
S

ECULARIZAÇÃO E DESSECULARIZAÇÃO: COMENTÁRIOS A UM TEXTO DE PETER BERGER

Cecília Loreto Mariz

O destino da religião na sociedade moderna, os alcances e limites dos processos de secularização e dessecularização têm sido temas centrais na sociologia da religião atual. Embora se insira nesse debate, este artigo não pretende rever a literatura nele envolvido. Seu objetivo é muito mais modesto: discutir algumas idéias trazidas pelo livro recentemente organizado por Peter Berger, *The Desecularization of the World; Ressurgent Religion and World Politics* (1999). Mais precisamente, esse artigo analisa de forma crítica os argumentos de Berger no seu capítulo introdutório.

Fruto de uma série de palestras organizadas em conjunto pelo Ethics and Public Policy Center sediado em Washington e pela Nitzsche School of Advanced International Studies da Universidade Johns Hopkins, o livro acima citado visa claramente atingir um público amplo, e não apenas o leitor especialista em ciências sociais da religião, embora tenha reunido grandes nomes da área. Além de Peter Berger, participaram David Martin e Gracie Davis, renomados sociólogos da religião do Reino Unido. Também fica evidente que o ensaio introdutório de Peter Berger, “A dessecularização do mundo - uma visão global”, cuja tradução para o português está aqui publicada nesse mesmo número de *Religião e Sociedade*, tampouco foi escrito para um público especialista. O autor procura dar uma visão geral do tema e se mostra pouco preocupado em cotejar autores, ou trabalhar conceitos e expor detalhadamente teorias. Apesar disso, esse texto,

que foi a palestra de abertura daquela série e cujo título inspirou o do livro, tem tido um certo impacto entre os especialistas.¹ O impacto desse texto pode se explicar provavelmente por nele esse conhecido sociólogo da religião estar, ao menos aparentemente, revendo algumas de suas posições e se retratando de ter defendido a tese da secularização da sociedade moderna.

Embora o próprio título do livro e várias das afirmações de Berger apontem para a força da religião no mundo contemporâneo e sugiram um total refutamento da teoria da secularização a análise mais aprofundada dos seus argumentos revela uma posição bastante nuançada e sutil. Seu texto vai bem além do simples refutamento de uma posição anteriormente defendida. Embora afirme que a secularização, tal como prevista por alguns autores nunca tenha ocorrido, Berger não se restringe a avaliar ou denunciar esse erro, nem a apontar causas para essa distorção na percepção da realidade por parte de setores da intelectualidade envolvidos nesse debate. Deixando claro que tanto secularização quanto dessecularização são processos em curso, Berger procura entender ambos como frutos da relação dialética entre religião e modernidade em diferentes contextos e momentos históricos. Apesar de negar uma teoria da secularização simples e mecânica, o autor não nega a secularização como tal. Reconhece-a como uma dimensão que marca a sociedade contemporânea, mas sublinha o seu limite, destacando ainda que esse processo pode gerar o seu oposto.

Uma primeira leitura do texto de Berger poderia, contudo, sugerir que ele proponha o refutamento total da teoria da secularização, especialmente por sua afirmação categórica “a suposição que nós vivemos num mundo secular é falsa” e “a teoria da secularização está essencialmente errada”² (Berger 1999:3). Também se tem a impressão que Berger revê suas posições do passado quando faz a seguir uma *mea culpa* lembrando “em meus primeiros trabalhos eu contribuí para esta literatura. Eu estava em boa companhia, a maior parte do sociólogos da religião tinham visões similares, e nós tínhamos boas razões para sustentá-las”. No entanto, pode-se relativizar tanto sua oposição à teoria da secularização quanto sua retratação intelectual e *mea culpa* quando se observa, por um lado, o uso do termo “dessecularização”, e por outro, sua análise sobre o futuro dos movimentos religiosos contemporâneos. Finalmente, questiona-se a profundidade dessa *mea culpa* quando verificamos que as posições defendidas nesse artigo não se afastam tanto assim de trabalhos anteriores desse autor. O modelo que adota aqui já estava esboçado, por exemplo, em idéias defendidas em *The Homeless Mind* (Berger et al 1973), como mostraremos posteriormente no texto.

O uso do termo “dessecularização”

Quando Berger escolhe o termo dessecularização ele reconhece ter havido um processo de secularização em algum momento. A escolha desse termo

contradiz, ao menos aparentemente, sua crítica ferrenha à teoria da secularização. Apesar de reconhecer que ao se falar de dessecularização se sustenta indiretamente “a velha teoria da secularização”, Berger, em diversos momentos no texto, afirma que esse declínio da religião não foi observado. Chega a dizer, por exemplo, que o mundo hoje continua “furiosamente religioso como sempre foi, e em alguns lugares mais do que nunca”. Com efeito, aí pode-se questionar a adequação do conceito de “dessecularização”. Esse deveria ser reservado apenas para situações onde uma secularização, efetivada de fato, tivesse sido revertida. Se o mundo continua “furiosamente religioso” como sempre foi, não faz sentido empregar a palavra dessecularização. Se, segundo Berger, o mundo não chegou deixar de ser religioso, por que adotar a expressão “dessecularização”? O uso do termo dessecularização implica, pois, que algum tipo de secularização ocorreu, e conseqüentemente, quando fala de dessecularização, o autor contradiz sua afirmação de que nunca o mundo foi secular, e vai também contra a sua negativa tão categórica da teoria da secularização.

