastamento das Igrejas é um fato isolado, pois a descristianização é um conceito nascido na Europa e que ainda, esbarra no contexto

³⁷ “Dois dois debates – o primeiro, a partir do fim dos anos 60 sobre a secularização; o segundo, dez anos depois, nos anos 70, sobre a existência de um despertar religioso – podemos tirar uma conclusão e um hipótese. A constatação é que o termo secularização, cuja ambigüidade muitos anunciaram, já não pode ser eliminado; (. . .) pois o termo já entrou a fazer parte das ciências humanas e sociais, assim como do linguajar político, filosófico e teológico. Pode-se, porém, propor a hipótese de reduzir a ambigüidade do termo e que, talvez, tal redução se possa conseguir, por via externa, tirando a ênfase mitizadora que até agora sustentou a concepção unilinear da secularização, bem como a crise do próprio conceito de modernidade. Se é verdade, (. . .) que o conceito de secularização é um mito social, ou, como propôs Sironneau, como uma “*idéologie seculière*”, com conteúdos teóricos presentes no conceito poderão ser melhor precisados somente depois que se decantar a atual ênfase mitizadora que até agora a tornou plausível, isto é, depois que entrou em crise a modernidade como horizonte auto-interpretativo da sociedade contemporânea”. Cf. MARTELLI, Stefano. *A Religião na sociedade pós-moderna*, p. 415. “As diferentes formas de crítica da religião constituem um fenômeno moderno em seu aspecto científico e sistemático. Mas poder-se-à dizer que elas constituem novidades? Haveria menos céticos outrora? Basta percorrer regiões que conservaram a religião medieval como os campos latino-americanos, para se constatar que os céticos são numerosos. Mas a pressão social não lhes permite absolutamente manifestar-se em público e voz muito alta. E, mais eles não dispõem de meios de paa expor suas idéias. A religião dispõe de ritos e palavras para tornar pública. A não-religião não encontra meios de expressão nos povos de cultura oral. Sua expressão é a abstenção. Atualmente, a tolerância permite a todos os céticos exprimir suas razões. Mas nada prova que sejam mais numerosos atualmente do que na Idade Média ou nas épocas anteriores. O que se poderá pensar facilmente é que, graças ao desenvolvimento da

americano. No entender de Comblin, “nos Estados Unidos, o problema dos sociólogos não é o de explicar uma pretensa descristianização, mas sim o de buscar uma explicação para o entusiasmo pelas Igrejas e pela prática religiosa³⁹”. Assim, antes de falarmos de descristianização, seria preciso ver se uma sociedade já foi cristianizada. No que diz respeito as práticas religiosas, as especulações que se podem fazer na história, mostram que tais práticas não deviam ser muito superiores ao que é atualmente, mesmo nos áureos tempos de cristandade medieval. Diante tais posições, os sociólogos se interrogam a respeito do valor explicativo pela secularização. A secularização era concebida como um caráter da sociedade industrial, sendo que alguns autores pretendiam que a sociedade industrial destruísse o sentido do sagrado, base do Cristianismo. Mais tais explicações são muito contestadas, porque mantêm posições não muito claras a respeito do problema.

Contesta-se que a sociedade industrial destrua qualquer forma de sagrado, e censura-se à tese da secularização a confusão entre a religião ou o sagrado e uma forma histórica da religião ou do sagrado. Pois o exemplo americano, vem contradizer as teorias européias, onde nos Estados Unidos, as classes mais integradas na sociedade, não mostram sinais de crise diante da religião. Daí, que os sociólogos americanos renunciam a falar de secularização e preferem o termo “transformações”. Quanto os fatos que levantamos da descristianização, os sociólogos preferem tratá-los como fatos isolados por condições históricas especiais. Para Comblin, “trata-se de um fenômeno de desafeto em relação a Igreja que deve ser explicado pelas condições específicas⁴⁰”.

instrução, as razões filosóficas ou científicas da crítica religiosa serão mais freqüentemente invocadas”. Cf. COMBLIN, José. *Mitos e realidades da secularização*, p. 164.

³⁸ Cf. Idem, p. 100.

³⁹ Cf. Idem, p. 101.

⁴⁰ Cf. COMBLIN, José. *Mitos e realidades da secularização*, p. 103.

Portanto, a sociologia pode fazer os seus recuos em relação a secularização, sendo necessário muita prudência para propor argumentos sociológicos em apoio a uma tese secularizante. Frente as análises, constata-se que a sociologia da religião contemporânea, atrelou-se a reflexão da sociologia religiosa americana, por defender com mais autoridade, argumentos mais moderados em relação a secularização.

Passemos ao exame da situação do sagrado no comportamento do homem moderno.

2.3 A Dessacralização como forma de sacralização

É verdade que a maior parte das situações das situações assumidas pelo homem religioso das sociedades primitivas e das civilizações arcaicas há muito tempo foram ultrapassadas pela História⁴¹. Diante deste problema, o homem religioso assume um modo de existência no mundo, e apesar do grande número de formas histórico-religiosas, este modo específico é sempre reconhecível. Seja qual for o contexto histórico em que se encontra, o *homo religiosus* crê sempre numa realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo. Além disso, acredita que a vida possui uma origem sagrada e que a existência humana atualiza todas as suas potencialidades na medida em que é religiosa. Porém, antes de qualquer situação, existe o fato de que o homem a-religioso nega a transcendência, aceita a relatividade da realidade, mas chega até a duvidar sobre o sentido da existência. Sendo que foi somente no seio das sociedades européias que esse homem que não crê, se desenvolveu plenamente assumindo uma nova situação existencial: nega e rejeita o apelo ao transcendente e tem por si mesmo, o único sujeito da História.

⁴¹ Cf. ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*, p. 163.

Percebe-se que, o homem moderno descende do homem religioso e, queira ou não, é obra deste, constituindo a partir das situações assumidas por seus antepassados. Ele é o resultado de um processo de dessacralização⁴². Assim, o homem a-religioso em estado puro é um fato muito raro, mesmo nas sociedades modernas vistas como dessacralizadas. Pois a maioria dos *sem-religião*, ainda possui comportamentos religiosos, embora não tenha consciência do fato. Segundo Eliade, o homem moderno que se sente a-religioso ainda carrega toda uma mitologia camuflada em ritualismos⁴³ degradados de origem mágico-religiosas. Conseqüentemente, a maioria dos sem-religião não está livre dos comportamentos religiosos, das mitologias degradadas e, por sua vez, dificilmente reconhecíveis. Também nas pequenas religiões, movimentos ou nos misticismos políticos⁴⁴ que se reencontram comportamentos religiosos e degenerados, onde

⁴² “Isto significa que o homem a-religioso se constitui por oposição ao seu predecessor, esforçando-se por esvaziar de toda religiosidade e de todo significado trans-humano. Ele reconhece-se a si próprio na medida em que se liberta e se purifica das superstições de seus antepassados. Em outras palavras, o homem profano, queira ou não, conserva ainda os vestígios do comportamento do homem religioso, mas esvaziados dos significados religioso. Faça o que fizer, é um herdeiro. Não pode abolir definitivamente seu passado, porque ele produto desse passado. É constituído por uma série de negações e recusas, mas continua ainda a ser assediado pelas realidades que recusou e negou. Para obter um mundo próprio, dessacralizou o mundo em que viviam seus antepassados; mas, para chegar aí, foi obrigado a adotar um comportamento oposto àquele que o precedia – e ele sente que este comportamento está sempre prestes a reatualizar-se, de uma forma ou outra, (. . .) Cf. ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o profano*, p. 164-65.

⁴³ “(. . .) os festejos que acompanham o Ano Novo ou a instalação numa casa nova apresentam, ainda que laicizada, a estrutura de um ritual de renovação. Consta-se o mesmo fenômeno por ocasião das festas e dos júbilos que acompanham um casamento ou o nascimento de uma criança, a obtenção de um novo emprego ou a ascensão social etc. Poder-se-ia escrever uma obra inteira sobre os mitos do homem moderno, sobre as mitologias camufladas nos espetáculos que ele prefere, nos livros que lê. O cinema, esta fábrica de sonhos, retoma e utiliza motivos míticos: a luta entre o Herói e o Monstro, os combates e as provas iniciáticas, as figuras e imagens exemplares (a Donzela, o Herói, a passagem paradisíaca, o Inferno etc.). (. . .) Quer se mate o tempo com um romance policial, ou se penetre num universo temporal alheio, representado por qualquer romance, a leitura projeta o homem moderno para fora de seu tempo pessoal e o integra a outros ritmos, fazendo-o viver numa outra história”. Cf. Idem, pp. 165-66.

⁴⁴ “Bastará, para dar um só exemplo, lembrar-mos a estrutura mitológica do comunismo e seu sentido escatológico. Marx retoma e prolonga um dos grandes mitos escatológicos do mundo asiático-mediterrânico, a saber, o papel do redentor do Justo (o eleito, o ungido, o inocente, o mensageiro; nos nossos dias, o proletariado), cujos sofrimentos são chamados a mudar o estatuto ontológico do mundo. Com efeito, a sociedade sem classes de Marx e a conseqüente desapareição das tensões históricas encontram seu precedente mais exato no mito da Idade de Ouro, que, segundo múltiplas tradições, caracteriza o começo e o fim da história. Marx enriqueceu este mito venerável de toda a ideologia messiânica judaico-cristã: por um lado, o papel profético e a função soteriológica que ele atribui ao proletariado; por outro, a luta final entre o Bem e o

possamos observar em movimentos⁴⁵ que se proclamam laicos, e até mesmo, anti-religiosos.

