

A VOLTA DO SAGRADO: OS CAMINHOS DA SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO NO BRASIL*

Rubem A. Alves

I - Por uma Sociologia da Sociologia da religião

O objetivo deste artigo é indicar os caminhos da sociologia da religião no Brasil. O procedimento mais simples consistiria em oferecer respostas a perguntas como estas: que problemas têm ocupado mais intensamente os sociólogos brasileiros? Que teorias têm informado suas investigações? Quais os métodos e as técnicas que têm sido adotados? Quais os resultados mais significativos? Esta abordagem, sendo simples do ponto de vista metodológico, nos obrigaria a realizar um balanço de toda a nossa produção científica, o que não é possível, dentro dos limites de um artigo. Por outro lado, ela nos deixaria soltos no ar, pois não nos informaria da tecitura social que fez com que tal empreendimento acadêmico fosse possível e necessário. Pesquisas não ocorrem num vácuo. Elas fazem parte do contexto de problemas reais da sociedade e são mediadas pelos quadros ideológicos de referência dominantes. A investigação sociológica é uma resposta a uma problemática, e só pode ser compreendida na medida em que os elos que ligam uma a outra são trazidos à luz. A problemática que nos tem acompanhado desde a década de 30 (ocasião em que as ciências sociais se estabeleceram entre nós) se expressou através dos temas da superação da cultura brasileira arcaica, do subdesenvolvimento, da modernização, industrialização e urbanização, dos conflitos de classe, do capitalismo dependente, do Estado.¹ Em torno deles giraram os círculos acadêmicos do, país. A sociologia da religião, disciplina modesta e de importância secundária, foi apenas um satélite que acompanhou, de forma dependente, estes grandes temas dominantes.

Desejo sugerir a forma como se deu o entrosamento entre as pesquisas de religião no Brasil e o quadro ideológico abrangente dentro do qual emergiram. Pergunto-me acerca das condições sociais e políticas que fizeram com que a construção científica do objeto religião se tenha dado da forma como se deu, e das razões de suas sucessivas metamorfoses. Procuro não apenas as interpretações sociológicas das religiões brasileira como também, o local social do sociólogo, na realização do

*Nossos profundos agradecimentos à Revista Religião e Sociedade por nos ceder o direito à republicação deste importante artigo de Rubem Alves.

seu trabalho. Os “sociólogos”, observa Alvin Gouldner, “devem parar de pressupor que há dois tipos distintos de homens, sujeitos e objetos, sociólogos e leigos, cujos comportamentos devem ser compreendidos de formas distintas”². Ao investigar a religião como ideologia, ou como uma forma peculiar de expressão cultural, o sociólogo o faz partir também de um quadro ideológico e de um contexto cultural. E na medida em que estes se alteram, alteram-se também suas formas de construir seu objeto.

II - Teoria sociológica e Sociologia da religião

Desejo esclarecer que, no correr deste artigo, a expressão sociologia da religião será usada de forma frouxa, de sorte a incluir investigações feitas em outras áreas das ciências sociais. Mana Isaura Pereira de Queiroz indicou que, entre nós, os trabalhos de pesquisa se desenvolveram sem que seja possível traçar um limite claro entre uma abordagem sociológica e uma abordagem etnológica (ou sócio-antropológica). Pelo contrário, ela continua, “há uma ‘auspiciosa compenetração’ (...) em que se apagam as fronteiras tantas vezes ilusórias, resultantes de um traçar inteiramente artificial de linhas de demarcação”³.

Nosso primeiro problema refere-se à relação entre o fenômeno religioso e os quadros mais amplos da teoria sociológica. Muito embora esta questão pareça ser essencialmente interna à sociologia, a sua explicação nos remete às condições sociais que determinaram a empresa sociológica no Brasil.

Para que nossa situação fique clara temos de nos lembrar do lugar da religião no pensamento dos fundadores da sociologia.

Alvin Gouldner relembra-nos os laços muito estreitos que existiram entre sociologia e religião, quando esta ciência dava ainda os seus primeiros passos:

“No início da sociologia francesa, depois que Saint-Simon morreu, seus estudantes iniciaram uma série de conferências. Numa rua estavam as conferências dadas por Augusto Comte, e numa outra estavam as conferências que competiam com as suas, pronunciadas por Elefantin e Bazard. Cada um deles explorava a pergunta: o sociólogo, quem é ele, o que é ele? E, no fim, todos deixaram bem claro que o seu propósito era o estabelecimento de uma nova, religião, uma religião da humanidade, e que a sua crença era que os sociólogos constituiriam o seu corpo sacerdotal. Em resumo, o sociólogo foi compreendido primeiramente como um tipo de sacerdote”⁴.

Mesmo Comte, que antevia o fim da religião, ao pretender inaugurar uma religião científica afirmava, implicitamente, a permanência das necessidades e das fun-

ções religiosas. O que iria desaparecer não era a função religiosa, mas as instituições que até então a tinham monopolizado.

Creio não ser exagero afirmar que a religião ocupou um lugar central nas formulações teóricas dos fundadores da sociologia. Falamos hoje em sociologia da religião como um corpo de conhecimento que aparece ao lado de outros, como um capítulo da sociologia, como um ramo de especialização. A preocupação com a religião é uma questão acidental, que se deriva dos interesses peculiares do cientista. Ela não pertence ao centro mesmo da teoria sociológica. A situação era muito distinta no início da nossa ciência. Vejam, por exemplo, Émile Durkheim. Ao se propor a pergunta, “como é possível a ordem social?”, e levado a rejeitar as explicações derivadas do empirismo individualista, ele se refere ao sentimento de reverência e autoridade que caracteriza a relação do indivíduo face à consciência coletiva, fundamento da ordem social. Mas reverência e autoridade são atributos religiosos. A ordem social é possível, portanto, em virtude do caráter essencialmente religioso da consciência coletiva. No seu pensamento a religião não aparece como um tópico separado, depois que os problemas da teoria social foram resolvidos. A ideia de uma sociologia da religião, como corpo acidental de conhecimentos sobre um fenômeno histórico acidental lhe é estranha, porque não pode existir sociedade sem religião. Assim, na primeira página de *As Formas Elementares da Vida Religiosa* ele declarava que o e está destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares com que ela sucessivamente se envolveu”.⁵

Em Weber a religião aparece como fator indispensável na explicação de desenvolvimentos econômicos. O comportamento econômico não pode ser entendido, ele afirma se se ignora a ética econômica, “os impulsos práticos para a ação que encontram seus fundamentos no contexto psicológico e pragmático das religiões”.⁶ Quem quer que estude a sociologia da religião de Weber, como um corpo independente de conhecimento, sem se dar conta de que a sua sociologia da religião está integrada no seu pensamento econômico, está perdendo o que há de essencial tanto na sua sociologia da religião quanto na sua teoria econômica.

Em Marx e Engels a religião aparece igualmente como problemática central. O capitalismo não produz apenas mercadorias. Ele produz, juntamente com estas, a sua legitimação ideológica, seja sob a forma de religião, da teologia, do direito ou da filosofia. A análise da religião em particular, e da ideologia em geral, se impõe, assim, como tarefa para a ciência. A religião não é um tópico à parte. Está organicamente ligada a um sistema específico da relação de produção.

Em relação ao marxismo é necessário fazer outra observação. A intenção científica dos seus fundadores não evitou que ele viesse a assumir uma verdadeira função religiosa. E esta é, talvez, uma das razões de sua eficácia histórica. Na verdade, encontramos no marxismo a paixão profética que denuncia uma sociedade baseada no lucro, na opressão e na alienação, combinada com a visão escatológica de uma nova ordem não mais construída sobre os antagonismos de classe mas sobre a comunidade dos meios de produção. Marx secularizou a religião e ao fazer isto transformou a política no seu substituto. “Somente Marx entendeu que uma religião que não abraçou a transcendência deveria ser propriamente chamada de política”, comenta Camus.⁷ Sem paixão não existe política. E a paixão já nos introduz na esfera da religião.

O que nos interessa nota é esta íntima associação entre a religião e a sociologia, no seu período formativo, seja porque a sociologia se presta a desempenhar o papel de uma alternativa funcional à religião, seja porque seus teóricos entenderam a religião como fenômeno central para a própria construção da teoria sociológica.

Quando comparamos este quadro com a orientação geral das investigações do fenômeno religioso no Brasil, constatamos que a religião, entre nós, ocupou sempre um lugar marginal e de importância secundária. Assim, não encontramos, dentro do que foi produzido na área da sociologia da religião, nenhum esforço teórico globalizante que coloque a religião no centro mesmo da teoria sociológica. O enfoque dos fundadores da sociologia foi decididamente abandonado. Além disto, o interesse pela religião era, até há bem pouco tempo, episódico e acidental. Poucos eram os intelectuais que com ela se preocupavam e os fenômenos que mais atenção atraíam eram aqueles considerados marginais e localizados, eleitos mais em virtude dos seus aspectos curiosos e excêntricos, que em virtude de sua importância reconhecida dentro da corrente central de eventos que moviam a sociedade brasileira.

É necessário reconhecer, em relação à nossa primeira observação, que a empresa sistemática e globalizante nunca atraiu adeptos entre os nossos sociólogos. Florestan Fernandes, por exemplo, num balanço que fez da produção sociológica no Brasil, afirmou não haver encontrado esforços de construção de sistemas sociológicos, «seja por meio da «exploração de conceitos básicos, de caráter axiomático», seja pela «integração de novos conhecimentos ao corpus teórico da sociologia».⁸ As razões para tal situação se encontram nas próprias origens e desenvolvimento desta ciência no Brasil. Implantada tardiamente, na década de 30, por importação da Europa, viu-se imediatamente frente a uma série de crises que demandavam atenção ime-

diata. E se ela foi aceita “foi porque forneceu aos pesquisadores uma técnica que se lhes afigurou eficiente para perscrutar os problemas sócio-econômicos e culturais do país; foi utilizada então essencialmente como instrumento de análise”.⁹ A sociologia da religião participou das condições gerais que regeram o desenvolvimento do pensamento sociológico no país: ela não produziu sínteses teóricas originais. Este fato não impedia que nossos cientistas se valessem da tradição teórica que coloca a religião no centro mesmo dos processos sociais. Mas nem isto ocorreu. O que se desenvolveu foi uma sociologia da religião de tipo basicamente monográfico, em que os fenômenos analisados são mantidos em áreas cuidadosamente circunscritas. Em outras palavras, do lugar central que o fenômeno religioso ocupa em Durkheim, Weber e mesmo Marx, ela foi deslocada para as margens da teoria sociológica. É significativo que a universidade brasileira nunca tenha Jeito um lugar institucional para esta ciência. Contrariamente ao que ocorre nos Estados Unidos e alguns países da Europa, onde há, nas universidades, departamentos de religião e mesmo de teologia, não encontramos aqui um desenvolvimento paralelo. A religião só fez um espaço institucional em seminários religiosos e em instituições religiosas de pesquisa. Na área universitária as investigações sempre foram realizadas por indivíduos isolados, em virtude de seus interesses particulares e pelos grupos informais que em torno deles se congregaram. Não creio que isto seja acidental e desejo, portanto, indicar algumas das razões para esta marginalização dos fenômenos religiosos.