Apesar de afirmar que a teoria da secularização está errada, Berger não nega que a modernidade secularize em alguma medida, e que um processo de secularização e seus efeitos tenham sido freqüentemente observados. O que Berger nega, não é o processo de secularização em si, mas a crença de que a modernidade vá necessariamente gerar o declínio da religião como um todo nos diferentes níveis, tanto social quanto individual.

Mas onde estaria concretamente ocorrendo a dessecularização? Berger (1999:8) cita o caso de intelectuais de tradição islâmica que retomam sua fé depois de um período de afastamento. Também se refere a países, como o Irã, que passaram a reunificar Estado e fé. Um outro caso que também poderia ser identificado como dessecularização, mas que não aparece comentado no texto, é o de indivíduos seculares ocidentais, entre eles vários intelectuais, que aderiram a diversas religiosidades de estilo oriental, participando do que hoje se chama circuito Nova Era. Na verdade, esse tipo de religiosidade bastante alienada de instituições religiosas pouco interessa a Berger nesse texto dedicado a entender os surtos de movimentos fundamentalistas³.

Apesar de sublinhar a diversidade entre os grupos genericamente classificados como fundamentalistas, Berger, nesse texto, pouco se aprofunda em diferenciar os movimentos que se enquadrariam num processo de dessecularização, expressando uma volta da religião a espaços já seculares, daqueles que ocorrem em setores sociais que nunca se secularizaram⁴. O termo “dessecularização” talvez possa se aplicar àqueles casos do mundo islâmico, mas não ao dos pentecostais do Brasil, por exemplo, que têm sido, em sua grande maioria, recrutados em grupos sociais com visões de mundo bem encantadas e nada seculares. Provavelmente tampouco se aplique ao mesmo reavivamento islâmico ocorrido nas camadas populares muçulmanas.

Outro elemento que distingue pentecostais de “fundamentalistas” muçulmanos é o fato dos primeiros não estarem preocupados em propor um Estado religioso. Sua incursão no campo da política, embora levante bandeiras religiosas, paradoxalmente tem tido um efeito relativamente secularizador – ao menos é o que podemos verificar no cenário político brasileiro. Na medida em que os pentecostais no Brasil estão contestando o monopólio católico das esferas públicas⁵, tendem a defender a separação entre o Estado e a fé⁶.

Esses exemplos distintos apontam para a inadequação de se generalizar a dessecularização ou de negá-la por total. Mas há de se reconhecer que Berger se mostra muito preocupado em marcar as diferenças entre os movimentos religiosos contemporâneos, e em particular a diferença entre os fundamentalismos islâmico e evangélico e a peculiaridade do caso pentecostal. Uma das afirmações que parece ser de maior importância nesse texto de Berger (1999:18) é a de que para o entendimento do papel da religião no mundo contemporâneo não há alternativa senão fazer um estudo caso por caso que leve em conta todas as nuances e especificidades.

Apesar de apontar a força da religião e sublinhar em alguns casos a volta da religião, Berger não parece tão convicto do poder e amplitude das forças religiosas contemporâneas, e muito menos da chamada “dessecularização”. Em dois momentos do texto fica claro como ele relativiza esse processo.

Primeiro, embora em vários trechos esteja preocupado em ressaltar a necessidade de se levar em conta a religião para entender a sociedade atual, ele relativiza sua força em diversos movimentos sociais e lutas que se apresentam como religiosas não apenas para a mídia, mas para seus militantes também. Essa sua posição fica clara, por exemplo, quando chama atenção para o fato de que para entender “o papel da religião na política internacional seria útil distinguir entre movimentos políticos que são genuinamente inspirados pela religião e aqueles que usam a religião como um legitimação conveniente para uma agenda política baseada em interesses nada religiosos.” (Berger 1999:15). A religião aí estaria reduzida a uma função de mascarar interesses. Seria uma vestimenta, que pode motivar indivíduos para essas lutas sociais, mas não teria poder para determinar a agenda política pela qual se luta. Desta forma, embora reconheça que há movimentos genuinamente religiosos, Berger chama atenção para o erro de se considerar todos que se dizem religiosos como de fato sustentados e guiados por questões religiosas propriamente ditas. Berger vê a ligação de muitos desses movimentos religiosos com forças não religiosas. Afirma que o futuro desses movimentos vai depender de elementos econômicos, políticos e sociais não religiosos. A questão da dessecularização, então, teria relativamente pouco a dizer no caso.