A religião por sua vez, apresenta-se ao homem como uma origem transcendental e, portanto, valorizada enquanto vinda de um outro mundo, trans-humano, capaz de ultrapassar tornando o seu ser aberto a valores, que esse homem até então desconhecia. De certo modo, poderia se afirmar que, entre o homem moderno que se proclama a-religioso, a religião e as mitologias estão ocultas no seu inconsciente, o que significa que as possibilidades de integrar uma experiência religiosa subsistem, neles próprios. Adotando a visão do cristianismo, pode-se dizer que a não-religião equivale a uma “*nova queda*” do homem, pois o homem a-religioso teria perdido a capacidade de viver de modo consciente a religião, de assumi-la. Sendo que no mais profundo do seu ser, ainda guarda a lembrança dela. Assim, após a “*primeira queda*”, a religiosidade resvalou em nível de consciência dilacerada; depois da segunda queda, caiu mais profundamente no fundo da consciência e permanece lá esquecida.

Passemos a examinar com mais detalhe, a crítica à modernidade por parte da Dialética Iluminista.

Mal, que pode aproximar-se facilmente do conflito apocalíptico entre o Cristo e o Anticristo, seguindo da vitória decisiva do primeiro”. Cf. ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o profano*, p. 166-67.

⁴⁵ “Citamos, por exemplo, o nudismo ou movimentos a favor da liberdade sexual absoluta, ideologias onde é possível decifrar os vestígios da nostalgia do Paraíso, o desejo de restabelecer o estado edênico anterior à queda, quando o pecado não existia e não havia rotura entre as beatitudes da carne e a consciência”. Cf. Idem, p. 167.

SEGUNDA PARTE- A RELIGIÃO E O RETORNO DO SAGRADO

Nesta segunda parte a nossa intenção é tratarmos das relações entre a religião e a pós-secularização vistas de maneira interligadas na reflexão sociológica contemporânea. Neste contexto, é possível situar algumas considerações sobre a relevância social da religião no mundo atual e seus questionamentos à razão moderna. Também se faz presente, a abordagem histórica-sociológica do universo religioso no contexto brasileiro e da relevância dos chamados *Novos Movimentos Religiosos* nos âmbitos acadêmicos e sociais, e que, por sua vez, oferecem margens que possibilitam a restituição social da religião no cenário denominado “pós-moderno” ou de retorno do sagrado.

2.1 Deus e a Dialética Iluminista

A chegada à modernidade⁴⁶ leva-nos a um real reconhecimento da situação do homem diante de Deus. Ele nos faz saber que devemos viver como homens que se arranjam sem ele, pois com Deus e diante dele, vivemos sem ele! Essa perspectiva, situa os termos de uma dialética da ausência e da presença de Deus. Assim, é nesta ausência que surge o mistério de uma presença que a experiência dos totalitarismos, das atrocidades da guerra, das ambigüidades promovidas pela técnica, nos mostrou que a história da

⁴⁶ “O mundo moderno rompeu com as conexões entre a moralidade e política, entre pensar e agir; privou o pensamento da realidade e a ação de sentido. Os paradigmas modernos entraram em crise. A moral contemporânea valoriza a espontaneidade, a inversão da relação paixão-razão, impulso e prazer como afirmadores da vida. Enquanto a moral moderna se baseara no universalismo, na austeridade e no autocontrole, a moral contemporânea é hedonista e particularista. A modernidade produziu o desencanto da razão, pois não resolve os problemas fundamentais da existência; produziu o desencantamento da política, pois nenhum sistema apresenta uma utopia que satisfaça as aspirações do homem; produziu um desencanto com as instituições, inclusive a Igreja, pois essas perderam a solidez. O homem religioso cedeu ao econômico. As cosmovisões fragmentadas exigem a busca de uma síntese, da solidariedade. A ética do “vale tudo” não leva a nada. O politeísmo das seitas revela uma sede do sagrado reprimida durante séculos, a necessidade da

emancipação iluminista⁴⁷ pode tornar-se trágica, frente as novas e mais cruéis alienações. Segundo Forte, “inicia-se uma autocrítica da crítica moderna, uma dialética do Iluminismo, que procura mostrar os limites da racionalidade, prisioneira de si mesma, que, de organizadora e manipuladora, com frequência se torna organizada e manipulada⁴⁸”. Enquanto isso, se esboça uma saudade do “*totalmente outro*”, redescobre-se a presença de um Deus que não concorre com o homem, antes disso, encontra-se a contradição do homem secular: com Deus e na presença de Deus, ele vive sem Deus.

A raiz dessa dialética do divino no mundo moderno deve ser procurada nos fatores que presidem o advento da modernidade e que caracteriza a tecnópolis: o maquinismo⁴⁹, a ciência⁵⁰ e a ideologia⁵¹. Portanto, diante da emancipação do homem,

religião. Na veneração dos ídolos de nossa época oculta-se, certamente, uma busca do verdadeiro Deus”. Cf. ZILLES, Urbano. *A Modernidade e a Igreja*, p. 38.

⁴⁷A respeito do homem secular e de sua concepção iluminista, veja-se o que diz Bruno Forte: “O homem secular, que experimentou a autonomia do mundano e, em todos os campos do pensamento filosófico e científico, levou até as últimas conseqüências o processo de emancipação iniciado pelo Iluminismo. Esse homem chegou a captar, com a relação a Deus, a autonomia da própria existência do crente, chamado a viver no mundo como se Deus não existisse. O ateísmo moderno não tem mais o sentido de oposição a Deus e de polêmica contra Deus, de antiteísmo mas de ausência e radical carência intencional da fuga de Deus com relação ao homem e da fuga do homem com relação a Deus. Os deuses e seus pálidos filhos, símbolos da metafísica, estão desaparecendo. O mundo esta cada vez mais se tornado apenas mundo. É privado de seu caráter religioso. O homem se torna sempre mais apenas homem e perde os significados místicos e os reflexos cúlticos que os distinguiam durante o estágio religioso da história, estágio que já se aproxima do fim. Agora, o homem deve assumir a responsabilidade pelo mundo. Não pode descarregar essa responsabilidade nos ombros de algum poder religioso. (. . .)”. Cf. FORTE, Bruno. *A Cristologia na história*, p. 11-12.

⁴⁸Cf. Idem, p. 12.

⁴⁹“O maquinismo consiste, antes de mais nada, no espaço cada vez maior que se dá ao instrumento técnico no mundo contemporâneo: a automação crescente subtrai ao trabalho do homem setores sempre mais vastos de atividade, condiciona fortemente outros setores, reduzindo a presença humana a uma ação repetitiva e mecânica, e modifica profundamente os ritmos e as condições da vida. A máquina entra cada vez mais amplamente na esfera pública e privada: deslocamo-nos, nos comunicamos e agimos por seu intermédio. (. . .) O homem faber, o homem artífice de produção, inserido precisamente na gigantesca linha de montagem da sociedade onde vive, torna-se então o protótipo da civilização das máquinas. É o homem programado, que produz como máquina e que, como ela, já não sabe parar sozinho, a menos que algo faça parar pare nele”. Cf. Idem, p. 12-13.

⁵⁰“Ao homem reduzido a “coisa” corresponde a verdade coisificada, própria da ciência no mundo moderno. É a verdade que se coloca sob o signo do verificável. (. . .) Quando o fenômeno se torna horizonte exclusivo do conhecimento científico, considera-se verdadeiro apenas o que coincide com o exato, isto é, com o verificado. A terapia da suspeita é imposta a tudo o que não é verdade factual, justificando um amplo agnosticismo, como também uma confiança absolutizante no saber científico. (. . .) Além disso, deve acrescentar que essa mentalidade, freqüentemente sob uma forma de simplificação e divulgação absolutamente contrastantes com

como se coloca tudo isso frente o problema de Deus? Na verdade, o discurso sobre Deus soa absurdo, vazio e não científico, onde a ideologia protesta contra um Deus que reduz o homem alienando-o do seu processo de libertação, à espera de um futuro prometido: a religião é o ópio que impele os oprimidos à resignação, e que os torna vítimas inertes e resignadas de seus senhores. *Maquinismo, ciência e ideologia* da emancipação parecem proclamar a morte de Deus. Mas é neste ponto, que se insinua a dúvida na consciência do homem moderno, onde os mestres da suspeita podem tornarem-se vítimas dos seus próprios discípulos! Consequentemente, nos próprios fatores que caracterizam a modernidade vêm delineando-se em meio a contradições e obscuridades, uma perturbação e uma espera que ilumine e dê sentido as contradições irreduzíveis e insolúveis da realidade propostas pelo positivismo científico⁵².

o alto nível de especialização do trabalho científico, vai plasmando sempre mais as novas gerações, cuja preparação é marcada de maneira crescente por uma orientação técnico-positiva". Cf. Idem, p. 13.

⁵¹ "Nessa terapia da suspeita diante do não imediatamente verificável, a ideologia do "*regnum hominis*" encontra o seu caminho mais adequado. Ela se apresenta como visão humana do mundo, como projeto e compromisso para edificação de uma sociedade na qual o homem seja o centro, a norma e a medida de todas as escolhas. Ultrapassando esquemas idealistas e abstrações totalizantes, privadas de autêntica força crítica, essa ideologia parte de uma análise da sociedade que evidencia as relações concretas de produção e exploração em que o homem está colocado e que o determinam essencialmente. Somente quebrando a cadeia de dependência iníquas, somente desmascarando o modificando os interesses reais das classes opressoras que dominam o sistema, será verdadeiramente possível humanizar o mundo. O homem em abstrato não existe. Existe somente o homem concreto nas suas relações sociais, opressor ou oprimido; escravo e inerte diante da exploração, ou ativamente combativo por um amanhã diferente; alienado, porque outros se apossam e usufruem de maneira exclusiva dos frutos do seu trabalho, ou emancipado, porque sujeito e medida das relações sociais. Nesse empenho de libertação do homem concreto, como passagem revolucionária da alienação para a emancipação, consiste a força e o fascínio que a ideologia do "*regnum hominis*" exerceu e continua exercendo sobre as mais variadas camadas da sociedade moderna. Nesta, o mito iluminista da emancipação do homem parece tornar-se finalmente possibilidade real, embora árdua para ser alcançada". Cf. FORTE, Bruno. *A Cristologia na história*, pp. 13-4.

