

RELIGIÃO E POLÍTICA

NOVOS DESAFIOS À SOCIOLOGIA

Estas reflexões buscam recuperar aspectos centrais de pesquisa desenvolvida ao longo de cinco anos, no Brasil e em Québec (Canadá), sobre o fenômeno a que chamo de “deslocamento do religioso”.¹ Os limites impostos à essa comunicação me levam a assumir o risco da síntese, tentando, não obstante, garantir o essencial do questionamento ali proposto.

O interesse central é a combinação contemporânea entre o religioso e o político; as múltiplas formas de promover essa ligação, com vistas a fazer uma adequação entre reve-lação e crise

social, tão recorrentes nas sociedades do chamado Terceiro Mundo, neste último quarto de século. O cristianismo de libertação latino-americano,² entendido como um movimento político-religioso³ com características próprias, e o discurso a que dá origem e que o justifica e orienta – a teologia da libertação – servem de referência principal para as questões repostas.

O objetivo é explorar a particularidade representada por um discurso teológico de explícitas pretensões políticas, que busca justificar a ação revolucionária identificada como cristã, além de lhe servir de orientação, apoiando-se, ademais, num movimento que reativa ou cria tecidos comunitários. Essa teologia, além de procurar justificar a ação política, do ponto de vista religioso, é portadora de um projeto: transformar radicalmente a sociedade, para instaurá-la em novas bases, mais igualitárias, justas e solidárias. Nessa sociedade “outra”, viverá o “novo” homem.

Mas um projeto assim expresso se identifica com o geral das utopias desenvolvidas pelo homem ocidental, tanto as de corte religioso como aquelas de

JÚLIA MIRANDA*

RESUMO

Já desafiada pela chamada crise da racionalidade ocidental e do conhecimento que dela resulta, com implicações sobre os paradigmas tradicionais de apreensão da realidade, a sociologia se vê diante de uma modernidade que, não apenas não fez desaparecer a religião, mas criou novas formas de religiosidade, bem como novas articulações, entre importâncias de pensamento e ação. É o caso da combinação entre o religioso e o político, centro desta reflexão.

*Doutora em Sociologia e professora do Curso de Comunicação Social e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFC.

natureza secular. Logo, não será no nível da descrição do objetivo a alcançar que poderemos identificar a peculiaridade desse projeto. Há que buscá-la na natureza religiosa do discurso; no fato de ele obedecer episteme e lógica distintas das formulações políticas de corte secular; nas razões internas à uma tradição religiosa impossibilitada de renunciar à forma eclesial, e marcada pela “vocação para a totalidade”.

Coloca-se a questão da eficácia, ou da força histórica transformadora das idéias religiosas, no interior da qual se situa o problema do ajustamento entre o discurso mo-

bilizador dos movimentos político-religiosos e suas chances reais de ação. Faz-se necessário descer à doutrina, onde se originam as crenças e práticas que determinam as motivações para a ação.

O surgimento da sociedade dita moderna, com suas particularidades econômicas, sociais, culturais e políticas, é o contexto condicionador das profundas transformações do universo doutrinário cristão, sobretudo no que tange à fase marcada, no interior do catolicismo, pelo movimento antimodernista. Daí minha hipótese de que essa tensão e diálogo permanentemente renovados entre cristianismo e mundo moderno é responsável pelas reformulações doutrinárias que pretendem oferecer respostas e/ou adequações do primeiro ao segundo, nas suas complexas expressões contemporâneas.

Situado nesse contexto mais amplo exigido pelos fenômenos referidos à tradição cristã, e surgido num período marcado pelo florescimento de outros movimentos político-religiosos, bem como pelas formas “emocionais” de religiosidade contemporânea, é que o cristianismo de libertação e a respectiva teologia são capazes de mostrar as particu-

laridades sociologicamente importantes.

A pesquisa que serve de suporte a estas reflexões não busca oferecer respostas definitivas para a questão da existência ou não, no seio das sociedades ocidentais modernas de vários tipos, de uma relação entre crenças religiosas e condutas coletivas, de modo a fazer de idéias religiosas eficazes forças históricas de transformação. Até porque, neste caso, não contempla a forma pela qual essa releitura do Evangelho é apropriada pelas classes populares.

A preocupação básica é a de levantar questões que parecem relevantes, quando ao sociólogo é dado analisar essa conjugação do religioso com o político (sua natureza específica), de forma sistemática e teórica, como qualquer outro fenômeno sociocultural e político, e de forma, portanto, a abstrair a natureza apaixonada e apaixonante de certas abordagens que eles suscitaram.

O pressuposto fundamental é que esses movimentos político-religiosos se inserem no contexto mais geral de recomposição contemporânea do campo religioso, o que recoloca a problemática da crise da modernidade no centro das reflexões, ao mesmo tempo em que os aproxima dos deslocamentos também verificados em relação ao social e ao político. Parto ainda da suposição de que, para entender a relação entre modernidade e religião, para dar conta dos fenômenos religiosos atuais, não se pode excluir a apropriação, pela sociologia, da noção de “secularização”.

NOVOS DESAFIOS

Parece fora de dúvidas que, na atual conjuntura de favorecimento do religioso como objeto de questionamento teórico, a sociologia se encontra diante de um novo desafio: trazer para o centro das reflexões, para reconstruí-las como conceitos, noções como “religião” e “secularização”, até aqui mais comumente integradas ao universo da teologia. E se essas noções somente se esclarecem na relação mútua, é remontando a história do Ocidente e analisando o processo a que se convencionou chamar modernidade, que a sociologia contemporânea irá identificar as fontes de ambigüidade e polissemia de que esses termos e seus correlatos têm sido objeto.

Primeiramente, a secularização, identificada ora como fim do cristianismo, ora como fim do sagrado (no sentido religioso) no mundo moderno, não integra uma temática suficientemente sociologizada, tendo permanecido no âmbito teológico, onde forneceu argumento tanto à moderna teologia protestante quanto às corren-

tes católicas que a ignoram, explícita ou implicitamente.

Presa sobretudo a algumas afirmações, mais gerais e coincidentes entre si, de certos textos clássicos de Marx, Durkheim e Weber, a sociologia identificou de forma imediata o fim da religião – e nesse caso particularmente do cristianismo – com o processo de modernização que, ao desclassificar a religião como objeto relevante, passou ao largo de observações que seria interessante fazer a respeito do que dizem os clássicos sobre o futuro da religião.