III - Sociologia da religião: preocupação marginal

A superação do Brasil arcaico e seu ingresso na modernidade foram as preocupações dominantes dos nossos círculos intelectuais, a partir da década de 30 (marco que nos interessa, por ser o momento da implantação da sociologia na universidade brasileira, como já indicamos). Não iremos discutir aqui as ambiguidades, imprecisões e contradições que estas noções contêm. Nós as empregamos apenas para indicar um foco geral de interesse, que combina numa só constelação fatores de ordem política, econômica, social e cultural. Ora, as oligarquias que viviam no topo do Brasil arcaico tiveram a Igreja Católica como um poderoso aliada, de enorme peso histórico, institucional, ideológico e cultural. A luta contra o arcaísmo tinha de assumir, necessariamente, a forma de uma luta contra uma visão sacral do mundo, esteio do pensamento conservador. O objetivo político, econômico e cultural a ser alcançado era o de uma sociedade secular, científica, educada, moderna. Em oposição ao mágico-sacral, a investigação empírica e a ciência; contra as “orientações estagnadas e de cunho religioso” da educação clerical, uma escola laica e estatal. A ciência tinha de se construir no polo irradiador de um Brasil moderno. Ciência e educação

secular, pesquisa e difusão da nova cultura erudita: assim se construía o cerne ideológico da alternativa ao arcaísmo sacral da Igreja e das oligarquias – postura muito compreensível numa universidade que ensaiava seus primeiros passos e que tinha de legitimar a sua significação cultural e política.

É evidente que, dentro deste quadro ideológico, a religião não poderia ter emergido como fenômeno significativo e digno de ser estudado. Tudo contribuía para que fosse identificado com as forças mais reacionárias do país – e é provável que assim tenha sido. Num momento em que a tarefa urgente era preparar o caminho para o futuro, a preocupação com a religião só poderia significar um desperdício fútil das forças da ciência, tão débeis naquele momento. Especialmente quando se leva em conta que se pressupunha que o modo religioso de pensar estava condenado ao desaparecimento pela expansão da ciência. Permanece a sabedoria evangélica: “Deixa que os mortos enterrem seus mortos...” E assim foi. Estabeleceu-se uma tácita divisão de áreas de influência entre a Igreja e a Universidade. A religião ficou reclusa nas instituições eclesiais, e a Universidade praticamente se calou sobre ela, voltando suas atenções para os assuntos que julgava dignos de serem investigados.

Este silêncio é significativo. E isto porque, se uma das tarefas que a inteligência universitária brasileira se propôs era promover a liquidação dos sistemas legitimatórios do Brasil arcaico, seria de se esperar que a Igreja Católica tivesse sido objeto da mais rigorosa elucidação sociológica. Tal não se deu. No campo da história, por exemplo, Oscar Beozzo, historiador católico atual, estranha que a Igreja Católica tenha sido resolvida por nossos historiadores clássicos em uns poucos parágrafos. Por que o silêncio? O problema se torna mais curioso quando se verifica que a maioria absoluta dos estudos de sociologia da religião que se desenvolveram até 1959 torna fenômenos considerados exóticos como objeto de investigação. A Igreja Católica, como realidade institucional de enorme peso político e ideológico, é deixada de lado. Este silêncio talvez se explique por razões ambivalentes. De um lado, a ideologia dizia que a religião não era objeto digno de ser estudado. Por outro, a prudência política sugeria que não se deve cutucar o tigre com vara curta... Talvez que a Igreja ainda fosse poderosa demais para ser diretamente desafiada. A divisão de áreas de influência se impunha, assim, como o arranjo mais conveniente para um momento de transição.

A década dos anos 50 é marcada por um rápido processo de mudanças sociais, provocadas pela industrialização, com todas as consequências que se seguem: urbanização acelerada, migrações das zonas rurais “arcaicas” para a cidade, secula-

rização. Novas esperanças surgem. “O caminho da burguesia, culta ou inculta, conhecerá então um novo ídolo: o desenvolvimentismo. Superar o Brasil periférico, arcaico, ignaro e supersticioso, cuja agonia, aliás, se prova com miudezas de observação em pesquisas universitárias. O que não tem função ‘morra e pereça’: não é outro o sentido do novo progressismo, vestido agora à americana, e forrado de palavras de ordem: pela industrialização, pela urbanização, pela tecnologia; e logo: pelo controle racional em todos os níveis. (...) O modelo, a rigor neocapitalista, vai arrastando quase todas as frentes; até mesmo os intelectuais radicais esperam os benefícios de uma ‘revolução burguesa’. (...) O alvo era a passagem, ou melhor, ‘o arranque’ salvador, graças ao qual teríamos uma infra-estrutura nacional sem passar pelo inconveniente do Estado opressor”.¹⁰

Clima claramente favorável às bandeiras do capitalismo liberal. Juntamente com os milagres econômicos, a industrialização capitalista haveria de produzir milagres políticos e culturais. Os rápidos processos de transformação social por ela inaugurados haveriam de apressar a liquidação do Brasil miserável, rural, folclórico, curiosamente supersticioso e pré-moderno. Instaura-se uma atmosfera secular que, a despeito do seu impacto doloroso sobre os recém-migrados dos redutos rurais-sacrais; só podia ser recebida como evento auspicioso; O crescimento de religiões urbanas do tipo Pentecostalismo e umbanda não questionava a secularização, pois podia ser interpretado como resultado de mecanismos religiosos compensatórios, de natureza puramente transitória e efêmera. O Brasil repetia, de forma acelerada, os processos por que os países industrializados haviam passado. “Indústria pesada e sufrágio universal” haveriam de caminhar de mãos dadas. Não se levava em conta, naquele momento, a advertência de Max Weber de que a racionalização “científica” da sociedade implicava o estabelecimento de mecanismos totalitários de controle.

O advento da secularização decretava o fim de uma série de manifestações religiosas pitorescas e exóticas, ligadas ao Brasil arcaico. Era necessário estudá-las para documentar fenômenos culturais únicos, em vias de extinção. O estudo, assim, tem o ar de “precoce necrológio do objeto estudado” conforme sugeriu Alfredo Bosi. Neste momento é impensável que a “cultura popular” possa, de alguma forma, contribuir para a preparação do futuro. O interesse pela cultura popular só irá surgir no início da década dos anos 60. Os fenômenos religiosos, juntamente com a cultura popular, continuam nas margens do interesse científico. O momento ideológico não permitia que eles emergissem como fenômenos significativos. A Igreja Católica, enquanto instituição clerical, continua a aceitar a divisão das esferas de influência: seus interesses são claramente institucionais, voltados para dentro, e suas energias

são dirigidas no sentido de articular a sua própria sobrevivência neste novo mundo.

O colapso das esperanças desenvolvimentistas, entretanto, veio rapidamente. As contradições internas e externas do desenvolvimento econômico o conflito entre os donos de poder e as classes pobres, a compreensão de nossa situação como uma de capitalismo dependente (cabendo-nos as desvantagens do capitalismo, sem usufruir as suas vantagens...), e finalmente, a inauguração de um Estado totalitário em 1964, solução de força para os conflitos indicados acima, decretaram o fim do esquema ideológico anterior. Como entender o novo momento? O marxismo oferece chaves que o modelo anterior não possuía. É verdade que a sua influência já se fazia sentir nos anos 50. “nenhum analista dos anos 50 teria escapado, no limite, de entrar pelas veredas do nacionalismo, ou do marxismo ortodoxo, ou do desenvolvimentismo, ou do populismo”¹², observa Carlos Guilherme Mota. Na medida em que se descobre a contradição entre o capitalismo dependente e os ideais nacionalistas, desenvolvimentistas e populistas, entretanto, o marxismo ganha um peso ideológico que não tivera antes.

Qual a influência do marxismo sobre as investigações do fenômeno religioso? É interessante que Carlos Guilherme Mota tenha se referido ao marxismo ortodoxo como aquele que mais influência exerceu. O marxismo ortodoxo parece-me uma solução teórica para os momentos de impasse ideológico. Ao afirmar uma dialética determinista e inevitável ao nível das relações econômicas, ele torna nossas confusões teóricas suportáveis, porque elas passam a ser vívidas na certeza de que a razão imanente na história conduzirá o capitalismo à sua própria destruição e, consequentemente, superação. Versão secularizada da doutrina cristã da providência. Observa-se, na verdade, a existência de uma passagem fácil do cristianismo ortodoxo para o marxismo ortodoxo. Muitas “conversões” aconteceram nestas fronteiras. Ora, se a dialética do real é interna à esfera econômica, os fatores ideológicos e culturais são reduzidos à condição de simples epifenômenos, reflexos invertidos das forças que realmente movem a história. Tal postura já determina, de antemão, os objetos dignos da atenção do cientista. E que objetos são estes? Aqueles que se relacionam diretamente com as relações de produção. A religião, como reflexo invertido, como efeito, é reduzida à insignificância. Dedicar-se à investigação da religião implica um perigoso desvio teórico e prático. ~e, entretanto, a religião vai ser investigada, é necessário que o pesquisador saiba que a chave para o seu problema se encontra a nível das relações de produção e relações de classe. Mas, se este é o caso, por que adotar este caminho sinuoso para a análise dos impasses que vive o país? Por que não abandonar a religião, simplesmente, e atacar o problema das relações de produ-

ção numa abordagem frontal?