O segundo trecho onde Berger deixa entrever um claro limite do poder da religião e do processo de dessecularização é aquele que trata do futuro dos

grupos religiosos radicais – quando tenta responder a pergunta “como se comportarão os pentecostais e radicais islâmicos em um médio prazo?”. Apesar de reconhecer os limites de qualquer previsão nas ciências sociais, adotando uma postura de que previsões desse tipo podem ser totalmente falsificadas⁷, Berger arrisca inferir algo sobre o futuro dos movimentos religiosos radicais. Sugere que provavelmente esses grupos religiosos radicais tenderão a intensificar seu diálogo com a modernidade, na medida em que ganharem poder, prestígio e renda na sociedade. Essas previsões deixam mais claro o seu quadro teórico, no qual se identifica uma relativização da força da religião na sociedade moderna.

Para Berger, a religiosidade radical e o forte anti-secularismo de grande parte dos grupos sociais que os adotam expressariam rejeição a uma situação concreta de subordinação ou exclusão, em graus diversos, na sociedade moderna contemporânea. A rejeição à modernidade por parte desses setores sociais consistiria numa rejeição à sua posição subordinada, seja em termos de renda, de *status* ou de poder. Sugere assim que ao ganharem poder político, tornando-se “situação”, os militantes islâmicos serão mais adaptáveis e tolerantes com a modernidade. Similarmente, pentecostais e evangélicos, atualmente pobres e poucos instruídos, relativizarão suas posturas anti-modernas e adotarão uma religiosidade menos radical ao ascenderem socialmente. Dessa forma Berger identifica como o motor do processo de dessecularização uma luta por reconhecimento social ou por privilégios diversos. Mobilizadas por uma bandeira religiosa, camadas sociais, que se encontram subordinadas na hierarquia de classes ou de *status*, lutam por reconhecimento, poder e recursos. Na medida em que conseguem reverter essa situação de subordinação, um maior diálogo com a modernidade se instalaria. Inevitavelmente esse diálogo abalaria algumas certezas, relativizaria algumas verdades religiosas, diminuindo a força do religioso e resultando em certo grau de secularização. Certamente, Berger nem de longe sugere que os islâmicos fundamentalistas um dia adotarão o mesmo secularismo atualmente dominante na academia ocidental, posição que ele atribui a alguns pensadores e da qual se afasta explicitamente. Mas algum grau de secularização será uma consequência provável do que prevê para os grupos radicais quando mudam de posição dentro de uma estrutura social. Pode-se dizer que aí Berger retorna em parte à teoria da secularização. Como em seus trabalhos anteriores em sociologia da religião, relativiza o poder explicativo de elementos idealistas e subjetivos, continuando fiel ao modelo weberiano de análise, e chama atenção para a força de outras dimensões sociais para se entender o religioso.

A religião estaria na sociedade contemporânea desempenhando um papel na luta empreendida por grupos hierarquicamente desprivilegiados pelo reconhecimento e na reelaboração de novas identidades. Desempenha assim seu papel nesse “caldeirão de lutas culturais”, expressão que Nancy Fraser (2001) usou para definir a sociedade contemporânea. Com efeito, como veremos mais

adiante, para Berger, a idéia de “guerra cultural” é fundamental para compreender o papel dos surtos religiosos e também as análises que deles se fazem na sociedade contemporânea. No texto em questão, o que Berger chama de “guerra cultural” explica tanto o desencadeamento de um processo religioso radical, como a incapacidade da elite intelectual de perceber o religioso no mundo atual.

Continuidade e descontinuidade desse texto com os trabalhos anteriores de Berger

No início desse artigo se apontava para a necessidade de relativizar a *mea culpa* de Berger, não apenas por ele reconhecer os limites da dessecularização atual, mas também pelo fato que há nesse seu trabalho atual mais continuidades do que descontinuidades com as idéias que defendeu no passado. É certo, contudo, que há diferenças que podem ser notadas. Os argumentos defendidos no texto agora analisado se afastam em alguns aspectos (mas não tantos assim) de seu já clássico *O Dossel Sagrado* (Berger 1986, originalmente publicado nos Estados Unidos em 1967). Agora sugere uma relação entre religião e modernidade muito mais complexa, nuançada e dialética. A dimensão dialética dessa relação, embora Berger não a nomeie como tal, fica explícita na discussão sobre as causas da dessecularização e o futuro dos grupos religiosos mais radicais, como mostramos acima. Em ambos momentos vamos notar que Berger reconhece tendências dessecularizantes como resposta à secularização anterior e que sugere a possibilidade de nova secularização ou outras formas de adaptação à modernidade sem nunca desprezar o papel desempenhado pelas forças não religiosas nesses processos.

Além de destacar que nem no passado Berger apoiou de forma tão radical a teoria da secularização, nem no presente a negue em absoluto, é importante questionar ainda se houve de fato em algum momento esse consenso entre os sociólogos da religião quanto ao desaparecimento da religião. Questiono se os autores daquela literatura, a que Berger sem citar nomes se refere, acreditavam todos no fim completo da religião e no estabelecimento desse mundo secular desprovido de sobrenatural e encantamento. Com certeza houve nos meados da década de 70 uma grande surpresa entre os cientistas sociais com a revolução do Irã e sua bandeira religiosa, e todo o reavivamento islâmico que começou a ser percebido internacionalmente a partir daquela época. É interessante notar que nada foi escrito, em sociologia da religião no período que antecedeu a revolução iraniana, sobre a possibilidade ou o risco de um fenômeno de tal natureza. Realmente esse fato surpreendeu Berger e outros que refletiam sobre a religião na época. No entanto, será que podemos dizer que não havia na época instrumental teórico que apontasse para a possibilidade de ocorrer um fenômeno como esse?