Para a maior parte das teorias sociológicas da secularização, de acordo com as quais a religião desaparecerá gradualmente ante o avanço das formas racionais de existência, Max Weber é a fonte de referência. Mas parece que, mesmo diante das exigências postas pelo refinamento do pensamento e pelo estilo do autor, houve simplificações mutiladoras.

Para não me deter exaustivamente sobre aspectos conhecidos da obra de Weber, importa, no momento, reter um fato essencial destacado pelos sociólogos da religião, sejam os anglo-saxões, às voltas com o estudo dos novos movimentos religiosos; sejam os latinos, interessados nesses e nos fenômenos concernentes ao campo das religiões tradicionais. Weber, ao dissociar as análises das transformações do campo religioso de toda profecia relativa ao “sentido da história”, criou, teoricamente, a possibilidade de isolar o estudo empírico da perda de prestígio e espaço social das religiões tradicionais, do prognóstico positivista da morte dos deuses na sociedade moderna.

A grande questão é, portanto, como, num campo científico constituído na e pela afirmação da incompatibilidade entre religião e modernidade, encontrar os meios para analisar a importância do fato religioso fora do mundo cristão ocidental, assim como as transformações e deslocamentos do religioso, atestados pelos fenômenos atuais em sociedades dos mais diversos tipos.

A definição e os limites do objeto apenas iniciam os desafios postos à sociologia, que enfrenta ainda o reducionismo responsável pela ênfase exclusiva atribuída às análises do declínio das práticas como sinônimo de desaparecimento da religião, dessa forma reduzida à sua dimensão social e ao campo religioso tradicional.

A verdade é que o foco dos interesses atuais se desloca, no que concerne à religião, da dimensão eclesial, tradicionalmente representada pelo cristianismo, para as tentativas de compreensão da atualidade religiosa, em termos de deslocamento, de capacidade de as sociedades modernas criarem

novas formas de religiosidade, de uma definição que rompe o campo que cada religião se atribui, e não se contenta apenas com a denominação dessas novas formas como “religião analógica”.

Fugir à definição da religião apenas pelo social, e a uma concepção de objetividade que invalida a sociologia compreensiva – o que parece ter sido a regra na sociologia francesa pós-durkheimiana –, para percebê-la como uma experiência que implica, além da função cognitiva – como em Marx e Engels –, um sentido cuja origem é também subjetiva assim como sua manifestação, traz o perigo de cair na pura fenomenologia – como em Rudolf Otto, Mircea Eliade e G. Van der Leeuw – e na irredutibilidade do religioso como justificativa para colocá-lo fora do alcance da ciência.

Mas limitar a definição ao campo que cada religião se atribui – como sugere Émile Poulat, muito próximo de Henri Desroche – implica o problema epistemológico de aceitar que o próprio objeto delimite o campo de investigação científica. Logo, no meu entender, ela é uma orientação que deve ser vista com reservas, apenas como ponto de partida. Caso contrário, tanto estaria comprometida a criatividade do pesquisador e reduzidas as possibilidades de descoberta do novo, como colocado em questão o procedimento mesmo de construção do objeto como etapa inicial do trabalho científico.

Essa questão, como se vê, nada perdeu de sua complexidade. Também não existem respostas definitivas. Poder-se-ia, no entanto, afirmar que, para o sociólogo, três procedimentos contrariam diretamente a análise científica do objeto religioso, por um viés que se pretende específico. São eles:

- separar a religião da cultura para a qual ela funciona como tal;
- buscar definir uma “essência” da religião;
- não levar em conta as formas de organização social nas quais se apóia uma forma de religiosidade e a que ela dá origem.

Para o sociólogo, em geral, não apenas é complexo o acesso ao religioso mas, sobretudo, a definição do método para analisá-lo. Sua natureza polimorfa, que exige a intervenção de várias disciplinas das ciências sociais, responde pela extrema dificuldade de encontrar categorias adequadas ao seu estudo, de forma que evite as explicações subjetivas.

Tal é o caso, quando o objeto está representado por um religioso do qual se pretende dar conta na sua combinação com outras realidades autônomas, como no caso do político. A incidência da renovação religiosa, ou do deslocamento do religioso atu-

al, no interior do campo de forças sociais e políticas, por exemplo, se constitui num imenso desafio.

Yves Guissant (1990) fala da dificuldade de tentar perceber o fato religioso por meio da análise dos objetivos que ele propõe às sociedades e das transformações que ele aí opera. A dificuldade teórica estaria na apreensão do objeto, que se faz de forma indireta, sendo ele captado por seus efeitos – sociais, políticos, ideológicos – sem que se possa sempre identificar o que concerne à dinâmica de cada um desses campos e aquilo que é, propriamente, da ordem do religioso. Parece-me que reconhecer aquilo que é propriamente da ordem do religioso exige que se conheça o universo doutrinário da confissão em causa, sobretudo neste caso, da tradição cristã.

É consenso, entre os teólogos engajados na análise das sociedades modernas, a existência de uma “crise de sentido” que seria resultado do “ateísmo” crescente, ou da “secularização” cada vez mais acentuada. Conforme essas considerações, a religião, responsável pela atribuição de sentido à ação humana, ao ser banida do universo do homem moderno, provocou a situação atual. Primeiramente, o pluralismo religioso, que vem substituir o bloco monolítico da cristandade medieval, deixa atordoados os católicos. Depois, crentes das diversas confissões ocidentais, para os quais a referência última vem de uma fonte revelada, de um Deus transcendente, se chocam com a função substitutiva que exercem as chamadas ideologias seculares globais. Finalmente, o ocaso destas últimas faz renascer, agora, de forma raras vezes admitida, a convicção sempre presente de que a religião, ao se referir às realidades últimas da existência humana, é o que lhe confere um sentido.

Mas o que diz a ciência? A sociologia em particular? A questão filosófica levantada por Paul Ricoeur, ao lembrar que não é suficiente apenas saber quem faz avançar a história, mas também quem lhe confere um sentido, faz eco entre os pesquisadores sociais.