⁵² "No campo da ciência e da técnica, a modernidade absolutizou a racionalidade e a objetividade, considerando como questão meramente individual ou subjetiva tudo o que não pode ser determinado e verificado pelo método científico. Assim o objetivismo, no campo científico, provocou um subjetivismo prático, de modo especial no campo ético e religioso. Na vida prática, cada qual crê ter sua verdade (interesse) e, julgando-se de posse da mesma, tenta impô-la aos outros. Evita-se toda e qualquer referência a uma ética objetiva. No campo das religiões, cada um busca a sua ou a cria. Surge o fenômeno das multiplicações das religiões e dos templos. A tônica no subjetivismo prático conduziu contestação das necessidades de estruturas e instituições, seja no campo político, na igreja ou na sociedade em geral. Assim, por exemplo, por que ainda o casamento religioso ou civil? Constata-se que a racionalidade e a objetividade científicas da modernidade não resolveram os problemas práticos e existenciais do homem". Cf. ZILLES, Urbano. *A Modernidade e a Igreja*, p. 38.

Logo, no tecido mais profundo dos fatores que presidem o advento da sociedade secular se delineia uma nova provocação com relação a Deus, emergindo a interrogação sobre o seu fundamento: o homem moderno e secular se reabre a possibilidade de falar de Deus. Constata-se a atual e presumível futura persistência da religião, não mais encontrada em experiência limitantes de qualquer ideologia reinante. Mas sim, numa possível abertura de consciência para a religião, donde se abstraem todas as filosofias, sejam elas tecnicistas ou absolutizantes que se revelam ainda mais prenhes de possíveis alienações. Sendo assim, dar este passo significa reconhecer o *Totalmente Outro*, confessar que a razão moderna não é tudo, abrindo-se a uma real consciência, onde nem o maquinismo, nem a ciência, muito menos as ideologias, conseguem conter a persistência do homem moderno em crise⁵³, em se reabrir para a religião.

Passemos a examinar de modo particular, o perfil do cenário religioso no Brasil.

⁵³ “A Dialética do iluminismo é exatamente a denúncia dos limites da razão emancipante. Ela desmascara as quedas e as incompletudes causadas pela sede de totalidade que o “homo emancipator” por fim produziu. A crítica, que veio se desenvolvendo, poderia se enfeixar em torno da culpa, da morte de da ulterioridade. Se todo sujeito meta-histórico vem a ser eliminado, de quem será a culpa das falências históricas? A defesa dos direitos soberanos da razão emancipadora determina nela a necessidade de criar mecanismos de autojustificação. Apontam-se assim outros sujeitos sobre os quais descarregar a responsabilidade da falência, sujeitos transcendentais - a natureza, o Espírito, com a necessidade do negativo exigida pelo seu movimento dialético, como na ideologia burguesa – os sujeitos historicamente determináveis: os inimigos do proletariado, os detentores do capital, como acontece no marxismo. Se para alguns a história dos vencidos do desenvolvimento, a outra face do progresso do Espírito, para outros tudo recai na culpa histórica da burguesia. A ideologia liberal do progresso, assim como a marxista da revolução, terminam por revelar-se ambas incapazes de autocrítica libertadora. Buscando outros sujeitos a que imputar a história da culpa, para reservar a si próprios a história do sucesso, elas evidenciam os limites da razão emancipante, sua incapacidade racial de conciliar as contradições do real. (. . .) Uma figura emancipada da liberdade, que suprima e remova esta figura da história da paixão, torna-se ela própria uma história falha e abstrata da liberdade; o seu progresso realiza-se, enfim, como irrupção da desumanidade”. Cf. FORTE, Bruno. *O Desafio dos contextos*, pp. 18-19.

2.1 O Universo religioso no Brasil

Uma ampla visão das mudanças recentes das religiões⁵⁴ no Brasil, podemos procurá-la por diversos caminhos: histórico, teológico, sociológico. Sendo assim, preferimos este último, na perspectiva que ele nos ajude a compreender com mais profundidade este universo tão plural e heterogêneo do cenário religioso. Utilizaremos o esquema de Danielle Hervieu-Léger, que parece esclarecedor, e que pode ser aplicável a toda situação dos universos religiosos no país.

As mudanças no catolicismo nos últimos 50 anos, nos aponta para um processo de esvaziamento da dimensão institucional-comunitária⁵⁵. No Brasil e um pouco em todo mundo ocidental, predominantemente cristão, a religião passou de um predomínio da instituição para a primazia do indivíduo. Passou de uma orientação clara para Deus ou transcendência, para uma busca de soluções imediatas dos problemas humanos.

Podemos a partir desta situação, distinguir quatro etapas deste processo: a) *Na primeira*, a Igreja Católica e as outras denominações religiosas tradicionais se apresentam como uma sólida instituição tradicional, onde seus fiéis aceitam a autoridade destas igrejas para orientar a sua fé; b) *na segunda etapa*, o acento é afirmado sobre as comunidades⁵⁶ relativamente pequenas de dimensão humana e de relacionamentos próximos entre as pessoas; c) *na terceira*, um indivíduo de uma pequena comunidade se isola e permanece

⁵⁴ “Nas sociedades pós-industriais, “et pour cause”, decaem as filiações tradicionais. Os indivíduos tendem nessas formações sociais a se desencajar de seus antigos laços, por mais confortáveis que antes pudessem parecer. Desencadeia-se nelas um processo de desfiliação em que as pertencas sociais e culturais dos indivíduos, inclusive as religiosas, tornam-se opcionais e, mais que isso, revisáveis; e os vínculos, quase só experimentais. Sofrem fatalmente com isso, claro, as religiões tradicionais. E, uma vez que foi deletada de nosso mapa cultural a religiosidade indígena, o catolicismo no Brasil é a religião mais antiga, a grande religião tradicional que um dia foi oficial. Logo... Desde seu inícios mais remotos, nos anos 50 e 60 do século 20, a sociologia da religião praticada no Brasil foi sempre uma *sociologia do catolicismo em declínio*. Em nosso país e na América Latina como um todo, mesmo os estudos sociológicos sobre as religiões não-católicas, ao enfocarem a expansão quantitativa de uma outra religião, seja ela qual for, estarão sempre fazendo – pelo avesso – uma sociologia do declínio do catolicismo”. Cf. PIERUCCI, Antônio. *A Encruzilhada da fé*, p. 5.

⁵⁵ Cf. ANTONIAZZI, 2001.

⁵⁶ “A cultura técnico-científica favoreceu o surgimento de novas tecnologias de aprendizagem, conhecimento e domínio da natureza, mas não conseguiu responder as perguntas fundamentais; favoreceu a união planetária, mas não uniu as pessoas. Como alternativa, surgem pequenos grupos localizados, com o intuito de amparar o indivíduo contra as grandes mudanças, valorizando a tradição e as raízes naturais e culturais. (. . .) Essas comunidades revelam a sensibilidade do homem de hoje. Ele não se satisfaz com a racionalidade e o

isolado, dando mais um passo em direção ao individualismo. Segundo Antoniazzi, “o indivíduo procura orientar sua fé a partir do exemplo de um outro, que acredita ser mais experiente e sobretudo, mais autêntico em sua experiência religiosa. O indivíduo ainda olha para um outro, mas não sente a necessidade de partilhar a vida de um grupo. Basta-lhe seguir o exemplo ou encontrar inspiração no testemunho de uma pessoa⁵⁷”. Tais experiências, reconhecem a Igreja como autoridade institucional, mas não a obedecem; d) *na quarta etapa*, o indivíduo procura a legitimação de sua fé, dentro de si mesmo. É o seu sentimento subjetivo que decide. Nesta etapa, “não há mais procura da comunidade, embora possa haver busca de experiências religiosas diversas, procuradas e adquiridas no mundo religioso como se este fosse um supermercado em que o cliente escolhe o que quer, e compra produtos de diversas marcas⁵⁸”.

Conseqüentemente, o perfil religioso brasileiro não está marcado por grandes descobertas. No censo realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) do ano 2000, ele aponta para um declínio do número de católicos no país, para um considerável crescimento das religiões evangélicas, logo o crescimento dos indivíduos que se consideram sem-religião⁵⁹, e por fim, para um significativo aumento de outras denominações religiosas. Segundo os dados do censo, o país possuía em 1991 cerca de 83,3% de católicos, em 2000 é de 73,8%. As denominações evangélicas⁶⁰, cresceram de 9,1% para

progresso da modernidade, que não soube dar respostas aos seus problemas existenciais”. Cf. HAMMES, Lúcio. *A Revelação de Deus hoje*, p. 587-88.

⁵⁷ Cf. ANTONIAZZI, Alberto. *Presente e tendências da Igreja na sociedade atual*, p. 5.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*

⁵⁹ “Nos últimos tempos, surgiu uma nova figura no panorama religioso do país: o ateu militante. Parece um paradoxo. É próprio dos religiosos se reunir em igrejas para confessar sua fé entre iguais, e também divulgá-la. Os ateus, que negam Deus e as religiões, em tese não teriam motivos para se reunir nem para converter ninguém. De uns anos para cá, no entanto, eles organizam encontros, participam de grupos de discussão na internet e fundaram até uma ONG, a Sociedade da Terra Redonda. Qual a razão de tudo isso? “Somos a última minoria”, acha o engenheiro paulista Daniel Sotomaior, de 30 anos, ateu convicto. “Depois dos gays, negros e mulheres, chegou a hora de nos organizarmos”. O primeiro objetivo dos militantes é exatamente este: conclamar pessoas sem fé religiosa a assumir o próprio ateísmo”. Cf. LIMA, João Gabriel. *Nós somos ateus*, p. 85.