Será que Berger não exagera um pouco sua *mea culpa* para melhor realçar

os argumentos do seu texto? Quando analisamos seus trabalhos anteriores percebemos que ele via claramente a impossibilidade do fim da religião. Em seu livro *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural* (Berger 1969), sem dúvida afirmava já no subtítulo a continuidade das religiões enquanto uma dimensão psicossocial tendo seu papel forte na vida privada e afetiva dos indivíduos. Os diferentes argumentos trabalhados naquele livro levam os leitores a concluir que a religião não estava destinada a desaparecer, ao menos da vida privada, onde a secularização seria sempre parcial. É importante lembrar que Berger não reduz a secularização à saída da religião da vida pública⁸. Para ele esse conceito se aplica também na vida privada. Os diversos capítulos do livro em questão tratam da dessecularização tanto como volta da religião à vida pública quanto à vida privada, embora a ênfase seja maior na política e vida pública.

E além disso, como já foi dito anteriormente, essa continuidade ficará ainda mais explícita em *The Homeless Mind*. Nesse livro, Berger e seus colaboradores argumentavam que a própria modernidade gera dialeticamente ideologias e movimentos sociais e políticos contra-modernos. Defendem, assim, que o projeto da modernidade tinha seu limite também no mundo público e na luta política. A terceira parte desse livro é dedicada ao que chama de processo de “*demodernization*”. Aí discute-se os limites da modernidade e a forma através da qual ela é capaz de gerar o seu oposto.

Embora não fossem propriamente religiosas em termos de propostas e conteúdos, os movimentos contra-modernos analisados em *The Homeless Mind* desempenhavam um papel similar aos das religiões, não apenas no nível individual, mas também no social. Essas ideologias possuíam conteúdos proféticos e criavam mudanças de comportamento que de certa forma uniam a vida pública com a privada. Um dos argumentos desse livro era justamente que o forte apelo desses movimentos anti-modernos, como o socialismo ou a contracultura por exemplo, se explicava por aspectos que os aproximavam das religiões. No caso, o socialismo se identificava com a religião quanto à sua dimensão comunitária, discurso profético com projeto de justiça social, além de eventuais lideranças carismáticas. Da mesma forma, a sedução da contracultura tinha raízes em aspectos similares aos religiosos, como era o caso de sua proposta comunitária. Evidentemente nem socialismo nem contracultura são religiões, nem eram vistos como tais quer pelos seus adeptos quer por Berger e co-autores. Mas ao se afirmar que o seu sucesso se devia a sua similaridade com a religião, assumia-se um modelo teórico que sugeria a necessidade da religião na modernidade. A teoria que se adotava aí não supunha o fim da religião, e até pelo contrário, permitia explicar e interpretar a força das religiões em sociedades modernas como parte dos efeitos contra-modernos para os quais *The Homeless Mind* chamava tanto a atenção.

A anomia criada pela modernização geraria a necessidade de imersão em comunidades fortes, em grupos de fé. Ainda que não tenham sido feitas previsões sobre a volta de profetas religiosos, como os aiatolás do Irã, há de se reconhecer que Berger identificava na década de 60 e 70 a necessidade crescente de movimentos anti-individualistas, e o sucesso de propostas anti-modernas que desempenhavam o papel da religião. Mas não era somente ele, pois quando apontam o surgimento de forças contra-modernas totalizantes, Berger e seus co-autores do *The Homeless Mind* se aproximavam de Durkheim. Com efeito, Durkheim jamais acreditou no fim da religião. Embora convivesse com a crise das religiões em sua sociedade, previa que surgiriam outros sistemas funcionalmente religiosos. Adotando uma definição funcional da religião – um sistema de integração social com discurso e práticas anti-individualistas –, Durkheim afirmava a impossibilidade do fim da religião tanto na vida privada e mais ainda na vida pública.

Durkheim não estava sozinho. Outros autores clássicos além dele não acreditaram no fim total da religião. Embora a olhos vistos todos se confrontassem com a perda do poder da religião na vida pública e privada, a provável permanência do religioso, seja enquanto uma fé tradicional, mas especialmente enquanto crenças e mistificações, foi observada pelos demais pensadores clássicos. Tanto Marx quanto Weber estão preocupados com mistificações semelhantes às religiosas nos discursos intelectuais e científicos de pensadores que criticavam.