A PROPÓSITO DE SECULARIZAÇÃO

Significativamente, a modernidade, à qual se atribuiu uma redução sem restos do religioso ao científico, entendido aquele apenas como uma matriz ideológica – ou, em outros casos, primitiva – de apreensão da realidade social, ao exigir um refinamento das análises sobre suas múltiplas formas de implantação, de seus resultados práticos para as sociedades implicadas, finalmente, sobre a racionalidade do conhecimento que a tem justificado, é o

que torna atual a discussão da religião.

Que a modernidade tenha sido utilizada como categoria de análise ou como conceito, nos marcos de um paradigma funcionalista (e com objetivos ideológicos, se nos lembramos das teorias da modernização tal como foram levadas aos países terceiro-mundistas), não é razão suficiente para que seja simplesmente abandonada como realidade histórica de cujas implicações não escapam sociedades como a brasileira. Impossível pensar as transformações ocorridas no seio desta sociedade, sem fazer alusão à complexa relação entre modernidade e tradição, sem relacionar a ela os estudos sobre a religião e, menos ainda, sobre suas formas cristãs.

Em um ponto parecem concordar todos os estudos sobre a atualidade religiosa, quer se trate das análises sobre as recomposições do campo específico, que privilegiam as mutações ocorridas no seio do cristianismo (sobretudo do catolicismo) e o surgimento dos chamados “novos movimentos religiosos”, quer se trate dos estudos que dão ênfase aos movimentos político-religiosos de tipo fundamentalista. Essa concordância reside no reconhecimento de que todas essas manifestações religiosas se identificam por seu caráter antiocidentalista, ou seja, pela denúncia do fracasso das ilusões de uma modernidade fruto do racionalismo ocidental agora repostos em questão.

Os movimentos políticos fundamentalistas dos quais nos fala Gilles Kepel (1991) buscam ultrapassar uma modernidade falida, porque se afastou da palavra sagrada. Mesmo no caso dos movimentos político-religiosos em que, diferentemente daqueles, a doutrina e os pensadores religiosos sofrem a ação em retorno da prática política, é uma modernidade estranha e imposta sem o respeito às particularidades sociopolíticas, culturais e econômicas locais que está no centro das denúncias e resistências de que eles são representantes. É uma racionalidade “outra”, destruidora de identidades, que o recurso ao religioso busca colocar em evidência. São os limites de um progresso que tem como resultante a aceleração das desigualdades sociais, a dependência externa e a marginalização de grande parte da população das decisões concernentes à todos, que esses movimentos, somando-se a outras organizações no seio da sociedade civil – como no caso brasileiro – buscam pôr a nu.

Na tentativa de responder à questão de como um movimento que exclui a religião pode produzir religião, Danièle Hervieu-Léger (1986) propõe o enriquecimento do tipo ideal de modernidade, para além da simples progressão da racionalidade tecnocientífica e da operacionalidade que lhe

corresponde no plano da ação. Concebendo-se o movimento de racionalização ao mesmo tempo em sua dimensão histórica (processo cujas etapas sucessivas podem ser seguidas) e em sua dimensão utópica (horizonte e projeção imaginária desse processo), o mito da modernidade se incorpora, então, ao processo da modernidade, não como produção ideológica puramente reflexa, mas como princípio ativo, como *ethos* da modernidade.

Tem-se, então, que o processo histórico da modernidade dissolve a religião, enquanto a utopia da modernidade – motor desse processo – reconstitui, permanentemente, as condições de um pensamento que interpreta a distância entre a realidade vivida e o horizonte utópico, como expressão e resultado da tensão entre dois mundos antagônicos: o das determinações cotidianas e o das significações.

Mais importante do que os conteúdos desse âmbito de significações é a tensão específica que o constitui, à distância do cotidiano, como horizonte que justifica e orienta os esforços nele realizados, muito além das simples exigências de sobrevivência. Igualmente importante seria a configuração das expectativas socialmente diferenciadas criadas por essa tensão, e o tipo de dispositivo institucional complexo responsável pelo controle e gerenciamento dessas expectativas.

A modernidade abole, pois, a religião como sistema de significações e motor dos esforços humanos, mas cria, ao mesmo tempo, o espaço-tempo de uma utopia que, estruturalmente, guarda afinidade com uma problemática religiosa de finalidade e salvação. Entendido como “representações religiosas” (no sentido lato), o conjunto das construções ideais que resolvem simbolicamente a contradição irreduzível entre as determinações concretas e os valores e fins, seu espaço próprio de manifestação permanente seria exatamente essa margem utópica constantemente recriada.

Como zona mais consistente, estruturada e elaborada desse campo de representações religiosas, as “tradições religiosas historicamente constituídas” (os sistemas religiosos) seriam a área mais sensível dessa decomposição-recomposição do campo religioso que tem caracterizado a modernidade. Alvos privilegiados da crítica racional, elas são também um reservatório inesgotável de significações utópicas constantemente reformuladas, deslocadas do lugar de origem e reativadas.

Essa reativação pode assumir um caráter mais secular, com as expectativas adotando uma linguagem de gestão dos meios humanos disponíveis (linguagem própria à modernidade), mas também pode

se fazer sob uma forma expressamente religiosa, referida diretamente às tradições historicamente constituídas. Naturalmente, esses dois tipos ideais não excluem as variações e aproximações entre eles, conforme as situações históricas particulares.

Uma tal forma de entender a modernidade e de relacioná-la com a religião, leva à concepção da secularização não como o simples desaparecimento desta, confrontada à racionalidade, mas como o processo de reorganização permanente do trabalho da religião, numa sociedade estruturalmente impotente para satisfazer as expectativas que ela é obrigada a suscitar para continuar existindo.

No âmbito das realidades socioculturais plurais, isso implica a compreensão da secularização como seguindo matrizes heterogêneas e a modernidade como processo ao qual se conferiu, indevidamente, uma uniformidade de constituição e manifestação.

Visto que trato aqui do cristianismo de libertação e da teologia a que dá origem, é uma dessas formas expressamente religiosas que buscamos entender. É exatamente o mergulho no universo doutrinário que, nesse caso (e sem exclusão de outros elementos), irá possibilitar o acompanhamento desse processo de reorganização.