⁶⁰ “(. . .) é nessa conjuntura de um novo momento social que, por exemplo, um novo tipo de pentecostalismo tem sido percebido e tomado pelos estudiosos da sociologia da religião como um dos maiores fenômenos da realidade. Esse movimento pentecostal é o movimento missionário que mais cresce no mundo. Há especialistas que acreditam que, no próximo século, o movimento superará em número de adeptos a Igreja Católica Romana, pois saem diariamente desta Igreja na América Latina em torno de 8000 pessoas. A maioria adere às igrejas pentecostais. Na Europa, o crescimento é modesto, exceto em países católicos ou ortodoxos como França, Itália e Romênia”. Cf. SILVA, Drance. *Religião, secularização e mudança social*, p. 123. / A denominação pentecostal diferencia essas igrejas das evangélicas chamadas de missão (Luterana, Metodista, Presbiteriana), que aqui estão graças a imigrantes e a missionários estrangeiros. O avanço evangélico dos últimos anos ocorre dentro daquilo que a antropóloga Regina Novaes chama de terceira onda pentecostal, marcada pelo uso dos meios de comunicação de massa. A primeira onda foi no começo do século 20, com o surgimento de igrejas como a Congregação Cristã do Brasil (criada em 1910 em São Paulo) e a Assembléia de

15,5%. As outras denominações religiosas (umbanda, budistas, espíritas, não-cristãs, etc) cresceram de 2,4%, para 3,6%. E os que se denominam sem-religião, também aumentaram significativamente de 4,8% para 7,3%. Tal como os evangélicos, “foi nas últimas décadas que o grupo dos sem-religião passou a apresentar suas maiores taxas de crescimento⁶¹”, asseverou Pierucci. A par de uma oferta religiosa mais diversificada, estamos vendo formar-se no Brasil um contingente cada vez mais numeroso dos “sem-religião ou desfalcados” de toda e qualquer instituição religiosa.

Um outro aspecto que deve ser ressaltado, mas que não constitui propriamente uma nova forma (ou etapa) de adesão religiosa, sendo mais uma tendência transversal que pode reforçar as etapas que analisamos, “é o recurso ao testemunho de personalidades fortes, que parecem constituir uma referência segura na procura da verdade para expor sua experiência pessoal. O fenômeno é acentuado pelos mass-media, que exaltam poucas figuras conhecidas famosas⁶²”. Entre os jovens, pode-se constatar uma enorme admiração por personalidades como a do papa João Paulo II, Madre Thereza de Calcutá, Dalai Lama e alguns líderes religiosos do momento. No entanto, é nula a confiança nas instituições religiosas, pois a aura que cerca estes heróis espirituais apontados, está em relação com a espetacularização da vida social promovida pela mídia⁶³.

Deus (criada em 1911 no Pará). A segunda onda acompanha a industrialização do país, a partir dos anos 50, quando os evangélicos começam a usar os meios de comunicação. Surgem igrejas como O Brasil para Cristo (criada em 1955 em São Paulo). A terceira onda é a do embate frontal da Igreja Católica, do aumento da visibilidade evangélica e da conseqüente disputa do espaço político – sempre usando os meios de comunicação.

⁶¹ Cf. PIERUCCI, Antônio. *A Encruzilhada da fé*, p. 6.

⁶² Cf. ANTONIAZZI, Alberto. *Presente e tendências da Igreja na sociedade atual*, p. 5.

⁶³ “O fenômeno do individualismo (e o correlativo enfraquecimento dos laços comunitários) abre um maior espaço para os fenômenos do conformismo e da manipulação das massas, particularmente através da televisão e do mass-media em geral. No Brasil, a religião católica estava quase ausente da televisão até cerca de 5 anos atrás. Em 1995, foi criada a primeira emissora católica, a Rede vida, que hoje está espalhada no país, com numerosos repetidores. (. . .) O fenômeno teve e tem ampla repercussão popular, até com certos exageros. Há um fan-clube de entusiastas admiradores e, principalmente admiradoras do Pe. Marcelo, mas há uma rejeição (talvez mais forte entre o clero) às missas televisionadas do Pe. Marcelo. As críticas ao uso da televisão no campo religioso não são muito diferentes das queixas dos críticos da influência negativa da TV sobre a cultura. Podem ser sintetizadas em três palavras: espetacularização; banalização; e perda de identidade”. Cf. Idem, p. 7.

Seguindo a trilha de nossa reflexão, abordaremos a seguir, a relevância dos novos movimentos religiosos na discussão atual.

2.3 Os Novos movimentos religiosos

Nos Estados Unidos, mas também em outras sociedades denominadas pós-industriais da Europa Ocidental, os anos 70 observam a rápida difusão múltipla de novas formas religiosas, que combinam vários elementos da tradição cristã, com outros provindos das religiões do Extremo Oriente. As características desses *Novos movimentos religiosos*⁶⁴ (NMR), são as seguintes: proveniência exótica, novo estilo de vida, níveis de participação diferenciado dos modos institucionais de outras Igrejas, grupos compostos por jovens de classes mais instruídas e de elevado peso social, e lideranças carismáticas no comando desses movimentos. O surgimento dos NMR⁶⁵ é um fenômeno de grande

⁶⁴ Entre alguns NMRs estão: “*Ahmadis*- Seita messiânica muçulmana sediada no Paquistão e que, estima-se, deve ter 8 milhões de seguidores em 70 países. Fundado por Mirz Ghulam Ahmad, um muçulmano da etnia punjab que teria começado a ter revelações divinas em 1876. (. . .) *Benção de Toronto*- Movimento evangélico heterodoxo baseado no Canadá que surgiu em 1994, como desdobramento da igreja Vineyard – ela também um NMR de sucesso, nascido em 1974. (. . .) *Cao Dai*- Uma religião sincrética sediada no Vietnã e que tem mais de 3 milhões de membros em 50 países. Combina ensinamentos de várias religiões (. . .). *Raelianos*- Grupo que, concentrado no Canadá e no Japão, pode chegar a 55 mil membros em todo o mundo. Foi fundado em 1973 por Rael, jornalista francês anteriormente chamado Claude Vorilhon. (. . .) Cf. Caio Soares. *O Ecossistema do Paraíso*, p. 13. / Ainda assim temos: a “Igreja da unificação, fundada por Revmo. Moon, cujos seguidores são chamados de “Moonies”; a Sociedade internacional para a consciência de Krishna (ISKON); a Cientologia; a Missão da luz divina (DLM); a Meditação transcendental (TM); os Meninos de Deus / Família de amor (COG/FOL); os Nichiren shoshu; a Fundação Rajnesh, cujos seguidores são denominados de laranjeiros, e outros mais”. Cf. MARTELLI, Stefano. *A Religião na sociedade pós-moderna*, p. 338.

⁶⁵ Segundo Hevieu-Légier: “Na virada dos anos 60, muda a paisagem religiosa. O movimento da juventude, a contracultura estão a buscar uma nova consciência, correspondendo a tempos novos dos quais a religião poderia ser o vetor. Essa busca se traduz tanto por um desenvolvimento de novos cultos e seitas quando pela redescoberta dos antigos grupos religiosos minoritários. Ela implica também transformações significativas nas grandes igrejas. Mais precisamente, esse fenômeno de ebulição religiosa, que alguns comparam com os grandes *revivals* americanos, desenvolve-se conforme quatro direções, aliás combinadas entre elas. Observa-se, antes de tudo, o crescimento rápido dos movimentos evangélicos, fundamentalistas e pentecostais ardorosos, tanto no seio das Igrejas católica e protestante quanto sob a forma de seitas. Constatase, em segundo lugar, a atração crescente exercida sobre a juventude, mas não somente sobre a juventude, das religiões orientais (hinduísmo, budismo, sufismo etc.). Uma terceira linha de desenvolvimento é constituída pelo florescimento, diversificado até o infinito, dos grupos e movimentos orientados para a maximização do potencial humano. Estes grupos – do tipo Est, Cientologia, Meditação transcendental etc. – buscam

importância social e de interesse sociológico. Pois tais movimentos eram vistos como formas de reação à modernidade, e considerados como fatos marginais, destinados a desaparecerem com o avanço da racionalização⁶⁶. O fato é novo e de grande interesse, porque constitui uma primeira falsificação das teorias secularizantes como racionalização, é o surgimento desses novos movimentos a partir dos anos 70, no centro de sociedades industriais e tecnicamente avançadas do Ocidente⁶⁷.

A partir daí, podemos nos questionar porque o adjetivo “*novos*” ao lado de movimentos religiosos? Falar de novos movimentos religiosos pode parecer algo redundante, desde que se considere que toda religião nunca é estática. Numa sociedade caracterizada pelas mudanças sociais, aquilo que torna nova a atual situação é o desenvolvimento de um número excepcionalmente grande destes movimentos. A novidade consiste tanto na presença agregada deles, como em suas características mais distintivas. No entender de Martelli, essa argumentação “funda-se sobre o propósito não demonstrado

desenvolver as potencialidades inexploradas da personalidade individual, ao utilizar diversas técnicas de conscientização de si mesmo e de desbloqueio de inibições. (. . .) Nota-se enfim a aparição de seitas ou cultos autoritários de um líder carismático, e fortemente contestados socialmente, sobretudo a partir do suicídio coletivo dos fiéis do reverendo Jones em 1979 na Guiana. Esse surto religioso extraordinário, nascido da contracultura e do movimento estudantil, depois difundido no conjunto da juventude e para além dela nas classes médias e médio-superiores, não tem sido fogo de palha. Sua persistência e sua extensão convenceram os pesquisadores que há aí um fenômeno de maior porte e que, para interpretá-lo, já não era suficiente classificar esses grupos e diferenciá-los uns dos outros: era necessário interessar-se pelo movimento da nova consciência religiosa no seu conjunto, afim de compreender seu significado a respeito da hipótese correntemente admitida segundo a qual importância social das religiões só pode decrescer sob a influência da modernização. Pôs-se então a pesquisar mais precisamente o que os seguidores dos novos movimentos religiosos buscam neles e aí encontram, a fim de articular as orientações desses movimentos com as características da sociedade global. Prestou-se uma atenção nova à dimensão propriamente religiosa dos grupos e dos conteúdos de suas expressões espirituais”. Cf. Apud LIBÂNIO, João Batista. *Cenários da Igreja*, p. 66-67.