Sendo bastante crítico da modernidade, Weber possuía extrema clareza quanto aos limites humanos, estéticos, morais da razão e da ciência modernas. Embora se referisse ao desencantamento e progressivo desaparecimento dos deuses, sublinhava também a impossibilidade de se acreditar nas promessas da razão tal qual tinha sido defendida pelo Iluminismo. A desilusão com essas promessas seria para os homens modernizados no século XIX, e também no século XX, um desencantamento talvez mais doloroso, e mais difícil de ser aceito, do que o das religiões e do mundo sobrenatural. Esse desencantamento com o Iluminismo, que levava a reconhecer a modesta competência da ciência e da razão modernas, e também os limites do papel que possam desempenhar, era fundamental na opinião de Weber para se fazer ciência de forma competente e realista. Em sua palestra “A Ciência como Vocação”, Weber (1982) exprime bem seu desencanto quanto às promessas iluministas da razão e da ciência. Suspeitava mais do que tudo daqueles que supunham que a ciência fosse fonte de “salvação”, que pudesse solucionar as dúvidas e os problemas da humanidade.

Observando um processo histórico onde as verdades religiosas eram questionadas cada vez mais, Weber tinha clareza de que a modernidade não colocava apenas em suspeita as verdades religiosas, mas toda e qualquer pretensão de verdade. O pensamento racional moderno seria por natureza crítico e cético,

desprovido de certeza e de um porto seguro para o espírito. Reconhecia assim como destino de nosso tempo viver com a dúvida e a insegurança, sem certezas. Sabia que muitos não tinham condições de enfrentar esse destino. Julgava que no nível psicossocial apenas uma minoria teria condição de contemplar a vida sem nenhuma verdade segura ou consolo profético.

Essa preocupação de Weber com esse tipo de dificuldade entre aqueles que se propõem a fazer ciência, especialmente os jovens estudantes, aparece muito claramente na sua palestra já citada, “A Ciência como Vocação”, quando sentindo essa necessidade no público estudantil que o escutava afirma: “O profeta que por quem, na nossa geração mais nova, tanto anseiam, simplesmente não existe” (Weber 1982:180). O intelectualismo e a ciência oferecem tentações para os jovens, não apenas no sentido cronológico, mas jovens de espírito, aqueles com imatura necessidade de verdade. A esses, alerta: “Cuidado, o diabo é velho, envelheci também para compreendê-lo” (:179). Afirma, então, que julga mais honestos aqueles que retornam ao mundo religioso, e abandonam a ciência fazendo um sacrifício intelectual, do que aqueles que tentam transformar a ciência em um substituto da religião. Sua crítica principal é dirigida, não aos religiosos, mas àqueles que atribuem à ciência um poder profético e uma capacidade de abalizar juízos de valores e princípios morais. Era um crítico feroz daquilo que chamou “profecia acadêmica”. Essa profecia se alimentava assim da necessidade de algo que somente o religioso poderia oferecer na opinião de Weber.

Weber se mostra muito pouco convicto de que a intelectualidade de seu tempo estivesse sendo capaz de enfrentar o “destino da época” – de viver num mundo desprovido de certezas. E não cobra de todos, nem de qualquer um, essa capacidade, mas apenas daqueles homens de ciência no exercício de sua profissão. “Para quem não pode enfrentar como homem o destino da época (...)”, afirma, “os braços das velhas igrejas estão abertos para eles” (Weber 1982:183). Como já foi colocado acima, Weber aceita que alguns “religiosamente musicais” optem por um sacrifício intelectual deixando de lado suas ambições científicas, mas não perdoa os que transformam a ciência em profecias. “Aos meus olhos esse retorno religioso paira mais alto do que a profecia acadêmica...” (:183).

Quando deixa claro ser mais danosa para a produção de conhecimento esse tipo de profecia do que a fé religiosa, Weber se aproxima de certa forma do Marx de *A Ideologia Alemã*, que também já não considerava a religião *tout court* como a maior ameaça ao conhecimento da verdade. Pior do que ela seriam os discursos ideológicos racionalistas, tal como o desenvolvido pelos neo-hegelianos. Marx identifica entre esses filósofos um espírito religioso e por isso os chama na *A Ideologia Alemã* de santos – “São Bruno, São Max” (Marx & Engels s/d:103 e 133). Embora não estivessem preocupados nem com a permanência nem com a volta do religioso propriamente dito no mundo moderno, Weber e Marx estavam conscientes do poder de elementos similares ao religioso

nos discursos e práticas sociais modernas. Além disso, ambos usam os termos “religião”, “religioso” ou “profecia” como uma categoria de acusação, opondo-os a conhecimento verdadeiro e científico.

O debate entre ciência e religião tem envolvido sempre a questão da possibilidade da construção de um conhecimento objetivo. Essa questão, bastante cara a Weber, é também central nesse texto de Berger.