Este é apenas um esboço grosseiro das condições que explicam a marginalidade da preocupação com o fenômeno religioso, na sociologia brasileira. Para fins de análise tive de deixar de lado fenômenos muito significativos, como a politização dos setores leigos das igrejas Católica e Protestante, na década de 50, e o surgimento da preocupação com a cultura popular, no início dos anos 60. Voltarei a eles mais tarde. O que me interessa é isolar os fatores ideológicos que explicam a situação marginal das investigações dos fenômenos religiosos. E creio que as perspectivas positivistas-cientificistas, as pressões no sentido de superar o Brasil arcaico para a instauração do Brasil moderno, o processo de secularização e o peso do marxismo são de fundamental importância.

Se os fenômenos religiosos se mantiveram à margem das preocupações da comunidade científica, isto não significa que tivessem sido objetivamente marginais. A emergência dos objetos de conhecimento dentro do campo de interesse dos cientistas se liga às condições ideológicas dentro das quais se formaram e trabalham. E estas, por sua vez, se ligam ao lugar social do cientista e da Universidade. Comentando as razões que se encontram por detrás dos caminhos trilhados pela inteligência universitária de São Paulo, centro das atividades científicas do país. Alfredo Bosi observa que, “para entender as suas razões profundas, (...) além de reconhecer a sua filiação (primeiro oligárquica, depois de classe média nobilitada pelo status na hierarquia docente); além de notar a sua desconfiança em relação a todo nacionalismo; além de verificar o seu descentramento em face do poder, é preciso pôr-se nos meandros da sua prática intelectual. A Universidade fez ciência social nos moldes franceses e americanos, correndo, ‘às vezes conscientemente, o risco de ser positivista e funcionalista, logo ‘cientificamente’ neutra; e de alhear-se, durante largos anos, ao processo de ‘conscientização’ que se promovia em outras áreas menos acadêmicas da inteligência brasileira... Aquele afastamento de qualquer prática popular foi o tributo pago por uma universidade asséptica, laboriosa e penetrada até o âmago dos ideais do rigor acadêmico. (...) Ocupada com o retrato objetivo da ‘transição do tradicional para o moderno’, ela não poderia ter visto que a ciência ‘pura’ acompanha o curso da dominação. De onde, o seu ar de precoce necrológio do objeto estudado”.¹³

Reconhecidas as origens oligárquicas e de classe média da inteligência brasileira, a sua fácil e acrítica aceitação do ideal de superação do arcaico, na direção da modernização, e o acoplamento de tais origens e posturas com os critérios da ciência rigorosa, descritiva e neutra, segue-se, naturalmente, um divórcio entre a

universidade e o povo. Observa-se, então, “a distância entre a vanguarda e o popular, entre a cultura ‘séria’ e a de consumo”, sem que se suspeitasse, ainda que de leve, que “o progresso técnico pode ter um conteúdo social reacionário”.¹⁴ Cultura de elites que “não chegaria a atingir, com regularidade e amplitude, 50.000 pessoas, num país de 90 milhões de habitantes”¹⁵, nas palavras de Roberto Schwartz. Parece-me que a marginalização dos fenômenos religiosos encontra suas raízes na separação que existiu entre universidade e povo. A cultura popular, com suas manifestações religiosas, pertencia ao Brasil que se pretendia soterrar. Mesmo quando a universidade se debruça sobre o popular para estudá-lo, o produto final tem uma forma erudita, pois só assim ele pode ser usado nos processos de trocas simbólicas interiores à vida acadêmica. A produção científica é ininteligível aos setores populares que ela estudou.

O novo impulso que os estudos da religião experimenta atualmente no Brasil se deve a uma transformação ideológica profunda, que implica uma crítica ao ideal de modernização e secularização e na descoberta da contribuição efetiva que os oprimidos (que, como tais, não têm acesso à cultura acadêmica) podem e devem trazer à política.

IV – Tendências gerais da investigação sociológica da religião: temas e bordagens

a) Polêmica

A polêmica não possui as características analíticas e explicativas do pensamento sociológico. Sua intenção é marcadamente política: a liquidação do adversário. Mas, por isto mesmo, ela se vale constantemente de técnicas de desmistificação ideológica, de inegável inspiração sociológica. Quando uma determinada religião recobre totalmente uma ordem social, com ela se confundindo, não existem as condições sociais para que a religião seja pensada de forma científica, como objeto de conhecimento. É com a instauração de um pluralismo religioso e ideológico que as religiões e ideologias se estabelecem como problemas a serem elucidados. E o seu caráter problemático se revela na desmistificação ideológica que surge, a princípio, do próprio entrechoque de religiões e ideologias.

Desejo sugerir que as polêmicas que marcaram o confronto entre o Catolicismo Brasileiro e o Protestantismo, transplantado dos Estados Unidos a partir da segunda metade do século XIX, podem ser consideradas precursoras da crítica sociológica. Muito embora elas sejam, na maioria das vezes, dominadas por motivos teológicos, os oponentes frequentemente fazem análises das implicações culturais, sociais, eco-

nômicas e políticas do adversário. O Protestantismo, por exemplo, explorou de forma constante as relações entre Catolicismo e atraso econômico, Catolicismo e autoritarismo, Catolicismo e superstição (sua oposição à ciência). Este juízo acerca das implicações culturais e sócio-políticas do Catolicismo era compartilhado pelos setores progressistas do país, e em particular pela Maçonaria e pelos Positivistas. Formava-se, assim, uma frente única contra a Igreja Católica. A Igreja Católica, por sua vez, denunciou as implicações das atitudes modernizantes e secularizantes, das quais o Protestantismo era o representante norte-americano, indicando suas consequências corrosivas para a autoridade e a ordem política, pelo cultivo de um individualismo inspirado em modelos estrangeiros, e que inevitavelmente haveria de provocar a ruptura de nossa ordem cultural e social.

Os círculos acadêmicos, depois da instauração da sociologia no Brasil, não julgaram que nem a Igreja Católica e nem as denominações Protestantes fossem fenômenos dignos de atenção. Já indiquei as razões para o silêncio em relação à Igreja Católica. Retomarei o problema do Protestantismo mais adiante.

b) Religiões Exóticas

Foram as religiões exóticas que provocaram o número mais significativo de pesquisas, no período que vai de 1930 a 1959. Maria Isaura Pereira de Queiroz, no artigo já citado (p. 517), observa que “as 63 obras especificamente etno-sociológicas publicadas sob a forma de livros giravam em torno de problemas que poderíamos chamar de ‘exóticos’ (caboclos, negros, índios, imigrantes); enquanto que os problemas da vida habitual e sem aspectos extraordinários não haviam determinado o aparecimento senão de 11 obras, sob a forma de estudos sobre a vida urbana”.

Como explicar este fenômeno, se se considera que a temática da superação do arcaico pelo moderno era o fulcro da preocupação da comunidade científica?

Maria Isaura Pereira de Queiroz avança a hipótese de que “é provável que a influência de professores estrangeiros fosse responsável por esta orientação para o ‘exótico’”. Temos de nos lembrar aqui de dois nomes que marcaram o desenvolvimento da sociologia e da sociologia da religião no Brasil. O primeiro deles, Roger Bastide, ficou fascinado com as religiões africanas no Brasil, e produziu significativa literatura. O segundo, Emílio Willems, preocupou-se com o problema dos imigrantes e a religião aparece como fator dentro dos processos de aculturação dos mesmos. “Até então”, ela continua, “os problemas da realidade urbano-industrial, que

‘constituam o problema cotidianamente vivido pelos pesquisadores’ pareciam ser considerados como suficientemente conhecidos e dispensando, portanto, maiores atenções” (p. 517). É compreensível que os problemas típicos da ‘modernidade’ tenham sido considerados, por tais pesquisadores, vindos de países já altamente industrializados e urbanizados, como de importância secundária num país que, com sua imensa variedade de expressões culturais exóticas, se oferecia como um extr11. ordiruário laboratório. O transplante de interesses, entretanto, pode implicar num desvio da atenção daquilo que é importante para o que é simplesmente perigoso. Ela conclui, assim, que a concentração em tais fenômenos pode significar uma “fuga adiante. dos problemas históricos e contemporâneos”.¹⁶

Há, entretanto, outras explicações possíveis.

Parece-me que o estabelecimento de uma ciência rigorosa, preocupação dominante numa atividade de pesquisa incipiente, toma comumente o caminho do “tratamento metodológico rigoroso”. Ciência se confunde com o método científico. Ora, numa situação em que um grande número de investimentos é feito a fim de passar os crivos acadêmicos da vida universitária, é possível que o rigor metodológico tenha influenciado a escolha dos problemas a serem tratados. Escolhe-se um problema não em função da sua importância, mas em função da possibilidade de submetê-lo a um tratamento metodológico rigoroso. Neste caso os fenômenos exóticos se apresentam como objetos privilegiados. São restritos a comunidades reduzidas e manifestam-se em ocasiões delimitadas, o que muito simplifica a coleta de dados. São suficientemente externos ao pesquisador, de sorte a permitir uma observação objetiva. Podem ser, por um processo de abstração analítica, destacados da complexidade da sociedade global, de tal sorte a serem tomados Como universos isolados. Permitem. um tratamento sincrónico, o que livra o pesquisador dos meandros da história. Seria este um caso em que a obsessão com o rigor metodológico determina a escolha dos objetos? Não sei. Apenas levanto a questão. Se este é o caso a “fuga diante dos problemas históricos contemporâneos” não pode ser interpretada em termos individuais e psicológicos (como se o pesquisador fosse culpado!), mas deve ser relacionada com as próprias regras do jogo científico.

Carlos Guilherme Mota; criticando a obra de Gilberto Freyre, observa que “o gosto pelo popular... compõe um traço peculiar à visão aristocrática do mundo; conforme a lição de Alfred Weber”¹⁷ Se nos lembrarmos das origens sociais daqueles que vieram a compor os quadros de nossas universidades, o gosto pelo exótico se torna revelador de uma postura aristocrática. Os problemas econômicos e sociais são des-

locados pela perspectiva estética - e como negar que as religiões exóticas sejam profundamente estéticas? Não é o exótico uma categoria estética? Mas, não será este esteticismo uma reação à obsessão funcional da sociedade capitalista, industrializada e urbana? Não será a busca do estético uma rebelião contra o próprio formalismo do pensamento científico - como se o investigador estivesse tentando subverter, através do exótico, as arquiteturas formais e vazias com que ele é forçado a trabalhar? Assim, é possível que a necessidade de documentar as religiões que iriam desaparecer no avanço inevitável da modernidade, documentar antes que acabe, possa significar um brando protesto contra o avanço ininterrupto do capitalismo.