⁶⁶ Sobre a questão da racionalização da religião, Lester afirma que: “Muitos acadêmicos que consultei não crêem num revival. Para eles, o que existe é um constante vaivém entre diferentes arenas religiosas. Por isso é difícil endossar a tese de Weber e de outros sociólogos, segundo a qual a religião definiria a sociedade moderna. Mas, e isso dá algum crédito a essa tese, é verdade que, para muitas pessoas em todo o mundo, a religião já não provê uma visão total do mundo. Em vez, disso transformou-se numa espécie de estilo de vida que se pode assumir e descartar a vontade”. Cf. SOARES, Caio. *O Ecossistema do Paraíso*, p. 13.

⁶⁷ Cf. MARTELLI, Stefano, 1995.

e, em linha de princípio, nem mesmo demonstrável: isto é, que, no passado, a quantidade de movimentos religiosos surgidos tenha sido sensivelmente inferior à atual⁶⁸”.

Perante tais constatações, a pesquisa sociológica afirma algumas generalizações sobre esses movimentos em escala internacional. Entre tais generalizações, podemos encontrar: a atenção pública na propagação de suas idéias e práticas; a participação de pessoas leigas de maneira mais ativa; e a espiritualidade, que visa uma maior ação na vida cotidiana dos seus membros. Portanto, parece-nos mais aceitável interpretar o sucesso do fundamentalismo religioso, assim como o afirmar-se dos novos movimentos religiosos na sociedade americana e em escala internacional, na perspectiva de uma tendência sistêmica mais ampla, visando religar os efeitos desta diferenciação social. O que não se quer, de modo algum, subestimar outras análises, que mostrem a existência de grupos e lideranças religiosas que guiem seus membros, em vista de uma reinterpretação dos valores tradicionais religiosos, e para o aparecimento de novas motivações, numa situação de suposta crise da modernidade.

Para compreender melhor o problema de Deus na reflexão sociológica contemporânea, passemos ao exame da religião na sociedade pós-moderna.

⁶⁸ Cf. MARTELLI, Stefano. *A Religião na sociedade pós-moderna*, p. 348.

2.4 O Pós-moderno e o discurso sobre a religião

Na condição chamada pós-moderna⁶⁹ delineia-se para a religião, uma situação até certo ponto inédita sob alguns aspectos, caracterizada pela separação da questão da secularização “a partir do externo”, isto é, pelas mudanças do quadro sócio cultural geral e não somente pelo “despertar interno”. Segundo Martelli, “ao invés do eclipse do sagrado, diagnosticada durante os anos 60, os anos 80 vêem o eclipse da secularização e a descoberta do paradoxo da modernidade, isto é, que as instâncias críticas, que a modernidade fez valer contra a tradição, agora se voltam contra a própria modernidade⁷⁰”. Pois nela, instaurou-se uma situação de crise permanente no qual se esvaziam as pretensões de autofundação da razão⁷¹. A partir desta consideração,

⁶⁹ Sobre a condição pós-moderna, Pierucci afirma que: “A condição pós-moderna representa uma fase ulterior à do processo de secularização, a fase na qual a própria experiência da secularização já está esgotada. O pós-moderno caracteriza-se pela ausência daquelas oposições fortes das quais a tese da secularização tomava vigor (. . .) Noutras palavras, a sociedade pós-moderna seria uma sociedade pós-secular na qual a ênfase no *trend* secularizante foi finalmente deixada de lado, permitindo perceber numerosos fenômenos de dessecularização”. Cf. Antônio Pierucci. *Secularização em Max Weber*, p. 45. Bruno Forte mantém uma posição bastante crítica quanto a condição pós-moderna: “A Totalidade dá lugar ao fragmento; a divisão e a separação parecem reinar onde antes havia ordem e unidade; tudo fica fluído, descontínuo, interrompido. Este adeus, este longo adeus é o surgir do tempo *pós-moderno*, tempo de poetas, de pensamento fraco, de aventuras da diferença, de crises de ideologia. Na sua refutação crítica do Iluminismo, o tempo pós-moderno muitas vezes não passa da forma avessa, de pensamento de negação e conciliação: à consciência solar opõe-se o amor pelas trevas; ao sentimento de posse e da consciência, a insustentável leveza do ser (M. Kundera). E é justamente nesta sua qualidade de se antipensamento que reside o grande risco da pós-modernidade, ou seja, de tornar-se mera continuação, no signo do contrário, daquilo que pretende abandonar. A sede de totalidade da razão emancipadora pode converter-se em nova totalidade, que abarca todas as coisas”. Cf. Bruno Forte. *O Desafio dos contextos*, p. 22. “Tal empenho em busca desse novos estudos se deva a nossa percepção de que, nos últimos anos, o pentecostalismo Ter demonstrado fôlego bastante pra resistir ao novo perfil de nossas sociedades, que se mostram gozando de uma qualidade que se denomina de pós-moderna. Esta, no entanto, se constituindo em um momento social diferente do anterior (a modernidade) e percebendo-se pelos seguintes aspectos sociais: sistema econômico universal; comunicação planetária instantânea; conhecimento como mercadoria; redução drástica do trabalho produtivo; autonomia da cultura em relação à economia etc”. Cf. SILVA, Drance. *Religião, secularização e mudança social*, p. 123.

⁷⁰ Cf. MARTELLI, Stefano. *A Religião na sociedade pós-moderna*, p. 433.

⁷¹ “(. . .) se os atentados de setembro (11 de 2001) acentuaram a versão da opinião pública ocidental ao fundamentalismo, tem-se a impressão de que, em compensação, aumentaram a receptividade para a atitude religiosa como tal. Não se pode mais dizer o que um famoso jornalista do século 19 alegou ao recusar a publicação de um artigo sobre a religião: “Deus não é um tema atual”. Surgiu um novo estado de espírito, que não é nem anti-religioso, como no Iluminismo e no século 19, nem apologético, como na vaga neotomista do

encontramos entre os pensadores da pós-modernidade, posições divergentes entre a evolução das relações entre religião e sociedade.

A primeira elaboração nas relações entre ambas, está na posição de Danielle Hervieu-Légier. Para a pensadora, há um paradoxo na base da sociedade moderna, que explica a sua situação permanente de crise e constitui o fundo da pré-compreensão do eclipse da secularização. A modernidade abole a religião, mas cria ao mesmo tempo, o espaço-tempo de uma utopia que, em sua própria estrutura, permite uma afinidade com uma problemática religiosa de prática de salvação. Hervieu-Légier constata que na base da modernidade, existe um descarte utópico entre as expectativas sociais e sua realização, que constitui o espaço de reproposição permanente das representações religiosas.

Assim, a impossibilidade da modernidade de constituir o horizonte das aspirações humanas e sociais, repropõe a transcendência como horizonte último de sentido, levando os significados e símbolos da religião institucional a serem reconsiderados pela contínua interpretação dos indivíduos. Na sua concepção, “a secularização permanece como um seguimento dentro da modernidade e com funções positivas em relação à religião: a secularização seria o processo de reorganização permanente da atividade da Religião, numa sociedade estruturalmente impotente para satisfazer as expectativas que deve suscitar para existir como tal⁷²”.

Perante esta tentativa de conservar a teoria da secularização, contrapõe-se uma possibilidade mais radical, que surge na perspectiva do pensamento fraco, isto é, que na sociedade pós-moderna a experiência da secularização já acabou. Diante desta posição,

período entreguerras (Maritain) ou na trilha de Jean Guilton ou Teilhard de Chardin, com suas tentativas de reconciliar a ciência e a fé”. Cf. ROUANET, Sérgio. *A Volta de Deus*, p. 9.

⁷² Cf. Idem, p. 436.

está a de Gianni Vattimo⁷³. Para ele, uma cultura secularizada não é um cultura que simplesmente deixou para trás os conteúdos religiosos da tradição, mas que continua a vivê-los como modelos escondidos e distorcidos. Entende a secularização atual não como inversão de uma ordem sagrada ou sua separação, e sim como relação de *retomada-manutenção-distorção*. Assim, defende que a cultura moderna⁷⁴ européia está ligada ao seu passado religioso, não pela relação de superação/emancipação teorizada pelo historicismo que caracteriza a época moderna, mas por uma relação de complexidade, traduzida na expressão *conservação-distorção-esvaziamento*. Pois nesta concepção, a presença do mito⁷⁵ em nossa cultura atual não exprime um movimento de alternativa ou de oposição à modernidade; ao contrário, é o seu resultado conseqüente, seu ponto de chegada. Vattimo

⁷³ Vattimo distingue a modernidade da pós-modernidade: “A primeira é definida como a época dominada pela idéia da história do pensamento como progressiva iluminação, que se desenvolve em base à sempre maior apropriação e reapropriação dos fundamentos, os quais freqüentemente também são pensados como as origens (. . .). Por sua vez, a pós-modernidade não pode ser considerada uma etapa posterior à modernidade, ou seja, como sua superação, porque, como observa Vattimo, desse modo ela permaneceria sempre dentro da concepção da modernidade. Por isso, Vattimo sustenta que o pós-moderno caracteriza-se não somente como novidade a respeito do moderno, mas também como dissolução da categoria do novo, como experiência do fim da História”. Cf. MARTELLI, Stefano. *A Religião na sociedade pós-moderna*, p. 421.

⁷⁴ Vattimo vislumbra um nexos entre modernidade, secularização e valor do novo, caracterizado pelos seguintes aspectos: “a modernidade como *Diesseitigkeit*, isto é, como abandono da visão sacral da existência e afirmação de esferas de valor profanas (secularização como autonomização); a fé no progresso como ponto-chave da modernidade (a secularização como fenômeno unilinear e progressivo). A ideologia do progresso constitui mediante uma retomada da concepção judaico-cristã da História, da qual, como mostrou claramente Karl Lowith, são eliminados, progressivamente, todos os aspectos transcendentais (. . .); essa extrema secularização da visão providencialista da História equivale a afirmar simplesmente o novo como valor, e como valor fundamental”. Cf. Idem, p. 422.