Questionando, embora não o faça de maneira explícita, a laicidade do político, buscando estabelecer entre a mensagem religiosa e a crise da sociedade uma adequação que se pretende diretamente operatória naquele campo, o referido discurso interpela fortemente. O que teria permitido que, do seio do cristianismo católico, sem promover ou mesmo ameaçar cismas, pudesse surgir uma proposta desse tipo? As condições em que se desenvolveram novas práticas pastorais, em situações de injustiça social e opressão, pode ser uma resposta. Mas ela não seria suficiente para dar conta da necessária inserção das alternativas simbólicas num mesmo espaço eclesial de cujos limites e unidade institucional Roma está cada vez menos disposta a abrir mão.

Ao buscar comprometer-se com a realidade social latino-americana, partindo dos movimentos de libertação e, ao recorrer às ciências sociais para analisar os elementos explicativos dessa exigência de libertação, o referido discurso se situa num processo interno ao cristianismo e ao seu universo doutrinário, representado por uma secularização interna. Essas modificações devem ser vistas como resultado de lutas anteriores, agora incorporado a novo movimento no interior do campo. Sem colocar em questão a legitimidade da religião (cristianismo), grupos periféricos se engajam na disputa pelo reconhecimento da sua como a formulação

doutrinária correta, aquela que remete à pureza original. Os limites desse processo aqui chamado de “secularização interna” estão colocados pela própria necessidade de manter a integridade do campo.

A teologia católica do pós-guerra passou por um amplo movimento de renovação que se evidenciou sobretudo no Concílio Vaticano II. Essa renovação também pode ser entendida por adaptação ao mundo. Visto que comentar todos os aspectos desse processo extrapolaria os limites dessa comunicação, retenhamos alguns deles.

As reflexões no seio do cristianismo, só a partir de meados deste século, com as transformações introduzidas pela teologia protestante, incorporaram a secularização como objeto de análise. Cumprido salientar que, nas hostes do catolicismo, o termo, além de ter um sentido mais restrito, ainda parece representar, de certa forma, um “tabu”. Atitude talvez devida às ambigüidades que o envolvem. Beneficiado pelo consenso no que tange à descrição do fenômeno em causa, ele cria problemas no momento de sua interpretação, conforme lembrado pelo teólogo católico Claude Geffré (1976). Para ele, a referida cautela se justifica pelo fato de que, abordagem científica e interesse ideológico se confundem inexoravelmente, quando se trata da secularização.

Empregado originalmente na França, no contexto das guerras de religião, para significar a passagem dos bens da Igreja Católica à propriedade civil, como sinônimo de laicização, o termo *secularização* passa ao Direito Canônico, para significar a volta ao estado laico de um religioso ou padre. Existe uma neutralidade inicial na utilização do termo, desde seu aparecimento, em 1803, abrindo-se, posteriormente, o campo de significações a uma grande variedade. No seio mesmo do catolicismo, ele perde seu caráter descritivo inicial, para assumir juízos de valor. A palavra *secularização* foi utilizada, como sinônimo de laicização, pelos anticlericais (progressistas), como libertação do homem moderno diante da tutela religiosa, e pelos tradicionalistas, como des cristianização, paganização, etc.

Dentro do contexto das análises sociológicas, expressões como o francês *déchristianisation* já não davam conta da força e multiplicidade dos fenômenos empíricos observados, determinando a adoção do termo *secularização*. Ele é introduzido na França principalmente por meio dos estudos anglo-saxões, onde representa uma concepção mais englobante, significando a autonomização do secular ou profano, mas também as mutações interiores ao campo religioso. A expressão dá conta, assim,

de diferentes processos de recuo do religioso, e de fenômenos concernentes às várias religiões. No período que se segue à Segunda Guerra Mundial, as concepções sociológica e teológica se diversificam, com o termo designando ao mesmo tempo uma constatação, uma interpretação e um projeto.

Embora não se possa dizer que a reflexão teológica católica sobre a secularização seja calcada no pensamento protestante que a precede de algumas décadas e que se desenvolve, de certa forma, tendo como horizonte sociocultural sociedades onde a modernidade se constituiu diferentemente dos países industrializados de forte tradição católica, existe, no entanto, um diálogo implícito entre as duas correntes. Os alemães Karl Rahner e Johann Baptist Metz são os primeiros grandes teólogos católicos deste século a afirmar que a secularização constitui um fenômeno sociocultural e político positivo, e que é mesmo autenticamente cristão.

Essa nova hermenêutica do cristianismo é complexa e polêmica. Da origem às teologias protestantes liberais e da morte de Deus, tanto quanto às teologias católicas política e da esperança, com impasses vários criados entre teólogos católicos e a Cúria Romana.

Muito embora tenha sido um acontecimento tipicamente europeu, cujos resultados mais objetivos foram as transformações no aparelho religioso, é impossível ignorar as possibilidades criadas pelo Concílio Vaticano II para a emergência do novo. O fato mesmo de que os textos finais se afastam bastante dos documentos preparatórios oficiais, já indicava uma disposição de abertura construída durante o evento. A “adaptação ao mundo moderno”, seguindo a ótica eurocêntrica, e, mais especialmente, primeiro-mundista ocidental, criou um espaço de contestação que permitiu a emergência, no período pós-conciliar, de críticas fundadas nas exigências pastorais de sociedades que não se identificam com os países industrializados da Europa e América do Norte. Assim, no caso latino-americano, a Conferência Episcopal de 1968, em Medellín, é que representou o verdadeiro momento de reflexão proporcionado pela abertura conciliar.

A diversidade das igrejas locais e regionais, como se sabe, não tardou a ser alvo de limites impostos pelo Vaticano e, em 1985, o Sínodo Especial opõe uma “Igreja-comunhão” à “Igreja-Povo de Deus”, substituindo o que considera uma conotação política, por outra mais mística. Além do mais, saúda o “retorno do sagrado”, positivamente, como resultado da sede de transcendência e antídoto contra a secularização.

E a teologia da libertação, como concebe a secularização? É possível utilizar essa concepção particular e sua relação com aquela que identifica o papado de João Paulo II para estabelecer as implicações políticas, limites e pressupostos não explicitados desse discurso e das práticas de onde surge e que orienta?