A questão do valor no estudo da dessecularização e a chamada “guerra cultural”

Como já foi dito anteriormente, interesses e valores não decorrem apenas de um engajamento religioso, político ou outros alimentados por uma ideologia clara. Os mais diversos interesses podem aflorar até em uma prática puramente acadêmica. Para alguns o apego a um quadro teórico defendido por tanto tempo pode ter a força coercitiva de um valor religioso. A capacidade dos pesquisadores de ver fatos que desmintam seus trabalhos anteriores (as teorias que defenderam em congressos e textos publicados) pode variar bastante. Aí o pesquisador tem interesses e valores tão fortes para defender quanto os que professam alguma crença religiosa. Berger está consciente da influência desse tipo de valor e de interesses nos debates das idéias e na pesquisa, e chama atenção para isso com certo humor. Procurando relativizar esse tipo de valores, afirma, não sem uma ponta de ironia, que uma vantagem da sociologia em relação à filosofia é “podermos nos divertir quando nossas teorias são comprovadas e também quando são reveladas falsas” (Berger 1999:2).

Por serem menos perceptíveis, os efeitos negativos na produção do conhecimento gerados por esse tipo de interesses seriam, tal como os das “profecias acadêmicas” de Weber, pior do que os causados por valores explicitamente religiosos. Esses últimos seriam mais facilmente identificáveis e relativizados pois adotariam critérios de verdade próprios e distintos do discurso científico.

Mas, fiel a Weber, Berger considera possível uma análise livre de juízo de valores, sem, contudo, subestimar a força desses valores e sua presença no debate. Está, por exemplo, bem consciente de que o debate sobre a secularização e a modernidade inspira emoções e fortes sentimentos. No entanto, salienta que a secularização era percebida tanto pelos que gostavam dela quanto pelos que a viam com desgosto. Assim, a relação com o valor não impediria uma análise objetiva da realidade. Ser religioso, ou pelo contrário ser anti-religioso ou indiferente ao problema, não necessariamente implica em elaborar análises carregadas de juízo de valor. A questão é identificar esses valores para que sejam controlados criticamente.

Berger se mostra assim alerta quanto aos limites dos cientistas e dos seus discursos pretensamente objetivos e isentos de valores. E deixa claro que, para

ele, um dos problemas no estudo da religião é a forma como a elite intelectual, essa minoria a que pertencem os cientistas sociais, vê o mundo. Essa sua preocupação com a presença dos valores na pesquisa se expressa já na primeira página desse texto quando critica a visão de cima para baixo dos mentores do amplo projeto de estudo sobre o fundamentalismo no mundo patrocinado pela Fundação MacArthur. Sugere que essa fundação teria se interessado pelos diferentes fundamentalismos religiosos por os julgarem incompreensíveis no mundo contemporâneo, uma exceção. Na opinião de Berger, a exceção seria antes a secularidade dos intelectuais da MacArthur. Esse grupo faria parte de uma elite internacional, altamente educada, especialmente em ciências humanas e sociais. Conhecer essas pessoas que administram fundações desse tipo, elaboram pesquisa, controlam a mídia, o sistema educacional e legal ajudaria a entender o que se tem teorizado sobre religião na atualidade. Para conhecer os valores envolvidos num estudo há que se conhecer os seus autores. Esse artigo está assim convidando para que se estudem os que estudam a religião.

A questão da relação entre intelectuais e suas teorias sobre religião tem inspirado recentemente diversos trabalhos entre nós, tais como os de Pierucci (1998, 1999), Birman (2000), Giumbelli (2000). Os dois artigos recentes de Pierucci (1998, 1999) revelam uma preocupação constante quanto ao juízo de valor no estudo da religião nas ciências sociais brasileiras. Para esse autor, essa área de pesquisa estaria muito contaminada com gente do *métier*, sacerdotes, pastores, intelectuais orgânicos de grupos religiosos⁹, e por seu apego à religião esses intelectuais exageravam seu papel no mundo contemporâneo. Sua crítica vai assim na direção oposta de Berger, para quem os intelectuais em suas “ilhas racionais” não percebem o que ocorre fora de seu circuito fechado e elitizado.

No entanto, é importante lembrar que quando fala de elite intelectual, Berger não se refere apenas a sociólogos/antropólogos da religião, nem mesmo a cientistas sociais em geral, mas a todo um conjunto de atores sociais responsáveis pelos discursos simbólicos oficiais, mídia e sistema educacional e legal. E é mais importante ainda lembrar de novo que quando fala de religioso nesse texto, ele se refere especificamente aos “surto” e movimentos religiosos mais radicais e fundamentalistas. Nesse texto Berger se refere pouco às religiões que desenvolvem um diálogo muito próximo com a modernidade, apenas sublinha que elas têm experimentado uma grande perda de fiéis. Descreve com mais cuidado o caso do catolicismo pós-Vaticano II. Embora não deixe isso explícito, podemos inferir que, para ele, essas religiões fariam parte da tal “ilha” racional e secular dos intelectuais.