⁷⁵ “Nas diferentes abordagens, desde o século XVIII até a primeira metade do século XX, a problemática em torno do mito deve ser avaliada sempre pela indicação de sua origem no âmbito da racionalidade ou da emotividade-fantasia, por seu vínculo com a linguagem e, mais em geral, como o mundo simbólico, por sua referência específica à problemática religiosa ou à experiência existencial em geral, por sua finalidade cognoscitiva ou por sua função social e vital, pelos vínculos que tem ou não como o mito. É dentro destas interrogações que se move a investigação contemporânea. (. . .) Talvez a maior expressão contemporânea do estudo do mito devamos a M. Eliade. O mito, para ele, é história exemplar; através dele o ser humano permanece integrado no eterno presente, no tempo sagrado que a história do que foi nas origens se faz paradigmática, precedente cuja aceitação e imitação nos liberta do devir profano. A repetição do mito liberta do ser humano da insignificância do tempo cósmico, projetando-o a experiência do intemporal, onde se identifica o que é primordial com o que é real, captado em sua dimensão transcendente. A exaltação do valor o mito é aqui completa: se o verdadeiro se identifica com o sagrado, tão somente o mito é acesso autêntico à verdade, não já como revestimento narrativo da mesma, mas como acontecimento que lhe dá fundamento. Se para Malinowski o mito se constrói a partir da realidade, para Eliade a realidade é que se constrói a partir do

conclui que “a presença do mito é uma presença enfraquecida por causa da desmitização. Esta, por sua vez, agora está desmitizada, porque a modernidade perdeu o seu fascínio⁷⁶”.

Enfim, a nossa última posição dificilmente pode ser encontrada entre os pensadores da “pós-modernidade”, pois caracterizou o pensamento de Jacques Maritain e em geral, da reflexão católica sobre a crise moderna. A tese de Maritain, assumida em um dos seus primeiros escritos, *Antimoderno* (1922), é que o Cristianismo é antimoderno, exatamente porque já estaria além da modernidade. Trata-se de uma reflexão que, se depurada de uma visão polêmica, apresenta-se como chave útil para interpretar o pano de fundo mantido pelo magistério católico em relação à modernidade e, hoje, à pós-modernidade. Para Maritain, “aquilo que chamamos de antimoderno, poderia muito bem ser chamado de ultramoderno. De fato, sabe-se muito bem que o Catolicismo é tanto antimoderno por seu imutável apego à tradição, como ultramoderno por sua ousadia em adaptar-se às novas condições que surgem na vida do mundo⁷⁷. Ao mesmo tempo, o autor refuta como barbárie intelectual o modo de refletir do pensamento moderno, pois para ele, implica o desprezo pelo pensamento das gerações anteriores. Por sua vez, faz a distinção entre ordem formal do pensamento moderno (a oposição medieval e antiga) e a ordem material (as etapas conquistadas pelo pensamento moderno) que permite a Maritain declarar-se “*antimoderno*” quanto ao princípio modernista e “*ultramoderno*” quanto à abertura ao novo.

Consequentemente, a obra *Antimoderno* de Jacques Maritain parece-nos exemplar, ao delinear a resposta não intransigente do Catolicismo ao desafios da

mito; se para este o mito é realidade sagrada, para aquele é realidade social e profana”. Cf. OLIVEIRA, Flávio Martinez. *Bíblia, Mito, Ciência e Literatura*, pp. 37-39.

⁷⁶ Cf. MARTELLI, Stefano. *A Religião na sociedade pós-moderna*, p. 438.

⁷⁷ Cf. Idem, p. 441.

modernidade, isto é, a consciência de ser portador de uma mensagem de salvação para o homem, que ultrapassa toda e qualquer sociedade, seja ele moderna ou pós-moderna. Logo, a questão antropológica apresenta-se como o campo sobre o qual o Catolicismo deste século, a partir do Concílio Vaticano II⁷⁸ (1965), desenvolve em diálogo com o pensamento moderno e pós-moderno. Sendo que nesta visão, a religião tem mais possibilidade de ser ouvida por quem não é crente, e assume uma linguagem mais adaptada ao senso comum, fazendo-se portadora das instâncias da opinião pública, e favorecendo a reconstituição de uma comunidade moral capaz de impor limites às pretensões dos saberes especializados, como das questões envolvendo experimentações biotecnológicas.

Façamos ainda, uma referência final nesta reflexão, para a questão da possível pós-secularização na sociedade contemporânea.

⁷⁸ “Com o Concílio Vaticano II inicia uma nova postura da Igreja, na época atual. Nesse sentido é a afirmação da modernidade católica, sem nostalgia de restauração medieval, nem barroca. Supera as dicotomias de Trento e do protestantismo, a partir da *Lumen Gentium*, do tradicionalismo e do iluminismo, a partir da *Gaudium et Spes*. Discerne entre a herança da Reforma e o iluminismo e vai além. (. . .) Entretanto o Vaticano II representa uma mudança profunda na atitude da igreja em relação à modernidade, de modo especial pelo reconhecimento do propício da liberdade religiosa e da autonomia da atividade técnico-científica. Distanciou-se da mentalidade restauradora mas, num primeiro momento, instaurou uma crise, pois a Igreja parece renunciar aquilo que é sua força. (. . .) Em síntese, o Vaticano II elaborou uma visão teórica da Igreja e do mundo na perspectiva da modernidade, vendo no sim à criatura o sim do Criador. Valorizou dinamismo do trabalho humano, seja ele intelectual ou braçal, e aponta o caminho da solidariedade humana para a resolução dos grandes problemas que atordoam à humanidade. Reconheceu às realidades terrenas uma autonomia essencial e ao homem liberdade para o uso da racionalidade. Em tudo isso apresenta uma visão de Igreja moderna”. Cf. ZILLES, Urbano. *A Modernidade e a Igreja*, p. 33-35.

2.5 Pós- secularização ou revanche do sagrado?

Estaríamos vivendo hoje numa sociedade pós-secular⁷⁹? Esse termo “pós-secular”, que mimetiza e comenta os outros pós com os quais se alinha o pós-moderno, foi utilizado pela primeira vez na Itália em 1990. Seu autor, Filippo Barbano, identificou que na pós-modernidade, vista como crise de globalização da modernidade, o aumento propício para a reformulação das teorias sociológicas sobre a religião. Pois enquanto a modernidade traz à tona, revigorada a religião, emerge com ela, alguns círculos teóricos a procura por uma nova sociologia da religião, menos preconceituosa com o sagrado, já que a crítica da religião seria constitutiva da modernidade⁸⁰, não da pós⁸¹. Para Pierucci, “o novo

⁷⁹ “O discurso de Habermas ao receber o Prêmio da Paz na Feira do Livro de Frankfurt, em outubro de 2001 foi um dos mais significativos. Seu modelo remoto talvez seja a “A religião dentro dos Limites da Simples Razão”, de Kant, em que o filósofo tentara traduzir em termos morais, segundo categorias puramente seculares, os princípios conceitos do cristianismo, como o mal, o pecado e a expiação. Habermas não faz pura e simplesmente elogio do laicismo, como seria de esperar de um sociólogo de origens marxistas, mas fala numa sociedade pós-secular, em que não há nenhum sinal do desaparecimento da religião, apesar de todas as pressões secularizadas. Sem dúvida, a religião precisa aprender a conviver com outras igrejas, tem que aceitar a autoridade da ciência e deve aceitar as regras do jogo democrático que obrigaram o Estado a seguir os ditames de uma moral profana. Além disso, os crentes devem traduzir suas convicções religiosas numa linguagem leiga, se quiseram que seus argumentos sejam debatidos no espaço público. É o que ocorre, por exemplo, quando os católicos e protestantes articulam sua visão religiosa sobre a sacralidade do embrião na linguagem secular dos direitos humanos. Mas o processo de aprendizado não pode ser uma rua de mão única. Os não –crentes devem também fazer um esforço de aproximação, tornando-se sensíveis aos potenciais semânticos da tradição religiosa, que muitas vezes se perdem quando transpostos numa linguagem profana”. Cf. ROUANET, Sérgio. *A Volta de Deus*, p. 10.

⁸⁰ “A compreensão do mundo moderno se vincula à da modernidade e sua totalidade. Neste sentido, o tema da religião, ou melhor ainda, a religião enquanto tema (submetido à prova da crítica), só adquire fisionomia própria, dentro do campo filosófico, a partir do contexto moderno. A instituição de um pluralismo religioso, a reboque de um pluralismo instaurado em todos os setores da vida social, desintegrou gradualmente evidências até então tidas como definitivas em virtude de terem sido ditadas por instâncias depuradas do controle da razão humana. Como sugere Kant, a religião passa a ser, como outra esfera, submetida ao crivo deste tribunal racional. Ao nosso ver, o que se denomina filosofia da religião – fonte de todas as abordagens críticas posteriores do fenômeno religioso – é uma disciplina inteiramente nova, típica do mundo moderno, de onde emerge com a transformação (advinda da ruptura do teocentrismo medieval) da consciência religiosa. Assim, ela se constitui num campo autônomo em que se detecta a eclosão de uma reflexão independente da tutela do pensar teológico”. Cf. ARAÚJO, Luiz Bernardo. *Religião e modernidade em Habermas*, p. 190-91.

⁸¹ “A religião não morreu, pelo contrário. O contrário é que se tornou “o” fato empírico a interessar legitimamente alguém, que, como sociólogo, escolheu como objeto de estudo a religião, as religiões, as formas de vida religiosa. Afinal, a fé generalizada na existência de Deus é um fato social observável. Os dados disponíveis para a Europa mostram que, mesmo nos países considerados mais secularizados, a porcentagem de indivíduos que crêem em Deus é elevada e supera amplamente a dos que se declaram ateus.

significante pós-secular pretende desdobrar a idéia de pós-moderno justamente nesta direção. Tudo se passa como se a própria “condição pós-moderna” estivesse se abrindo perante nós, sociólogos da religião, como a condição intelectual propícia ao abandono da hipótese da secularização⁸²”. Assim, para uma sociedade afirmada “pós-secular”, pretendem uma sociologia religiosa pós-Weberiana, posição diferenciada dos efeitos pós-seculares, que parece impor uma ruptura sob ponto de vista de Max Weber que ligava estreitamente o desencantamento; a secularização com a modernização.