Perguntar sobre a natureza transcendental ou não de um referencial religioso – difícil de ser isolado – e que serve de sentido para as condutas, assim como sobre seu caráter integrista, é o que traz de volta a necessidade de pensar a secularização. Nos movimentos em causa, a referência religiosa ou é excludente de qualquer outra, ou se conjuga a ideologias sociopolíticas laicas, como é o caso do cristianismo de libertação. Ele conjuga uma linguagem doutrinária-espiritual e outra política. Sua combinação passa pela dimensão simbólica, instância na qual ela se efetiva e se transforma em justificação para a prática.

NEM MODERNIDADE NEM TRADIÇÃO

Muito já se disse, nessas últimas três décadas, sobre o contexto em que surge o cristianismo de libertação latino-americano, pelo que me sinto dispensada de fazê-lo. Gostaria, no entanto, de ressaltar o lugar central em que é comumente colocado o Brasil, por quantos se têm dedicado à compreensão desse processo de transformação nas relações entre cristianismo e sociedade na América Latina, para alguns considerado como uma mudança na cultura católica do Continente. Não se desconhece aqui, que esse movimento, latino-americano nos seus primórdios, seguiu mais de uma vertente, se considerados os diferentes países, nas suas particularidades nacionais, na especificidade de suas lutas sociais e políticas, e na natureza das igrejas locais.

Embora as possíveis mudanças no pensamento religioso escapem às preocupações do sociólogo, quando elas se fazem no confronto permanente com o engajamento sociopolítico, interpelam fortemente as ciências sociais. No presente caso, apóio-me na hipótese de que, uma vez que essas mudanças não chegam a promover rupturas com a referência última representada pela verdade revelada, a despeito da “re-leitura” do Evangelho que se pretende fazer, é possível identificar, no discurso, pressupostos não explicitados que funcionam como chaves para a compreensão dos limites e implicações da ação por ele orientada.

O cristianismo de libertação, volto a insistir, é aqui analisado por meio do discurso que lhe conferiu unidade e sistematizou suas linhas de pensamento e ação, sendo ele entendido a partir das suas condi-

ções de produção e circulação. Discurso teológico sim, mas alimentado pelas ciências sociais e apoiado na prática de setores cristãos, além de explicitar suas pretensões políticas, propondo-se a ajudar na construção de uma sociedade radicalmente outra, por intermédio da ação política orientada religiosamente (embora esse aspecto não seja assumido).

O discurso possui um núcleo central, a partir do qual se fizeram adequações variadas. Esse núcleo é representado pelo pensamento do padre peruano Gustavo Gutierrez, sistematizador das reflexões sobre as novas práticas pastorais e o engajamento político de setores cristãos, sobretudo no Brasil, a partir do final dos anos 50. De uma então chamada teologia da libertação, ele se desmembrou em correntes plurais, mantendo, não obstante, um denominador comum quanto às idéias-força, que representam a especificidade cristã na análise da realidade social concernente.

Interessada na particular concepção do religioso e do político combinados no pensamento de Gutierrez,⁴ o objetivo é refletir sobre o tratamento por ele dado, especialmente à questão do *individualismo* e do *comunitarismo*, entendidos ambos como aqueles que melhor podem conduzir à compreensão da forma como é concebida a autonomia entre instâncias de pensamento e ação. Ou, dito de outra forma, mostram qual o espaço que seu pensamento reserva à religião no seio da sociedade.

Não restam dúvidas quanto ao fato de a teologia em causa mostrar a assimilação, pelo cristianismo de libertação, das chamadas liberdades modernas, na sua configuração geral, como a separação entre Estado e Igreja, e a democracia, além da aceitação também, do conhecimento científico. Vale lembrar que este serve à análise que será objeto de interpretação posterior pela teologia.

Seria esse discurso então secularizante e moderno?

A crítica ao individualismo e ao liberalismo, como na mais intransigente das tradições antimodernistas católicas, a particular crítica ao capitalismo, a recusa da privatização da fé e do progresso com base no desenvolvimentismo, além da veemente denúncia da instrumentalização do político poderiam, por sua vez, levar a julgamento oposto.

Nada há de paradoxal, porém, nessas constatações. Elas apenas reforçam a natureza particular da relação que aqui se estabelece entre pensamento e ação, e a impossibilidade de entender sua dimensão política fora dessa compreensão.

O cristianismo e a teologia da libertação são anti-liberais, e nisso seguem a tradição católica, mas seu antiindividualismo merece consideração à parte. Suas

origens me parecem dever ser buscadas, sobretudo, na chamada “corrente progressista”, contraposta ao tradicionalismo de Joseph de Maistre. A figura importante, no primeiro caso, será Emmanuel Mounier e o antiindividualismo seguirá a doutrina personalista que ele desenvolve, logo após a Primeira Guerra Mundial. Gutierrez contrapõe *indivíduo* e *pessoa*, sem levar em conta o fato de o primeiro ter implicações políticas que o segundo não tem. Ao contrário, as distinções, nesse aspecto, são silenciadas.

Impossibilitada de renunciar à natureza eclesial da tradição a que se refere, a teologia da libertação incorpora o pensamento comunitário, consciente da necessidade, para a religião, de bases sociais que atualizem a mensagem, por meio de crenças e práticas, referidas a um mesmo universo simbólico. Mas o impasse representado pela combinação entre essa dimensão e as exigências de uma sociedade plural, pela necessidade de viver a fé em comunidade sem abstrair a “vocação para a totalidade”, parecem permanecer.

A intenção dos articuladores do discurso teológico-político de libertação é de conferir caráter público à religião e de mostrar que embora autônomos, o político e o religioso não são dissociáveis. Como se relacionam nos diferentes níveis em que é feita a re-simbolização cristã e com que implicações, são questões a exigir respostas da teologia e das ciências sociais. Refletidas a partir do lugar do pesquisador social, elas me levam a fazer algumas considerações.

Gutierrez diz que é por meio da utopia que fé e ação política se relacionam no cristianismo de libertação. O político sendo entendido como um espaço de expressão das liberdades, situa-lhe as preocupações sobretudo no campo da ética. Embora seu pensamento tenha sido reinterpretado e, por vezes, transformado em referência exclusiva para a prática política, cumpre lembrar que, mesmo ele, ao fazer a primeira sistematização da teologia da libertação, se propõe, como projeto, a transformação radical da sociedade, seguindo os propósitos dos segmentos cristãos engajados nos movimentos revolucionários.