Apesar dessas considerações, não se pode negar que Berger de fato parece subestimar a problematização da religião pelo próprio mundo religioso, bem como o estreito intercâmbio e interpenetração entre cientistas sociais que estudam a

religião e religiosos. Muitos já apontaram esse fato. Jean Séguy (1992:212), por exemplo, nota que tanto nos Estados Unidos como na Europa a sociologia da religião tem sido marcada mais por debates intraconfessionais ou entre grupos religiosos do que pela oposição entre ciência e religião¹⁰. Mas é preciso reconhecer que essa troca não se dá com religiões fundamentalistas, das quais Berger trata no texto. Não se encontram, ao menos em quantidade significativa, membros dos movimentos mais fundamentalistas entre os cientistas sociais, nem como parte daquela intelectualidade a que Berger se refere. Uma distância cultural e social existe com efeito entre esses grupos. No Brasil, essa distância, por exemplo, entre os “neopentecostais” e aqueles que os estudam é marcada e clara e, como Berger sugere, ela pode ser responsável por certos limites de algumas análises¹¹ que, segundo Giumbelli (2000:210), reproduzem “o desprestígio cultural dos grupos que compõem seu objeto”.

Berger vai além de uma crítica a trabalhos acadêmicos; sugere um conflito mais amplo ao identificar essa dificuldade por parte daquela elite intelectual de ver na realidade religiosa um sinal de uma “guerra cultural”. Para ele, os movimentos religiosos fundamentalistas tenderiam a surgir fora do circuito dessa elite ganhando um caráter altamente populista por se tratarem de uma reação à opressão cultural realizada pelos discursos modernos (desencantados, individualistas, racionais) daquela elite.

Uma contribuição interessante para o estudo da religião feita por Berger nesse ensaio é, assim, sua proposta de relacioná-la com a questão da “guerra cultural”. Observa-se de fato que aqueles que adotam princípios religiosos mais “fundamentalistas” tendem a ser de grupos menos intelectualizados e de menor renda. Isso com efeito se verifica tanto entre os *Evangelicals* norte americanos como entre os pentecostais da América Latina. Mas Berger enfatiza menos a diferença em termos de classe do que a diferença cultural. Aí se instala uma luta, não propriamente por recursos, mas por *status*: uma disputa pela definição de princípios e valores que geram prestígios e determinam privilégios. Para Berger, a compreensão da dinâmica dessa guerra cultural é fundamental para explicar a origem desses surtos religiosos fundamentalistas contemporâneos. Como foi dito, um dos fatores que os causaria, para esse autor, seria a revolta contra essa elite com seu discurso moderno e secular.

Daí Berger acreditar que o confronto com a modernidade seria o grande apelo desses movimentos religiosos determinando seu crescimento em termos de números de fiéis. Da forma simplificada como aparece no texto, essa afirmativa é questionável. Em primeiro lugar, nos confrontamos com a dificuldade de se definir o moderno e contra-moderno. Como mostra o próprio Berger, nenhum movimento dentre os citados pode ser considerado como uma coisa ou outra. Em segundo lugar, há vários casos empíricos a que não se aplica a distinção. Berger esquece de considerar o crescimento dos mo-

vimentos Nova Era. No Brasil já se tem observado que a Igreja Universal, aquela igreja que dentre as pentecostais mais troca com a modernidade em termos de usos e costumes, alcançou as mais elevadas taxas de crescimento. No entanto, talvez a idéia de crescimento a partir do confronto com a elite se aplique no caso da Universal, pois como observa Clara Mafra (1999), a expansão dessa igreja foi maior no período quando foi mais perseguida. De todo modo, não se pode reduzir e explicar esse conflito da Universal e sua “perseguição” por sua atitude anti-moderna.

Essas e outras perguntas ficam sem respostas nesse texto. Como foi dito no início desse artigo, o texto comentado não tinha pretensões de oferecer um quadro teórico preciso nem aprofundar as questões que levanta. Inclusive, Berger conclui reconhecendo que tratou muito brevemente de questões bastante complexas. Inevitavelmente aparecem contradições e lacunas num ensaio desse tipo que, apesar disso, é bastante rico, mostrando-se capaz de provocar novas hipóteses e trazer novos *insights*.

Referências Bibliográficas

- BERGER, Peter L. (1969), *A Rumor of Angels; Modern Society and the Rediscovery of Supernatural*. Nova Iorque: Doubleday.
- BERGER, Peter L. (1986), *O Dossel Sagrado*. São Paulo: Paulinas.
- BERGER, Peter L. (1999), “The Desecularization of the World; A global overview” In: Berger (org), *The Desecularization of the World; Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids MI: Ethic and Politic Policy Center and W. B. Eerdmans Publishing Company.
- BERGER, Peter L.; BERGER, Brigitte & KELLNER, Hansfield. (1973), *The Homeless Mind; Modernization and Consciousness*. Nova Iorque: Vintage Books.
- BIRMAN, Patrícia. (2000), *Religiosidade, pluralismo e nação: as seitas na França hoje*. Tese para Concurso de Professor Titular em Antropologia da UERJ.
- FRASER, Nancy. (2001), “Redistribuição ou Reconhecimento? Justiça Social em tempos de políticas de identidade”. Aula Inaugural do PPCIS/UERJ em 19 de março de 2001.
- GIUMBELLI, Emerson. (2000), *O fim da religião: controvérsias sobre “seitas” e “liberdade religiosa” no Brasil e na França*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ.
- MACHADO, Maria das Dores. (2000), “Além da religião”. Palestra proferida na sessão de abertura das X Jornadas de Alternativas Religiosas na América Latina, Buenos Aires, 2000.
- MAFRA, Clara. (1999), *Na posse da palavra*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ.
- MARIZ, Cecília L. (1995), “Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e neopentecostalismo”. *Revista de Cultura Teológica*, 3.
- MARIZ, Cecília & MACHADO, Maria das Dores. (1998), “Mudanças recentes no campo religioso brasileiro”. *Antropolítica* (Revista da Pós-Graduação em Antropologia e Política da UFF), 5: 21-43.
- MARX & ENGELS. (s/d), *A Ideologia Alemã I*. (3ª ed.). Lisboa: Editorial Presença.