Nos três decênios finais do século XX, por sinal, século mais secularizado de todos, segundo alguns pesquisadores, as religiões têm-se revitalizado, e se multiplicado de maneira considerável. São os tais fenômenos da dessecularização⁸³ de que falam alguns autores. Sendo de tal maneira quase palpável em escala global o novo e heterogêneo despertar religioso que estaria a fermentar não somente nos países de Terceiro Mundo, como também no Primeiro Mundo nos anos 80. Período de vigorosa irrupção no Leste Europeu, da qual teria se tornado pós-comunista por causa do fator religioso. Frente a isso, uma das áreas da sociologia que mais crescem em todo mundo, é justamente a sociologia

Noutras palavras: a religião voltou a este voltar é um dos grandes fatos sociais da contemporaneidade a sancionar precisamente o “pós” da pós-modernidade”. Cf. PIERUCCI, Antônio. *Secularização em Max Weber*, p. 45.

⁸² Cf. Idem, p. 45.

⁸³ “E entre esses claros fenômenos de dessecularização, o exemplo conspício normalmente citado é essa proliferação de formas de vida religiosa que a literatura sociológica tem agrupado sob o nome de *New Religious Movements (NRMs)*, essa multiplicidade crescente de manifestações e formações religiosas extra-eclesiais, paraeclesiais e não-eclesiais que as sociedades mais modernas do Ocidente têm visto surgir e proliferar a partir dos anos 70. Isto significa que ainda hoje, no final dos anos 90, o carro-chefe dos fenômenos de dessecularização continua sendo o dos cultos e seitas que em sua irrequieta vitalidade cujo impacto midiático atingiu o pico na década de 1980, povoaram de deuses novos e velhos nada menos que o cotidiano das abastadas classes médias do Primeiro Mundo e sua *jeunesse dorée*. Na literatura sociológica interessada em torpedear a teoria da secularização, o fenômeno generalizada *NRMs* vem normalmente lembrado junto com outros indefectíveis exemplos de dessecularização menos abrangentes: a recuperação da imagem do papado, o impacto televisivo dos (tel) evangélicos de extração fundamentalista ou tradicionalista, o fundamentalismo islâmico com suas repúblicas teocráticas, esta sim, dessecularizadas ao pé da letra”. Cf. Idem, p. 46.

religiosa, pois temos hoje, um maior acesso a dados e registros confiáveis e cada vez maiores sobre as mais diversas formas de vida religiosa.

Unido ao fim do regime comunista e a emergência de alguns regimes teocráticos islâmicos, existe uma certa apropriação da onda pós-moderna, que em muito contribui para reatualizar a questão do “*fim da religião*” como volta, projetando uma reviravolta antiiluminista, ante o “*fim da secularização*”⁸⁴. Na concepção de Pierucci, “o eclipse que o final do século XX estaria presenciando não é mais aquele que em meados do mesmo século se contemplava, cheio de razão, com o eclipse do sagrado, mas o seu contrário, o eclipse da secularização. Não é à toa que os mais entusiasmados estão chamando o famigerado retorno do sagrado de revanche de Deus”⁸⁵. Por sua vez, o sagrado recém-revigorado tem sido apresentado como um fenômeno que só surpreende aqueles que por ideologia, assinalaram prognósticos equivocados dos racionalistas, dos materialistas, dos iluministas, e de alguns teóricos que profetizavam como pretendiam, o fim histórico do sagrado. Daí, que a revanche dos sociólogos da religião (e não a de Deus) é real!

Frente ao simplismo secularizante atribuído a uma Max Weber evolucionista, a racionalização do Ocidente acabou não se cumprindo da forma linear como

⁸⁴ “Não chega a ser uma novidade que estamos assistindo desde algum tempo a um certo reencantamento do mundo, isto é, a uma inversão daquele processo que Max Weber considerava típico da modernidade e que tínhamos nos habituado a ver como definitivo: a secularização. Essa tendência era exemplificada com a voga do *new age*, com o esoterismo, com o culto das pirâmides de cristal, com o I-Ching, com o tarô, com o retorno dos anjos e dos duendes e até, mais recentemente, sobre meninos bruxos e anéis mágicos. Os atentados de 11 de setembro de 2001 em parte trouxeram novos e terríveis exemplos para engrossarem essa lista. O fanatismo fundamentalista em todos os campos, e não somente no islâmico, foi visto com razão como uma nova prova de perigos do novo clima ideológico. Mas em parte, também, os atentados trouxeram uma mudança de perspectiva. Até agora a reespiritualização se concentrava na faixa mais excêntrica da mentalidade moderna, nas seitas orientais, nos grupos pentecostais, nos rituais satânicos. As religiões oficiais continuavam em queda livre. Quanto mais moderna a igreja, quanto mais racionais as suas doutrinas, menos entusiasmo ela parecia despertar no grande público. Quanto aos intelectuais, não havia hostilidade, como na época áurea do anticlericalismo do século 19: era pior que hostilidade, era indiferença. Sim, o ateísmo parecia a última palavra da maturidade intelectual, e a alternativa a isso era a religiosidade lunática”. Cf. ROUANET, Sérgio. *A Volta de Deus*, p. 9.

⁸⁵ Cf. PIERUCCI, Antônio. *A Secularização em Max Weber*, p. 46.

estaria previsto na sua tese. Ainda assim, cabe afirmar que Weber sempre foi metateoricamente avesso a previsões fechadas com pretensão nomológica em formato teleológico-hegeliano de uma filosofia da história. Além disso, diante das profecias secularizantes, as impressões contemporâneas⁸⁶ parecem não confirmar, referindo-se ao fato de que a modernidade não expulsou nem suprimiu a religião, apenas temos referências de conceber o sagrado de modos diferentes daquelas “*formas tradicionais*”.

Consequentemente, essa concepção pós-secular não pode deixar de refletir sobre um dos temas mais discutidos atualmente, a questão da chamada *sociedade do conhecimento*. Segundo Rouanet, “até um ano atrás, talvez seus teóricos se recusassem a incluir a religião entre as formas de conhecimento admiráveis na nova sociedade. Quase todos partiam da tese iluminista da relação contraditória entre saber e religião, pela qual a ciência exige o recuo do universo mítico-religioso e vice-versa⁸⁷”. Aliás, é necessário dar um salto adiante e questionar se é real que a religião está condenada apenas ao papel negativo de não intervir na sociedade do conhecimento ou se ela teria um papel positivo⁸⁸ nesta sociedade.

⁸⁶ “Na modernidade, como afirma Habermas, a religião perde seu significado estrutural na sociedade. Na nossa leitura, isto quer dizer que, no seio do mundo moderno não mais estruturado pela lógica do sagrado, a religião deixa de ser fundamento, no sentido de algo que constitui o essencial de, mas pode coabitar (doravante) em igualdade de condição com as esferas, tanto do ponto de vista teórico (pensamento) quanto do ponto de vista prático (ação). Ao nosso ver, o domínio religioso libera-se ao mesmo tempo em que se liberam os diversos domínios retidos por ele”. Cf. ARAÚJO, Luiz Bernardo. *Religião e modernidade em Habermas*, p. 200.

⁸⁷ Cf. ROUANET, Sérgio. *A Volta de Deus*, p. 11.

⁸⁸ “Habermas nos permite entrever uma resposta afirmativa. Sim, a religião pode ser uma voz que vem do sagrado, de um mundo imemorial muito anterior à secularização, trazendo-nos uma mensagem de sabedoria que se perdeu em sua tradução moderna. Afinal, foi uma filósofo insuspeita de adesão ao judaísmo religioso, Hannah Arendt, que usou categorias como promessa e perdão em seu pensamento político, e talvez até em sua vida particular, para justificar sua atitude com relação a Heidegger. (. . .) Podemos levar a sério o presidente dos Estados Unidos quando ele pede desculpas, “apologizes”, pela escravidão, em vez de pedir perdão? Podemos abrir mão na política moderna das categorias de remorso ou expiação? Se considerarmos que essas e outras categorias são importantes, temos que reconhecer à fé um papel positivo na sociedade do conhecimento. A religião estaria contribuindo com um conhecimento próprio, com uma antiga “*fronesis*”, diferente da mera episteme moderna, com uma “*sagesse*” que pode complementar a ciência sem deformá-la”. Cf. Idem, p. 11.

O conceito de sociedade do conhecimento talvez possa ser visto como uma secularização de um dos atributos do sagrado, a onisciência. Tal idéia, pode impelir sempre para a frente a sociedade do conhecimento, movida pelo saber absoluto. Sendo que também a religião pode fornecer um corretivo para que essa noção tenha se desmedido. Porém, como o impulso pode levar a utopia e como consciência dos seus limites, a religião pode e deve ter o seu lugar assegurado na sociedade do conhecimento. Ou seja, a humanidade pode até perder a religião ao longo do seu caminho, mas ela não desaparece sem deixar resquícios de sua presença, pois os desejos que as crenças religiosas preservam se desprendem da forma que as cercavam e ingressam, como molas propulsoras na práxis social. Portanto, na perspectiva de Rouanet ele afirma que, “em nenhum momento o secularismo moderno é posto em xeque, mas a idéia de sua incompatibilidade de princípio com a religião entra em declínio⁸⁹”.

Conclusão

Após termos analisado as elaborações sobre a situação da religião presentes na sociologia contemporânea, julgamos ainda haver espaço para algumas posições, como críticas, que permanecem dentro do quadro por nós estabelecido. Na perspectiva da mudança social, não há como deixarmos de lado a questão das raízes sociais da religião, uma vez que os sistemas de crenças não são, de modo algum acidentais. Eles surgem como respostas a necessidades sociais, e em qualquer forma ou momento dado, uma determinada religião poderá servir de apoio no mercado de *bens religiosos* na

⁸⁹ Cf. Idem, p 9.

explicação de Peter Berger. Tal problema, obedece às mesmas leis expansionistas e à lógica do capital numa sociedade urbanizada e industrializada, destruindo assim o monopólio de religiões vistas como tradicionais.