Sua análise, na qual o dependentismo se combina à lógica da inclusão/exclusão inerente ao pensamento cristão, fornece, ademais, pela ênfase conferida ao procedimento denunciativo de injustiças, apoio à idealização de uma Igreja caracterizada pela função de crítica da sociedade.

O autor concebe a ideologia, de forma exclusiva, como mascaramento da realidade, e se recusa a admitir o caráter ideológico do cristianismo, do qual

somente a natureza utópica é enfatizada. Cria, assim, novos impasses.

Ele não dá conta da complementaridade existente entre ideologia e utopia nem, conseqüentemente, da necessária distinção a fazer entre ideologias religiosas e seculares. Suponho que isso se explique pelo fato de a ação política, para ele, dever distanciar-se de toda ideologia, em vez de precisar incorporá-la, no caso de se pensarem as transformações sociais, como indispensável à elaboração do projeto, à criação das mediações, ao estabelecimento de objetivos e escolha dos meios. Afinal, o nível da utopia é o da construção, simbólica, de alternativas, ao modo de telas pintadas, e onde não entram em causa as mediações. O que não é o caso da ação política, muito embora ela compreenda também o utópico.

Permito-me concluir que o político, tal como entendido na obra de Gutierrez, coloca limites precisos a toda tentativa de, a partir dele, se elaborar um projeto de transformação das bases da sociedade e, menos ainda, orientar práticas nesse sentido. A menos, naturalmente, que se assuma o caráter genérico do projeto utópico e a imprecisão do político, situando as transformações no nível da ética.

Em que pese a necessidade de entender o discurso de libertação em foco como teológico e não político é, por outro lado, difícil ignorar-lhe as pretensões políticas. O fato de se apresentar como uma teologia política, e mais, como uma reformulação da proposta de Metz no sentido de torná-la concreta e adequada à realidade latino-americana, não apenas permite sua análise nesse nível, como coloca a questão do significado de uma teologia política, nos dias atuais.

O que tem a religião a dizer ao político no contexto das sociedades contemporâneas, sejam economicamente desenvolvidas ou dependentes? Qual o *status* dessa palavra, quem fala e de que lugar?

Seria esse um projeto religioso ou político? Se é político, o que teria a religião a acrescentar, para que ele incorpore uma distinção, politicamente significativa, em relação às orientações seculares?

Se é religioso, leva-nos a pensar numa contestação da laicidade do político. Exige que se faça alusão ao difícil reconhecimento da autonomia moderna das instâncias de pensamento e ação que tem marcado a tradição católica. E aponta para o perigo representado pelas mudanças orientadas pela referência última à verdade revelada.

Gutierrez (ETL) chamara a atenção para as alternativas prováveis a uma teologia política; criar uma nova doutrina política para a Igreja, ou apenas conferir um sentido último ao engajamento. Um quarto

de século depois, aquela que ele considerou a grande questão não parece ter obtido resposta. Seria possível, sem cair na elaboração de uma *política cristã*, fugir à abstenção nessa área?

Recoloca-se, assim, a questão da teologia política, cujo desaparecimento é contestado por Carl Schmitt.⁵ De grande plasticidade, essa noção adquire, após a Segunda Grande Guerra, uma conotação eminentemente teológica. Para Jean-Louis Schlegel⁶ ela designa um movimento animado pela esquerda cristã, e representado pelos alemães J. B. Metz e J. Moltmann, além dos teólogos da libertação.

Nessas correntes, é do combate à privatização da fé que se trata. Abrir o espaço público ao cristianismo, com base nas suas implicações políticas, e reivindicar para os cristãos e as Igrejas uma função crítica da sociedade, em nome da “reserva escatológica” dessa tradição religiosa.

Carl Schmitt, o polêmico teórico do “excepcional” na política e das decisões soberanas e pessoais como única forma de enfrentá-lo, vai ao encontro da aludida corrente teológica no reconhecimento das implicações políticas do cristianismo. O que ele busca mostrar é que o cristianismo, e mais especialmente o catolicismo, é a matriz prática e teórica do Estado moderno. O autor multiplica as analogias entre noções teológicas e conceitos políticos, afirmando que “todos os conceitos básicos da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados. Não apenas pelo seu desenvolvimento histórico, mas pela sua estrutura, cujo conhecimento é necessário para uma análise sociológica desses conceitos”.

Schmitt tem, no entanto, o cuidado de lembrar que a teologia política é um domínio extremamente polimorfo, além de possuir duas faces distintas: uma teológica e outra política, cada uma seguindo noções específicas.

A teologia da libertação vem recuperar, no interior do universo religioso, essa tradição de combinação entre teologia e política, ao seu modo. Mas não explicita, se é que a leva em conta, a natureza diferente de suas duas faces. Ao contrário, busca diluí-la numa concepção do político que se reduz à sua dimensão utópica e ao exercício da liberdade.

O contexto dos anos 70 ajudou a reforçar tais convicções, substituindo-se, na prática, os canais tradicionais para a ação política – sobretudo os partidos – e as ideologias seculares atéias, pela Igreja e a religião, esta última numa síntese entre a palavra revelada e empréstimos feitos às ciências sociais.

Vale ressaltar que essa síntese buscava oferecer respostas às novas demandas, representadas pelas exigências revolucionárias dos segmentos

cristãos que, decepcionados com os limites da doutrina social da Igreja, começavam a ignorá-la, priorizando a luta ao lado de ateus, orientados por ideologias seculares. Ou, como diz Gutierrez, deixavam que o projeto da revolução substituísse o projeto do Reino.

Não é difícil imaginar que, tanto na cidade como no campo, a mobilização e as ações coletivas com objetivos transformadores tornavam necessária a justificativa religiosa para a participação dos setores identificados como cristãos, com ou sem os quais elas prosseguiriam. Gutierrez deixa isso claro, ao lembrar que a preocupação em dialogar e de se engajar ao lado dos não-cristãos poderia fazer perder de vista a originalidade da mensagem cristã (ETL). Sem que se conseguisse fazer a adequação entre o projeto do Reino e a revolução, a fé seria recolhida ao âmbito do privado, coisa contra a qual era preciso lutar.