Somente mais tarde, no final dos anos 60 e no início dos anos 70, e retomando os enfoques dos movimentos de cultura popular (início da década 60) é que as implicações políticas da religiosidade popular (não mais classificadas como exóticas) iriam ser levadas a sério. O exótico, categoria estética, será compreendido como fenômeno cultural da resistência, categoria política.¹⁸

c) Movimentos Messiânicos

Os movimentos messiânicos das zonas rurais do Brasil foram outro foco de interesse dos nossos sociólogos da religião. Eles podem ser facilmente confundidos com os fenômenos exóticos. Mas eles não devem aí ser classificados, porque são marcados pelo emprego da violência, o que põe de relevo, imediatamente, a sua significação política. Violência exótica, porque divorciada do uso racional da violência, que a organiza em termos de meios adequados aos fins pretendidos. Ela se dá num mundo sacra/ (no nosso caso específico, rural), no qual não valem as regras dominantes numa realidade “desencantada”. Transcrevo um trecho de Duglas Teixeira Monteiro que define o problema de forma precisa:

“A violência inspirada ou impulsionada manifestamente por valores religiosos é um traço comum na História. Tão comum quanto a violência política, com a qual muitas vezes confunde-se. Mas a violência do ‘fanático’ brasileiro apresenta-se como um enigma. Bastante próximo de nossa compreensão urbana e civilizada está o banditismo social (na acepção de Hobsbawm). Não nos parece difícil compreender os Robin Hoods e até mesmo, simpatizar com eles. Há na conduta do bandido social um elemento de racionalidade. No caso dos <fanáticos>, ao contrário, algumas de suas práticas, tais como a exumação sistemática dos adversários, a destruição do dinheiro {no movimento milenarista do Contestado}, o emprego simultâneo de eficazes técnicas de guerra e a valorização de modalidades ‘arcaicas’ e notoriamente ineficazes de luta, provocam uma inevitável perplexidade”.¹⁹

O enigma da violência dos fanáticos e a perplexidade provocada pelo seu com-

portamento pertence, evidentemente, ao pesquisador, que se move dentro de um mundo racionalmente organizado em termos de meios e fins. Ela contraria a ótica do investigador e, por isto mesmo, é exótica. Para os fiéis, entretanto, as relações são claras, porque elas se realizam dentro dos marcos do seu mundo sacral.

Movimentos exóticos não-messiânicos têm podido sobreviver sem maiores problemas no Brasil, chegando mesmo a ser integrados dentro da lógica do sistema capitalista. Um turista europeu ou norte-americano que não foi a um Candomblé baiano ou não visitou um terreiro de Umbanda deixou de provar o que deveria ser provado, no cardápio de pratos típicos brasileiros. Os movimentos messiânicos, ao contrário, em virtude do seu aspecto claramente contestatário e violento, não puderam ser tolerados, e foram liquidados violentamente. Eles não se contentam em produzir e consumir, internamente, as suas esperanças de um paraíso na terra. Lançam-se à tarefa de “transformar o mundo em que vivem”. E aqui o Estado é chamado a intervir. Contrariamente aos cultos africanos, que poderiam ser considerados transplantes culturais ou manifestações de sincretismo, com funções claramente integradoras, e ao Pentecostalismo e Umbanda que parecem ser, igualmente, religiões funcionais à sociedade global, os messianismos nascem nos pontos de tensão e de conflito, expressam estas tensões e conflitos, e pretendem resolvê-los não pela integração do grupo na sociedade, mas pela transformação radical da sociedade. Eles não podem ser tratados como universos isolados e fechados em si mesmos. possuidores de uma lógica imanente. Os messianismos sempre se abrem para as tensões e conflitos que marcam a ordem dominante. Maria Isaura, assim, indica que é necessário compreender a relação dos messianismos com “a estrutura e a organização das sociedades globais às quais se inculam”.²⁰ Se, por um lado, as religiões exóticas permitiriam; eventualmente, que o pesquisador fosse levado a pensar a sociedade global como uma democracia cultural em que há espaço para as mais variadas e contraditórias articulações de valores, os messianismos bloqueiam imediatamente esta possibilidade. O espaço cultural existe somente se ele permanece politicamente impotente: existe sempre liberdade para que os oprimidos sonhem seus sonhos. Quando os sonhos pretendem invadir o mundo real, entretanto, aparecem os mecanismos estatais de repressão.

A investigação dos messianismos contribuiu para que o mito do caráter incruento e pacífico de nossa história fosse desfeito. Gilberto Freyre, por exemplo, certamente marcado por suas experiências de conflitos raciais nos Estados Unidos, viu o Brasil como um paraíso não só de convivência pacífica entre as raças, mas de frutífera interpenetração entre elas. O mestiço e a mestiçagem, categorias fundamentais de sua

análise, têm uma significação não apenas biológica, mas sobretudo cultural. A ponto de afirmar que foi da mestiçagem que surgiram os tipos dotados de “uma sabedoria de contemporização, um senso de oportunidade, um equilíbrio que fazem deles os melhores pacificadores, os melhores bispos, os diplomatas mais finos, os políticos mais eficientes”.²¹ As diferenças e oposições não desembocam em conflitos; elas se resolvem por meio de sínteses. Não foi esta a visão de um intelectual isolado, mas um mito que se encontrou presente nas interpretações populares da história e da sociedade brasileira. A análise dos movimentos messiânicos. acaba com este mito, pois ela revela não só as tensões que fizeram com que tais movimentos surgissem, como também as soluções violentas pelas quais o Estado, em alianças com a Igreja, resolveu os conflitos pela liquidação dos oprimidos.²²

d) A Temática da Secularização e as Religiões de Ajustamento

A década dos 50 viu o desenvolvimento paralelo de duas ordens de fenômenos. De um lado, o crescimento rápido da urbanização e, de outro, a expansão acelerada, nas zonas urbanas, de religiões do tipo Pentecostalismo e Umbanda. Não é necessário dizer que tal expansão religiosa, justamente nos centros urbanos, onde, segundo a teoria, o processo de secularização deveria se fazer de forma mais intensa, colocava em questão o processo mesmo de secularização e todos os seus pressupostos. O desenvolvimento paralelo da expansão religiosa e do crescimento das cidades sugeria, ao mesmo tempo, que deveria haver uma relação funcional entre eles. Como conciliar esta dependência funcional entre o religioso e o urbano, de um lado, e a relação causal urbanização-secularização?

Este fenômeno não atraiu a atenção apenas de sociólogos. Tanto a Igreja Católica quanto as Protestantes já se perguntavam, porque crescem as seitas pentecostais e os terreiros de umbanda, enquanto o Cristianismo, nas suas versões eclesiais clássicas, perde contato com as massas e experimenta um declínio nas práticas sacramentais e cúlticas? As evidências sugeriam que o sopro conversor do Espírito Santo se manifesta em locais e situações privilegiadas, que podem ser detetados pela análise sociológica! Assim, por exemplo, o Conselho Mundial de Igrejas encomendou do sociólogo Christian Lalive D’Epinay um estudo do crescimento pentecostal. No Chile, crescimento este que se dava ao mesmo tempo em que as denominações históricas haviam atingido um período de estagnação. No Brasil, a Igreja Católica passou a fazer uso do trabalho de sociólogos para analisar sua crise institucional, sendo esta a primeira aproximação entre Igreja e sociologia. Não é necessário dizer que, nesta situação, a sociologia é uma serva da teologia, a ciência é usada como instrumento

da fé. Christian Lalive D'Épinay denuncia esta relação entre ciências sociais e Igreja como sendo uma abdicação, por parte daquelas, de sua verdadeira vocação. Em resumo, *“elles informent les ‘théoriciens de l’Eglise (les docteurs de la Loi), sur la société, mais évitent de dire ce que l’Église et la religion signifient comme fait social. Or n’est-ce pas justement cela la tâche d’une sociologie de la religion?”*²³ Creio, entretanto, que seria pedir demais que, num primeiro contato, a Igreja trocasse a teologia pela sociologia. O que é significativo é que aqui se iniciou um processo em que a Igreja reconheceu as *técnicas* sociológicas. Os resultados desta aproximação são reconhecidos, em escala mundial, pelo impacto do Vaticano II e da Conferência dos Bispos Latino-Americanos em Medellín, ambos fortemente informados pelos resultados das ciências sociais. Retornaremos a esta questão mais tarde.

Um dos enfoques privilegiados na interpretação do crescimento do Pentecostalismo e da Umbanda se encontra resumido de maneira muito clara nos primeiros parágrafos do livro *Católicos, Protestantes, Espíritas*, organizado por Cândido Pro-cópio Ferreira de Camargo, que transcrevo a seguir:

“A civilização ocidental viveu processo histórico de secularização, cujas raízes se encontram na Renascença e Reforma Protestante. O Brasil, dependente das transformações culturais do mundo ocidental, passou igualmente por mudanças quanto à importância relativa da instituição religiosa, entendida como legitimadora e matriz de organização de valores e normas sociais. Crescente, se tornou no país concepção secularizada, coerente com o crescimento da população urbana e o da: educação formal, bem como ligada ao desenvolvimento tecnológico e industrial. Nessa perspectiva, parecem restar, nas áreas mais distantes dos pólos dinâmicos do país, resíduos agrários economicamente atrasados: estes conservariam visão sacral do mundo, cujos valores, normas de conduta e formas de conhecimento acham-se influenciados de modo profundo pela religião. Se esse panorama representa os resultados atuais de tendência histórica secular, alguns aspectos da vida cultural-religiosa contemporânea brasileira merecem ser analisados. Por um lado. Nas áreas mais caracteristicamente urbanas e industriais do país cresce de maneira rápida o número de conversões às seitas pentecostais e divulgam-se práticas de Umbanda. Estas religiões de massa, densamente sacrais, caracterizam-se por sua difusão em camadas populacionais urbanas e pobres; representam, de modo análogo ao ocorrido nos Estados Unidos e países da Europa, em fases incipientes de industrialização, a resposta religiosa à situação de anomia e privação, para segmentos populacionais desraizados de formas tradicionais de organização econômica e social.”²⁴