Do ponto de vista antropológico, a religião interpreta a totalidade cultural de um povo, porque é essencial e permanente à humanidade, representando um conjunto de reservas de símbolos e significados. O que é pertinente afirmar segundo Durkheim, é que a religião difere da magia, vista como uma expressão do homem para o sentido utilitarista, e a religião é uma forma coletiva de organizar a fé. Ainda assim, a religião não é um reflexo passivo das condições sociais dadas, a religião reflete suas próprias contradições (como o catolicismo medieval) como também é um fermento de sua ruptura (catolicismo moderno).

A religião contém a idéia de mudança social, sendo que através destas mudanças, ela propõe novos ideais, pois algumas práticas religiosas intuem tais perspectivas enquanto dimensão constitutiva da sociedade. Ou seja, ela não deve ser compreendida como uma realidade voltada somente para o indivíduo, mas principalmente para fora dele mesmo. Historicamente verificada, é filosófico e sociologicamente vista como um fenômeno social, e como tal, deve ser entendida como um fenômeno dinâmico, assim como o próprio conceito de social.

Sendo assim, podemos afirmar que a teoria da secularização representa uma fase de transição na mudança de atitude do homem moderno para com o mundo. Como a questão da descristianização ao qual sucedeu o tema da secularização significa uma visão particularista de mundo, onde supõe que o mundo gira em função da religião. Trata-se aí, não de uma visão objetivista da história, mas de uma interpretação interessada e limitada, pois o mundo ocidental moderno desde o começo segue dinamismos próprios explorados nas descobertas científicas que há séculos, interferiram e continuam a interferir criticamente

na visão religiosa de explicação do mundo natural e humano. Assim, a concepção de secularização procede ainda uma mentalidade particular, mentalidade daqueles que crêem que o mundo gira em torno de instituições religiosas.

Do mesmo modo, pode-se aceitar que a teoria da secularização contribui num primeiro momento em direção ao entendimento do mundo profano, e estando uma vez situada na perspectiva da história da sociedade global, o fenômeno da secularização pode correr o risco de permanecer à margem do debate sobre a considerável variedade de denominações e crenças religiosas. Por isso, não deixa de ser relevante, estudarmos as mudanças provocadas pelos comportamentos religiosos na sociedade contemporânea, possibilitando cada vez mais espaços para a emancipação de teses críticas à noções pré-concebidas em relação a religião.

O *eclipse da secularização* como procuramos sustentar, surge pelos fenômenos emergentes em níveis internacionais, como pré-condição para um desenvolvimento das teorias sociais sobre a religião, já que na atual fase assistimos a co-presença contrastante do universo religioso tradicional e das novas formas religiosas. Pois ao lado de sinais que podem ser compreendidos como secularizados, vislumbram-se também, claros fenômenos de dessecularização, tais como o crescente prestígio diplomático do atual papa católico João Paulo II por inúmeras religiões, por sua ação reconhecida internacionalmente como pacificadora. Além disso, é considerável a multiplicação de formas de religiosidade eclesial e extra-eclesial, inclusive a difusão em alguns países dos Novos movimentos religiosos, dos fenômenos pentecostais e o reavivamento de práticas mágico-esotéricas em grupos sociais médio-superiores. Essa multiplicidade de formas e de fenômenos religiosos, constituem uma flagrante contraposição à reflexão do desencantamento do mundo como obra da racionalização humana em muito influenciada

por Max Weber. Assim, torna-se evidente que a religião não é a parte principal da sociedade, a ponto de retrair-se diante do avanço do processo de racionalização. Pelo contrário, ela continua a transitar nas correntes sociais, sem que possamos prever o seu futuro.

Tanto na análise dos autores Sérgio Rouanet e Antônio Pierucci, como na reflexão proposta neste trabalho, interpretamos o presumido *despertar religioso* dos últimos anos, dentro da hipótese do *eclipse secular* na denominação de Stefano Martelli, que deve ser entendido no sentido da co-presença na sociedade contemporânea de elementos de secularizados e dessecularizados. De fato, também constatamos que a religião na sociedade chamada *pós-moderna* apresenta um andamento por demais complexo, que numa primeira aproximação chamaríamos de “flutuação” entre fenômenos secularizados e dessecularizados. Tal onda pós-moderna pode assumir na acepção do sociólogo Roberto Benedetti, uma concepção niilista da realidade que tende a especializar e fragmentar o saberes, a acelerar o tempo pelo ritmo desenfreado, a relativizar os valores (ético-morais) como crise do sujeito, a propor o fim da história e da religião como um mal necessário. Por outro lado, pode levar a novas perspectivas quanto as opções religiosas, o fato dos indivíduos neste cenário relativizarem as suas crenças, conforme a interpretação de Thomas Luckmann. Exemplo disso, é um indivíduo que aceita a doutrina católica, mas que também, aceita outras crenças como o espiritismo, a astrologia ou até a umbanda. Daí, constata-se que a religião na sociedade *pós-moderna*, tende a posições diversificadas de acordo com a lógica subjetiva dos indivíduos, fato que de modo algum, abole o fenômeno religioso.

Diante destas questões, podemos afirmar que a religião está como que flutuando entre fenômenos secularizados e dessecularizados, também por causa dos maiores graus de liberdade considerando que a possibilidade de reformulação das escolhas

dos indivíduos ampliou-se, em virtude da emergência de novas manifestações não somente religiosas, mas subjetiva, ética, política que o dinamismo cultural das sociedades avançadas permitem para a esfera dos significados e dos símbolos. Dessa maneira, consideramos que dentro do novo horizonte de significado, a posição do deslocamento da religião entre secularização e dessecularização adquirirá mais consistência e nos permitirá nortear novas possibilidades, como ainda novas pesquisas que serão relevantes para a sociologia da religião dentro do atual clima sócio-cultural, como conseqüentemente das reflexões futuras.

Referências Bibliográficas

ALVES, Rubem. *O que é religião*. 9 ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. *O Suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulinas, 1984.

ANDRADE, Paulo Fernando. Novos paradigmas e teologia latino-americana. In: ANJOS, Márcio Fabri. (Org.). *Teologia e novos paradigmas*. São Paulo: Soter/Loyola, 1996. p. 49-62.

ANTONIAZZI, Alberto. Presente e tendências da Igreja na sociedade atual. *Revista Renovação*, São Paulo, p. 4-9, 2001.

ARAÚJO, Luiz Bernardo. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.

BERGER, Peter. *O Dossel sagrado*. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1984.

BOLAN, Valmor. *Sociologia da secularização*. Petrópolis: Vozes, 1984.

BENEDETTI, Roberto. *Desafios à Universidade no contexto da globalização*. Porto Alegre: Editora Unisinos, 2000.

COMBLIN, José. *Mitos e realidades da secularização*. São Paulo: Herder, 1970.

COSTA, César Augusto Soares da. *Uma leitura da religião a partir da reflexão sociológica contemporânea*. 2003. 64 f. Trabalho de Conclusão (Graduação em Ciências Sociais) – Instituto de Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2003.

COX, Harvey. *A Cidade do Homem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.

CHAUÍ, Marilena e CARVALHO, Maria Sylvia. Apresentação. In: _____. *Ideologia e mobilização popular*. Rio de Janeiro: CEDEC/Paz e Terra, 1978. p. 9-16.

DURKHEIM, Émile. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *As Regras do Método Sociológico*. 13 ed. São Paulo: Nacional, 1987.

_____. *As Formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FORTE, Bruno. A Cristologia na História. In: _____. *Jesus de Nazaré. História de Deus, Deus da História*. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 9-41.

_____. O Desafio dos contextos. In: _____. *A Teologia como Companhia, Memória e Profecia*. São Paulo: Paulinas, 1991. p. 15-34.

OLIVEIRA, Flávio Martinez. *Bíblia, Mito, Ciência e Literatura*. Pelotas: Educat, 1998.

HAMMES, Lúcio. A Revelação de Deus hoje. *Teocomunicação*. Porto Alegre, n. 126, v. 29, p. 583-598, Dez. 1999.

LIBÂNIO, João Batista. *Cenários da Igreja*. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2001.

LIMA, João Gabriel. Nós somos ateus. *Revista Veja*. São Paulo, p. 84-86, 5 de jun. de 2002.

LOWI, Michael. Marx e Engels como sociólogos da religião. *Lua Nova. Revista de cultura e política*, n. 43, 1998. p. 157-170.

MALINOWSKI, Bronislau. O homem primitivo e a sua religião. In: _____. *Magia, Ciência e Religião*. Edições 70. p. 19-26.

MARTELLI, Stefano. *A Religião na sociedade Pós-Moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995.

MARX, Karl. A Mercadoria. In: _____. *O Capital*. Rio Grande do Sul: Bertrand Brasil S.A, 1989. p. 42-93.

MELLO. Luiz Gonzaga. Religião. In: _____. *Antropologia Cultural*. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 388-420.

MENOZZI, Danielle. *A Igreja Católica e a Secularização*. São Paulo: Paulinas, 1999.

PIERUCCI, Antônio. Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. n. 37, vol. 13, p. 43-73, Jun. 1998.

_____. A encruzilhada da fé. *Folha de São Paulo (Mais!)*, São Paulo, p. 4-7, 19 de maio de 2002.

PORTELLI, Hugues. *Gramsci e Questão Religiosa*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1984.

ROUANET, Sérgio. A Volta de Deus. *Folha de São Paulo (Mais!)*, São Paulo, p. 8-11, 19 de maio de 2002.

SILVA, Drance. Religião, Secularização e Mudança social. *Symposium*. Recife, Número especial, ano 3, 1999. p. 121-126.

SOARES, Caio. O Ecossistema do Paraíso. *Folha de São Paulo (Mais!)*, São Paulo, p. 12-13, 19 de maio de 2002.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. 5 ed. São Paulo: Pioneira, 1987.

ZANOTELLI, Jandir. Deus está morto, graças a Deus! *Razão e Fé*. Pelotas, v.2, n.1, 2000. p. 77-87.

ZILLES, Urbano. *A Modernidade e a Igreja*. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.