- PIERUCCI, Antônio Flávio (1998) "Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos acessar aquele velho sentido". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13 (37): 43-73.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. (1999), "Sociologia da religião – área impuramente acadêmica" In: Micelli (org.), *O que ler na ciência social brasileira 1970-1995* (vol. 2 - Sociologia). São Paulo: Sumaré/ANPOCS.
- SÉGUY, Jean. (1992), "Conflit et fabrique des connaissances". *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 80 (octobre–décembre): 211-224.
- WEBER, Max. (1982), "A ciência com vocação". In: *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar.

Notas

- ¹ Em sua palestra na abertura da X Jornadas de Alternativas Religiosas da América Latina, Buenos Aires, 2000, Cristián Parker se refere a esse artigo onde Peter Berger estaria revendo sua posições.
- ² As referências são ao original em inglês. Essa citação e as demais nesse artigo são tradução da autora.
- ³ Berger parece, inclusive, pouco convicto de que aquela religiosidade desinstitucionalizada, individualista da Nova Era, que tem sido observada na Europa Ocidental, possa ameaçar a secularização naquelas sociedades.
- ⁴ Berger (1999:13 e 14) procura distinguir os islâmicos dos pentecostais quanto ao seu grau de rejeição de valores modernos e cita especialmente as relações de gênero.
- ⁵ Em seus trabalhos sobre a Igreja Universal, Machado (2000 e em Mariz e Machado 1998) tem chamado a atenção para o aspecto anti-católico da luta política dessa igreja.
- ⁶ O caso do ensino religioso nas escolas públicas seria um exemplo. Antigamente no Brasil assumia-se esse como sendo o ensino do catolicismo; hoje em dia o debate fica aberto – diferentes grupos religiosos competem para definir os professores e conteúdo dessa disciplina. Em *O Dossel Sagrado*, Berger apontava as conseqüências secularizantes do próprio pluralismo religioso.
- ⁷ Berger, como Weber, desconfia de previsões por parte das ciências sociais, pois compreende os processos de mudanças sociais como bastante complexos e flexíveis, acreditando inclusive, novamente tal qual Weber, na possibilidade de que as idiosincrasias pessoais de determinados líderes conduzam o curso da história para direções pouco previsíveis. O texto expressa bem essa sua idéia de que não se têm condições para prever o que vai acontecer ao sugerir que um próximo surto religioso possa ocorrer entre os "desencantados acadêmicos pós-modernos!" (Berger 1999:13).
- ⁸ Segundo essa definição de Berger, que é explicitada no seu *Dossel Sagrado* mas reaparece em vários de seus trabalhos e também nos de outros autores, a secularização teria uma dimensão dupla (societal e da mentalidade). Em momento nenhum nesses trabalhos, esse conceito, nessa forma específica como é utilizado, atribui-se tal conceito a Weber. Reconhece-se a influência de Weber, mas não se afirma ser dele essa definição particular. Assim é importante destacar que nesse caso não houve injustiça com Weber. Aqui a crítica feita por Pierucci (1998) ao uso indevido do conceito de secularização de Weber não se aplica.
- ⁹ Essa mistura do pesquisador com o objeto de pesquisa é inevitável nas ciências sociais, e não ocorre apenas no campo do estudo das religiões. Antes parece ser a regra nas diferentes subáreas das ciências sociais do que a exceção. A escolha de um objeto de pesquisa é influenciado pelos interesses e condicionamentos do pesquisador, como já o mostrou Weber. É bom lembrar o ditado popular: "quem disso cuida, disso usa".
- ¹⁰ Em seu artigo Séguy (1992:212): "as vicissitudes de nossa especialidade na última metade do século

não remetem a dicotomias opondo religiões e ciência, confissão e profissão. Elas lidam com oposições intra-confessionais e intra-religiosas”.

¹¹ Em outro artigo discuto esses limites revendo uma bibliografia sobre neopentecostalismo (Mariz 1995)

Recebido em março de 2001

Cecília Loreto Mariz

Doutorou-se em Sociologia pela Universidade de Boston, atualmente é professora de Sociologia no Departamento de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, (UERJ). Publicou o livro *Coping with Poverty; Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil* (1994), além de capítulos em livros e artigos de revistas no país e no exterior.

E-mail: cemariz@alternex.com.br