Esta obra tem o grande mérito de ser, se não me equivoco, a única tentativa de oferecer uma interpretação global das relações entre religiões e sociedade brasileira, buscando encontrar “as funções contraditórias desempenhadas pelas religiões” e se “há indícios de que potencialidades das religiões venham a exercer influência significativa no processo de mudança social brasileiro” (p. 16). O que nos interessa agora, entretanto, é o quadro que ele oferece para a compreensão do fenômeno da

expansão urbana de religiões do tipo Pentecostalismo e Umbanda. O texto transcrito é muito claro, não sendo necessários esclarecimentos. Gostaria de sublinhar, entretanto, a identidade entre o enfoque adotado e os pressupostos mais gerais da inteligência universitária brasileira, sobre as relações entre religião e modernização. Nas linhas de Weber, aceita-se que modernização implica secularização. A religião, como cosmovisão sacral, não é um elemento constitutivo da sociedade como tal, mas trata-se de um mecanismo ideológico e psicológico compensatório, produto de certas situações sociais específicas. A visão sacral subsiste, entretanto, nos resíduos agrários atrasados. Trata-se de um retardamento cultural destinado a desaparecer pelo desenvolvimento econômico. O crescimento de religiões populares em zonas urbanas não significa, portanto, uma inversão do processo de secularização, mas é resultado dos mecanismos de ajustamento daqueles que migram das zonas rurais para as urbanas, a fim de resolver o problema da anomia. A anomia, entretanto, é um fenômeno que ocorre na transição de uma área para outra, sendo portanto efêmero, como efêmeras deverão ser as expressões religiosas criadas para a sua resolução.

e) Religião e Classes Sociais

Muito embora esta abordagem seja muito atraente, pela resolução elegante e convincente do problema que se propõe analisar, ficam de pé algumas perguntas. O problema de uma abordagem funcionalista se encontra menos no funcionamento, como tal, que na tentação de se fazer a transição do funcional para o desejável, do descritivo para o ético. Isto se torna evidente quando a abordagem funcionalista se encontra acoplada a uma filosofia do desenvolvimento histórico que vê na modernização, industrialização e secularização, processos inevitáveis ou desejáveis. Não importa, realmente, se se aceita que eles sejam inevitáveis, com uma dolorosa resignação, ou se se aceita que eles sejam desejáveis, com uma ansiosa expectativa. O resultado final é o mesmo: o ajustamento funcional deve acontecer. Se o crescimento do Pentecostalismo e da Umbanda é um indício de que as populações de migrantes rurais estão se integrando na cidade, ele deveria ser saudado como índice de acelerado processo de liquidação dos resíduos sacrais de nossa sociedade. Tal postura ideológica é denunciada por Bosi, quando afirma que “fora da integração funcional na esfera ‘desenvolvida’ a ciência só via ‘anomia’ e ‘regressão’”. E continua, criticando esta posição a partir das experiências do presente: “Hoje, o que se lastima é precisamente a rapidez e a violência da ‘integração’ a qualquer custo, que destrói a natureza e ameaça os valores de dignidade e solidariedade familiar e vicinal do pobre dando-lhe, em troca, laços de dependência econômica mais apertados”. É aqui que se encontra o nó do problema: os laços de dependência econômica mais apertados.

Foi esta questão que fez com que outros pesquisadores agarrarem o problema por um novo ângulo. Abandonando categorias abrangentes como industrialização, modernização, secularização, urbanização, trataram de ver como estas religiões se relacionam com a organização capitalista das relações de produção. Que classes estão sendo integradas? As classes pobres, evidentemente. Integradas a quê? A um sistema de produção capitalista. Integradas a que condição? À condição de força de trabalho, a ser usada e explorada pelos polos dominantes do sistema econômico. Tais religiões populares, portanto, não podem ser interpretadas como simples mecanismos de integração do rural ao urbano. São mecanismos ideológicos de dominação. Na verdade elas são populares apenas no exterior. Quando se analisou a sua clientela verificou-se que era constituída de pessoas que pertenciam às classes mais pobres (pesquisas mais recentes, no entanto, indicam uma alteração nesta tendência; já existe um Pentecostalismo de classe médias e altas e uma Umbanda em que estas classes participam - e mesmo controlam - efetivamente). Ao se analisar a lógica destas religiões, entretanto, constatou-se que ela reproduz simbolicamente as relações de dominação da sociedade capitalista, conferindo-lhes, assim, uma legitimação sacral. Se este é o caso, o elemento religioso não pode ser interpretado como um “resíduo” de uma situação agrária miserável, algo que o pobre migrante traz consigo do campo, mas como uma produção ideológica que surge exatamente da sociedade que se pretende moderna, industrial e secular. O sagrado, assim, não seria fruto de um descompasso cultural, maneira rural de pensar numa forma urbana de viver. Ao contrário, tratar-se-ia de uma produção religiosa surgida do próprio mundo que pretende haver ultrapassado a religião.

É evidente que tal enfoque implica uma reinterpretação não só da significação do fenômeno religioso, como também de noções como as de industrialização, como também de noções como as de industrialização, urbanização, modernização e secularização. Em uma abordagem puramente funcionalista elas se prestam a ser usadas de forma vaga e abstrata, que oculta a sua íntima relação com a estrutura de dominação de classes na sociedade capitalista. As dicotomias se organizam em torno das polaridades rural-urbano, arcaico-moderno, produção rural-indústria, sacral-secular, sem levar em consideração as contradições internas que marcam o segundo termo da relação. O urbano, o moderno, a indústria, o secular, noções vagas abrangentes, devem ser compreendidas analiticamente de sorte que se traga à luz as relações de dominação que lhe são internas.

Ao lado de sua importância teórica, esta abordagem tem implicações extremamente práticas. Já nos referimos ao uso que a Igreja começou a fazer da socio-

logia, como instrumento de sua política pastoral. Se é uma abordagem funcionalista que domina, a Igreja será levada a tentar descobrir o segredo do crescimento do Pentecostalismo e da Umbanda, para tentar reproduzi-lo em proveito próprio. Quando, entretanto, o referido crescimento é compreendido dentro de uma perspectiva de classes sociais, desaparece a sua aparente significação positiva, pois que ele se encontra intimamente associado ao crescimento da dominação. Tal enfoque, na verdade, obriga a Igreja a se perguntar a si mesma acerca dos seus compromissos políticos. O compromisso acrítico com o crescimento da Igreja esconde uma aliança política com os poderosos. Um compromisso com os pobres, entretanto, obriga a Igreja a abandonar o ideal de simplesmente mantê-los sob a sua tutela.²⁶

f) As Igrejas e a Sociologia da Religião

Já me referi ao uso que a Igreja começou a fazer dos instrumentos de análise das ciências sociais, em determinado momento do seu desenvolvimento. Este fato novo, entretanto, não pode ser compreendido isoladamente, pois ocorreu dentro de um quadro abrangente de crises institucionais e ideológicas que produziram profundas alterações nas relações entre as Igrejas (Católica e Protestante) e a sociedade brasileira, nos anos 50 e 60. Desejo indicar alguns aspectos e consequências destas crises.

1. Os anos da década de 50 foram anos de rápidas mudanças sociais representados, como já indicamos, pela aceleração dos processos de urbanização e de industrialização. Modificações deste tipo tendem a corroer as maneiras tradicionais de pensar, pois enfraquecem os mecanismos sociais tradicionais de controle do pensamento e da ação. O clero jovem, seminaristas e estudantes universitários ligados às Igrejas foram frontalmente atingidos por estes processos. A sua situação institucional ainda frouxa e indefinida os colocava numa situação privilegiada. Livres ainda de compromettimentos e interesses institucionais, gozavam de uma grande liberdade para repensar sua condição de cristãos.

2. Nossas contradições políticas, sociais e econômicas começaram a ficar expostas, a despeito do ufanismo desenvolvimentista que dominou os anos 50. A realidade da pobreza, representada pelas ondas de migrantes que invadiam os grandes centros urbanos e não eram assimiladas pelo mercado de trabalho, a consciência de nossa condição de país subdesenvolvido, a penosa descoberta de que o subdesenvolvimento não era expressão de uma inferioridade cultural (não poderia ser resolvido pela escola!) mas antes o resultado das relações de subordinação face aos países

ricos, a compreensão de que, paradoxalmente e a despeito de todos os programas internacionais de ajuda, o abismo entre os países ricos e as nações pobres aumentava cada vez mais: estas eram as questões quentes que passaram a dominar os debates ideológicos e políticos, nos fins dos anos 50 e início da década de 60.

3. Os movimentos leigos católicos e protestantes, criados dentro de uma ideologia eclesiocêntrica, como instrumentos para tomar a Igreja presente no mundo, já que o mundo não se fazia presente na Igreja, fugiram do controle eclesial e ganharam uma dinâmica própria. Não lhes interessava a expansão da Igreja e nem mesmo a sua sobrevivência. Interessava-lhes, isto sim, participar nos processos políticos da sociedade, com o propósito de tomá-la mais justa, humana e livre. Muito embora tais movimentos não tenham produzido nenhuma teologia, na compreensão acadêmica desta disciplina, os documentos que produziram revelam que uma nova teologia estava em gestação. Não mais uma teologia metafísica, mas uma teologia política. Foi então que surgiram os germes daquilo que, no final dos anos 60, receberia o nome de “teologia da libertação”. É necessário compreender que esta categoria, libertação, não surgiu acidentalmente. Foi o resultado de inúmeros debates teológicos e políticos. A sua significação é polêmica e pretende contestar os ideais de desenvolvimento quantitativo, que se silencia sobre as condições opressivas das relações sociais, seja a nível internacional, seja a nível doméstico. O que importa não é o crescimento, puro e simples, crescimento que preserva a continuidade das relações de dominação, mas o salto qualitativo que transforma os homens de objetos em sujeitos de sua própria história.

4. Não é necessário dizer que tais desenvolvimentos produziram inúmeras crises internas nas Igrejas, crises que separaram claramente setores conservadores dos setores “progressistas”, que colocaram em oposição uma forma metafísica de compreender a fé e uma visão político-profética da mesma.