Ao substituir a separação entre fé e religião – com a qual não concorda – pela necessidade de separar Igreja e religião, Gutierrez apenas deixa clara sua discordância em relação a uma Igreja concebida como instituição hierárquica, autoritária e descolada das bases. Mas destaca a necessidade da submissão do temporal a Deus, da não autonomia do político diante dele.

ALGUMAS IMPLICAÇÕES

A complexidade dessa combinação entre religioso e político, a incipiência dos estudos que pretendem explicá-la e, sobretudo, os limites propostos para esta análise, em vez de conclusões, sugerem a via mais modesta da identificação de algumas implicações, válidas para o caso do cristianismo e da teologia da libertação.

Nelas, a impossibilidade de se imaginar uma realidade histórica cuja existência não implique já uma mediação simbólica não é considerada. Afirmar, como faz Gutierrez, que todo homem é cristão de alguma forma, leva a considerar, implicitamente, o cristianismo como o modo, por excelência, de apreensão da realidade (comum e homogêneo), utilizando-o como justificativa para a ação, embora sua caracterização como ideologia (mesmo na sua função integradora, sistema simbólico entre outros) seja explicitamente recusada.

A identificação entre Igreja e povo passa das formulações doutrinárias para o plano da prática, implicando supressão de mediações. Aí, conseqüentemente, se a Igreja é o povo, pode-se pensar, no caso das ações populares, por exemplo, em manipulação por parte de partidos ou do Estado, mas tal não será o caso, quando a orientação

partir das lideranças religiosas, laicas ou não.

Para se tornar um fenômeno público, para ter eficácia social do ponto de vista das transformações, a religião requer um universo simbólico comum, capaz de garantir, por meio de crenças e práticas, motivações que se traduzam em disposições para agir, assegurando a consecução dos objetivos. Seria isso possível num contexto de pluralismo, entre outros elementos, quanto ao nível de informação, às ideologias professadas ou à pertença de classe?

No seio das sociedades plurais contemporâneas, onde os símbolos religiosos obedecem a empregos cada vez mais arbitrários, e no interior das quais a religião já perdeu o caráter prescritivo, mesmo no plano da ética o estabelecimento desse horizonte simbólico comum já não parece fácil.

Jean-Paul Willaime (1981) lembra que toda sociedade se refere, de uma forma ou de outra, a uma dimensão extra-social, para significar que seu fundamento último está situado fora dela mesma. Nas sociedades ocidentais, o cristianismo representaria essa referência extra-social. Ele em nada mais influi, quanto à institucionalização das referidas sociedades, mas é o responsável pela criação de um espaço simbólico que confere aos atores o sentimento de agirem no interior de uma estrutura fundamental de sentido, que delimita um mesmo mundo. A essa característica do cristianismo o autor chama de “função infrapolítica”, aquilo que outros entendem por dimensão cultural do cristianismo.

No caso do cristianismo de libertação e da teologia a que dá origem, o impasse esteve representado, de forma significativa, pela não observância do fato de que esse “denominador comum” exige cada vez mais nuances ao pensamento que o toma como referência. Nem a separação entre “o Terceiro Mundo religioso” e “o Norte ateu”, como faz Gutierrez, dissolve as distinções internas no que tange às formas de religiosidade referidas à mesma tradição cristã, isto é, aquilo que a religião representa para as diferentes classes sociais (ou indivíduos). Mesmo entre os integrantes da categoria de “pobre” é possível imaginar diferenças no papel atribuído à religião.

Logo, a questão não é apenas de conferir caráter verdadeiramente universal ao cristianismo, por meio do reconhecimento da natureza particular dos problemas socioeconômicos vividos pelas sociedades do Terceiro Mundo e do oferecimento de respostas teológico-políticas às exigências que eles colocam para a fé, em vez de pautá-las em realidades estranhas.

A realidade religiosa vivida pelo cristianismo exige o exame de sua dimensão simbólica, que esteve

dissociada da análise socioeconômica, seguindo esta um paradigma estruturalista, enquanto aquela requeria a consideração de elementos como produção e reprodução de sentido, intencionalidade e motivações.

Gutierrez hoje, embora não o confesse, parece se dar conta do impasse a que levou a combinação entre religião e política na forma seguida pela teologia da libertação. Afirmando que política é a luta por justiça e que cabe aos que falam como cristãos apenas posicionarem-se quanto a princípios gerais, ele diz que o político possui instâncias técnicas próprias que não lhe interessam. Mas reconhece que há no cristianismo um fundo totalitário que faz misturar planos.

As mudanças, ele as situa no plano das consciências, e a solidariedade é o que as promove. Ele admite que podem surgir novas vias políticas e que a solidariedade não está ligada, necessariamente, ao socialismo. O individualismo – diz ele – é que não é solidário. A opção preferencial pelos pobres é o mais importante para ele, que se diz mesmo indiferente à possibilidade de desaparecimento da teologia da libertação. Ele se confessa mais interessado nos aspectos éticos das transformações sociais.

É forçoso reconhecer que o movimento aqui considerado e a teologia que o acompanha representam uma inserção cultural do cristianismo, de forma inusitada, pela tentativa de análise da conjuntura socioeconômica e política, com vistas a incorporar novos elementos à reflexão de fé.

A re-apropriação do imaginário cristão, pelo viés da crítica social, oferece a possibilidade de que a simbologia seja percebida como espaço de expressão de liberdades, ao mesmo tempo em que permite que a Igreja seja interpelada pelos segmentos dominados das sociedades em causa.

Mas, e do ponto de vista social e político? Passada a euforia dos anos 70, em que os segmentos representativos das novas correntes cristãs perseguiram as transformações revolucionárias com a certeza de que a particular síntese entre teoria social e religião era suficiente para passar da utopia à prática e à consecução dos objetivos, as transformações conjunturais (re-democratização principalmente) levaram a relativizações e nuances. Alguns autores chegaram a afirmar que as CEBs como espaço político se acabavam, voltando aos antigos Círculos Bíblicos. Na cidade como no campo, os grupos identificados como Igreja são criticados pelos limites que caracterizariam sua prática política transformadora.