5. As crises internas não tiveram uma significação puramente política. Já observei atrás que, numa situação em que uma religião recobre totalmente a ordem social, o pensamento sociológico sobre a religião não pode emergir. É necessário que concepções religiosas antagônicas coexistem lado a lado para que surja a crítica ideológica das mesmas. Vejam agora o que ocorreu com as Igrejas. Enquanto seus espaços institucionais eram dominados por um relativo consenso ideológico (teológico), a verdade e a origem revelada de suas doutrinas não podia ser questionada. Quando, entretanto, dois grupos opostos se confrontam, com articulações conflitantes da fé, cada grupo é forçado (na realidade, ele não tem escola) a negar a legitimidade das

pretensões do opositor. E isto se faz indicando as origens sociais, humanas e, portanto, externas à revelação divina, das articulações do adversário. Assim, os “progressistas” foram desqualificados pelos conservadores, em função das origens marxistas, seculares e modernistas do seu pensamento. Enquanto que os conservadores, por sua vez, foram criticados pelas relações de suas posturas com os interesses das classes dominantes. Note-se que aqui as perspectivas sociológicas não mais são usadas pela instituição, como o denunciou Christian Lalive D’Epinay. A sociologia, com todo o seu peso teórico, é empregada para a crítica da própria Igreja. Foi deste contexto que surgiu a ideia da ambiguidade da Igreja. Os teólogos a definem muito bem. Será, entretanto, que suas definições correspondem à realidade política e social daquilo a que se dá o nome de Igreja? Há a Igreja que é a voz dos ricos. Mas onde está a Igreja que é a voz dos pobres? Assim como a análise de fenômenos como Pentecostalismo e Umbanda exigiu que conceitos abrangentes e indefinidos como urbanização e industrialização fossem analisados em termos de suas contradições internas, agora a mesmo análise destrói a unidade fictícia a Igreja, para revelar uma Igreja dos fortes e uma Igreja dos fracos. Que significa isto? Que a Igreja capitulou frente à análise sociológica? Será que a teologia foi engolida pela sociologia? Estas questões se abrem para uma das produções mais originais da Igreja na América Latina, a “teologia da libertação”.²⁷ O que encontramos aqui é uma teologia que, pelo peso das análises sociológicas, foi levada a redescobrir uma tradição profético-política nas Sagradas Escrituras, tradição esta que privilegia os fracos e oprimidos, que se orienta no sentido da superação real e histórica das condições de opressão. E, inversamente, se volta para as ciências sociais para denunciar o seu uso pelas classes dominantes. Num primeiro momento é a sociologia que desmistifica a abstração dos conceitos abrangentes que escondem as contradições. Num segundo momento é a teologia que se volta para a ciência para denunciá-la como conceito abstrato que esconde a sua ambivalência pelo recurso às suas pretensões de neutralidade. Não existirá também a ciência dos fortes e a ciência dos fracos? Esta questão, entretanto, nos leva para longe dos propósitos deste artigo. O que desejo enfatizar, simplesmente, é o frutífero confronto entre teologia e sociologia que surgiu dos conflitos deste período.

6. Os conflitos a que nos referimos, a elucidação sociológica que se lhes seguiu, e as pressões dos setores mais conservadores das Igrejas (Católica e Protestante) contra os representantes desta teologia política tiveram um outro resultado que é digno de menção. Para muitos as Igrejas perderam a sua legitimação teológica. Uma perspectiva radicalmente sociológica líquida com o ideal de verdade absoluta e a ideia de revelação. Roubadas dos seus mantos sagrados, as Igrejas só se legitimariam, para estes, em termos do seu potencial humano e político. A violência dos mecanismos

eclesiais contra esta nova direção, entretanto, chegou em certos casos a assumir a forma de uma verdadeira inquisição. Permanecer nas Igrejas se tornou uma opção extremamente dolorosa. Assim, muitos padres e pastores simplesmente abandonaram sua posição clerical e buscaram um lugar na vida universitária, onde parecia haver mais liberdade. Mas qual o setor das ciências sociais que se lhes abria mais naturalmente? O da sociologia da religião. Assim, hoje, uma parcela significativa dos trabalhos neste campo, é feito por cientistas que um dia foram padres, pastores ou militantes dos movimentos eclesiais leigos. Quando se analisa a explosão de investigações dos fenômenos religiosos no momento atual, este fato não pode ser ignorado. Ele tem suas raízes nas crises eclesiásticas que marcaram os anos de 50 e início da década de 60.

7. O Protestantismo nunca se interessou pelas religiões populares. Ele as desprezou como expressões de um Catolicismo inculto e supersticioso. A Igreja Católica, por sua vez, aceitou a religiosidade popular como a forma de religião própria para os ignorantes, incapazes de compreender as sutilezas e profundidade da teologia erudita. A inteligência acadêmica, pelo fato de ser acadêmica, considerou as formas populares de religião como um fenômeno exótico que seria liquidado mais cedo ou mais tarde pela própria expansão da ciência. O início dos anos 60, entretanto, iria contemplar o nascimento de uma nova compreensão da “cultura popular” e, com ela, da religiosidade popular. Foi nestes anos que nasceu o método de alfabetização de Paulo Freire. Rejeitando a educação tradicional que, consciente ou inconscientemente, funcionava como um instrumento de dominação ideológica, Paulo Freire visualizava uma educação libertadora. Retomamos a temática da libertação. Que significa ela? Libertação é o processo pelo qual os oprimidos, partindo de sua própria condição cultural, e aceitando-a como verdadeiramente expressiva de suas dores e aspirações, se lançam na transformação do mundo. O problema dos pobres não será resolvido enquanto os ricos se decidirem a dar-lhes uma fatia maior do bolo. A questão não é esta. O problema é: quem faz a história? Quem determina as formas pelas quais a sociedade se organiza? Quem escolhe as metas a serem atingidas? O problema dos oprimidos é que eles são fracos e impotentes. A história se faz sem que a sua voz seja ouvida. O que Paulo Freire pretendia era dar coragem aos pobres para falar. E, daí, coragem para se tornarem criadores do seu próprio mundo. Note-se o valor positivo da cultura do povo. É daí que devem partir os projetos de transformação social. Um mundo livre e humano é aquele que é um espelho das dores e aspirações que se encontram presentes naquilo que os oprimidos produzem como cultura. Outros movimentos em que a cultura popular apareceu como um valor positivo e que tinham por objetivo despertar o seu potencial político foram o Movimento de Cultu-

ra Popular, iniciado em 1960, e que contou com a participação ativa de membros da Juventude Universitária Católica (JUC) e o Movimento de Educação de Base (MEB), diretamente ligado à CNBB. Iniciado em 1961 e depois de passar por um período de grande expansão, declinou rapidamente depois de 1964.

A temática da significação antropológica e política da cultura popular nasceu como resultado do colapso dos mitos desenvolvimentistas. “O planejamento, *in abstracto*, revelou-se um equívoco. Nenhuma política democrática, nenhum cuidado de humanização do cotidiano pobre guiou o processo de industrialização e urbanização. Na linguagem de um grande economista que viveu as suas diversas fases: ‘A maioria dos investimentos industriais efetuados no Brasil entre 50 e 60 não contribuiu em nada para a mudança da estrutura de emprego da população’. O ‘desenvolvimento’, nos moldes em que foi executado, agravou os desníveis econômicos e políticos”.²⁸ Os mitos da racionalidade científica e tecnológica, bem como as esperanças políticas e democráticas que deveriam vir no bojo da urbanização e da secularização se revelaram como nada mais que ídolos. Onde é que havíamos perdido o caminho? Pensava-se que a jornada para um futuro novo passaria pela liquidação do arcaico e do sacral. Mas o que ocorreu não havia sido previsto. Liquidado um tipo de irracionalidade, defrontávamo-nos com uma outra, maior ainda, que não sabíamos como exorcizar. A lição clara de Weber não havia sido levada em consideração: a racionalidade científica exige o desencantamento do mundo. Mas ela exige também processos cada vez mais racionais de controle e repressão. O círculo racional se fechava. Mas, como bem havia observado Mannheim, ‘em certas circunstâncias, nada contém impulsos mais irracionais que uma visão de mundo intelectualista e plenamente auto-suficiente’.²⁹ De quem é a culpa? É evidente que a ciência tem parte da responsabilidade. Mas não toda. Porque a ciência não tem pernas. Ela vem sempre à cavalo. O que não foi percebido por aqueles que se dedicavam à ciência é que “a ciência ‘pura’ acompanha sempre o curso da dominação”.³⁰ Propuseram um ideal científico que deveria se expandir horizontalmente pelo povo. Mas o povo foi educado (se é que foi) através do caminho tantas vezes denunciado por Paulo Freire: educação bancária, em que uma elite faz depósitos de conhecimento no educando, na esperança de que este conhecimento venha a soterrar, definitivamente, a herança cultural que ele trazia consigo. As elites continuavam a deter o monopólio da ação histórica. O povo, pelo próprio processo educacional, era reduzido à condição de objeto da história. A cultura séria deveria triunfar sobre a cultura popular. É neste contexto que a cultura popular emerge como temática. Por um lado, tratava-se de um protesto contra a repressão a que o popular se encontrava submetido e, por outro, uma busca de alternativas políticas para o beco sem saída em que nos encontrávamos.

8. Riolando Azzi preparou uma cronologia de eventos marcantes na Igreja Católica desde o início da década 4e 50 até os nossos dias e que deverá aparecer em próximo número do periódico *Religião e Sociedade*. A sua leitura revela urna vertiginosa evolução. Os anos 50 revelam uma Igreja ainda introvertida e preocupada com problemas institucionais e “religiosos”. A partir de 1964, entretanto, ela começa a sentir de maneira crescente as pressões do Estado brasileiro, pressões estas que chegam ao limite da violência policial. Este novo estado de coisas tornou evidente que o Estado brasileiro havia realmente se secularizado. Não mais necessitava da legitimação ideológica da Igreja. Legitimava-se com bandeiras totalmente seculares: desenvolvimento com segurança, milagres econômicos com a repressão da oposição, ordem e progresso. Pela primeira vez a Igreja se descobriu marginalizada politicamente e isto fez emergir, como problema central, a questão das relações entre a Igreja e o Estado. Ainda que o quisesse ela não mais poderia se entender como “mecanismo ideológico de Estado”. Igreja marginalizada e perseguida, ela foi forçada a se perguntar acerca de suas lealdades e alianças. Reprimida pelos poderosos, ela descobriu a sua solidariedade com os oprimidos.

Por outro lado, a “teologia da libertação”, ainda não formulada, e que havia sobrevivido de maneira marginal, se apresentou como a alternativa ideológica coerente capaz de dar sentido ao novo momento histórico por que a Igreja passava. Com a conferência de Medellín a “teologia da libertação” deixou de ser expressão de grupos para-eclésiásticos. radicais, e foi elevada à condição de voz do episcopado latino-americano.

Que significaram estes desenvolvimentos para a sociologia da religião?

Em primeiro lugar a metamorfose da Igreja, juntamente com a crise da ideologia da secularização, fizeram com que a Igreja emergisse como objeto de importância fundamental, para os círculos acadêmicos. O que chamava a atenção era não somente o conflito da Igreja com o Estado totalitário mas a sua estreita e orgânica ligação com o povo comum. A Igreja podia falar de uma forma que o povo entende. Este não era, definitivamente o caso das elites universitárias.

Em segundo lugar, as relações entre Igreja e Estado se tomaram num problema a ser elucidado histórica e sociologicamente, pela própria Igreja.

E, por último, a descoberta das duas Igrejas, a dos fortes e a dos oprimidos, das elites e do povo, acoplada com a crise dos mitos desenvolvimentistas e a novo

interesse na cultura popular, fizeram com que no seio da própria Igreja surgisse um interesse novo pela religiosidade popular.

Demos a esta seção do nosso artigo o título de “As Igrejas e a Sociologia da Religião” porque desejávamos indicar os eventos sociais que nas décadas de 50 e 60 contribuíram para uma alteração nos quadros gerais em que a investigação científica da religião se processa. Modificou-se a ideologia da Igreja, criaram-se condições internas às Igrejas para que a teoria sociológica fosse usada de maneira crítica e não meramente instrumental, alteraram-se as relações entre a Igreja e o Estado, Igreja e classes populares, formou-se um plantel de sociólogos a partir daqueles que, em decorrência de tensões internas, foram levados a abandonar a Igreja, a religião - problema já resolvido dentro dos quadros teóricos tradicionais - ressurge com uma nova significação para os setores acadêmicos. Vamos dedicar alguma atenção a alguns destes desenvolvimentos. Notamos, entretanto, que permanece a tônica antiga: não existe nenhum interesse, por parte dos sociólogos da religião brasileiros, na elaboração de qualquer coisa semelhante a uma grande teoria. A pressão da situação política é de tal ordem que o que se busca é a elucidação de problemas politicamente significativos, dentro do quadro presente de conflitos e alternativas.

g) Investigações sobre o Protestantismo

Os primeiros estudos sobre o Protestantismo no Brasil foram realizados por Emílio Willems, cientista alemão que permaneceu entre nós de 1936 a 1949. A princípio, estudou o Protestantismo dentro dos processos de aculturação de migrantes alemães dentro da sociedade brasileira e, posteriormente, o fenômeno do crescimento pentecostal dentro do quadro da transição rural-urbano.

A situação peculiar de Willems, entretanto, não me permite incluí-lo dentro de uma sociologia brasileira, muito embora tenha trabalhado sobre problemas brasileiros.

Émile Leonard, de maneira idêntica, foi um estrangeiro que examinou a história do Protestantismo brasileiro da perspectiva dos seus interesses peculiares de historiador europeu.

As primeiras tentativas de uma compreensão sócio-política do Protestantismo brasileiro, empreendida por brasileiros, se encontram ligadas à fermentação ideológica do final da década de 50, e foram patrocinadas pelo Setor de Igreja e Sociedade, da Confederação Evangélica do Brasil que, naquela época, não podia fugir à

dinâmica dos acontecimentos na ordem secular. Em 1964, entretanto, este setor foi dissolvido, e a Confederação não mais se interessou por investigações “perigosas”.

O crescimento do Pentecostalismo foi fenômeno que atraiu a atenção não só de setores eclesiásticos (tanto a Igreja Católica quanto agências Protestantes internacionais subvencionaram pesquisas nesta área) quanto de cientistas acadêmicos, dado o interesse deste fenômeno como sintoma das transformações sociais por que o país passava. Como já indiquei, os enfoques podem ser classificados, grosso modo, em abordagens funcionalistas e de classes sociais.

O Protestantismo histórico não atraiu a atenção nem dos setores eclesiásticos, nem dos setores acadêmicos (exceção feita aos cientistas estrangeiros a que já nos referimos). Movimentos estagnados, não possuíam condições internas para promover uma auto-avaliação sociológica, especialmente depois das crises internas dos anos 50, provocadas exatamente pelos “inconformados” que empregavam a sociologia como arma de ataque. Com um crescimento puramente vegetativo ou tendendo para zero, não tinham nenhum segredo (como os Pentecostais) que merecesse os esforços da compreensão da Igreja Católica. Por que razão a inteligência acadêmica deveria se preocupar com eles, quando havia tantos outros fenômenos importantes a desafiar a sua capacidade de análise?

Os cientistas que se dedicaram a fazer uma análise crítica do Protestantismo são, todos eles (na medida em que conheço), ex-pastores, ex-seminaristas, ex-líderes leigos forçados a deixar suas funções. Não se encontra em seus trabalhos a atitude amorosa que marca, por exemplo, os relatos de E. Leonard. Os trabalhos, sem exceção, procuram as relações do Protestantismo com os processos de invasão cultural e ideológica que marcaram a expansão colonial norte-americana. O Protestantismo é analisado como uma ideologia repressora, totalitária, capitalista, que se encontra em casa num Estado Capitalista e totalitário. O que explicaria, em parte, o seu silêncio no Brasil após 1964. 32

h) Igreja e Estado

Os conflitos entre Igreja Católica e Estado no Brasil provocaram problemas de alta significação teórica. Em primeiro lugar, a função necessariamente legitimadora da ideologia religiosa foi colocada em questão. Se, em períodos anteriores, os quadros ideológicos exigiam que a religião fosse identificada com as forças mais reacionárias do país, agora estas mesmas ideologias são questionadas. Pode-se iden-

tificar o arcaico com o reacionário e o racional com o revolucionário? Será que o próprio desenvolvimento histórico não nos surpreende com curiosas inversões-, de sorte que o racional se torna uma ideologia reacionária, e do arcaico vêm as visões críticas do presente? Como relacionar o comportamento da Igreja com as classes sociais? Será que as tendências ideológicas contraditórias, em torno das quais se construíram os conflitos de 50 e 60 se superpõem às linhas demarcatórias entre uma classe e outra? Se, hipoteticamente, este não for o caso, teríamos invocar uma relativa autonomia dos fatores ideológicos para explicar as diferenças? Todas estas questões giram em torno da problemática Igreja-Estado, que se tornou o ponto central das discussões do momento e que dada a sua novidade, ainda não produziu obras de vulto sobre o assunto. Tem ela merecido, entretanto, a atenção dos cientistas e tem-se feito presente nos debates acadêmicos.³³

De uma perspectiva da Igreja, o conflito fez com que o Estado emergisse como problema central a ser analisado de um ponto de vista histórico e político. A questão da terra, a situação dos índios e dos direitos humanos a doutrina da herança nacional, estes têm sido os problemas da hierarquia Católica brasileira e em todos eles o que está em jogo é a questão do autoritarismo estatal. É curioso notar que o Estado tem reagido frequentemente de forma “teológica”, invocando a clássica divisão de áreas de competência: a Igreja tem jurisdição sobre o sobrenatural, enquanto que ao Estado compete reger o natural. Mais curioso ainda é que setores “liberais” da imprensa (O Estado de São Paulo, em particular), enquanto opostos ao Estado, em virtude de sua interferência na livre circulação de ideias e livre circulação de interesses econômicos (*laissez-faire!*) tem apoiado o Estado contra a Igreja Católica. Por razões óbvias: o compromisso da Igreja com as classes pobres a leva muito próximo de uma opção socialista, o que contraria os interesses do empresariado capitalista liberal. Esquematizando as posições, diríamos que o Estado brasileiro já compreendeu que o desenvolvimento do, capitalismo exige a criação de mecanismos coercitivos fortes. Doutra forma não se pode criar a racionalidade de que o capitalismo depende. Os setores liberais do empresariado ainda alimentam a ilusão de um sistema de livre competição protegido por um Estado frouxo e democrático. A Igreja tenderia a concordar com o diagnóstico do Estado, acerca da relação entre capitalismo e repressão. Mas enquanto isto justificaria a repressão, do ponto de vista do Estado, o mesmo fato tomaria o capitalismo ilegítimo, do ponto de vista da Igreja.

i) Religiosidade Popular

O estudo da religiosidade popular passou por dois momentos ideológicos ra-

dicalmente distintos. No primeiro deles o popular era identificado com o exótico. E o uso desta categoria estética se liga ao domínio da ideologia da secularização e do desenvolvimentismo. No segundo, o popular é apreendido como fenômeno antropológicamente significativo e politicamente fundamental. Antropológicamente significativo porque, ao invés de ser construído como sobrevivência de um arcaico e como sintoma de descompasso cultural, é tomado como expressão de resistência: a religiosidade popular é um protesto contra uma realidade estranha (cultural, econômica, política) que é imposta de cima para baixo, que não brotou do próprio povo. Como o povo que produz este tipo de religiosidade é impotente, o seu protesto não pode; no momento, assumir uma forma notadamente política. Entre a recusa de ajustamento e a impossibilidade de ação política efetiva, o protesto assumiria uma forma simbólico-religiosa. A religiosidade popular, assim, seria um ato político camuflado, comprimido como uma mola, à espera do momento para a sua revelação e expressão. O arcaico se transfigura em utópico, a aparente presença do passado se transforma em anúncio do futuro, a memória toma-se profecia.

Esta nova interpretação da religiosidade popular explica a aliança de “teologia da libertação” com aquilo que, até bem pouco tempo, era considerado, pela própria Igreja, como alienação a ser erradicada. Por detrás desta nova construção do objeto “religiosidade popular”, entretanto, se encontram várias alterações ideológicas e políticas anteriores: o colapso do desenvolvimentismo; a perda, por parte da Igreja, de sua posição privilegiada junto aos donos do poder; a descoberta do potencial político da cultura popular, no início dos anos 60.

Toma-se muito difícil fazer uma análise da literatura existente sobre o assunto, pois é aqui que se concentra a grande maioria das investigações. Como já indicamos em uma nota, a revista *Religião e Sociedade* publicou, em maio de 1977, uma bibliografia incompleta sobre religiosidade popular no Brasil com cerca de 326 títulos. Merece menção o impacto da temática da religiosidade popular sobre a historiografia. Privilégio esta obra com uma citação específica por ser um caso único, em oposição à enorme quantidade de investigações na área da sociologia: *História da Igreja no Brasil Ensaio de Interpretação a Partir do Povo* (Petrópolis, Vozes, 1977). Parte de um projeto ambicioso que pretende reescrever a história da Igreja na América Latina, adotou como seu objetivo “compreender a história da Igreja a partir do povo, a partir do pobre. Dá-se assim um instrumento de interpretação às forças de libertação e conscientização atualmente vivas no Continente, e ao povo uma consciência . histórica”. Sabe-se que a história é um poderoso instrumento ideológico de legitimação, pois ela é, via de regra, escrita pelas elites dominantes. O que se pre-

tende, aqui, é escrever uma história da perspectiva da religiosidade popular: como é que o povo viveu suas experiências? Como é que ele contou as suas experiências? “Daí o interesse na cultura popular e suas manifestações (romarias, imagens, festas, santuários, confrarias, missões, etc.)” (pp. 9-10), como fontes para a reconstrução histórica.