O cristianismo de libertação é hoje um movimento

que se caracteriza, no Brasil, pela atuação “por baixo”, isto é, mantém, por intermédio de setores religiosos e laicos (e não prioritariamente na qualidade de membros de CEBs), presença marcante nos movimentos sociais. Mas as CEBs desaparecem gradativamente do cenário, inclusive do ponto de vista numérico. Essa Igreja popular, cada vez mais identificada como católica, define como cristãs propostas em que o religioso é basicamente representado pela insistência na busca de solidariedade, de igualdade e justiça sociais.

Entretanto, vale observar que o espaço físico proporcionado pela Igreja Católica, a autonomia de que goza perante o Estado e a facilidade representada por sua rede de órgãos e agentes internacionais, têm sido de grande utilidade para os movimentos populares que, sempre que possível, a eles recorrem.

Em que pese essa colaboração efetiva, alguns sinais dão conta da atenção que emprestam setores desses movimentos, ao risco de submetê-los à direção de agentes religiosos ou laicos autorizados pela Igreja, bem como às imposições de um pensamento referido à verdade revelada.⁷ É como se, tacitamente, todos aceitassem a função infrapolítica aqui desempenhada pelo cristianismo, prontos, no entanto, a recusar qualquer tentativa de extrapolá-la.

Nenhum prognóstico em relação ao futuro parece ser possível sem que se busque conhecer o sentido atribuído pelos segmentos populares envolvidos a essa re-simbolização política do religioso. E, em que medida, ele cria motivações para determinado tipo de ação. Esse é um caminho aqui somente apontado.

O Brasil vive um rico momento de legitimação dos conflitos sociais, não mais entendidos como “caso de polícia”, e da construção de uma cidadania moldada na emergência de subjetividades até bem pouco tempo abafadas pela tutela ou pelo autoritarismo estatais. A experiência dos movimentos sociais é muito nova para que não admita inflexões constantes de prismas de análise e relativização de respostas. Igualmente recente e desafiadora é a participação, nesses movimentos, de uma matriz ideológica caracterizada como cristã.

Concluo, fazendo minhas as palavras de Gousault, para quem essa conjugação do religioso com o político nos movimentos político-religiosos do Terceiro Mundo mostrará sua pertinência apenas se dela emergirem um pensamento, uma cultura e uma ética sociais renovados e capazes de se emancipar das tutelas religiosas. Bem como de substituir, sem abrir mão da natureza secular, o paradigma estrangeiro rejeitado.

NOTAS

1. Este trabalho foi apresentado no GT Religião e Sociedade, na XIX Reunião Anual da Anpocs, em outubro de 1995. A pesquisa, originariamente tese de doutorado apresentada à Universidade de Brasília, foi publicada pela Editora Maltese, com o título *Horizontes de Bruma: os limites questionados do religioso e do político*.

2. A expressão “cristianismo de libertação” é utilizada, também, por Michael Lowy, em suas análises da teologia da libertação.

3. O termo é aqui utilizado, conforme Yves Guoussault (1990), para identificar aqueles movimentos cuja característica fundamental é o fato de, por meio de reinterpretações cuja natureza varia em razão das tradições e das conjunturas, essa hermenêutica buscar estabelecer, entre a mensagem religiosa e a crise da sociedade, uma adequação que se pretende diretamente operatória no campo político.

4. Para efeito desta análise, foram selecionados os escritos de Gutierrez considerados mais significativos, pelo fato de representarem as primeiras reflexões sobre as novas práticas pastorais da Igreja na América Latina, por assumirem o engajamento político de setores identificados como cristãos, buscando compreender a conjuntura sociopolítica que o condiciona, por representarem o cerne da tentativa de justificar teologicamente essa militância com base numa releitura da Bíblia e, finalmente, por sintetizarem aquela a que se chamou de teologia da libertação. São eles os seguintes: “Réinventer le Visage de l'Église” (RVE), “Essai pour une Théologie de la Libération” (ETL) e “Participar en el Proceso de Liberacion” (PPL), todos dos anos 60; além de “Teologia da Libertação” (TL), “Praxis de Libération, Théologie e Annonce de l'Évangile” (PLTAE), “Teologia desde el Reverso de la História” (TRH) e “La Fuerza Histórica de los Pobres” (FHP), produzidos nos anos 70. Não foram incluídos textos dos anos 80, como “Job – falar de Deus a

partir do sofrimento do inocente” e “Beber no Próprio Poço”, por terem sido considerados mais como reflexões espirituais, não possuindo a mesma força interpelativa para as ciências sociais. As colocações sobre o pensamento de Gutierrez neste início de década prendem-se ao que foi dito por ele em seminário, entrevistas e conferência que marcaram sua passagem pela Universidade de Montreal, em setembro de 1993. Como leitura de apoio foram utilizados textos de outros teólogos identificados com as novas correntes, no Brasil e demais países do continente, bem como de teólogos que, fora da América Latina, apóiam ou criticam as referidas formulações.

5. Em dois trabalhos intitulados “Teologia política”, a primeira de 1922 e a segunda de 1970. A edição aqui consultada foi: Schmitt, Carl *Théologie politique*, Paris, Galimard, 1988.

6. No prefácio da obra de Schmitt, op. cit.

7. Uma mostra parece ser a recusa a se aceitar a inscrição de Comunidades Eclesiais de Base na organização que pretende reunir, em nível nacional, os diversos movimentos populares existentes no país.

BIBLIOGRAFIA

GEFFRÉ, Claude. (1976), “La fonction idéologique de la sécularisation dans le christianisme contemporain”, in E. Castelli (dir.), *Herméneutique de la sécularisation*, Paris, Aubier/Montaigne.

GOUSSAULT, Yves. (1990), “Les frontières contestées du politique et du religieux dans le tiers monde”. *Revue Tiers -Monde*, XXXI, no.123/ 485 - 497.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. (1986), “Sécularisation et modernité religieuse”. *Esprit*, nº. 106.

KEPEL, Gilles. (1991), *La revanche de Dieu*. Paris, Seuil.

WILLAIME, Jean-Paul. (1981), “De la fonction infra-politique du religieux”. *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*, nº 5/167-186.