Após o desencanto com a racionalidade tecnológica segue-se a descoberta da religiosidade popular. Teremos aqui a repetição da reação romântica contra o formalismo frio, cerebral, anti-emocional do Iluminismo? Uma versão latino-americana do fenômeno “contra- cultura” norte-americano em oposição aos mecanismos repressores da sociedade capitalista opulenta? É impossível prever. Já existem, entretanto, advertências de que é perigoso romantizar a cultura popular. Talvez este conceito seja por demais abrangente e indefinido, não suficientemente problematizado por meio de uma análise de suas ambiguidades. Pentecostalismo e Umbanda - não podem estas religiões ser classificadas como populares? Mas podem ser caracterizadas como fenômenos de resistência cultural? A resposta já oferecida pela investigação científica, seja de uma perspectiva funcionalista, seja de uma perspectiva de classes sociais, é negativa. O popular pode também ser integrado no sistema capitalista: remendo velho em pano novo. Vai-se o remendo, fica o pano. Esta problemática está merecendo a atenção de sociólogos, muito embora as investigações estejam numa fase incipiente. Sabe-se, por exemplo, que a “cura divina”, um tipo de Pentecostalismo orientado para o problema de enfermidade e saúde, expande-se rapidamente, através de receitas densamente sacrais e mágicas. O curioso, entretanto, é que o sacral e o mágico estão sendo administrados segundo normas empresariais da organização capitalista, tanto assim que um dos seus estudiosos (Duglas Teixeira Monteiro) a elas se refere como “empresas de cura divina”. Não teremos aqui uma situação clara em que o popular foi reduzido à condição de mercadoria, e é vendido e comprado segundo a lógica dos valores de troca?

V - CONCLUSÕES

Propusemo-nos a sugerir pistas para uma sociologia da religião no Brasil. Para isto tentamos relacionar a construção teórica do objeto “religião”, as temáticas privilegiadas e o lugar institucional desta ciência com a evolução da problemática concretamente vivida pelo país e as alterações dos quadros ideológicos que regularam a sua compreensão. Não é necessário dizer que o próprio conceito de religião passou por uma metamorfose radical desde sua compreensão como fenômeno exótico, até sua captação como fenômeno politicamente significativo. Meta-

morfoseou-se também a compreensão da Igreja, de instituição comprometida com os poderosos, a instituição com potenciais contestatórios. Não é necessário enfatizar a contribuição da sociologia, em geral, e da sociologia da religião, em particular; neste processo. Como resultado temos hoje, no Brasil, um novo interesse na religião e na sociologia da religião. Ampliam-se os debates e os lugares institucionais para as investigações nesta área. Dentre as instituições que se dedicam especificamente à investigação dos fenômenos religiosos temos de mencionar o Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS), ligado à Igreja Católica, o Centro de Estudos da Religião, organizado em torno de um núcleo de professores da Universidade de São Paulo (USP) e o Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER), que no momento empreende uma investigação, na qual estão envolvidos cientistas de várias partes do país, sobre “Religião e Classes Sociais” e “Religião e Política”. Ainda não temos, em nossas Universidades, nem Departamentos de Religião e nem pós-graduações nesta área. Mas a religião já deixou de habitar as margens do interesse dos cientistas e se tornou temática central dos debates atuais. Surgiu, em 1977, o primeiro periódico acadêmico dedicado exclusivamente à análise do problema da religião, *Religião e Sociedade*.

As transformações que mencionamos só foram possíveis, entretanto, porque se metamorfosearam também os ídolos que a comunidade científica havia erigido como absolutos. Cada reestruturação do objeto de conhecimento revela uma reestruturação paralela do sujeito cogniscente. Sujeito e objeto se relacionam dialeticamente. Enquanto o mito da ciência pura e o ideal de uma cultura erudita prevaleceram, a religião tinha de ser mantida segregada nos limites do exótico, do irracional, do conservador, do arcaico. Quando as relações entre a ciência pura e a cultura erudita com as relações de dominação se revelaram, sob as evidências do nosso desenvolvimento histórico, o mito caiu por terra. Creio que somente agora estamos em condições de compreender a advertência profética de Max Weber, no fim de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Não podíamos compreendê-lo, porque pensávamos que Weber estava apenas fazendo uma interpretação sociológica da história passada e ignorávamos que toda leitura lúcida do passado se abre para a profecia:

“Ninguém sabe quem irá viver nesta jaula no futuro, ou se no fim deste tremendo desenvolvimento novos profetas surgirão, ou se haverá um grande renascimento de velhas ideias e ideais, ou, se nada disto ocorrer, petrificação mecanizada, adornada de um sentimento convulsivo de importância própria. Mas acerca deste último desenvolvimento cultural, pode-se dizer, verdadeiramente: ‘Especialistas sem espírito, sensualistas sem coração; esta nulidade imagina haver atingido um nível de civilização nunca dantes atingido.’”³⁴

NOTAS

1. Para uma análise do desenvolvimento da ideologia da Universidade no Brasil, consulte-se a obra de Mota, Carlos Guilherme, *Ideologia da Cultura Brasileira*. São Paulo, Ática, 1977.
2. Gouldner, Alvin. *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York, Avoir Books, 1971, p. 26.
3. Queiroz, Maria Isaura Pereira de. "Desenvolvimento, no Brasil, das Pesquisas Empíricas em Sociologia. Ontem e Hoje". In: *Ciência e Cultura*, vol. 24, n.º 6, 1972, p. 513.
4. Gouldner, Alvin, op. cit., p. 24.
5. Durkheim, Émile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York, The Free Press, 1969, pp. 13 e 474.
6. Gerth & Mills. *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York, Oxford University Press, 1958, p. 267.
7. Camus, Albert. *The Rebel*. New York, Vintage Books, 1951, p. 196.
8. Queiroz, Maria Isaura Pereira de. op. cit., p. 512.
9. Ibid., p. 512.
10. Bosi, Alfredo. "Um Testemunho do Presente". In: Mota, Carlos Guilherme, op. cit., p. iv.
11. Ibid., p. iv.
12. Mota, Carlos Guilherme, op. cit., p. 175.
13. Ibid., pp. vi-vii.
14. Ibid., p. 246.
15. Ibid., p. 22.
16. Queiroz, Maria Isaura, op. cit., p. 517.
17. Mota, Carlos Guilherme, op. cit., p. 63.
18. Existe uma vastíssima literatura sobre os fenômenos exóticos e não é possível catalogá-la aqui. A Revista *Religião e Sociedade* (a/e Rubem César Fernandes, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Conjunto de Antropologia, UNICAMP, Cidade Universitária Barão Geraldo 13.100 Campinas, Brasil), publicou uma bibliografia sobre o assunto, com cerca de 326 títulos.
19. Monteiro, Duglas Teixeira. *Os Errantes do Novo Século*. São Paulo, Duas Cidades, 1974, p. 11.
20. Queiroz, Maria Isaura Pereira de. *Os Messianismos - no Brasil e no Mundo*. São Paulo, Dominus Editora, 1965, p. 22.

21. Cit. por Mota, op. cit., p. 66
22. Uma larga bibliografia sobre o assunto se encontra na obra de Maria Isaura Pereira de Queiroz. A bibliografia sobre Religiosidade Popular, publicada por Religião e Sociedade inclui esta área.
23. D'Épinay, Christian Lalive. *Religion, Dynamique Sociale et Dépendance*. Paris, Mouton, 1975, p. 3.
24. Camargo, Cândido Procópio Ferreira de (org.), *Católicos, Protestantes, Espíritas*. Petrópolis, Vozes, 1973, pp. 9-10.
25. Bosi, op. cit., pp. ix-x.
26. Este enfoque tem tido um grande peso nas posições da Igreja Católica Brasileira e Latino-Americana, desde Medellín. A chamada “teologia da libertação”, que já produziu uma vastíssima literatura, se constrói sobre este enfoque.
27. Uma bibliografia sobre a “teologia da libertação” será publicada em próximo número de Religião e Sociedade. Veja-se a obra de Torres, Sérgio e Eagleson, John. *Theology in the Americas*. Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1976, que contém um debate continental sobre o assunto.
28. op. cit., pp. vii-viii.
29. Mannheim, Karl. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro, Globo, 1954, p. 204.
30. Bosi, op. cit., p. vii.
31. O método Paulo Freire é muito conhecido por suas obras Educação como Prática da Liberdade; Cultural Action for Freedom; Pedagogia do Oprimido. O Movimento de Educação de Base tem sido estudado academicamente. Menciono a obra de Kadt, Emanuel de. *Catholic Radicals in Brasil*, London, Oxford University Press, 1970; e o trabalho de investigação que está sendo realizado presentemente por Wanderley, Luiz Eduardo, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
32. Uma análise da sociologia do Protestantismo se encontra no trabalho de Waldo Cesar, Para uma Sociologia do Protestantismo Brasileiro, Petrópolis, Vozes, 1973, 48 p., resultado de uma investigação patrocinada pelo Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER). Gostaria de acrescentar os seguintes títulos a mais: Maciel, Elter. *O Pietismo no Brasil*, tese de doutoramento, USP, que deverá ser publicada brevemente; Ramalho, Jether P., Ideologia e Prática Educativa, Rio de Janeiro, Zahar, 1976, que contém uma análise da penetração da ideologia capitalista-liberal norte-americana no Brasil, através das escolas protestantes; Alves, Rubem. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo, Ática, 1978.
33. Praticamente toda a “teologia da libertação” lida com o problema do Estado. O material mais significativo no momento não são as análises teóricas do assunto, mas os documentos do episcopado. Ver *Igreja e Governo*. São Paulo, Edições Símbolo, 1977; Comblin, Joseph, *A Ideologia da Segurança Nacional: O Poder Militar na América Latina*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.
34. Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York, Charles Scribner's Sons, 1958, p. 182.